



Polonia Sacra



Kobiety Ivan Platovnjak SJ Contemplation of the Body • **rev. Marcin Godawa** "God's Grandeur" by Gerard Manley Hopkins. A Poetic Path into the Depths of Contemplation • **Izabela Rutkowska** Kontemplacja — charakterystyka pojęcia w pismach polskich mistyków • **ks. Jan Krzysztof Miczyński** Personalistyczne rozumienie kontemplacji • **Jerzy Wiesław Gogola OCD** Kontemplacja mistyczna w ujęciu św. Jana od Krzyża • **Pierre-Alain Giffard** More Than Hospitality: A Reflection on The Parish Ministry of Welcoming and Hospitality • **Andrzej S. Jasiński OFM** Znaczenie wizji wprowadzającej (Ez 1, 4–28) dla posłannictwa Ezechiela (Ez 2, 1–7, 27) • **ks. Janusz Mieczkowski** Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II • **ks. Witold Tadeusiak** Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w kościele parafialnym w Jadownikach...

volume
27
2023
2 issue

Polonia Sacra

27 (2023) nr 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Teologiczny

Polonia Sacra · Czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych

The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.cejsh-fcc2c184-oede-4010-966e-13c457bb6b85>), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, <https://www.ceeol.com/search/journal-detail?id=1617>), IC Journals Master List (<https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=27873>), ERIH PLUS (<https://db.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodi-cal/info?id=486839>), Polish Scientific and Professional Electronic Journals Arianta (<https://arianta.pl/#/czasopismo/12327>).

Zespół redakcyjny

redaktor naczelny – prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), zastępca redaktora naczelnego – prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), sekretarz redakcji – dr hab. Witold Ostafiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), członkowie redakcji: Prof. Emmanuel Agius (University of Malta), dr hab. Roman Bogacz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. dr hab. Leonard Fic (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Jastrzębski OM1 (St. Paul University in Ottawa), ks. dr hab. Jan Klinkowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu), dr hab. Marcin Majewski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. Ludwig Mödl (Ludwig-Maximilian-Universität München), dr hab. Przemysław Nowakowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Dr. Filip de Rycke (Sint-Janscentrum's-Hertogenbosch), Prof. ThDr. Marian Šuráb, PhD. (Univerzita Komenského v Bratislave), Prof. Dr. Janez Vodičar (Univerza v Ljubljani), dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Roman Bogacz (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – biblioteka, ks. prof. dr hab. Wojciech Żyzak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – duchowość i teologia moralna, dr Lech Wołowski (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – ekumenizm, ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) – liturgia, ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia pastoralna, prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMcap (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – teologia systematyczna

Rada naukowa

Prof. Dr. habil. Marco Benini (PhD, The Catholic University of America), Prof. Johannes Brantl (Theologische Fakultät Trier), ks. prof. dr hab. Zygfryd Glaeser (Uniwersytet Opolski), Prof. DDr. Peter Claus Hartmann (Universität Mainz), prof. Branko Klun (Univerza v Ljubljani), Dr Joshua Madden, Ph.D. (S.T.L. Ave Maria University in Florida), Prof. Stephen Morgan (University of St. Joseph in Macau), prof. dr hab. Adelajda Sielepin CHR (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), Prof. Dr. habil. Josef Spindelböck (Philosophisch-Theologische Hochschule St. Pölten), ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), doc. ThDr. Peter Tirpak, PhD. (Prešovská Univerzita v Prešove), Prof. Dr. Joachim Wiemeyer (Ruhr Universität Bochum)

Zespół recenzentów

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Rev. Dr John Anthony Berry (University of Malta), dr hab. Wiesław Block OFMcap (prof. Pontificia Università Antonianum), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Marek Chmielewski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Rev. Dr. John Dupuche (Australian Catholic University), ks. prof. dr hab. Stanisław Dyk (Katolicki Uni-

wersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Prof. DDR. Markus Enders (Universität Freiburg), ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski (prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Lech Król (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), PD Dr. Michaela C. Hastetter (Universität Freiburg), ks. dr hab. Adam Kalbarczyk (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Andrzej Kiciński (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Jacenty Mastey (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), Prof. Dr. Philipp Müller (Universität Mainz), ks. prof. dr hab. Leon Nieścior (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), Dr. Bernard Pottier (Institute of Theological Studies in Brussels, Belgium), prof. dr hab. Roland Prejs oґmcap (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Andrzej Pryba (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. dr hab. Stefan Radziszewski (Wyższa Szkoła Handlowa w Radomiu), dr hab. Agnieszka Sieradzka-Mruk (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Ryszard Skrzyniarz (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Piotr Stanisław (prof. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II), ks. dr hab. Maciej Szczepaniak (prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr hab. Leszek Szewczyk (Uniwersytet Śląski w Katowicach), Dr. Marc Timmermans (Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, Belgique), prof. dr hab. Paweł Warchoł oґmconv (Akademia Katolicka w Warszawie), ks. prof. dr hab. Norbert Widok (Uniwersytet Opolski), ks. dr hab. Zbigniew Zarembki (prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Redakcja językowa

dr Jadwiga Zięba (język polski), Elizabeth Mazur, Lisa Sydney Sadowski (język angielski), Maria Rosaria Goffredo (język włoski), Sandra Morawski, Theresia Leimer (język niemiecki), Irene Obradors Palau (język hiszpański), Viviane De Rycke-Verhoeven (język francuski)

Fotografia na okładce

Witraż z kościoła St. Johann im Walde, Tyrol (fot. H. Sławiński)

Projekt layoutu i łamanie

Piotr Pielach

Copyright © 2023 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (cc by 4.0)

ISSN 1428-5673 (wersja drukowana)

ISSN 2391-6575 (wersja online, referencyjna)

Adres redakcji

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Teologiczny
31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9

Wydawca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25

Informacje dla Autorów

„Polonia Sacra” to czasopismo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie założone w 1918 roku przez ks. dr. Jana Nepomucena Fijałka, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, zostało wznowione w 1997 roku na ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej. W czasopiśmie publikowane są artykuły, sprawozdania i recenzje z dziedziny teologii.

Redakcja przyjmuje jedynie niepublikowane dotąd teksty, zredagowane zgodnie z wymogami dla autorów Wydawnictwa Naukowego UPJPII. Tekst powinien mieć klarowny układ: wstęp określający cel i strukturę wywodu (ewentualnie także stan badań nad zagadnieniem), część merytoryczną i podsumowanie zawierające wnioski. Artykuły powinny mieć objętość 20–40 tys. znaków ze spacjami wraz przypisami, bibliografią, metadanymi i abstraktami oraz być zaopatrzone w:

1. Numer ORCID, e-mail i afiliację (miejsce zatrudnienia) pod nazwiskiem autora.
2. Notę biograficzną (do 40 wyrazów) w pierwszym przypisie przy nazwisku.
3. Tytuł, abstrakt w języku polskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
4. Tytuł, abstrakt w języku angielskim (750–1000 znaków ze spacjami, tj. 100–120 słów) i słowa kluczowe.
5. Bibliografię ułożoną w porządku alfabetycznym na końcu artykułu.
6. Informacje o źródłach finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów, jeśli takie wsparcie zostało udzielone.
7. Abstrakt artykułu powinien zawierać: (1) określenie problemu podjętego w artykule; (2) strukturę przeprowadzonej analizy; (3) metodę; (4) główny wynik albo wniosek analiz.
8. Średni czas oczekiwania na publikację artykułów, które uzyskały pozytywne recenzje (*double-blind review*) i zostały zaakceptowane przez redakcję, wynosi 180 dni.

Aby przeciwdziałać przypadkom *ghostwriting* i *guest authorship* redakcja wymaga ujawnienia wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji, szczególnie jeśli chodzi o autorstwo koncepcji, założeń, metod i poszczególnych fragmentów tekstu. Konieczne jest również informowanie redakcji o źródłach finansowania publikacji. Ponieważ *ghostwriting* i *guest authorship* stanowią przejawy nierzetelności naukowej, autorzy artykułów proszeni są o składanie w redakcji wraz z manuskryptem odpowiednich deklaracji dotyczących wkładu merytorycznego i finansowego podmiotów przyczyniających się do powstania publikacji. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.

Artykuły przesłane do publikacji podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej autora według procedury, w której autorzy i recenzenci nie znają swoich tożsamości (*double-blind review*). Kryterium recenzji, poza metodologiczną i merytoryczną poprawnością, jest oryginalność koncepcji i wkład w rozwój nauk teologicznych. Szczegółowe informacje na stronie: <https://czasopisma.upjzp2.edu.pl/poloniasacra>. Ostateczną decyzję dotyczącą przyjęcia bądź nieprzyjęcia danego tekstu podejmuje Redakcja.

Zasady wydawnicze

1. Stosujemy przypisy dolne; numer przypisu (cyfry arabskie) w tekście umieszczamy przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część.
2. W opisach bibliograficznych stosujemy prostą wersję zapisu przecinkowego (przecinek po tytule winien być zapisany czcionką prostą, nie kursywą).
3. W przypadku dwóch lub więcej miejsc wydania rozdzielamy je półpauzą bez spacji.
4. Nie podajemy nazw wydawnictw.
5. Między numerami stron wpisujemy półpauzę – (a nie dywiz), bez spacji.
6. Wskazując stronę i następną, stosujemy zapis: s. 16n (lub wiersz 5n) oraz s. 16nn (lub wiersze 5nn).
 - A. F. Dziuba, *Dynamika wiary*, Częstochowa 1997, s. 70–109.
 - L. Uspieński, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 23.
 - J. Green, *Teologia*, w: *Teologia dziś*, red. J. Kowalski, Kraków 2001, s. 73n.
7. Tytuły czasopism podajemy czcionką prostą w cudzysłowie; poszczególne elementy opisu bibliograficznego czasopism zapisujemy w sposób następujący: numer rocznika (rok wydania) numer zeszytu w roku.
 - H. Sławiński, *Problematyka polityczna w kazaniu*, „Polonia Sacra” 31 (2012) nr 2, s. 17–39.

Spis treści

- 7 **Ivan Platovnjak SJ**
Contemplation of the Body
- 29 **Rev. Marcin Godawa**
“God’s Grandeur” by Gerard Manley Hopkins.
A Poetic Path into the Depths of Contemplation
- 45 **Izabela Rutkowska**
Kontemplacja — charakterystyka pojęcia
w pismach polskich mistyków
- 69 **ks. Jan Krzysztof Miczyński**
Personalistyczne rozumienie kontemplacji
- 99 **Jerzy Wiesław Gogola OCD**
Kontemplacja mistyczna w ujęciu św. Jana od Krzyża
- 119 **Pierre-Alain Giffard**
More Than Hospitality: A Reflection on The Parish
Ministry of Welcoming and Hospitality
- 143 **Andrzej S. Jasiński OFM**
Znaczenie wizji wprowadzającej (Ez 1, 4–28) dla
posłannictwa Ezechiela (Ez 2, 1–7, 27)
- 163 **ks. Janusz Mieczkowski**
Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II
- 191 **ks. Witold Tadeusiak**
Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w kościele
parafialnym w Jadownikach. Przyczynek do badań


Ivan Platovnjak SJ

University of Ljubljana

ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

 <https://orcid.org/0000-0001-7779-0889>

Contemplation of the Body¹

 <https://doi.org/10.15633/ps.27201>

¹ This paper was written as a result of work within the research program *Religion, ethics, education, and challenges of modern society (P6-0269)*, which is financed by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

Ivan Platovnjak SJ – Assistant Prof. Dr.; Department of Moral and Spiritual Theology; University of Ljubljana, Faculty of Theology, Slovenia; Priest and Jesuit of the Slovenian Province of the Society of Jesus; a head of the Institute for Moral Theology and Spiritual Issues of Contemporary Culture; a member of the European Association for Catholic Theology; a member of the editorial boards of the Magazines: *Obnovljeni život* and *Studia Gdańskie*; a member at the Saint Ignatius Retreat House in Ljubljana.

Article history • Received: 5 Jul 2022 • Accepted: 15 Mar 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Contemplation of the Body

In the tradition of Christian contemplation, we find much encouragement to both contemplate nature and how we can discover God the Creator through it and how His love is imprinted on it. St Ignatius, however, in his Contemplation for the Achievement of Love, invites the praying person to contemplate not only creation, but also himself and his body. Since there is little research or literature on contemplation of the body, the author pays special attention to it in this article. He argues that the Triune God wants to reveal Himself to every man, not only through the book of nature and the Bible, but also through his body, and that contemplation of his body can be of great help to him in this. In the first chapter he briefly defines the meaning of contemplation and then turns to an understanding of the human body in the light of Scripture and spiritual theology. In the last part, he gives various examples of how we can contemplate the body and its various parts to allow the active presence and love of the Triune God to be revealed to us.

Keywords: contemplation, body, Triune God, Christian spirituality

Abstrakt

Kontemplacja ciała

W tradycji kontemplacji chrześcijańskiej znajdujemy wiele zachęt do kontemplowania przyrody i tego, jak dzięki niej możemy odkryć Boga Stwórcę i Jego miłość, która jest na niej wyciśnięta. Natomiast św. Ignacy w Kontemplacji dla osiągnięcia miłości zachęca modlącego się do kontemplowania nie tylko stworzenia, ale także siebie samego i swojego ciała. Ponieważ nie ma zbyt wielu badań ani literatury na temat kontemplacji ciała, autor poświęca jej szczególną uwagę w tym artykule. Przekonuje, że Trójjedyny Bóg pragnie objawić się każdemu człowiekowi nie tylko poprzez księgę przyrody i Biblię, ale także poprzez jego ciało, a kontemplacja ciała może mu w tym bardzo pomóc. W pierwszym rozdziale krótko definiuje znaczenie kontemplacji, a następnie przechodzi do zrozumienia ciała ludzkiego w świetle Pisma Świętego i teologii duchowości. W ostatnim rozdziale podaje różne przykłady, w jaki sposób możemy kontemplować ciało lub jego poszczególne części i pozwolić, aby objawiła się nam czynna obecność i miłość Trójjedynego Boga.

Słowa kluczowe: kontemplacja, ciało, Trójjedyny Bóg, duchowość chrześcijańska

Most people find refreshment and peace in the beauty of nature. Many in listening to the voice of nature today are looking for a way to hear their true inner voice and thus to the discovery of authentic existence². Many also find God through it and glorify Him most easily in and through it. We can find examples of this in many psalms (e.g. Ps. 23; 120; 139, etc.). The Apostle Paul asserts that no human being is justified in not believing in God³, “for since the creation of the world God’s invisible qualities – his eternal power and divine nature – have been clearly seen, being understood from what has been made” (Rom. 1:20). In the tradition of Christian contemplation, we can find encouragements to contemplate nature and thus discover God the Creator and his love through it. Pope Francis, faithful to this tradition, encourages us in his encyclical *Laudato sí* to enter into a contemplative wonder of things, as found in St Francis of Assisi⁴. For him, nature, according to the teaching of the Bible (e.g. Wis. 13:5), was a beautiful book through which God speaks to us in love and “communicates something of his beauty and goodness through it”⁵.

Ignatius’ contemplation for the attainment of love⁶ is also intended to help everyone who enters it to be able to grasp and respond to God’s love as deeply and fully as possible. The Contemplative is first invited to recall the goodness of creation, salvation and special gifts received. Then, in the spirit, he “observes” how God dwells in things and in him with His goodness, how He gives him to be, to live, to feel and to know,

2 Cf. B. Žalec, *Religija in narava v luči Rosove teorije resonance*, “Poligrafi” 26 (2021) no. 103/104, p. 15.

3 Paul’s emphasis that both Jews and Christian believers share a common faith that justification is solely God’s work. Cf. M. Matjaž, *Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9)*, “Edinost in dialog” 74 (2019) no. 1, p. 177, <https://doi.org/10.34291/Edinost/74/Matjaz>.

4 Cf. Francis, *Laudato sí*, Vatican 2015, 125, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (11.01.2022).

5 Cf. Francis, *Laudato sí*, 12. Maria Carmela Palmisano, on the basis of the sources she has studied (in particular the Book of Proverbs, the Book of Sirach and the Book of Wisdom), observes that, through the development of wisdom literature, personified wisdom, in addition to justice, acquires new dimensions, and the focus of its presentation shifts somewhat from the semantic field of justice to the semantic field of love (Cf. M. C. Palmisano, *Dimensioni di giustizia in alcuni testi sapienziali biblici*, “Edinost in dialog” 75 (2020), p. 42–48).

6 Cf. Ignatius of Loyola, *The spiritual exercises of Saint Ignatius*, Chicago 2021, no. 230–237.

how He makes him His sanctuary. Then he is invited to contemplate and reflect on how God strives and labors for him in everything created on earth. Finally, he is invited to “look” at how all the goods and gifts come from God. As he sees and tastes all this, he can gradually grasp more and more how he is indeed immeasurably loved and freely gifted. All that he is and all that he has is a gift. When he allows all of this to speak to him inwardly, to move him and to take him over completely, he cannot remain cold without desiring to become like God, the Giver, and to be a gift to others together with Him. That is why he freely puts himself at His disposal and wishes to cooperate with Him in his daily life.

Saint Ignatius invites the prayerful person not only to contemplate creation, but also to contemplate himself, his own body. This is what we want to give special attention to in this article, because there is little research and little scientific and spiritual literature on this subject. We hold that the Triune God wants to reveal Himself to every man, not only through the book of nature and the Bible, but also through his body, and that contemplation of the body can be of great help to him in this. In the first section we will briefly define the meaning of contemplation. We will then turn to an understanding of the human body in the light of Scripture and spiritual theology. In the last section we will show various examples of how we can contemplate the body or its various parts and allow the active presence and love of the Triune God to be revealed to us.

1. Contemplation

The word contemplation means: to look for a long time with admiration and wonder. It is made up of two Latin words: *cum* and *templum*. *Cum* is translated as with and means simultaneity and concurrency, connectedness and unity. *Templum* is a celestial space, the space of the sky that is captured by the gaze, or a temple dedicated to a deity. Together the words mean dwelling in the heavenly space or temple of God⁷.

Most authors agree that contemplation is particularly distinctive among the various forms of prayer. It is primarily about a personal re-

⁷ Cf. M. Herraiz, *Contemplazione*, in: *Dizionario di Mistica*, eds. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, p. 338–339.

lationship or experience through intimate union with God. It is a direct awareness of God, not as He is in Himself, but as He is present through His gifts of grace, through His being in man and through the infused virtues (faith, hope and love). It operates on the principle of faith, although it is also a loving contemplation, which also involves the will and charity. It is certainly primarily a passive prayer, and therefore the gifts and the infused virtues do not play a primary role in it⁸.

For Aumann, contemplation is an unconditional and totally gratuitous (unmerited) gift of grace, so it is not essential for salvation, nor can it be the result of one's own will and power. In his thorough comparative study on the understanding of contemplation, Joseph de Guibert makes a very clear distinction between "infused" contemplation, which he also calls "mystical prayer", which is a pure gift of God, and "achieved" contemplation, which is the fruit of God's grace and man's cooperation; in the latter, man can also take the initiative⁹. This division is not new. It dates back to the 17th century and was shaped by the influence of the Carmelite school of contemplation. As such, it is an intermediate state between asceticism and mysticism, or it is the apex of asceticism. One prepares for it by faith, love (charity) and purification¹⁰.

Until the 12th century, contemplation was usually associated with *lectio divina* as its last stage: reading (*lectio*), meditation (*meditatio*), prayer (*oratio*), contemplation (*contemplatio*). It is a certain elevation of the mind above the self, a resting in God, a savouring of the joy of eternal sweetness, and a direct ecstatic (rapturous) encounter with the divine¹¹. The author describes his experience of the loving presence of God as sweetness (*dulcedo*), which is a very common term for such states in medieval monastic literature that refers to Ps. 33:9. The step from meditation to contemplation is made by the one who begins to practice prayer in wordless silence, filled with God's love, with undivided attention to the

8 Cf. J. Aumann, *Contemplation*, in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 42, Washington 2003, p. 203, <https://cvdvn.files.wordpress.com/2018/05/new-catholic-encyclopedia-vol-4.pdf>.

9 Cf. J. de Guibert, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice: A Historical Study*, Chicago 1964, p. 606.

10 Cf. J. Aumann, *Contemplation*, p. 207.

11 Cf. Guigo II, *Scala claustralium - Epistola de vita contemplativa*, www.santuariodellavittoria.it/File_PDF/Lettera_sulla_VITA_contemplativa.pdf (07.01.2022).

meaning of individual words or things, and without any discursive mental activity (mental acts). The author of the book *The Cloud of Unknowing* assures us that contemplation is a simple and quick way to God, with the assumption that God's grace ignites the flame of love in the prayers of the one who prays¹².

From a psychological point of view, contemplation is a special psychological state characterised by mindfulness and openness to awareness. For Gerald G. May, an expert in the field of behavioural psychology, it is "a direct, immediate, open-eyed encounter with life as-it-is"¹³. When this encounter with reality is directed towards a relationship with God, this psychic state of contemplation becomes the spiritual event of contemplative prayer. It is important to be aware of this difference.

In this study we will understand it in the sense given by St. Ignatius of Loyola. His way of contemplation, which we also call Ignatian, spread among Christians through his Spiritual Exercises, which were approved by the Pope in 1541.

For Ignatius, contemplation means an imaginative presence in the Gospel mystery or the biblical story that articulates the action of God in human history¹⁴. In this form of prayer, the praying person enters into the event of the Gospel mystery through imagination (imagining and living it) so that he or she becomes a part of the action. For Christ is risen, and all the mysteries of His life are present in His eternal now, and become realistically present for the praying person. In the same way as in the liturgical celebration of the mystery of salvation, all the contemplated biblical mysteries are present in prayer and can be tasted, felt and experienced by the praying person as if they were actually happening to him. God reveals Himself to the praying person through imagination as he enters into an ever more personal dialogue with Him, responding to all that is given to him in contemplation. In Ignatian prayer, then, we can see two fundamental movements: (a) the praying person enters

¹² Cf. K. Baier, *Meditation and Contemplation in High to Late Medieval Europe*, <https://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/Meditation-Contemplation.pdf> (05.01.2022).

¹³ G. May, *To Bear the Beams of Love: Contemplation and Personal Growth*, "The Way Supplement" 59 (1987), p. 28.

¹⁴ Cf. J. F. Wickham, *Ignatian Contemplation Today*, "The Way. Supplement" 34 (1978), p. 35-44.

into the mysteries by means of imagination and becomes open to what is happening; (b) God, who is present in the mysteries, actively enters into the depths of the praying person by communicating His life to him¹⁵.

Ignatian contemplation also allows for a deeper seeing, tasting and perceiving of things from the past and in the present, an inward tasting of the active presence of the triune God and of the goodness with which He pervades them. Such contemplation enables man to find the Triune God in all things and to become His interlocutor and co-worker¹⁶. Of course, he cannot find Him directly in all things, but he is able to contemplate the goodness of all that has been created and, in the light of faith, to see the presence of the triune God who creates and continually gifts it all¹⁷.

As with all prayer, contemplation requires that the praying person surrender to it, or surrender himself to a relationship with the Triune God, whom he is always seeking, visiting, and in whom he is already actually living (cf. Acts 17:28). Indeed, man is often prone to want to keep even the imagination under control in order to arrive at the desired result¹⁸. But it is only when he lets it happen and it is given to him within contemplation that it can truly operate in all its creative power¹⁹. Then the Holy Spirit can also use it and through it bring to life in the praying person the redemptive and salvific mission of Jesus Christ, making him God's interlocutor and co-worker.

2. The Human Body

The Old Testament account of human creation makes it abundantly clear that human beings are created in the image and likeness of God, and that both male and female are fully in the image of God (cf. Gen. 1:26–27) and are not prevented from doing so by their biological and physical limitations. For the apostle Paul, the body (soma) is man himself.

¹⁵ Cf. J. F. Wickham, *Ignatian Contemplation Today*, p. 34–44.

¹⁶ Cf. Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises*, no. 230–237.

¹⁷ Cf. I. Tomlinson, *The Contemplation to Attain Love*, "The Way" 50 (2011) no. 4, p. 74.

¹⁸ Cf. D. Kraner, *Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti*, "Bogoslovni vestnik" 78 (2018) no. 2, p. 613.

¹⁹ Cf. J. Vodičar, *Živa metafora kot možna pot do transcendence*, "Bogoslovni vestnik" 77 (2017) no. 3–4, p. 574.

It is not only the form of man, not only some part of man, but the whole man, and at the same time something that stands opposite to man (cf. Rom. 12:4; 1 Cor. 12:14–26). Man is a body insofar as he can become the object of his own action or the subject of some action²⁰.

The body is therefore not something external, an appendage to man, but “man is man insofar as he realizes, expresses, acts in his corporeality; or even more radically: if we look at man in his existential depths, the body is man’s being insofar as it is concretized in corporeality”²¹.

Man perceives his corporeality as a constant and inner constructive factor of his spiritual person. Man’s spirit is necessarily bound to the body, and thus also to time and space²².

In Christianity, the highest valuation of the body is seen in the conviction that the body is the temple of the Holy Spirit (1 Cor. 6:19). According to Paul, the Lord Jesus Christ is the Creator of the body and its Redeemer, and therefore it rightly belongs to Him (cf. 1 Cor. 6:13). It is the body that makes it possible to belong fully to Christ (cf. Phil. 3:21; Gal. 2:19–20).

For Paul, then, it is essential that his faith be completed in the fullness of the embodied life, to which also belong the thoughts and feelings. To give oneself in the body is the most perfect possibility of service. This gives it a real and special Eucharistic dimension, which is at the same time a further and definitive proof that the body is not merely a visible or external aspect of human life, but the whole of man²³.

At creation, man, together with all creation, is proclaimed to be very good (cf. Gen. 1:31). This goodness of everything, including man in his bodily limitations, is finally confirmed in all its fullness in the incarnation of Jesus Christ, the second person of God, the Son of God (cf. Jn. 1:1–17). Because of the incarnation, the Word of God is expressed and re-

20 M. Matjaž, Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom, Ljubljana 2015, p. 191.

21 V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, p. 625.

22 Cf. Đ. Pardon, Zemlja: dar, kušnja i zadaća. Biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1–11, Zagreb 2014, p. 380.

23 M. Matjaž, Klic v novo življenje, p. 192.

vealed not only through man's intellect and spirit, but also through his body (bones, blood, muscles, hair, etc.)²⁴.

The Incarnation is an expression of God's immeasurable love and mercy for man, His creature. He does not only want to be close to him in that he is His image, His child, but also wants to share with him His way of life, with all its limitations and vulnerabilities. Man does not therefore need to reject his physical limitations or to overcome them in any way, but only to accept them in freedom and to live them in the way of Jesus, in the power of the Holy Spirit given to him through the Father²⁵. Moreover, the Triune God wants to express Himself in and through the human body by permeating it with His rhythm, peace, harmony, openness, relaxation and transparency. The more one allows oneself to be guided by the sense of the absolute and tries to remove the obstacles that oppose this devotion, "the more this corporeality becomes the 'material' in which the personal centre expresses itself with its absolute"²⁶, which is the Triune God. The human body is therefore called to harmonize with Him, becoming ever more supplicatory for His living presence and activity in it²⁷.

Man feels his body as something that is imbued with the experience of the triune God²⁸. In fact, he longs for that which he already possesses in some way in his centre, in his greatest depth. This longing for the infinite is evidenced by his sharing in "the infinite in the depth of being"²⁹, since he is the image of God (cf. Gen. 1:26) and the temple of the Holy Spirit (cf. 1 Cor. 6:19–20).

The senses are also a great help in entering into a personal relationship or dialogue³⁰ with God. They open him up to the environment around

24 Cf. M. A. McIntosh, *Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality*, in: *The Blackwell companion to Christian spirituality*, ed. A. Holder, Oxford 2005, p. 183–185.

25 Cf. T. Stegu, *Transhumanizem in krščanska antropologija*, "Bogoslovni vestnik" 79 (2019) no. 3, p. 689–691, <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Stegu>.

26 V. Truhlar, *Temeljni elementi duhovne teologije*, Celje 2004, p. 59.

27 Cf. Đ. Pardon, 2020. *Čovjek i stvoreni svijet* (Post 1–2). *Biblijsko-teološki izazovi suvremenoj kršćanskoj antropologiji i ekologiji*, "Bogoslovska smotra" 90 (2020) no. 2, p. 434.

28 V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, p. 224.

29 V. Truhlar, *Temeljni elementi duhovne teologije*, p. 72.

30 The biblical author, in the account of creation (Gen. 1:1–2:2), emphasizes that God created man "in his own image" (Gen. 1:26). He emphasizes this thought four times, which means that he finds it very important. This idea is expressed with a special phrase, con-

him and also to himself, which he experiences in his own body. They enable him to respond to the most basic needs of life, so that he can live and sustain his life at all. He who does not feel is, so to speak, dead. Likewise, the senses are the basis of man's symbolic activity and with them he can also respond to his spiritual needs³¹.

Truhlar encourages a more integrated view of man, for only in this light do the senses acquire their true value. All choices that are freely and integrally made necessarily involve the sensuous level. If it is not involved, the inner balance, the harmony, is lost; disunity and tension arise within³². And this inner harmony is especially presupposed and needed by every healthy spiritual maturation. In the same way, in man's experiential life everything is spiritually "felt"³³.

True and transforming prayer is holistic, integral³⁴. It takes place through the outer senses, the bodily postures, and the awareness of sensations and breathing. It then engages the psychic layer: memory, intellect and will. After that, it penetrates into man's deepest spiritual world, where the heart feels, tastes, sees and hears, and touches the spiritual, divine reality, where the spirit is enlivened by the inspirations of the Holy Spirit, where "water welling up to eternal life" (Jn. 4:14). Such meditative-contemplative prayer begins to transform the person within, so that outwardly from its depths it radiates joy, it radiates peace, and it spreads around it the pleasant fragrance of God³⁵.

sisting of two words: *selem*, image, and *demut*, similarity. What do these terms mean in the Bible? With the first expression the author wanted to emphasize that man is indeed like God, man is *theomorphic*. According to some interpreters, the second term, *demut*, was added to weaken the first expression's material meaning or material similarity: man is the image of God, but not material, but "the image of similarity". This similarity is man's capacity for dialogue, i.e. man's capacity for personal relationship with his Creator. Cf. S. Skralovnik, Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu, "Edinost in dialog" 76 (2021), p. 124–125, <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/Skralovnik>.

31 Cf. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, p. 101–102.

32 Cf. *Ibid*; Đ. Pardon, *Zemlja: dar, kušnja i zadaća*, p. 390.

33 Cf. A. Weber, *Biopoetics: Towards an existential ecology*, Dordrecht 2016, p. 27.

34 Cf. W. Zyzak, *Zdrowie człowieka w kontekście chrześcijańskiej duchowości holistycznej*, "Psychoonkologia" 22 (2018) no. 1, p. 38.

35 Cf. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, p. 313–315.

In reflecting on the importance of contemplation of the body, it is also necessary to take into account John Paul II's theology of the body, which he often stresses:

The body, in fact, and only the body, is capable of making visible what is invisible: the spiritual and the divine. It has been created to transfer into the visible the reality of the world the mystery hidden from eternity in God, and thus to be a sign of it³⁶.

Man cannot grasp the great mystery of his body by reason alone. He can only know its workings and benefit greatly from them. But the body is not only biological, but also theological. Only if we can hear, see and grasp what it "says" to us theologically too, can we truly understand ourselves and know how the triune God is livingly and actively present in us, know the language of "gift" and "self-gift"³⁷ which He inscribed in us and is still inscribing in us. The body bears witness to creation as a fundamental gift and consequently bears witness to its desire to love as the Love from which it proceeds³⁸.

Our body is therefore, according to Pope John Paul II, a *topos*, a place of encounter between the Triune God and us in a very concrete way³⁹. It "remembers" its Creator, the Father, through Christ in the Holy Spirit⁴⁰, and calls each one of us to become aware of Him and to live into the Triune Love that is imprinted in it and in all its functions. Contemplation of the body is one way that can enable us to fulfil this.

3. Contemplation of Different Parts of the Body and its Functions

Just as Jesus encourages us to learn from the lilies of the field and birds of the sky how the Father cares for us, so we can say that He also encour-

³⁶ John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, no. 19, Boston 2006, p. 203.

³⁷ Cf. John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, no. 4, 111, p. 576–578.

³⁸ Cf. John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, no. 111, p. 574–581.

³⁹ Cf. Ch. West, *Teologija telesa za začetnike*, Ljubljana 2014, p. 3–8.

⁴⁰ Cf. John Paul II, *Man and Woman He Created Them*, no. 11, p. 169–172.

ages us to learn from our body and its functions how the Father cares for us through Jesus Christ in the Holy Spirit. We will look at what contemplation of certain parts of the body and its functions can lead us to. For any contemplation, it is important to first choose what we are going to contemplate and prepare ourselves for it.

First, we find a place where we can be in silence and stillness for at least twenty minutes. Then we choose the posture (e.g. sitting, standing, kneeling, walking, lying down, etc.) that will be most helpful for us to be able to concentrate and surrender to the action of the Triune God in this contemplation.

If we choose the sitting posture, we sit. We find a position that is comfortable for our body. We surrender to the sounds of the environment and the sensations in our body. We sit relaxed and upright. Hands on the knees. Close our eyes. Breathe. Focus on the sensations in the body, from the top of the head down to the soles of the feet. It is important to notice the sensations in each part of the body for a few moments, to stop at them, accept them and allow them to be with us. In this way, we are always more and more within who we are.

When we are at peace with our whole being, we awaken in ourselves the desire to enter also into the awareness of the presence of the Triune God. We can do this by making the sign of the cross. Slowly raise the right hand to the forehead, saying "in the name of the Father". We remain in this posture for a few moments to perceive the eternal and loving kiss of the Father. Then we move our right hand towards the center of the body, calmly pronouncing "and of the Son" and stopping at our center. Let us surrender to the presence of Jesus Christ in our spiritual center. Then slowly raise our right hand towards the left shoulder and touch it. Calmly pronouncing "and the Holy Spirit", move our right hand towards the right shoulder, where we pause for a few moments in the touch⁴¹. We surrender to the presence of the Holy Spirit, who unites and opens us, and ask Him to guide our contemplation, to remind us and to teach us. Let us also ask Him for what we want to be given to us through it. Then we enter into contemplation of what we have chosen at the beginning.

⁴¹ Cf. I. Platonvjak, J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom: Molitveni priročnik*, Ljubljana 2005, p. 56–57.

If we are distracted, we refocus on the object of our contemplation and ask the Holy Spirit to guide us, teach us and remind us of what the Father wants to say to us through Jesus Christ.

A few minutes before the end of the contemplation, let us reflect on what has happened during the contemplation. In our own words, we share with Jesus Christ and, through him, with the Father what has happened and what we feel especially now within ourselves, as with our most intimate friend.

In conclusion, we say the Our Father or simply Glory to the Father and slowly, gratefully, we make the sign of the cross. We move our head, our shoulders and our whole body and become aware of the space we are in. Slowly we open our eyes and allow what has happened to resonate within us.

After each contemplation, it is necessary to take time for reflection. We try to see and articulate what has happened within us. In this way we learn to perceive the thoughts and feelings within us and to discern the presence, action, teaching, and guidance of the Triune God in our lives. At the end, we also write down briefly in a spiritual journal what has happened.

3.1. Contemplation of Breathing

If we choose the contemplation of breathing, we ask the Holy Spirit, after the initially entering into it, for the gift of being moved by the gift of breathing and by the presence of the self-giving love of the Triune God in and through it. Then we focus on the breath. Let us open ourselves to it. Let us surrender to it. Let us immerse ourselves in it. Let us unite ourselves to it. We try to perceive it as fully as possible, to feel it. Gradually, the realisation can happen within us: the breath comes by itself, it does not depend on us. Someone is breathing in us⁴².

We can also focus on the lungs and what is happening in them. As we observe their functioning as we breathe, we see and know the foundations of our relationship to God. The lungs know to breathe and obey the laws of breathing. They are obedient to what they were created for

⁴² Cf. M. Laird, *V tiho deželu: vodnik h krščanski kontemplativni praksi*, Ljubljana 2016, p. 45-53.

and given to man to do. When they are deprived of air, of oxygen, they breathe. Because they love purity, oxygen, they breathe out everything dirty, carbon dioxide. So we can see in the dynamics of breathing how important it is to be obedient, poor and pure. The Gospel's sacred virtues are, as it were, imprinted in their very action: obedience, poverty, and purity. As long as we observe the whole process of breathing, we can live. So as long as we live, we can also pray, praise and worship the Triune God by the very act of breathing, as the last line of Psalm 150 proclaims: "Let everything that has breath praise the Lord". Thus, breathing is the most intimate and precious dialogue between man and the Triune God!

Since God gives us every breath, He also deserves our every breath, which becomes a thanksgiving to Him, that is, the breath of surrendering our life to Him through His breath of the Spirit. The more we are aware of this, the more we become people of prayer and of giving our lives to others.

When the Apostle Paul speaks of Christian identity, he says: "Because you are his sons, God sent the Spirit [the breath] of his Son into our hearts, the Spirit who calls out, 'Abba, Father'" (Gal. 4:6) At the core of our breathing, we can see this very crying out to the Father, which is as essential and continuous as our breathing. We can also enter consciously into this prayer of invocation, saying in the rhythm of our breathing in the spirit: Fa (inhale) – ther (exhale).

To breathe is to live. This is the gift that the Triune God has been giving us from minute to minute since the first moment He created us. This is also our fundamental prayer. We pray when we are breathing.

3.2. Contemplation of the Being of the Heart

If we choose contemplation of the being of the heart, after entering into it, we ask the Holy Spirit for the gift of being moved and of perceiving God's immeasurable gift of love, which is bestowed on us in every heartbeat, so that we may love the Triune God even more and live His love.

(If we do not feel the pulse, we "look for it" in the wrist or the jugular vein. This way we can be in touch with the pulse until the end of the prayer. If we no longer feel it during the contemplation itself, we do not get confused. We calmly find it again and continue contemplating.)

All attention should be on the heartbeat. Let us surrender to it. Let us be aware of it. The heart beats within us without our willing it. It is a constant and sure happening to which we contribute nothing. And yet our life and action depends on it. Let us repeat within ourselves, “Every – beat – is – Your – gift”.

Words express what is actually happening. The Father’s gift flows through our heart into our whole being, which lives every moment from this beat. We experience how we are constantly being created and given to ourselves. It is in this that we can come to know the love of the Father which gives the heart to beat for us. In a spirit of wonder, we see how the Trinitarian self-giving love is “imprinted” on the heart. As we listen to the beating of the heart, we listen to the “beat” of God’s love, the beating of God’s heart for us and for the whole world⁴³.

In the beating of the heart I can also hear the knocking of Jesus Christ who says: “I stand at the door and knock” (Rev. 3:20). He is knocking and will keep on knocking until we open to Him.

3.3. Contemplation of the Heart, Blood and Lungs

If we choose the contemplation of the action of the heart, blood and lungs we ask the Holy Spirit for the gift of being moved and of perceiving the ongoing birth, death and resurrection of Jesus Christ in us and for us.

First, let us surrender ourselves to the awareness of the workings of the heart, which is our most precious inner organ. It beats constantly for us. It beats some 86,400 times in a day. It beats without ceasing. Without rest. Almost every second, it propels the blood, which spills over the whole organism to invigorate it, to enrich it with oxygen and all the substances necessary for life.

The heart is the image of the Father⁴⁴. He is in us, though we are often not aware of it, just as the heart is not. Invisible, discreet, modest. The Father “gives us an impulse”. At every moment He pours out of Himself the blood, “His Son”. Again and again, eternally, He gives birth to Him, He gives Him away. In this way, He gives of Himself completely. He keeps nothing for Himself, but gives everything to the Son, His whole

⁴³ Cf. I. Platovnjak, J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom*, p. 39–41.

⁴⁴ Cf. A. Muszala, *Silent prayer*, London 2016, p. 12–13.

nature, divinity – everything. “All I have is yours, and all you have is mine” (Jn. 17:10).

The blood goes out again and again to every part of the body. It does not leave any cell, but penetrates them to die there. This means that it gives everything it has: oxygen, life-giving substances, mineral salts. It gives without keeping anything for itself, because it knows that this is what it is doing. “I have come that they may have life, and have it to the full” (Jn. 10:10).

The blood is the image of the Son. He comes from the bosom of the Father to go to every man and to repeat in him what once happened on Good Friday: to give Himself without all things and to die in him in order to have life. The Son as the dying man says: “This is my blood, which is shed for you...” (cf. Mt. 26, 28).

Just as the depleted, dead, deoxygenated blood returns again to the heart – to the place from whence it came, so too the dead Son returns to the bosom of the Father. He hands Him over to the Holy Spirit to breathe life into Him again. Similarly, the heart pushes the “dead” blood into the lungs to be “revived” again, to be refilled with life-giving oxygen.

The lungs are an image of the pneuma – the Spirit who is above the waters. The Creator breathed it into man at creation, Jesus breathed it out on the cross and breathed it as the resurrected into His disciples. Just as the risen Christ returns to the Father, who sends him again to bring us life in its fullness, so the quickened blood returns to the heart, which sends it again to the cells to animate them and give them all that it has received. All of this happens without pause throughout life⁴⁵.

As we contemplate this constant action within us, we perceive more and more how Jesus Christ lives, dies and rises again in us without a break: when we sleep, when we work, when we rest, when we pray, whether we know it or not, whether we are aware of it or not. In the same way, the Father gives his sun to rise again and again over every man (cf. Mt. 5:45).

Let us allow this image of the spiritual reality, which is continually being realised in us, to take its grip on us and to happen in us. Let us allow ourselves to be touched through it by the living Triune God who

⁴⁵ Cf. A. Muszala, *Silent prayer*, p. 13–15.

wants to be our centre, our all, our way of looking at ourselves, others, the world and Him, and our way of living and acting.

3.4. Contemplations of Eating

If we choose the contemplation of eating, we first prepare the food to be eaten. Before we start eating and drinking, let us calm down. Let us try to become aware of our desire for it and to connect it with our desire to be with God the Father and Jesus Christ in the Holy Spirit. We can express our feelings of thirst for God with the psalmist: “My soul thirsts for God, for the living God” (Ps. 42:2).

I make the sign of the cross. I ask the Holy Spirit to perceive the presence of the Father and of Jesus at the meal and for the gift of being moved by God’s self-giving love, which I receive through food and through all that happens in my body as I eat and drink.

Let’s try to be with all our senses when it comes to food and liquid. Let us look respectfully and lovingly at what is in front of us and what we are allowed to eat and drink. Let us smell it, touch it and taste it in our mouths and when we swallow.

We allow ourselves to be moved, by the grace of the Holy Spirit, by how God the Father gives this food to feed and clothe us (cf. Mt. 5:6, 45), to “die” for us so that we might live. We are moved by His care for us (cf. Mt. 6:25–34), by His ministry to us through this food, by the possibility that we can eat and digest it, that it will provide us with all we need to live, and that our bodies will be able to put into practice what we freely choose to do.

We remain in all this happening. Let us be aware of this food that we are eating, in all that we feel, experience, are given, with the body and all its functions, so that we can eat and drink and digest it all. Only in this way will there be a taste of the Father’s self-giving love and the desire to be able to give ourselves, together with His Son, to others, just as He has given Himself to us, even through this food and liquid which has “died” “in order that we might live and work. In this way we will be able

to become a gift to others in the power of the Holy Spirit, ready to “die” for them, so that we may live our lives more and more fully⁴⁶.

3.5. Contemplation of Walking

If we choose the contemplation of walking, we should think at the beginning about the purpose of the walk⁴⁷. After entering into it, we ask the Holy Spirit for the gift of being moved and perceiving the gift of walking, so that we can move in it, which gives our body the capacity to walk, to look, to listen, to smell, to perceive. We ask Him to remind us, to teach us and to guide us, so that as we walk, we may be able to be taught about God’s active love for us⁴⁸.

When we surrender ourselves in silence to the walk and to the awareness of its rhythm, it becomes a tool with which we enter into the present moment. In this way, we redirect the mind into awareness of what is happening now and into the presence of the Triune God in whom we live, move and have our being (Acts 17:28). Thus, awareness of the rhythm of walking has a similar role to the awareness of the rhythm of breathing⁴⁹. In this way, we free ourselves from being trapped in constant ruminations or monologues, or in the various anxieties that often cause us restlessness and drain a lot of our life energy.

Let us get on the path and surrender to the road, the path, the earth, to the sensations of the body, its parts, the breath, the heartbeat, the walk. Let us become aware of our way of walking and our posture.

We do not think about the path and walking, we simply walk. Allow thoughts to come and go, as well as various sensations and feelings,

46 Cf. I. Platovnjak, *Food and Spirituality: Contemplation of God’s Love While Eating*, “*Studia Gdańskie*” 48 (2021), p. 89–91, <https://doi.org/10.26142/stgd-2021-005>.

47 Walking has been widely studied for its transformative effect. Cf. S. Brumec, N. Aracki Rosenfeld, *Primerjava življenjskih sprememb po romanju in po obsmrtnih izkušnjah*, “*Bogoslovni vestnik*” 81 (2021) no. 3, p. 696–703, <https://doi.org/10.34291/BV2021/03/Brumec>.

48 Cf. P. Roszak, *Camino de Santiago i devotio post-moderna. W poszukiwaniu tożsamości pielgrzyma w dobie ponowoczesnej bezdomności*, in: *Camino Polaco. Teologia—sztuka—historia—teraźniejszość*, t. 2, eds. P. Roszak, W. Rozynkowski, Toruń 2015, p. 222–236.

49 Cf. *Walking meditation*, <https://www.headspace.com/meditation/walking-meditation> (04.02.2022).

emotions and inner spiritual moods. Let's observe all bodily sensations, from the feeling of the foot touching the ground and rising up, to all the other sensations we experience in our moving body. Let us just notice them, accept them and allow what will happen through them to happen. It is necessary to be totally free, without preplanned expectations or desires. If our thoughts drift away, let us come back to sensing the feelings again.

Let us surrender to the walk, to the rhythm of the steps, to being gifted with them, which allow us to leave behind the old and move forward into the new. In this way, we can awaken to the awareness of how God the Father gives us always a new step. Let us allow ourselves to be moved by the Father who, through Christ, gives our body the possibility of walking, of having a way.

Conclusion

In this study, we have seen how the triune God reveals Himself to us through our bodies. He is waiting for us within it and seeking us through it, so that we may let ourselves be found by Him and allow Him to be even more vividly present and active in all our life and actions⁵⁰. We have seen how contemplation of the body, its parts and functions, is a great help in this.

We have briefly outlined just some of the possible contemplations. There are many others, from the different postures of the body (standing, kneeling, sitting, lying down, prostration) to the different postures of the hands and head, etc. In our time, when the female body is often devalued, contemplation of it and of its monthly cycle would be very deep and important. Also, because of the very one-sided view of sexual relations, spouses should be encouraged to contemplate their love-sexual relationship. Everything can be approached in a contemplative way: various forms of physical recreation (running, swimming, climbing, gymnastics, dancing, etc.), going to sleep, sleeping alone and waking up, washing and showering, etc.

⁵⁰ Cf. L. Hardt, *In Favour of Dispositional Explanations. A Christian Philosophy Perspective with Some References to Economics*, "Scientia et Fides" 1 (2022), p. 241-259, <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.012>.

I am sure that many Christians who are looking for spirituality in all of the above, but unfortunately do not find it in Christianity, go elsewhere. I believe that this is an area where the Triune God is still waiting for us to discover Him and to allow Him to be with us in this too, and to make it all a place and time for our personal and deeply transforming encounter with Him and a spirituality lived integrally.

References

- Aumann J., *Contemplation*, in: *New Catholic Encyclopedia*, 4, Washington 2003, p. 203–209.
- Baier K., *Meditation and Contemplation in High to Late Medieval Europe*, <https://homepage.univie.ac.at/karl.baier/texte/pdf/Meditation-Contemplation.pdf> (05.01.2022).
- Bible. *New International Version*, <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> (03.01.2022).
- Brumec S., Aracki Rosenfeld N., *Primerjava življenjskih sprememb po romanju in po obsmrtnih izkušnjah*, “Bogoslovni vestnik” 81 (2021) no. 3, p. 695–710, <https://doi.org/10.34291/BV2021/03/Brumec>.
- Guibert J. de, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice: A Historical Study*, Chicago 1964.
- Guigo II, *Scala claustralium – Epistola de vita contemplative*, http://www.santuariodellavittoria.it/File_PDF/Lettera_sulla_VITA_contemplativa.pdf. (07.01.2022).
- Francis, *Laudato sí*, Vatican 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (11.01.2022).
- Hardt L., *In Favour of Dispositional Explanations. A Christian Philosophy Perspective with Some References to Economics*, “Scientia et Fides” 1 (2022), p. 239–261, <https://doi.org/10.12775/SetF.2022.012>.
- Herraiz M., *Contemplazione*, in: *Dizionario di Mistica*, eds. L. Borriello, E. Caruana, M. R. del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, p. 338–339.
- Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius*, Chicago 2021.
- John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the body*, Boston 2006.

- Kraner D., Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti, "Bogoslovni vestnik" 78 (2018) no. 2, p. 611–624.
- Laird M., V tiho deželo: vodnik h krščanski kontemplativni praksi, Ljubljana 2016.
- Matjaž M., Klic v novo življenje: Prevod in komentar Pavlovega Prvega pisma Korinčanom, Ljubljana 2015.
- Matjaž M., Občestvo kljub različnosti. Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9), "Edinost in dialog" 74 (2019) no. 1, p. 175–193, www.doi.org/10.34291/Edinost/74/Matjaz.
- May G., To Bear the Beams of Love: Contemplation and Personal Growth, "Way Supplement" 59 (1987), p. 24–34.
- McIntosh M. A., Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality, in: *The Blackwell companion to Christian spirituality*, ed. A. Holder, Oxford 2005, p. 177–189.
- Muszala A., *Silent prayer*, London 2016.
- Palmisano M. C., Dimensioni di giustizia in alcuni testi sapienziali biblici, "Edinost in dialog" 75 (2020), p. 41–49, <https://doi.org/10.34291/Edinost/75/Palmisano>.
- Pardon Đ., *Zemlja: dar, kušnja i zadaća. Biblijska teologija zemlje u Knjizi Postanka 1–11*, Zagreb 2014.
- Pardon Đ., Čovjek i stvoreni svijet (Post 1–2). Biblijsko-teološki izazovi suvremenoj kršćanskoj antropologiji i ekologiji, "Bogoslovska smotra" 90 (2020) nr 2, p. 411–437.
- Platovnjak I., Roblek J., *Moliti s telesom, dušo in duhom: Molitveni priročnik*, Ljubljana 2005.
- Platovnjak I., Food and Spirituality: Contemplation of God's Love While Eating, "Studia Gdańskie" 48 (2021), p. 81–92, <https://doi.org/10.26142/stgd-2021-005>.
- Roszak P., Camino de Santiago i devotio post-moderna. W poszukiwaniu tożsamości pielgrzyma w dobie ponowoczesnej bezdomności, in: *Camino Polaco. Teologia – sztuka – historia – teraźniejszość*, t. 2, eds. P. Roszak, W. Rozynekowski, Toruń 2015, p. 219–238.
- Skralovnik S., Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu, "Edinost in dialog" 76 (2021) no. 1, p. 119–140, <https://doi.org/10.34291/Edinost/76/Skralovnik>.

- Stegu T., *Transhumanizem in krščanska antropologija*, "Bogoslovni vestnik" 79 (2019) no. 3, p. 683–692, <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Stegu>.
- Tomlinson I., *The Contemplation to Attain Love*, "The Way" 50 (2011) no. 4, p. 65–76.
- Truhlar V., *Leksikon duhovnosti*, Celje 1974.
- Truhlar V., *Temeljni elementi duhovne teologije*, Celje 2004.
- Vodičar J., *Živa metafora kot možna pot do transcendence*, "Bogoslovni vestnik" 77 (2017) no. 3/4, p. 565–576.
- Walking meditation*, <https://www.headspace.com/meditation/walking-meditation> (04.02.2022).
- Weber A., *Biopoetics: Towards an existential ecology*, Dordrecht 2016.
- West Ch., *Teologija telesa za začetnike*, Ljubljana 2014.
- Wickham J., *Ignatian Contemplation Today*, "The Way. Supplement" 34 (1978), p. 35–44.
- Zyzak W., *Zdrowie człowieka w kontekście chrześcijańskiej duchowości holistycznej*, "Psychoonkologia" 22 (2018) no. 1, p. 34–40.
- Žalec B., *Religija in narava v luči Rosove teorije resonance*, "Poligrafi" 26 (2021) no. 103/104, p. 5–22.


Rev. Marcin Godawa

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

marcin.godawa@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-5675-4272>

“God’s Grandeur” by Gerard Manley Hopkins. A Poetic Path into the Depths of Contemplation

 <https://doi.org/10.15633/ps.27202>

Rev. Marcin Godawa – PhD, Assistant Professor at The Pontifical University of John Paul II in Krakow – Institute of Moral Theology and Spirituality. A priest and a poet. His academic interests revolve around Christian meditation and contemplation, desert spirituality, theology and literature (poetry, rhetorics), old-Polish spiritual writings, theology of peace and joy. He works in collaboration with University of Ljubljana (Slovenia). Godawa is the author of numerous texts including: *Obraz Tajemnicy. Wcielenie i Narodzenie Pańskie w retorycznych medytacjach wybranych autorów środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XVII wieku* (Kraków 2015); *Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins*, “Bogoslovni Vestnik” 80 (2020) no. 3, p. 565–574; *Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience*, “Bogoslovni vestnik” 78 (2018) no. 3, p. 825–832.

Article history • Received: 19 Jul 2022 • Accepted: 15 Mar 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

„God’s Grandeur” by Gerard Manley Hopkins—A Poetic Path into the Depths of Contemplation

The present paper concerns the question of how Christian contemplation, in the sense of a simple loving gaze on God and His works, could be prepared and supported by poetry by using the properties of poetic speech in the field of semantics, syntax as well as sound effects. The object is God’s Grandeur, a brilliant sonnet by Gerard Manley Hopkins, a poet, priest, Jesuit, a man of spiritual passion. Its analysis along with interpretation, in terms of both poetics and spiritual theology, will allow us to see how aesthetic contemplation works and could bear fruit for a contemporary man’s relation to himself or herself, to the world as well as most importantly to God, the source of created goodness.

Keywords: poetic speech, acquired contemplation, aesthetic contemplation, nature, man, God

Abstrakt

„God’s Grandeur” Gerarda Manley Hopkinsa. Poetycka ścieżka w głąb kontemplacji

Poniższe studium dotyczy kwestii, w jaki sposób chrześcijańska kontemplacja w znaczeniu prostego oglądu Boga i Jego dzieł może być przygotowana oraz podtrzymywana przez poezję na skutek zastosowania właściwości mowy poetyckiej w zakresie semantyki, syntaktyki oraz instrumentacji dźwiękowej. Przedmiotem badania jest tutaj sonet *God’s Grandeur* Gerarda Manleya Hopkinsa, poety, kapłana, jezuity i człowieka o wielkiej duchowej pasji. Analiza dzieła wraz z interpretacją, dokonana w ramach zarówno poetyki, jak i teologii duchowości, pozwoli zobaczyć, jak estetyczna kontemplacja funkcjonuje i przynosi owoce dla relacji współczesnego człowieka do samego siebie, świata, a przede wszystkim do Boga, źródła dobroci bytów stworzonych.

Słowa kluczowe: mowa poetycka, nabyta kontemplacja, estetyczna kontemplacja, natura, człowiek, Bóg

Speaking about the issue of Contemplation Today it is the thing of great importance as it can evoke the intermediary role of the creation, but in some special manner. Obviously, such an idea of contemplating God through His deeds is rooted in the Bible as well as Church tradition. There are a number of biblical voices that can be heard, like a Psalmist ending his meditation on the world with the exclamation: “may The Lord be glad in His works” (Ps. 104:31)¹. Also the way of *theoria physike*, represented by St. Maximus, the Confessor († 665), shows how sensual sensitivity perfected by spiritual insight into the essence of a thing (*logos*) enables contemplating God through the Cosmos². Within this broad approach a special place is taken by a poetic gaze on the world, when a man uses the properties of artistic speech to express his or her share in the reality of God alone and of what is coming from God. A poem becomes a path introducing and leading into the depth of prayer. However, the principal role of God’s grace in spiritual life, the grace cooperating with human free will, must essentially be taken into consideration³.

The particular aim of this paper is to set out the contemplative potential of poetry, which by its properties brings the reader beyond superficial aesthetic excitement to an area of spiritual aesthetic contemplation and furthermore to the pure enjoyment in the Beloved. In some respect this consideration continues the author’s examination of poetry as a contemplative way⁴. The object of the present work is a famous sonnet *God’s Grandeur* by Gerard Manley Hopkins (1844–1889), an eminent English poet and priest (Jesuit) with a great passion for spirituality⁵.

1 Biblical quotations after: New American Bible (Revised Edition) NABRE; <https://www.biblegateway.com/> (22.06.2022).

2 Cf. T. Merton, *Mistyka chrześcijańska. Trzyście spotkań ze słynnym trapistą*, transl. G. Gomola. A. Gomola, Poznań 2019, p. 114–122.

3 Cf. *Catechism of the Catholic Church*, 154–155, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___PX.HTM (28.06.2022).

4 M. Godawa, *Imaginative Contemplation based on “The Starlight Night” by Gerard Manley Hopkins*, “Bogoslovní Vestník” 80 (2020) no. 3, p. 565–574, <https://doi.org/10.34291/BV2020/03/Godawa>.

5 Cf. B. Leithauser, *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, in: *Mortal Beauty, God’s Grace. Major Poems and Spiritual Writings of Gerard Manley Hopkins*, eds. J. F. Thornton, S. B. Varenne, New York 2003, p. 15–31; *Chronology of the Life of Gerard Manley Hopkins*, in: *Mortal Beauty, God’s Grace*, p. 33–46; S. Barańczak, *Nieśmiertelny diament*, in: G. M. Hopkins, *33 wiersze*, ed. S. Barańczak, Kraków 1992, p. 7–22;

The analysis of Hopkins' verse will lead to a proposition of interpretation and a concluding comprehension of the main issue in the field of poetics and spiritual theology.

1. God's Grandeur

The world is charged with the grandeur of God.
It will flame out, like shining from shook foil;
It gathers to a greatness, like the ooze of oil
Crushed. Why do men then now not reckon his rod?
Generations have trod, have trod, have trod;
And all is seared with trade; bleared, smeared with toil;
And wears man's smudge and shares man's smell: the soil
Is bare now, nor can foot feel, being shod.

And, for all this, nature is never spent;
There lives the dearest freshness deep down things;
And though the last lights off the black West went
Oh, morning, at the brown brink eastwards, springs—
Because the Holy Ghost over the bent
World broods with warm breast and with ah! bright wings⁶.

Starting from the opening line it is important to draw the structure of the composition. The poem is divided into three parts of which the first one (lines 1–4) includes the vision of the nature supported by God, the second one (4–8) breaks this order by the opposite presentation of human presence to be closed by the third great vision (9–14) in which the

D. E. Anderson, *The Grandeur of God and the Life of a Poet*, "Religion and Ethics Newsweekly", 20.03.2009, <https://www.pbs.org/wnet/religionandethics/2009/03/20/march-20-2009-gerard-manley-hopkins/2478/> (02.07.2022); R. V. Young, *Song of A Soul: A Hundred Years Later, Gerard Manley Hopkins; Poetry Seems More Urgent And Haunting Than Ever*, "Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity", 01.11.1989, <https://www.crisismagazine.com/1989/song-of-a-soul-a-hundred-years-later-gerard-manley-hopkins-poetry-seems-more-urgent-and-haunting-than-ever> (01.07.2022).

6 G. M. Hopkins, *God's Grandeur*, in: *Mortal Beauty, God's Grace*, p. 21; G. M. Hopkins, 33 wiersze, p. 54.

topic of the nature and God returns more evident. This order could be depicted in the sequence: A–B–A1 which leads the course of the analysis.

2. Harmony Broken

As already stated, the first and positive part is opened by the formula of a great importance. It recalls two crucial, though unequal, concepts (God, the world) and uncovers their mutual relation: the world is full of God’s grandeur that means the sacred and revealing character of the world, which reflects St. Ignatius’ postulate to live for the greater glory of God⁷. In terms of theology Hopkins’ “grandeur” stands for God’s glory—an external manifestation of His nature⁸. The description consists of two parallel sentences of structure: it..., like...:

It will flame out, like shining from shook foil;
It gathers to a greatness, like the ooze of oil / Crushed.

These two parallels have been mutually contrasted since the first one expresses a movement outward (“it will flame out”), whereas the second one— an action going inward (“it gathers”). Respectively, two dimensions of God’s grandeur are captured here, namely the *potential* one which in the present simple tense accumulates itself within the world (3) and the *actual* one which in the future will rapidly go out from there to be manifested. Two accompanying comparisons by virtue of sound effects, i.e. instrumentation (syllable orders: “f-m-sh” as well as “g-r-s”)⁹

7 Cf. Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, no. 23, New York 1914, <http://www.ccel.org/ccel/ignatius/exercises.titlepage.html>, p. 31 (27.06.2022). The notation used here is additionally accompanied by numbers according to the generally accepted division of *The Spiritual Exercises*.

8 Cf. W. Słomka, *Chwała Boża*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, p. 130–133. Obviously, filling “the world” with “God’s grandeur” as well as the motive of the Holy Ghost, put later, removes a possible suggestion of pantheism.

9 Sound instrumentation (e.g. alliteration) plays the very important role in English poetry. It makes the concentrated appeal to the reader (cf. P. Mroczkowski, *Postawienie*, in: W. Langland, *Widzenie o Piotrze Oraczu*, ed. P. Mroczkowski, Kraków 1983, p. 149). For the meaning of Hopkins’ sonic inventions see: B. Leithauser, *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, p. 28–29.

and the rhyme (“foil” – “oil”), enhance the sensual valor of the pictures, testifying to Hopkins’ sensitivity¹⁰. The enjambment “oil / crushed” is excellent for making the illusion of pressing olives. Here a place for contemplation of the world filled with God’s glory is clearly shown¹¹. However, being successfully suggested by poetical means it is crossed at the same time. Suddenly the poet’s speech in line 4 is disturbed with the question: “Why do men then now not reckon his rod?” The harmony seems to be broken and the first, very positive tension between the potential and actual dimensions of God’s glory is contrasted now with the second, negative tension between the world and people.

Human attitude is rendered by the negative form of the archaic-English verb “reck”¹² which means that people are not concerned with God’s rod. This statement refers to the well-established figure of God (Jesus), the Good Shepherd (Ps. 23, Is. 40:11, Jn. 10:1–21, Lk. 15:4–7) as well as to the belief in God’s Providence. This question remains unanswered, but sin, consisting in disobedience, is sufficiently evoked. Instead of moral high ground Hopkins proposes the brief bitter image of humanity (5–8). The most repetitious verse no. 5 shows people passing with no aim. The triple-repeated “have trod”, corresponding to the plural of “generations”, draws the wide vision of pointless activity in the course of history. It is conveyed by providing the noun “all” standing *implicite* for “the world”, with the relevant order of terms. At first two similar expressions occur, that is “all is seared with trade” and “bleared, smeared with toil” (6). The nouns (trade, toil) meaning human intensive work are denounced by the participles breaking aesthetic sense (seared, bleared, smeared). The use of syllables: “s” with “-ear-” in the participles and “t” in the nouns stresses this state. The characteristic continues in the next expression saying that “all [...] wears man’s smudge” and “shares man’s smell” which – through the resemblance of both nouns (smudge, smell) – enhances the very pessimistic opinion about human influence

¹⁰ These lines are great examples of Hopkins’ idea of *inscape*, the accuracy in a distinctive view of the thing (Cf. B. Leithauser, *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, p. 25–26; *Chronology of the Life of Gerard Manley Hopkins*, p. 37).

¹¹ Cf. B. Leithauser, *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, p. 25–26.

¹² RECK, in: *The Penguin English Dictionary*, ed. R. Allen, London 2007, p. 1069; cf. Old English *reccan*.

on the world. This poetic amplification (congeries¹³) of human dirty debt radically contrasts the amplification of God’s pure glory. Hopkins characterizes this place with the picture of “the bare soil” which cannot be felt by man’s foot. “Being shod” symbolises both human indifference to the nature along with God, because the motif of shoes connotes separation from the earth—as well as their destructive impact because wearing shoes produces “smudge” and makes the soil “bare”. This picture presented by Hopkins effectively expounds human self-alienation and presents severe criticism reminding the later verses of *The Waste Land* by T. S. Eliot¹⁴.

The contrast between the two parts (1–4; 5–8) is strengthened with the rhyme structure. The pair “God” – “rod”, embracing the inner pictures linked by rhymes “foil” – “oil”, shows the vision of harmony while the pair “trod” – “shod” along with the inner rhymes “toil” – “soil” points out to the distraction. Through the use of nouns the shape of the sonnet becomes more concrete.

3. Harmony Recaptured

The conflict between two images from the first stanza finds its solution in the great vision of the second part of the poem. The answer reveals itself in the sentence: “nature is never spent” with its sound-repetition of “n-r” strengthening the steadiness of nature. Nature, that is “the world”, appears as a *good greater than evil*, since it is “never spent”. It corresponds to the Biblical ground, for instance: “where sin increased, grace overflowed all the more” (Rom. 5:20) as well as to the Catholic doctrine of evil which is merely the lack of proper good and therefore, of necessity, good is stronger than evil¹⁵. Hopkins draws the same conclusion when presenting the created nature as a winner not through violence but the

¹³ Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1990, p. 117, 203.

¹⁴ T. S. Eliot, *The Waste Land*, in: T. S. Eliot, *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, p. 76–80.

¹⁵ Cf. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, p. 11–37; M. Godawa, *Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II*, in: *Oblicza wolności*, ed. R. Łętocha, Oświęcim 2010, p. 29–44.

pure power of good made by the Holy Ghost. Thus, God's *Grandeur* is also a strong and meaningful voice for true ecology¹⁶.

With reference to the first line, the author develops, up to the end of his verse, the crucial idea of the metaphysical value of the world as coming from God's assistance. At first he announces that all things are based upon "the dearest freshness". This background, recalling the concept of substance (*sub-stare, stand-under*), means the nature revitalised by God. The words "dearest" and "never" suggest that this kind of freshness is proper to God only, that is directly confirmed slightly later. God's presence manifests itself through "dearest freshness" therefore nature is "never spent". Hopkins amazingly presents the truth of Divine Providence pointing his work to the image of the Holy Ghost to state who is the real maker of goodness of the world. The Holy Ghost produces the morning rising from the East (cf. Lk 1:78-79) against the western blackness over the world. The morning arises "because" of the action of God: "[the Holy Ghost] over the bent / World broods with warm breast and with ah! bright wings". Thus, His brooding over the world turns out to be a source of goodness, expressed by "morning" and "dearest freshness". This relation is established by the common connotation of light in the words "morning", "bright wings" and also by rhyming the Ghost's "wings" with "[the morning] springs", by which the actions of the Holy Ghost ("broods") and of a day ("springs") are linked.

The picture of the Holy Ghost as a bird has been artistically refreshed by singling out two motifs of a "warm breast" and "bright wings". By appealing to the sensual impressions Hopkins composes the effect of intimacy and beauty which by correspondence to the word "dearest" characterises God's presence. Remembering the meaning of sound-instrumentation in Hopkins' language the achievement of the last line cannot be omitted. A pair of dominating sounds "w" as well as "br" emerges in three sets of words, namely "world broods" – "warm breast" – "bright

16 Hopkins' poem reminds the later Francis, the Pope's teaching on the role of some spiritual, mystical experience in an ecological attitude towards the world (*Encyclical Letter Laudato si' of the Holy Father Francis On Care for Our Common Home*, no. 216, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (21.06.2022)). Such an ecological interpretation of Hopkins' verses seems to be a very interesting task.

wings". This consequent regularity ties the words up and underlines by repentance the figure of the Holy Ghost so that each of those sets is like a mini-epiphany of the same divine reality. Also their expressive resonance evokes harmony and beauty. The exceptional composition of the last line: "World broods with warm breast and with ah! bright wings", consisting of ten monosyllabic words, gives an impression of a flutter, whilst putting the key nouns ("breast", "wings") respectively in the middle and in the end of the line stresses the "substance" of the image. Then the exclamation "ah!" conveys the speaker's reaction, which could be explained as admiration. All the elements are harmonized in one great image of the Holy Ghost. The mystery of God is experienced by a spiritual multisensory message: the impression of sight ("bright wings", "morning") is connected with the rich sound-instrumentation as well as the touch of God ("warm breast"). In the frame of Christian spirituality these motifs are signs of love since God is love (1 Jn 4:8).

Following the structure of the sonnet it can be said that the world, both potentially and actually full of God's glory, is being violated by human, but in the end this conflict finds its solution in the image of the Holy Ghost, depicted expressively as a bright and warm bird. His never ceased presence provides living power to the world and is a starting point for a man searching for sense of being. His or her alienation from the world and God could be overcome by sharing the warm union of nature and the Holy Ghost. This state of harmony (9–14) contrasts the previous picture of the destruction in respect of touch ("brooding" with "warm breast" versus the separation between man and the soil) as well as clearness ("bright wings", "morning" versus the ugliness of all "seared", "bleared", "smeared"). A very interesting idea is conveyed by the verb "to brood" in the last line of the poem. Attached to the Holy Spirit, in the meaning "to hover above the ground"¹⁷, this verb signifies His loving creating presence over the world—with reference to "a mighty wind sweeping over the waters (Gen 1:2)". This relation is confirmed by another possible connotation because "to brood" stands also for "to sit on eggs in order to hatch them"¹⁸. Thus, the whole world, like an egg, is tucked in the "warm breast" of the Holy Ghost. Here, the intimacy of God and

¹⁷ Cf. Brood, in: PWN Oxford English-Polish Dictionary, Warszawa 2002, p. 147.

¹⁸ Brood, in: The Penguin English Dictionary, p. 160.

the world (a man) is culminated, constituting the inspiring matter for contemplation¹⁹.

4. Contemplative Meaning

The analytical outcome can be interpreted now in terms of spiritual theology. Hopkins' work is here a kind of contemplation²⁰, which generally means a *simple gaze on the truth*²¹. The poetic simplification of the issue *nature-man-God*, consisting in the suggestive images instead of broad rational argumentation, enables the simple, but deep act of contemplation. More exactly, the expressive imagery, achieved by poetical means, can inspire to the *acquired* contemplation, which means "a simple and loving knowledge of God and of His works, which is the fruit of our personal activity aided by grace"²². Hopkins' poetic simplification and amplification of selected motifs incline the reader to pay a simple attention to the truth portrayed in the poem. His or her contemplative reaction could be better captured by comparison to people who on account of attentive listening to a sermon "taste the great truth of faith which they see in its radiation"²³, that is they contemplate. Reading poems, including Hopkin's works, may produce the same radiative effect. The inner composed process of reading terminates in such a simple looking

19 In addition, "to brood" signifies meditating on something (PWN Oxford English-Polish Dictionary, p. 147), that depicts the Holy Ghost as if He was meditating over the world, and provokes echoing of human meditation. But this meaning, as often defined by "gloom", "worry", must be eliminated by the poetical connotations of warmth and light in God's *Grandeur*.

20 Hopkins' poetry is intrinsically addressed to Jesus. That is stated in calling Christ "The only just judge, the only just literary critic [...] who prizes, is proud of, and admires, more than any man, more than the receiver himself can, the gifts of his own making" (G. M. Hopkins, *A Letter to R. W. Dixon*, 13–15.06.1878), in: R. V. Young, *Song of A Soul*). This view of Jesus contemplating His deeds also underlines the contemplative foundation of poetry: the poet's contemplation follows Christ's admiration. It is also meaningful that in Hopkins' sonnet, *The Windhover*, this is Christ who is depicted as a bird, by using the other set of connotations.

21 Cf. St. Thomas of Aquinas, *Summa theologiae*, II–II, 180, 3, ad 1, <https://www.newadvent.org/summa/3180.htm#article3> (27.06.2022).

22 R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life. Prelude of Eternal Life*, vol. 2, Rockford Illinois 1989, p. 309.

23 R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, p. 309.

at the truth. Also the fact that the object of contemplation is God and His works, finds brilliant realisation in *God's Grandeur*.

The author's talent and professional work form a loving knowledge in the reader. Hopkins does it through his whole work, a number of operations on language, artistry connected with exceptional sensitivity. His sonnet is thematic since its motifs are diligently selected and put in order to form the clear structure A–B–A1. The motifs, mutually and semantically consistent, constitute the dominating images of *nature-human impact-the vision of God*. Here, the thematic property of the *Spiritual Exercises* could be seen in the poem by Hopkins, a spiritual son of St. Ignatius. This topicality, avoiding distraction, turns attention in one direction, easing a contemplative gaze. The elements mostly come from the real order of things, so that metonymy and synecdoche prevail, e.g. foot being shod, the bared soil as well as morning are parts of the reality. The key image of the Holy Ghost as a bird can be treated as a metaphor, in which, by similarity²⁴, some dominating connotations of a figure (*determinans*, the bird) are transferred to an object (*determinandum*, the Holy Ghost)²⁵ in order to trigger off a loving knowledge of God. Thanks to the motifs of "bright wings" or "warm breast" the reader's spiritual sensitivity is being awakened up to the desire for tasting and enjoying God. The connotations become a warp of prayer. The other, but very important, poetical means is the sound-instrumentation by which, as it has been widely shown above, the consistency of the poem is strengthened and the effectiveness of image is underlined. The different sets of syllables sustain, by repetition, the ideas of the poem and support their expression. Like in a well-composed chant the sonic dimension is combined with the semantic lines. Moreover, the thematic consistency of *God's Grandeur* has been built on the basis of syntax and prosody. The order of thought is apprehended by the two-stanza structure of a sonnet²⁶,

24 Nota bene, Hopkins does not concretise the species of the bird, but points out the dominating connotations (*tertium comparationis*, cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, p. 159–189). The topic of the Holy Ghost represented by a dove, following the Bible (cf. Mt 3:16, Mk 1:10, Lk 3:22, Jn 1:32), may be suggested, though in the Bible a dove as an explicit sign of the Holy Ghost emerges in direct relation to Jesus, not to the world as such.

25 Cf. J. Ziomek, *Retoryka opisowa*, p. 174–175.

26 For Hopkins' understanding of a sonnet see: J. Fenton, *An Introduction to English Poetry*, New York 2002, p. 79–80; G. M. Hopkins, *A Letter to R. W. Dixon* (12.10.1881), in:

along with the strongly accentuated monosyllabic rhymes pointing out the important elements of the sentences²⁷.

From the theological perspective, a key meaning in the sonnet is attributed to this whole embracing consistent gravitation towards its final image. In this way the reader's attention is being consequently directed to the gaze on the Holy Ghost. If he or she rests simply and lovingly upon Him, then the contemplation is effectuated and an abundance of spiritual fruit is shared. Thus, the semantic and syntactic structure of the poem appeals to contemplation.

The contemplative property of the poem may be considered in the context of infused, mystical contemplation, which, being also "a simple and loving knowledge of God and His works", differs from the acquired prayer by the fact of being produced by "a special inspiration of the Holy Ghost"²⁸ and includes a man's direct experience of God made on the basis of their resemblance in love²⁹. In this light the poem may get close to this mystical ideal, preparing the mind for it, however, as distinct from mystical reality, it remains an indirect act. Hopkins' work represents "aesthetic contemplation", that is looking at God and His works by means of art³⁰. The poet's taste for words pulls the reader's attention so that he or she is ready to be brought by grace to enjoy God's presence³¹.

Conclusion

In conclusion, it ought to be stated that Hopkin's sonnet *God's Grandeur* and similar kinds of poetry can be interpreted as a stimulus for contemplation of God and His works. Its poetic capacity is strictly connected with religious and spiritual issues. Three dominating images portray

Mortal Beauty, God's Grace, p. 96–98.

27 Cf. B. Leithauser, *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition*, p. 26–29.

28 R. Garrigou-Lagrange, *The Three Ages of the Interior Life*, p. 310.

29 It must be underlined that a spiritual way terminates in the direct personal union of both a soul and Jesus, as it has been eminently exposed by St. John of the Cross in his *A Spiritual Canticle* (stanzas 6–11).

30 Cf. M. Godawa, *Imaginative Contemplation based on "The Starlight Night" by Gerard Manley Hopkins*, "Bogoslovni Vestnik" 80 (2020) no. 3, p. 566, 572.

31 Cf. M. Godawa, *Imaginative Contemplation based on "The Starlight Night" by Gerard Manley Hopkins*, "Bogoslovni Vestnik" 80 (2020) no. 3, p. 571–572.

the harmony of God and the world, violated by human mindless and sinful activity but recaptured in the final vision which especially makes room for contemplation. This contemplative attention, a simple gaze on God and His works, is supported by semantic, sonic and syntactic properties of poetic speech. The particular role is played by the gravitation of the poem towards the final image, where the Holy Ghost is depicted as a warm and bright bird brooding over the world. Consequent sound instrumentation underlines semantics of the poem and expressiveness of its images, through which the mind is being attached to God. This type of poetry represents acquired contemplation, an indirect look on God through artistic sensibility. The present consideration endeavours to show how aesthetic need, characterizing a contemporary man, can, by its bond with Christian spiritual life, serve his or her true good in the world.

References

- Anderson D. E., *The Grandeur of God and the Life of a Poet*, “Religion and Ethics Newsweekly”, 20.03.2009, <https://www.pbs.org/wnet/religion-andethics/2009/03/20/march-20-2009-gerard-manley-hopkins/2478/02.07.2022>).
- Barańczak S., *Nieśmiertelny diament*, in: G. M. Hopkins, 33 wiersze, ed. S. Barańczak, Kraków 1992, p. 7–22.
- Catechism of the Catholic Church, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_PX.HTM (28.06.2022).
- Chronology of the Life of Gerard Manley Hopkins, in: *Mortal Beauty, God’s Grace. Major Poems and Spiritual Writings of Gerard Manley Hopkins*, eds. J. F. Thornton, S. B. Varenne, New York 2003, p. 33–46.
- Eliot T. S., *The Waste Land*, in: T. S. Eliot, *Poezje wybrane*, Warszawa 1988, p. 76–99.
- Fenton J., *An Introduction to English Poetry*, New York 2002.
- Francis, Encyclical Letter “*Laudato si’*” of the Holy Father Francis On Care for Our Common Home, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (21.06.2022).

- Garrigou-Lagrange R., *The Three Ages of the Interior Life. Prelude of Eternal Life*, vol. 2, Illinois, Rockford 1989.
- Godawa M., *Imaginative Contemplation based on "The Starlight Night" by Gerard Manley Hopkins*, "Bogoslovni Vestnik" 80 (2020) no. 3, p. 565–574, <https://doi.org/10.34291/BV2020/03/Godawa>.
- Godawa M., *Teologiczna oferta wolności w nauczaniu i doświadczeniu duchowym Jana Pawła II*, in: *Oblicza wolności*, ed. R. Łętocha, Oświęcim 2010, p. 29–44.
- Hopkins G. M., *A Letter to R. W. Dixon (Oct.12 1881)*, in: *Mortal Beauty, God's Grace. Major Poems and Spiritual Writings of Gerard Manley Hopkins*, eds. J. F. Thornton, S. B. Varenne, New York 2003, p. 96–101.
- Ignatius of Loyola, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*, New York 1914, <http://www.ccel.org/ccel/ignatius/exercises.titlepage.html> (27.06.2022).
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- John of the Cross, *A Spiritual Canticle of the Soul and the Bridegroom Christ*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1542-1591,_Ioannes_a_Cruce,_A_Spiritual_Canticle_Of_The_Soul,_EN.pdf (28.06.2022).
- Leithauser B., *Preface to the Vintage Spiritual Classics Edition. Chronology of the Life of Gerard Manley Hopkins*, in: *Mortal Beauty, God's Grace. Major Poems and Spiritual Writings of Gerard Manley Hopkins*, eds. J. F. Thornton, S. B. Varenne, New York 2003, p. 15–31.
- Merton T., *Mistyka chrześcijańska. Trzyście spotkań ze słynnym trapistą*, Poznań 2019.
- Mortal Beauty, God's Grace. Major Poems and Spiritual Writings of Gerard Manley Hopkins*, eds. J. F. Thornton, S. B. Varenne, New York 2003.
- Mroczkowski P., *Postowie*, in: W. Langland, *Widzenie o Piotrze Oraczu*, ed. P. Mroczkowski, Kraków 1983, p. 130–156.
- New American Bible (Revised Edition) NABRE*, <https://www.biblegateway.com/> (22.06.2022).
- PWN Oxford English-Polish Dictionary*, Warszawa 2002.
- Słomka W., *Chwała Boża*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, ed. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, p. 130–133.
- The Penguin English Dictionary*, ed. R. Allen, London 2007.

“God’s Grandeur” by Gerard Manley Hopkins. A Poetic Path into the Depths of Contemplation

Thomas of Aquinas, *Summa theologiae*, <https://www.newadvent.org/summa/3180.htm#article3> (27.06.2022).

Young R. V., *Song of A Soul: A Hundred Years Later*, Gerard Manley Hopkins; *Poetry Seems More Urgent And Haunting Than Ever*, “Crisis Magazine. A Voice for the Faithful Catholic Laity”, 01.11.1989; <https://www.crisismagazine.com/1989/song-of-a-soul-a-hundred-years-later-gerard-manley-hopkins-poetry-seems-more-urgent-and-haunting-than-ever> (01.07.2022).

Ziomek J, *Retoryka opisowa*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1990.


Izabela Rutkowska

Państwowa Akademia Nauk Stosowanych w Głogowie

i.rutkowska@op.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-7060-3788>

Kontemplacja – charakterystyka pojęcia w pismach polskich mistyków

 <https://doi.org/10.15633/ps.27203>

Izabela Rutkowska – doktor nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa, członek Koła Współpracowników Zespołu Języka Religijnego Rady Języka Polskiego; obecnie pracuje jako adiunkt w Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie, pełniąc funkcję dyrektora Instytutu Humanistycznego; od lat związana z redakcją Cichych Pracowników Krzyża jako redaktor i tłumacz z języka włoskiego; współpracuje ze środowiskiem Teologii Politycznej i z czasopismem „Topos”; jest autorką książek: *Niepojęty świat duszy. Język doświadczeń mistycznych św. Faustyny Kowalskiej*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2017; *Przez zasłonę ciała. Symbolika ciała Jezusa w obrazie Miłosierdzia Bożego i w Dzienniczku św. Faustyny Kowalskiej*, Wydawnictwo Teologii Politycznej, Warszawa 2022, a także licznych artykułów naukowych z zakresu teolingwistyki.

Article history • Received: 13 Nov 2023 • Accepted: 15 Mar 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Contemplation — Characteristics of the Concept in the Writings of Polish Mystics

The purpose of this article is to characterize the concept of contemplation as proposed by Polish mystics living between the 14th and 20th centuries. The research material is the *Anthology of Polish mysticism* edited by Marian Zawada OCD, the first volume of which includes texts by men and the second by women. All fragments containing the analyzed concept were excerpted from the material in order to determine the contexts in which Polish mystics use the word. The study focused on sentences in the form of definitions. The research has been enriched with references to the definition of contemplation that exists in the current *Catholic Encyclopedia*, as well as the one found in dictionaries of the Polish language. The study showed the richness of theological content and the beauty of language contained in the texts of Polish mystics. The message recorded by those experiencing contemplation greatly expands the knowledge gleaned from dictionaries alone. The analysis proved that Polish mystics were very educated and well-read — their reflections do not differ from the texts of the great theologians and mystics of other countries, and as much as possible deserve to be included in contemporary theological works.

Keywords: contemplation, mysticism, Polish mystics, theology of Christian spirituality, theolinguistics

Abstrakt

Kontemplacja — charakterystyka pojęcia w pismach polskich mistyków

Celem artykułu jest charakterystyka pojęcia kontemplacji, jaką proponują polscy mistycy żyjący między XIV a XX wiekiem. Materiałem badawczym jest *Antologia mistyki polskiej* pod redakcją Mariana Zawady OCD, której pierwszy tom obejmuje teksty mężczyzn, a drugi – kobiet. Z materiału wyekscerpowano wszystkie fragmenty zawierające analizowane pojęcie w celu określenia kontekstów, w jakich polscy mistycy używają tego słowa. Badanie skupiło się na zdaniach mających formę definicji. Zostało ono wzbogacone odniesieniami do definicji kontemplacji istniejącej w obecnej *Encyklopedii katolickiej*, jak i do tej, która znajduje się w słownikach języka polskiego. Badanie ukazało bogactwo treści teologicznych i piękno języka zawarte w tekstach polskich mistyków. Przekaz zapisany przez osoby doświadczające kontemplacji znacznie poszerza bowiem wiedzę czerpaną jedynie ze słowników. Badanie ukazało także ogromne odczytanie i obycie polskich mistyków – ich refleksje nie odbiegają od tekstów wielkich teologów i mistyków innych krajów i jak najbardziej zasługują na włączenie ich do współcześnie pisanych prac teologicznych.

Słowa kluczowe: kontemplacja, mistyka, polscy mistycy, teologia duchowości chrześcijańskiej, teolingwistyka

Czym jest kontemplacja? Jeśli kogoś należałoby pytać o jej znaczenie, powinni to być właśnie mistycy – ci, którzy jej doświadczali w sposób najdoskonalszy. Ich relacja nadaje rozważaniom słownikowym cechy witalności – ukazuje dynamizm duchowych zmagających wymagających zaangażowania całego wnętrza – psychiki, emocji, intelektu. Nagle okazuje się, że nie jest to tylko jedna z modlitw, ale doświadczenie przenikające całą duszę, mające wpływ na postawę i czyny danej osoby.

Najczęściej w teologii katolickiej cytowani są mistrzowie duchowości pochodzący z Hiszpanii, Francji, Włoch czy Niemiec. Jak się jednak okazuje, na gruncie polskim także nie brakuje prac z zakresu tej materii, a pierwsze spisane rozważania pochodzą już z XIV wieku. Warto więc przyjrzeć się bliżej, w jaki sposób o kontemplacji pisali polscy mistycy, za pomocą jakiego słownictwa oddawali charakter tego doświadczenia, do jakich metafor sięgali, na kogo się powoływali. Odpowiedzi na te pytania pomogą wzbogacić naszą wiedzę nie tylko na temat kontemplacji, ale i na temat polskiej mistyki. Pomogą też docenić bogactwo polszczyzny z zakresu leksyki religijnej.

1. Cel, korpus badań i metodologia

Celem artykułu jest charakterystyka pojęcia kontemplacja na podstawie pism polskich mistyków Kościoła katolickiego, a ściślej – ukazanie profilu znaczeniowego, jaki wyłania się z tych tekstów.

Jako materiał badawczy posłużyły dwa tomy *Antologii mistyki polskiej*, opracowane przez Marianą Zawadę OCD, wydane w 2008 roku. Praca ta stanowi przegląd polskich tekstów mistycznych powstałych między XIV a XX wiekiem. Na tom pierwszy składają się pisma męskie¹, na tom drugi – żeńskie².

1 15 mistyków: Jakub z Paradyża (1464), Mikołaj z Mościsk OP (1632), Stefan Kucharzki OCD (1653), Bonawentura Frezer OCD (1687), Kacper Drużbicki SI (1662), Chryzostom Stefan Dobrosielski OFM (1676), sł. B. Stanisław Papczyński MIC (1701), Piotr Semenenko CR (1886), św. Józef Sebastian Pelczar (1924), sł. B. ks. Aleksander Żychliński (1945), sł. B. ks. Jan Balicki (1948), Józef Puchalik CSSR (1958), Leon Pyżalski CSSR (1974), ks. Jan Bochenek (1976), św. Jan Paweł II (2005).

2 20 mistyczek: bł. Dorota z Mątówów (1394), sł. B. Teresa Marchocka OCD (1652), Tekla Nałęcz Raczyńska CSS (1790), sł. B. Wanda Malczewska (1896), Eliza Cejzik ZSWNO (1898), Cecylia Działyńska (1899), bł. Franciszka Siedliska CSFN (1902), bł. Marcelina

Wybrany temat będzie rozważany z perspektywy dwóch dziedzin – teologii i lingwistyki. Do analizy wykorzystano instrumentarium językoznawstwa kognitywnego, natomiast do skomentowania badań użyto teologii duchowości. Analiza miała zarówno charakter jakościowy, jak i ilościowy.

Na początku wyekscerpowano z korpusu tekstów wszystkie te zdania, w których został użyty leksem *kontemplacja* oraz jego derywaty. Następnie została przeliczona częstotliwość jego użycia, aby potem przebadać rodzaj kolokacji zawierających interesujący nas wyraz. Szczególną uwagę zwrócono na zdania mające budowę definicji i wprowadzające rozróżnienia tego pojęcia na różne stopnie i poziomy. Jako pole leksykalnych odniesień posłużyły słowniki języka polskiego – po to, aby porównać pole znaczeniowe, jakie wyłania się z ogólnych definicji, z tym, jakie budują mistycy. Odniesieniem zaś teologicznym uczyniono definicję z *Encyklopedii katolickiej* oraz współczesne opracowania teologiczne z zakresu duchowości i mistyki. Należy podkreślić, iż badaniu poddano tylko te teksty, w którym wystąpił interesujący nas termin (co nie oznacza, że samo doświadczenie kontemplacji nie było opisywane przez pozostałych mistyków).

2. Definicje kontemplacji w słownikach języka polskiego

Na początku warto prześledzić losy tego pojęcia w słownikach języka polskiego – one bowiem wskazują ów najbardziej popularny, często potoczny sposób rozumienia kontemplacji.

Kontemplacja jako termin pojawiła się po raz pierwszy w *Słowniku języka polskiego* z 1808 roku. Czytamy tam opis: „rozważanie; uważanie natury bożkiej” oraz znajdujemy odnośnik do pojęcia *bogomyślność*³. Pod tym zaś słowem znajdujemy wyjaśnienie: „myślenie o bożych rzeczach” oraz przykład użycia: „Jeden stan ludzi zależy na samej pracy,

Darowska CSIC (1911), sł. B. Celina Borzęcka CR (1913), bł. Aniela Salawa (1922), sł. B. Dulcissima Hoffmann SMI (1936) św. Faustyna Kowalska ZMBM (1938), sł. B. Leonia Nastał AM (1940), sł. B. Rozalia Celakówna (1944), Roberta Babiak AM (1945), sł. B. Kunegunda Siwiec (1955), bł. Elżbieta Róża Czacka FSK (1961), sł. B. Zofia Paula Tajber ZDCh (1963), sł. B. Emmanuela Kalb CSS (1986), Wanda Boniszewska CSA (2003).

3 B. S. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1808, s. 1073.

drugi na rządzie, trzeci na bogomyślności i nabożeństwie, jako duchowni”⁴.

Następnie termin ten znajdujemy w Słowniku języka polskiego, wydanym w Wilnie w roku 1861⁵, definiowany jako: „rozważanie, pogląd” albo „rozważanie rzeczy duchownych, bogomyślność”⁶. Nie oznacza to jednak, że słowo kontemplacja nie istniało w polszczyźnie wcześniej. Znajdujemy je w Słowniku polszczyzny XVI wieku, opracowywanym przez językoznawców od roku 1966⁷ (pisane kontemplacyja). Jest ono tam tłumaczone jako rozmyślanie lub obaczanie.

O wiele obszerniejszy opis widnieje natomiast w Słowniku języka polskiego z lat 1900–1927 (tzw. słowniku warszawskim)⁸:

wewnętrzne oglądanie, rozważanie czego, rozpamiętywanie nad czymś w skupieniu, wyłączne zaprzątlenie umysłu czymś. [...] K. mistyczna, religijna. Uto-
nać, pogrążyć się w kontemplacji Boga.

Następnie należy wymienić Słownik języka polskiego z roku 1964, w którym odniesienia religijne zostały znacznie okrojone⁹. Zdania kontekstowe ukazują głównie potoczne rozumienie tego terminu, na przykład: „Cóż to jest bowiem sentymentalizm? Jest to skłonność do pogrążania się w marzycielskiej kontemplacji własnych stanów uczuciowych”. Ukazują też ideologiczne tendencje tamtych czasów: „Piętnując kontemplacyjny charakter dawnej filozofii, Marks pisze, że dawna filozofia tylko interpretowała świat, idzie zaś o to, by go zmieniać”. Ponadto wybrane przykłady często deprecjonują kontemplację i tych, którzy jej

4 B. S. Linde, Słownik języka polskiego, s. 138.

5 Edycja elektroniczna Słownika wileńskiego, praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2009–2012 jako projekt badawczy, kierownik projektu Małgorzata B. Majewska, prace informatyczne Mateusz Żółtak.

6 Słownik języka polskiego, oprac. A. Zdanowicz, M. B. Szyszka, J. Filipowicz, W. Tomaszewicz, F. Czepeliński, W. Korotyński, B. Trentowski, Wilno 1861, s. 521.

7 Słownik polszczyzny XVI wieku, red. S. Bąk, M. R. Mayenowa, F. Peplowski, Wrocław–Warszawa, od 1966 roku praca w toku, kontynuowana w wersji elektronicznej: <https://szukajwslownikach.uw.edu.pl/slownik-polszczyzny-xvi-wieku/query/> (30.11.2022).

8 Kontemplacja, w: Słownik języka polskiego, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900–1927, <https://szukajwslownikach.uw.edu.pl/slownik-warszawski/> (30.11.2022).

9 Słownik języka polskiego, t. 3, red. W. Doroszewski, Warszawa 1964, s. 952–953.

się oddają: „Arcydzieło tworzył człowiek żywy i czynny, a nieodizolowany od współczesności kontemplator minionych, nieaktualnych już przeżyć”. Jak podają leksykografowie, większość religijnej leksyki została celowo potraktowana w tym słowniku w podobny sposób¹⁰. Na uwagę jednak zasługuje duża liczba wymienionych form leksykalnych: kontemplacyjność, kontemplacyjny, kontemplator, kontemplatywność, kontemplatywny, kontemplować, kontemplowanie, nieobecna w pozostałych słownikach.

Natomiast *Inny słownik języka polskiego*, pod redakcją Mirosława Bańki, opublikowany w roku 2000, w ogóle nie ujmuje religijnych konotacji. Czytamy tam jedynie definicje: „1. głębokie pogrążenie się w myślach np. poprzez skupienie uwagi na czymś; 2. uważne studiowanie czegoś i przyglądanie się temu”¹¹.

Szersze spojrzenie na kontemplację przynosi słownik z roku 2003, gdzie znaczenie religijne nie tylko jest wyodrębnione, ale nawet wskazana jest wprost mistyka: „w mistycyzmie: modlitwa wewnętrzna, podczas której człowiek intuicyjnie uświadamia sobie obecność Boga”¹².

W najnowszym zaś, internetowym *Wielkim słowniku języka polskiego*, pod redakcją Piotra Żmigrodzkiego¹³, znajdujemy dwa konteksty – kontemplację religijną i kontemplację obrazu. Sama jednak definicja jest bardzo pobieżna: „głębokie pogrążenie się w myślach, mające często charakter religijny”, natomiast zdania kontekstowe (konotujące to pojęcie pozytywnie) odnoszą się do różnych religii. Kontemplacja obrazu oznacza zaś „przyglądanie się czemuś w skupieniu”.

Jak widać, od początku górują w polszczyźnie dwa rodzaje użyć – kontemplacja jako rozmyślanie oraz jako patrzeć, wskazujące na użycie

10 Zob. A. Piotrowska-Wojaczyk, *Opis leksykograficzny słownictwa religijnego na przykładzie wybranych haseł*, w: *Język. Religia. Tożsamość*, t. 3, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 29–37; J. Migdał, A. Piotrowska-Wojaczyk, *O słownictwie religijnym w słownikach języka polskiego (przeobrażenia warsztatu leksykograficznego od połowy XX wieku)*, w: *Język doświadczenia religijnego*, t. 4, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Szczecin 2012, s. 229–247.

11 *Kontemplacja*, w: *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, Warszawa 2000.

12 *Kontemplacja*, w: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 2, Warszawa 2003.

13 *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, Warszawa 2007; od 2007 roku praca aktualizowana w wersji elektronicznej: https://wsjp.pl/haslo/do_druku/35524/kontemplacja# (30.11.2022).

przede wszystkim umysłu oraz zmysłu wzroku. Bardzo często słowniki języka polskiego kwalifikują to słowo jako książkowe, a więc mało popularne i nieużywane zbyt często w codziennej komunikacji. Opisy leksykograficzne są jednak niezwykle ubogie, można wręcz powiedzieć, że na ich podstawie nie można nawet domyślać się wagi i wyjątkowości tego doświadczenia. Nie wspominają też o jednoczącej relacji duszy z Bogiem. Co ciekawe, odniesienia religijne częściej pojawiają się przy terminie *medytacja*, choć w teologii medytacja jest o wiele niższą formą modlitwy niż kontemplacja.

3. Kontemplacja w tekstach polskich mistyków – perspektywa lingwistyczna

Spójrzmy teraz na interesujące nas pojęcie z punktu widzenia słownictwa zawartego w badanych tomach – co mówią o nim grupy nominalne i werbalne, zawierające leksem *kontemplacja*. Wystąpił on w całej antologii 307 razy. W tomie męskim znajdujemy go 270 razy, natomiast w kobiecym tylko 37 razy.

Na początku istotne jest rozstrzygnięcie, kto jest podmiotem, a kto / co przedmiotem kontemplacji (czyli kto kontempluje kogo / co). Jak wskazuje materiał, podmiotem jest dusza ludzka – to ona kontempluje. Pojedynczo zostały także wzmiankowane osoby: mistycy i święci. Dusza jest także ukazywana jako miejsce, w którym dokonuje się kontemplacja. Przedmiotem zaś jest przede wszystkim Bóg, Trzy Osoby Boskie, oblicze Chrystusa, ale i tajemnice Boga oraz Jego wielkie dzieła. Bywają też takie sformułowania, które wskazują, że i sama kontemplacja jest podmiotem działania, „budzi pragnienie zjednoczenia z Bogiem, działa w duszy, przepaja duszę, wynosi duszę w górę, zaciąga wdzięczną rozkosz”. Ona także konceptualizowana jest przestrzennie – to w niej dokonuje się spotkanie duszy z Bogiem: w kontemplacji „Bóg działa, Bóg ogarnia duszę”, to tam „dusza poznaje Boga, znajduje Boga”. Bywa także ukazywana jako narzędzie Bożego działania: poprzez kontemplację „dusza doskonale poznaje Boga, Bóg działa w duszy przez kontemplację, dusza jednoczy się z Bogiem przez kontemplację”.

Pośród wyekscerpowanych kolokacji uwagę zwraca duża frekwencja takich, które mówią o wielowarstwowości znaczenia kontemplacji jako

stanu duszy. Przede wszystkim stan ten podlega gradacji, o czym mówią wyrażenia: „większy stopień kontemplacji, ostatni stopień k., najwyższy stopień k., wyższe stopnie k., stopnie k. włanej, wyższe stany k., niższe drogi k”. Podlega też klasyfikacji, co dobitnie poświadczają wyrażenia przymiotnikowe, w których człon określający występuje w postpozycji: kontemplacja filozoficzna i kontemplacja teologiczna; kontemplacja ascetyczna i kontemplacja mistyczna; kontemplacja niedoskonała i kontemplacja doskonała; kontemplacja cherubińska¹⁴ i kontemplacja seraficzna; kontemplacja czynna i kontemplacja bierna; kontemplacja nabyta i kontemplacja włana; kontemplacja złożona i kontemplacja prosta. Występują one głównie w pismach reprezentujących mistykę studyjną¹⁵. Tam też znajdujemy połączenia świadczące o podejściu metafizycznym. Kontemplacja jest w tego typu pracach przede wszystkim terminem, który omawia się z punktu widzenia teologii, przedmiotem rozprawy. Mówią o tym przede wszystkim zwroty werbalne: kontemplacja „brana potocznie, należy zaliczyć [ją] do, nie różni się od, polega na, ujęta ściśle oznacza, znaczy”.

Kolejna istotna kwestia, która zwraca uwagę, to konceptualizacja czasowa i przestrzenna. Kontemplacja jest doświadczeniem, które można umieścić na osi czasu, ale i ona sama jest okolicznikiem czasu – czasowym punktem odniesienia. Mówią o tym wyrażenia: czas kontemplacji cherubicznej, dzieje swojej kontemplacji, faza kontemplacji, kres kontemplacji, podczas kontemplacji, w czasie kontemplacji, zacząć kontemplację.

Przestrzeń zaś jest postrzegana dwojako: horyzontalnie i wertykalnie. O horyzontalności świadczą frazy ukazujące kontemplację jako działanie w ruchu od–do: cel kontemplacji, droga do kontemplacji, droga kontemplacji, prowadzić do kontemplacji, przechodzić do kontemplacji, przejście do kontemplacji, przejść w stan kontemplacji, przeszkody w kontemplacji, sposoby dojścia do kontemplacji. O wertykalności zaś mówią sformułowania świadczące o ruchu dół–górze: kontemplacja wynosi duszę w górę, wynieść duszę do kontemplacji, szczyty kontemplacji, wyżyny kontemplacji, niższe drogi kontemplacji, wyższe stany kontemplacji, wyższe stopnie

14 W Antologii znajdujemy dwie formy przymiotnikowe od rzeczownika cherubin: cherubiński i cherubiczny. Obie są poprawne, choć pierwszą należy już uznać za archaizm.

15 Termin za: S. Urbański, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999, s. 21.

kontemplacji. Przykłady te jasno informują, że kontemplacja jest stanem, który zawsze działa w górę.

Obie formy ruchu wpisują się w metaforę pojęciową drogi o schemacie: źródło – ścieżka – cel¹⁶. Wymienione sposoby przestrzennej konceptualizacji są przynależne opisom samej duszy, co zbadały już Ewa Maślowska¹⁷ i Izabela Rutkowska¹⁸. Nie mogą zatem dziwić w przypadku kontemplacji, która jednoznacznie jest przez mistyków przypisywana właśnie duszy ludzkiej. Ta czasowo-przestrzenna konceptualizacja podpowiada, że kontemplacja jest doświadczeniem dokonującym się podczas ziemskiego życia. Choć jej najwyższy stopień mówi o przekroczeniu fizycznych własności ziemi, wciąż to one są punktem odniesienia.

Co istotne, ruch od-do pokazuje czynny udział duszy w formacji zmierzającej do tego, aby ów stan kontemplacji mógł być jej udziałem. O podejmowanych staraniach i przygotowaniach, jak i samym fakcie, że takie przygotowania można czynić, mówią frazy: być sposobnym do kontemplacji, czynić umysł sposobniejszym do kontemplacji, do kontemplacji potrzeba, dyspozycje duszy potrzebne do kontemplacji, garnąć się do kontemplacji, gotować się do kontemplacji, nabyć kontemplację, sposobność do kontemplacji, sposoby dojścia do kontemplacji, usposobić się do kontemplacji. Natomiast ruch dół-góra jest najczęściej działaniem Boga – to Bóg sam decyduje o podniesieniu duszy do tego niezwykłego stanu. To on duszę porywa i unosi. W istocie bowiem kontemplacja jest darem, a nie dobrem samodzielnie wypracowanym. Mówią o tym wyrażenia: *dar kontemplacji, łaska kontemplacji, przywilej kontemplacji*, a także same terminy, informujące, że nie jest ona właściwością ludzką, przyrodzoną: *kontemplacja bierna, kontemplacja boska, kontemplacja mistyczna, kontemplacja nadprzyrodzona, kontemplacja wlana*. Potwierdzają zaś ten fakt nie tylko dawni, ale i współcześni teologowie duchowości.

16 Zob. E. Tabakowska, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków 2001, s. 122–124.

17 E. Maślowska, *Wędrowniacy dusz w zaświatach – szerokim gościńcem i po bezdrożach* (Schematy wyobrażeniowe w kulturze ludowej), w: *Droga w języku i w kulturze*, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 117–128.

18 I. Rutkowska, *Językowa konceptualizacja duszy jako wędrowca w pismach mistyków i mistyczek Kościoła katolickiego*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 4: *Dusza w doczesności – dusza w nieskończoności*, red. E. Maślowska, D. Pazio-Wlazłowska, Warszawa 2022, s. 497–515.

Badany materiał mówi także o udziale uczuć oraz rozumu podczas doświadczania stanu kontemplacji: kontemplacja budzi pragnienie zjednoczenia z Bogiem, kontemplacja zaciąga wdzięczną rozkosz, rozkosz w kontemplacji; dusza rozumna tkwiąca w kontemplacji, dusza rozumna nastawiona na kontemplację, kontemplacja w całości przenika prawdę, czynić umysł sposobniejszym do kontemplacji, umysł działa w kontemplacji, przez kontemplację doskonale poznawać, w kontemplacji dusza poznaje Boga, kontemplacja uczy, kontemplowanie rozumu. Co ważne – kwestia udziału rozumu pada o wiele częściej niż kwestia udziału emocji. Potwierdzają ów fakt także opisy definiujące ten stan.

Choć wydzielone z korpusu połączenia wyrazowe stanowią nikły procent zawartości tekstu, są w stanie wskazać już na tym etapie głębie znaczeń przypisywanych kontemplacji, niezwykle odległą od ogólnych i skrótowych opisów ze słowników języka polskiego. Poniżej fakt ten zostanie podkreślony za pomocą przeglądu definicji, które tworzyli sami mistycy.

4. Kontemplacja w pismach polskich mistyków – perspektywa teologiczna

Głównym punktem odniesienia obecnych analiz jest przede wszystkim definicja ze współczesnej Encyklopedii katolickiej¹⁹. Jej opis leksykograficzny zajmuje 14 stron i rozważa to pojęcie w kontekście nie tylko teologii, ale i filozofii oraz psychologii – tym samym zaś łączy i podsumowuje definicje funkcjonujące wcześniej. Nas jednak interesuje jedynie aspekt teologiczny. W tym zaś aspekcie termin został omówiony pod kątem wytycznych typu: przedmiot kontemplacji, podmiot kontemplacji, organ kontemplacji, etapy kontemplacji i owoce kontemplacji. Wskazano też dzieje rozwoju pojęcia od czasu średniowiecza, do czego będą czynione odniesienia jedynie pobieżnie. W definicji tej możemy zobaczyć także te dwa pola odniesień, o jakich mówią słowniki języka polskiego – czyli rozważania i patrzenia. Poniżej esencja definicji:

¹⁹ Encyklopedia katolicka, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2002, s. 748–761.

Forma poznania i trwania wobec poznawanego przedmiotu. W teologii duchowości prosty ogląd prawdy objawionej w świetle wiary i przy pomocy łaski Bożej, prowadzący przez miłość do głęboko osobowego doświadczenia Boga; często określana jako modlitwa kontemplacyjna obejmująca: modlitwę liturgiczną i modlitwę mistyczną; w klasycznym podziale wyróżnia się k. nabytą i k. właną²⁰. Kontemplacja, wyrastając z nadprzyrodzonej wiary, jest miłującym trwaniem wobec Boga i szczególnie poznawaniem jego samego i prawd objawionych²¹.

Jak podają w Encyklopedii katolickiej, w Biblii nie występuje termin *kontemplacja* w znaczeniu teologicznym. Uznana za sposób oglądania, który niejako przenika tajemnicę obserwowanej osoby i dostrzega to, co zakryte przed innymi, przypisywana była tylko Bogu. Wzorem zaś kontemplacji w Nowym Testamencie jest Jezus Chrystus.

Potrzebę definiowania widzimy u większości mistyków. Największy zasób synonimów dookreślających to „doświadczalne poznanie Boga” zapisuje Jakub z Paradyża. Według niego, kontemplacja bywa także nazywana za pomocą określeń:

ekstaza, porwanie, roztopienie, przeobrażenie, zjednoczenie, radość, świętowanie, bycie ponad duchem, porwanie ku boskiemu ogniewi, [za]kosztowanie Boga, objęcie oblubieńca, pocałunek Boga, zrodzenie słowa, wprowadzenie do boskiej komnaty, upojenie strumieniem rozkoszy, przebywanie w zapachu olejków, słyszenie głosu Boga, wstąpienie do komnaty sypialnej, wejście w siebie samego, zaśnięcie i odpoczynek duchowy, a także innymi imionami, mianowicie upoić się, komnata oblubieńca²².

Dominikanin Mikołaj z Mościsk definiuje kontemplację w porównaniu do medytacji – ona jest bowiem „wszystkich medytacji końcem i celem”²³. Opisuje on 5 własności kontemplacji, wymienia 12 jej stopni oraz podaje 14 sposobów dojścia do tego stanu.

Bonawentura Frezer OCD (żyjący w XVII wieku) powołuje się zaś w definiowaniu na św. Tomasza z Akwinu. To u Frazera właśnie znajdujemy

²⁰ Encyklopedia katolicka, t. 9, s. 748.

²¹ Encyklopedia katolicka, t. 9, s. 749.

²² Antologia mistyki polskiej, t. 1, red. M. Zawada M. OCD, Kraków 2008, s. 9.

²³ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 31.

polski synonim bogomyślność, który potem także trafił do słowników języka polskiego XIX wieku.

Co to jest kontemplacja? Zwyczajnie mistycy ten termin w polskim języku [nazywają] bogomyślność. Św. Tomasz tę bogomyślność tak opisuje. [Po pierwsze] Jest to zapatrywanie się proste, proste w prawdzie, o naturze Boskiej. Ma to być zapatrywanie się przez rozum światłem nadprzyrodzonym oświecony. [Po] drugie ma to być zapatrywanie się, bez dyskursów, bez składania rzeczy jednej z drugą, ale jasne pojęcie doskonałej Prawdy, na podobieństwo tych, którzy już zażywają chwały niebieskiej, świętych albo Aniołów²⁴.

Karmelita ów także wprowadza klasyfikację, podając 6 dyspozycji duszy potrzebnych do doświadczenia kontemplacji. Dzieli ten stan na kontemplację nabytą i wlaną.

Nabyta bogomyślność jest [ta], którą nabywa się usilną pracą i ćwiczeniem, lubo to być nie może bez osobliwej pomocy Boskiej i łask nadprzyrodzonych. Druga [wlaną] jest od Pana Boga za osobliwym faworem duszy udzielona, którą Pan Bóg według św. Augustyna sprawuje w nas, to jest bez naszego do niej przyczynienia się albo pracy²⁵.

Chryzostom Stefan Dobrosielski OFM dzieli zaś kontemplację na filozoficzną i teologiczną, a także na ujmowaną szeroko oraz wąsko:

Ujmowana szeroko, określa każde działanie rozumu i [władz] poznania; z tym, że obejmuje nie tylko spojrzenie i wgląd w prawdę, lecz także jej roztrząsanie, przemyślenia, a także wszelkie rodzaje wnikania w nią, dążące do poznania prawdy i oparcia na niej. Kontemplacja ujęta ściśle, oznacza dopełnienie rozmyślenia i wszelkiego poszukiwania, a zatem oświecenie przez prawdę znaną²⁶.

W swoich rozróżnieniach powołuje się między innymi na św. Bernarda, św. Tomasza, św. Grzegorza, św. Dionizego. Widzi też w łacińskim słowie *contemplatio* jako podstawę słowotwórczą słowo *templum*, ozna-

²⁴ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 88.

²⁵ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 92–93.

²⁶ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 121.

czające świątynię: „Kontemplacja jest więc, zgodnie ze swym źródłostwem, jakby zaglądnaniem do świątyni, czy też oglądem świątyni. W ten sposób oddający się kontemplacji, okiem rozumu, prosto i dogłębnie, poznaje prawdę”²⁷.

Kontemplacja jest to akt rozumu nieprzeszkodzonego, uzdolnionego łaską skierowanego na wieczne sprawy. Ponadto, kontemplacja duchowa jest to proste objęcie Boga i spraw boskich, oraz praktyczne, tzn. miłosne poznanie²⁸.

Święty Józef Sebastian Pelczar omawia kontemplację w porównaniu do innych modlitw, spośród których wymienia modlitwę uczuciową, a także modlitwę prostego i czynnego skupienia, zwaną modlitwą miłczenia. Nazywa on ją także modlitwą prostej kontemplacji, zaliczając do kontemplacji nabytej „za pomocą łask zwyczajnych” – w odróżnieniu od tej, która jest od niej doskonalsza – bo „od Boga wprost wlana”. Wymienia też podział na kontemplację cherubińską i seraficką.

Kontemplacja, jako modlitwa, jest prostym, ale połączonym z gorącymi uczuciami, wpatrywaniem się w rzeczy Boże. Może ona być zwyczajna i za pomocą łask zwyczajnych nabyta – a o takiej wyżej była mowa – albo nadzwyczajna i od Boga wprost wlana. Papież Benedykt XIV mówi, że kontemplacja jest prostym, z rozkoszą i miłością połączonym, widzeniem rzeczy Bożych albo innych prawd objawionych, stąd pochodzącym, że Bóg w szczególny sposób rozum i wolę do tego patrzenia i miłowania usposabia i przez dary Ducha Świętego, zwłaszcza przez dary rozumu i mądrości, w tych aktach współdziała, czego skutkiem jest znaczne oświecenie rozumu i rozpalenie woli. [...] Kontemplacja jest darem Bożym, który nam przychodzi darmo, jakby deszcz z nieba. Po trzecie, medytacja jest matką miłości, bo dąży do tego, aby spotęgować miłość. Kontemplacja jest zaś córką miłości, bo wypływa z gorącej miłości, ale zarazem pomnaża miłość. Po czwarte, w medytacji dusza szuka Boga, przechodząc od jednego przedmiotu do drugiego. W kontemplacji dusza bez trudu znajduje Boga, patrzy na Niego spokojnym, prostym i pełnym miłości wzrokiem i odczuwa Jego obecność. Wreszcie, w medytacji dusza zjednywa sobie zasługi, zdobywając się na akty woli. W kontemplacji sama dusza nie działa, ale odbiera wiele sił do życia doskonalsze-

²⁷ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 121–122.

²⁸ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 122.

go i znajduje przedziwną pociechę. Sądzą jednak niektórzy autorzy, że ten stan nie jest bez zasługi²⁹.

Główną przewodniczką Pelczara jest św. Teresa od Jezusa. To na nią też powołuje się w klasyfikacjach, podając gradację od niedoskonałego zjednoczenia mistycznego (tzw. modlitwę spoczynku), przez pełne zjednoczenie, następnie przez zjednoczenie ekstatyczne, zwane zaręczynami duchowymi, aż po zjednoczenie doskonałe, czyli małżeństwo duszy z Bogiem. Ponadto wymienia wielu świętych, którzy w swoim życiu wewnętrznym doszli do szczytów kontemplacji:

św. Bernard, św. Franciszek z Asyżu, św. Jan od Krzyża, św. Ignacy, św. Piotr z Alkantary, św. Filip Nereusz, św. Józef z Kupertynu, św. Alfons Rodriguez, św. Brygida, św. Katarzyna Sieneńska, św. Angela z Foligno, św. Gertuda, św. Teresa, św. Magdalena de Pazzi, św. Małgorzata Maria, bł. Anna Taigi, a także Anna Katarzyna Emmerich, Maria Morl³⁰.

Ksiądz Aleksander Żychliński, podobnie jak ojciec Dobrosielski, dzieli kontemplację na filozoficzną i teologiczną, za wyższą i doskonalszą uznając tę teologiczną. Tak jak ks. Pelczar, dzieli ją na nabytą i wlaną. Wskazuje też przeszkody, które mogą spotkać wierzącego na drodze modlitwy:

Kontemplacja mistyczna jest owocem dwojakiego światła nadprzyrodzonego: światła wiary i daru mądrości. A ponieważ dar mądrości związany jest nierozdzielnie z nadprzyrodzoną miłością, dlatego miłość odgrywa również istotną rolę przy kontemplacji mistycznej. Akt kontemplacji jest niejako amalgamatem, w którym akt rozumu, wzbogaconego wiarą i darem mądrości, spaja się w jedną całość z aktem woli przepromienionej miłością Bożą; i tak powstaje jednolity akt doświadczalnego poznania Boga, czyli, innymi słowy, akt wpatrywania się w gorącym afektem w prawdę Bożą, która umysł trzyma na uwierzy i przykuwa do siebie wolę³¹.

²⁹ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 190.

³⁰ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 191.

³¹ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 208.

Ksiądz Jan Balicki skupia uwagę na miłości jako przyczynie i skutku kontemplacji. Sięga w tym celu po metaforę zaręczyn i zaślubin. Natomiast ks. Józef Puchalik podaje synonimy kontemplacji nabytej: *modlitwa skupienia, modlitwa serca, milczenie duszy, modlitwa zwyczajnej kontemplacji, modlitwa prostego patrzenia, prostej obecności Bożej*. To uproszczenie w życiu duchowym polega na tym większym skupieniu duszy na Bogu – rozum staje się coraz mniej rozproszony i zajęty innymi tematami, a treścią modlitwy staje się już tylko Bóg. Wskazując na znaki, które mają pomóc człowiekowi rozpoznać wchodzenie w stan kontemplacji, powołuje się na św. Jana od Krzyża.

Leon Pyżalski CSsR istotę kontemplacji znajduje w scenie z Ogrójca – w zupełnym wyrzeczeniu się własnej woli i powierzeniu się woli Ojca. Za wzorzec życia kontemplatywnego podaje Matkę Najświętszą:

Pogrążenie w woli Bożej swego umysłu i serca i całej istoty swojej, to jest w dosłownym znaczeniu najszczytniejsza jaka być może, kontemplacja. W takiej kontemplacji pogrążona była Najświętsza Dusza Jezusowa od pierwszej chwili swego istnienia. To jest pierwowzór kontemplacji dla wszystkich spragnionych doskonałego i najdoskonalszego oddania się Bogu. Teologia święta w następujący sposób uzasadnia powyższe twierdzenie: kontemplacja w najgłębszej swej istocie polega na jednoczeniu się duszy z Bogiem przez pośrednictwo umysłu i woli, czyli przez poznanie Boga i miłość ku Niemu. W kontemplacji włanej nadzwyczajna obfitość łaski porywa te dwie władze człowieka i unosi ku Bogu z taką siłą, że świat zewnętrzny chwilami przestaje dla duszy istnieć – w każdym razie staje się dla niej rzeczą obojętną. Zjednoczenie duszy z Bogiem [roz-]poczyna się dokonywać w całej pełni, gdy dusza przestaje żyć własnym życiem (o ile to możliwe), aby istnieć, myśleć, chcieć i działać w Bogu i przez Boga, czyli żyć życiem Boga samego, żyć Boską nieskończoną doskonałością, żyć Boską odwieczną szczęśliwością. Wsobne Boskie życie Trójcy Przenajświętszej wypowiedzieć można krótko tymi słowami: Szczęśliwość nieskończona w nieskończonej doskonałości. Tej własnej szczęśliwości i doskonałości – inaczej mówiąc, chwały Swojej – Bóg przede wszystkim chce, to jest Jego wola i cel ostateczny wszystkich Jego zamierzeń³².

32 Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 254.

Ksiądz Jan Bochenek dzieli kontemplację na niedoskonałą i doskonałą. Pokazuje też swego rodzaju proces duchowy, jaki dana dusza musi przejść, aby osiągnąć ów doskonały stan kontemplacyjny. Po drodze musi doświadczyć modlitwy skupienia, modlitwy odpocznienia oraz upojenia duchowego. Jak pisze:

W kontemplacji Bóg stopniowo ogarnia duszę: najpierw w modlitwie odpocznienia pociąga duszę; potem w całkowitym zjednoczeniu ogarnia wszystkie władze duchowe duszy, a w ekstazie – wszystkie – władze ducha oraz zmysły zewnętrzne; wreszcie ogarnia całą duszę w zaślubinach, i to na stałe³³.

Kapłan powołuje się na św. Jana od Krzyża, wprowadzając terminy: noc zmysłów i noc duszy. W opisach zaś przytacza słowa św. Teresy od Jezusa, a także św. Franciszka Salezego.

Wybrane do Antologii teksty św. Jana Pawła II koncentrują się zaś na kontemplacji oblicza Chrystusa. On także sięga do sceny Ogrójca. Jako odwołanie służy mu głównie Nowy Testament i relacje apostołów. Sam jednak opis kontemplacji nie jest dogłębną charakterystyką doświadczenia duszy, raczej inspiracją do tego pierwszego etapu, którym jest zachwyt, wysiłek rozważania Biblii, praca nad sobą i zanurzenie w liturgii Kościoła.

W mistycznych pismach kobiecych pojęcie kontemplacji wymieniają tylko cztery osoby: Dorota z Mątówów, Tekla Nałęcz Raczyńska CSS, Cecylia Działyńska i Faustyna Kowalska, przy czym tylko dwie wprowadzają opisy definicyjne.

Kontemplacja, jest to zamknięcie i dopełnienie prawdy, którą wywodzi Kościół przez wiele aktów i argumentów świętej teologii. Jest to tęcza w różnych kolorach w jednej figurze, czystą i jasną prawdę wyrażająca. Jest to słońce w swoim okręgu bez poruszenia wiecznie ugruntowane w miłym spoczynku po pracowitym biegu swego rozporządzenia. Jest to akt jeden złożony z Pisma i z artykułów wiary w aktach rozporządzony. Kontemplacja jest to smak wszystkich smaków skrytych tajemnic moich, w piśmie moim zamknięty, w mannie niebieskiej figurowany [wyobrażony – przypis redaktora tomu]. Jest to przejście pokutującej

³³ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 285–286.

duszy z pielgrzymowania pracowitego życia do odpoczynku wieczności. [...] Kontemplacja jest przejściem duszy z życia naturalnego do nadprzyrodzonego, bo jako orzeł ciągnie w siebie słońce, a słońce wzajem jego, tak duszę czystą ciągnie w siebie łaska, a dusza łaskę przez łaskę wzajem tak, że z dwóch jedno, a jedna w jednym staje. Kontemplacja jest sługą wiary, nadziei i miłości, bo ich sprawa w skutku. Kontemplacja uczy w jasnym widzeniu Bóstwa, w czystej miłości i w oczekiwaniu prawdy, którą przedwieczna mądrość dać wiernym obiecała. Kontemplacja stanowi duszę w słońcu czystej miłości Bóstwa i tam jej termin, cel i mieszkanie³⁴.

Spoczynek bogomyślny po zmęczeniu, to kontemplacja, to stan bierny, tj. stan zaparcia najwyższego, umartwienia najczystszeo i najduchowniejszego, umartwiającego każdą potęgę duszy i wszystko, co ziemskie i przyrodzone, nawet w rzeczach duchowych³⁵.

W porównaniu z pismami męskimi, różnica w definiowaniu jest dość znaczna (tak jak i w samej frekwencji analizowanego pojęcia). Kobiące opisy są wysoce metaforyczne, a nawet personifikujące to pojęcie. Charakterystyka tego stanu jest zaś opisywana głównie w odniesieniu do osobistego doświadczenia. Nie wprowadzają one tak wielu skomplikowanych klasyfikacji i gradacji.

Podsumowując definicyjne opisy mistyków, można wskazać hiperonim słowa kontemplacja. Jest ona przedstawiana jako: akt, doświadczenie, stan, modlitwa, ale i jako ogląd (ogłądanie, zapatrywanie). Jej owocem jest poznanie prawdy o Bogu i o sobie, ściśle zjednoczenie duszy z Bogiem. Wszyscy mistycy są zgodni co do tego, że jest to najwyższy rodzaj obcowania z Bogiem, jakiego człowiek może doświadczyć w swoim ziemskim życiu. O niezwykłości kontemplacji świadczy używanie superlatywów, przymiotników w stopniu najwyższym oraz metafizycznych fragmentów mówiących o problemie niewyraźności tego doświadczenia, przewyższającego wszelkie znane dotąd doznania³⁶.

34 Antologia mistyki polskiej, t. 2, red. M. Zawada OCD, Kraków 2008, s. 41–42, 47.

35 Antologia mistyki polskiej, t. 2, s. 115.

36 Zob. I. Rutkowska, *Gramatyka a granice wyrażalności w pismach mistyków Kościoła katolickiego*, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 6 (2020), s. 39–52; zob. I. Rutkowska, *Mistyk i słowo — formy wyrażania niewyraźnego*, w: *Zielonogórskie seminaria językoznawcze 2006–2007*, red. M. Hawrysz, Zielona Góra 2009, s. 215–228.

5. Metaforyczność opisów zanurzona w symbolice biblijnej

O złożoności omawianego pojęcia mówi częste tworzenie różnych klasyfikacji. Mistycy rozróżniają stopnie, właściwości, władze, sposoby dojścia, dyspozycje duszy. Nawet samą kontemplację wlaną dzielą na kolejne etapy doświadczania Boga. O owej złożoności świadczy też rozbudowana metaforyka. Nie ma pośród mistyków obojga płci takiej osoby, która nie posługiwałaby się przenośnią bądź porównaniem. Jak czytamy w *Leksykonie mistyki*: „W przypadku sfery niedostępnej dla zmysłów, język musi posłużyć się obrazową formą wyrazu, a więc być istotowo językiem obrazowym”³⁷.

Najczęściej sięgano po metaforykę solarną – słońce bowiem to największe znane źródło światła. Kontemplacja zaś sprawia, że dusza doznaje oświecenia. Jak pisze Tekla Raczyńska:

Widzenia ekstazy tak się rozumieć mają: że w ten czas dusza już nie pracuje w wywodach prawdy w sprawach teologicznych, bo w klar rozumu okiem w światłości wiary nadprzyrodzonej w słońce Bóstwa patrzy³⁸.

Dusza taka jest „przebóstwiona, oświecona boskim promieniowaniem, rozplómieniem”, czytamy u Chryzostoma Dobrosielskiego, który w wyjątkowy sposób tłumaczy boską, mistyczną ciemność, będącą w istocie najjaśniejszym duchowym światłem.

Wschodzące słońce swoim światłem raczej zaciemnia gwiazdy niż je oświeca, bowiem z jego wschodem księżyc i gwiazdy słabiej świecą. Podobnie obecne światło duchowe przewyższając czysty umysł swoją jasnością nadprzyrodzoną, formuje i oświeca tak, że go zaciemnia i niejako zachmurza, jednocześnie podnosząc go wzwyż. W rezultacie więc, z jednej strony, ciemne światło albo też ciemność oświecona, przemienia umysł, i go upewnia, umacnia, czyni bezpiecznym, poucza, wyjaśnia, czyni pełnym mądrości, uspokaja w boskich tajemnicach, tak, że cały świat, ze swoimi przedziwnościami, i całe piekło swoimi podstępными zakusami, przekazywaniem fałszu, nie jest w stanie go zwiść³⁹.

³⁷ *Leksykon mistyki*, tłum. B. Widła, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002, s. 131.

³⁸ *Antologia mistyki polskiej*, t. 2, s. 44.

³⁹ *Antologia mistyki polskiej*, t. 1, s. 131.

W przypadku obrazów odnoszących się do miejsc i do ruchu przeważa obraz góry / wyżyny i lotu (uniesienia lub porwania). Kontemplacja jest bowiem uznawana za dar Boży „przewyższający niebiosa”, w niej Bóg sam podnosi umysł człowieka do rozumienia nadprzyrodzonych prawd. Sam zaś człowiek czuje się jakby uniesiony: „Uczucie miałam gór wysokich, o których wspomina Ezechiel”⁴⁰, wyznaje Cecylia Działyńska. Święty Józef S. Pelczar pisze zaś:

Co więcej, w wyższych stanach kontemplacji, jak i w upojeniu, zachwycie i polocie ducha, zmysły przestają działać, tak że człowiek nic nie widzi, nie słyszy, nie czuje, a w zachwycie ciało nieraz staje się lekkie jak pierze i wzbija się ponad ziemię⁴¹.

Z tego względu, że kontemplacja mówi przede wszystkim o relacji zachodzącej między Bogiem a duszą – i to relacji miłości – opisy mistyków bogate są w metaforykę nupcjalną⁴². Miłość bowiem „jest celem kontemplacji i jej wybornym smakiem”, jak pisała Tekla Raczyńska⁴³. Podczas niej dusza prowadzi z Bogiem „rozmowy pieszczone”, czyli pełne „słów pałających miłością”, jak tłumaczy Mikołaj z Mościsk⁴⁴. Bóg jako oblubieniec i dusza jako oblubienica – ten obraz koresponduje z cytowaną chętnie biblijną księgą Pieśń nad pieśniami. *Nota bene*, księga ta już u ojców Kościoła uznawana była za szczególne mistyczne przesłanie. Jak naucza Orygenes, jest ona przeznaczona dla dusz oczyszczonych wieloma próbami i dojrzałych w wierze i miłości (dosłownie: dla dorosłych). To w niej zawarta została „dziedzina kontemplacyjna [...] symbol Oblubienicy i Oblubienca uczy, że drogami miłości należy dojść do współuczestnictwa z Bogiem”⁴⁵.

⁴⁰ Antologia mistyki polskiej, t. 2, s. 127.

⁴¹ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 192.

⁴² Zob. I. Rutkowska, *Język mistyków językiem miłości*, w: *Wychowanie to dzieło miłości. Ogólnopolskie Nauczycielskie Warsztaty w Drodze, Zielona Góra–Jasna Góra, 31.07–13.08.2009*, red. M. Kaczor, D. Świdkiewicz, Zielona Góra 2009, s. 190–199.

⁴³ Antologia mistyki polskiej, t. 2, s. 42.

⁴⁴ Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 40.

⁴⁵ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 23.

Poza wymienionymi mistycy polscy sięgają także do obrazu głębi, ognia, ciemności, a także zmysłu smaku. Wykorzystywane przez nich przenośnie korespondują z metaforą obecną w pismach mistrzów duchowości innych krajów. Z jednej strony treści te poświadczają duże obycie polskich teologów w świecie nauki swoich czasów (co też wiemy na podstawie ich życiorysów), z drugiej zaś mówią o uniwersalności mistycznych doznań. Wszelkie bowiem podręcznikowe wręcz kompendia z zakresu mistyki stanowią niejako podsumowanie doświadczeń doświadczanych w praktyce.

Co istotne, stosowana metafora nie tyle odnosi się do polskiej przyrody (jako najbliższej ziemskiemu doświadczeniu życia), ile do symboli biblijnych. Widać to przede wszystkim w potrzebie odwoływania się do konkretnych fragmentów ze Starego i Nowego Testamentu.

Podsumowanie

Analizując pisma mistyczne z okresu między XIV a XX wiekiem, możemy zobaczyć historię kształtowania się tego pojęcia. Jeszcze w wieku XVII panowało przekonanie, że kontemplacja włana jest zarezerwowana jedynie dla powołanych do życia zakonnego, eremickiego⁴⁶. Obecnie widzimy zaś inną tendencję – Kościół zaprasza do kontemplacji wszystkich, co wyraźnie wybrzmiało w pismach św. Jana Pawła II.

Kolejne przekonanie, które czytamy tym razem u Mikołaja z Mościsk (XVI w.), mówi o konieczności posiadania odpowiedniego temperamentu⁴⁷. Przeczy temu Jadwiga Stabińska OSB w opracowaniu mającym przybliżyć życie zakonnej klauzury⁴⁸.

Wszyscy natomiast mistycy są zgodni co do tego, że kontemplacji nie można zdobyć własnymi wysiłkami, nie można samemu wprowadzić się w ten stan. Potwierdza to też współczesna teologia:

⁴⁶ Zob. Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 93.

⁴⁷ Zob. Antologia mistyki polskiej, t. 1, s. 41.

⁴⁸ Zob. J. Stabińska OSB, *Oblicza kontemplacji*, Kraków 1990, s. 70–71.

Istotny dla całej kontemplacji wlanej jest Boży wpływ. Jest on elementem podstawowym, który umożliwia akt kontemplacji, polegający w swej istocie na Bożym działaniu w duszy w celu jej duchowego udoskonalenia⁴⁹.

Często jednak w badanych pismach pojawia się *passus* o wartości przygotowywania się na ten dar za pomocą umartwień, życia w łasce uświęcającej, czasu poświęcanego na medytację, rozważanie Pisma Świętego, modlitwę myślną.

Co warte podkreślenia, głównym organem, poprzez który człowiek doświadcza kontemplacji, jest rozum. Doświadczenie to bowiem wyposaża w nowy rodzaj wiedzy, pomagając zrozumieć misterium wiary i naturę Boga. To dogłębne, miłosne doznanie ma zatem niezwykłą wartość poznawczą – a dzięki temu ubogaca też samą teologię, a wręcz dynamizuje jej rozwój. O odniesieniu do umysłu mówi także ów pierwszy polski synonim *bogomyślność*. O wartości rozumu, który kieruje głęboką emocjonalnością polskich mistyków pisze Paweł Taranczewski⁵⁰, który podjął się charakterystyki tak zwanej mistyki nadwiślańskiej⁵¹. Głębia przemyśleń i wyznań przytaczanych mistyków potwierdza bowiem zasadność mówienia o tak zwanej polskiej szkole mistyki.

Na koniec nie można nie odnieść się do różnicy w liczbowym rozkładzie frekwencji analizowanego pojęcia, który w pismach męskich wystąpił 270 razy, a w kobiecych tylko 37 razy. Powodem jest między innymi stylistyka tych tekstów – u mężczyzn przeważają pisma o charakterze traktatów i podręczników, u kobiet zaś – o charakterze dzienników i wyznań. Poziom wykształcenia zdecydowanej większości mężczyzn był też znacznie wyższy niż kobiet.

Jak jednak pokazały definicje zawarte w słownikach języka polskiego – to ogólnie dostępne i używane znaczenie jest bardzo ubogie – można powiedzieć, że pomiędzy nim a znaczeniem wyjętym z pism mistycznych istnieje wręcz pojęciowa przepaść. Niestety, od połowy XX wieku można zaobserwować zubożenie zarówno pola znaczeniowego, jak i form leksykalnych. Dlatego tak istotne jest badanie polskich tekstów

49 J. W. Gogola OCD, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 265.

50 P. Taranczewski, *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” (2010) nr 661, s. 27.

51 Termin ten rozwijają: Ł. Tischner, *Mistyka i duchy wieszczów*, „Znak” (2010) nr 661, s. 10–14; P. Taranczewski, *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” (2010) nr 661, s. 15–30.

mistycznych. Dowodzą one bowiem, że w polszczyźnie można znaleźć bogate słownictwo religijne, zdolne opisać—pięknie, obrazowo, a także emocjonalnie—to wielkie nadprzyrodzone doświadczenie Boga, jakim jest kontemplacja.

Bibliografia

- Antologia mistyki polskiej, t. 1, red. M. Zawada M. OCD, Kraków 2008.
Antologia mistyki polskiej, t. 2, red. M. Zawada M. OCD, Kraków 2008.
Encyklopedia katolicka, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2002.
Gogola J. W. OCD, Teologia komunii z Bogiem, Kraków 2001.
Inny słownik języka polskiego, red. M. Bańko, Warszawa 2000.
Leksykon mistyki, tłum. B. Widła, red. P. Dinzelbacher, Warszawa 2002.
Linde B. S., Słownik języka polskiego, t. 1, Warszawa 1808.
Masłowska E., Wędrowka dusz w zaświaty—szerokim gościńcem i po bezdrożach (Schematy wyobrażeniowe w kulturze ludowej), w: Droga w języku i w kulturze, red. J. Adamowski, K. Smyk, Lublin 2011, s. 117–128.
Migdał J., Piotrowska-Wojaczyk A., O słownictwie religijnym w słownikach języka polskiego (przeobrażenia warsztatu leksykograficznego od połowy XX wieku), w: Język doświadczenia religijnego, t. 4, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Szczecin 2012, s. 229–247.
Origenes, Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
Piotrowska-Wojaczyk A., Opis leksykograficzny słownictwa religijnego na przykładzie wybranych haseł, w: Język. Religia. Tożsamość, t. 3, red. G. Cyran, E. Skorupska-Raczyńska, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 29–37.
Rutkowska I., Gramatyka a granice wyrażalności w pismach mistyków Kościoła katolickiego, „Filologia Polska. Roczniki Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego” 6 (2020), s. 39–52.
Rutkowska I., Język mistyków językiem miłości, w: Wychowanie to dzieło miłości. Ogólnopolskie Nauczycielskie Warsztaty w Drodze, Zielona Góra–Jasna Góra, 31.07–13.08.2009, red. M. Kaczor, D. Świdkiewicz, Zielona Góra 2009, s. 190–199.
Rutkowska I., Językowa konceptualizacja duszy jako wędrowca w pismach mistyków i mistyczek Kościoła katolickiego, w: Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej, t. 4: Dusza w doczes-

- ności – *dusza w nieskończoności*, red. E. Masłowska, D. Pazio-Włazłowska, Warszawa 2022, s. 497–515.
- Rutkowska I., *Mistyk i słowo – formy wyrażania niewyraźnego*, w: *Zielonogórskie seminaria językoznawcze 2006–2007*, red. M. Hawrysz, Zielona Góra 2009, s. 215–228.
- Słownik języka polskiego*, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1900–1927, <https://szukajwslownikach.uw.edu.pl/slownik-warszawski/> (30.11.2022).
- Słownik języka polskiego*, t. 3, red. W. Doroszewski, Warszawa 1964.
- Słownik języka polskiego*, oprac. A. Zdanowicz, M. B. Szyszka, J. Filipowicz, W. Tomaszewicz, F. Czepieliński, W. Korotyński, B. Trentowski, Wilno 1861.
- Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. S. Bąk, M. R. Mayenowa, F. Pełowski, Wrocław–Warszawa 1966.
- Stabińska J. OSB, *Oblicza kontemplacji*, Kraków 1990.
- Tabakowska E., *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków 2001.
- Taranczewski P., *Mistyka nadwiślańska*, „Znak” (2010) nr 661, s. 15–30.
- Tischner Ł., *Mistyka i duchy wieszczów*, „Znak” (2010) nr 661, s. 10–14.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, red. S. Dubisz, Warszawa 2003.
- Urbański S., *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa 1999.
- Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, Warszawa 2007.


ks. Jan Krzysztof Miczyński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

jan.micznyński@kul.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1052-5655>

Personalistyczne rozumienie kontemplacji

 <https://doi.org/10.15633/ps.27204>

Ks. Jan Krzysztof Miczyński – dr hab., prezbiter archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1996 roku. Od października 2005 roku pracownik Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i kierownik Sekcji Teologii Duchowości (od października 2017). Odbył studia teologiczne magisterskie (1990–1996) i specjalistyczne w zakresie teologii duchowości (1998–2000) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Kontynuował studia doktoranckie z zakresu teologii duchowości na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000–2005). Tam obronił doktorat, przedstawiając rozprawę *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, której promotorem był prof. Bruno Secondin OCarm. Habilitował się w roku 2017 na podstawie rozprawy pt. *Fundament duchowości i charyzmat Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia* (Lublin 2016).

Article history • Received: 16 Dec 2022 • Accepted: 18 Apr 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

A Personalistic Understanding of Contemplation

The purpose of this article is to show the meaning and significance of contemplation in the framework of modern Christian thought, which captures man as a person. It seems that personalism provides an opportunity to avoid approaches that reduce human prayer to a psychophysical, emotional, contentless and altogether unreal process of self-transcendence. All dimensions of human life are important, but fragmentary approaches do not exhaust the content of the phenomenon of the person. Consequently, too, they can lead to a wrong understanding of the relationship with God. For this reason, the article discusses three important topics in personalistic framework, that is: subject, object and essence of contemplation. The research method can be described as personalistic (the hermeneutic research key is the person). The starting point of the analysis is to discuss the inner personal structure of man and in light of this to look at the phenomenon of contemplation, the inner and outer world of human life. The analysis refers to the theological and spiritual tradition of the Church, as well as to the teachings of the saints. It tries to evaluate older approaches in a comprehensive and sometimes creative-critical way. It takes the revelation contained in Scripture as its primary source. The main conclusions of the analyses are as follows: the contemplative subject is the whole human person (despite the fact that the main role is played by the mind); the main subject is the *Communio Personarum* (the Uncreated Persons, the Holy Trinity); contemplation — thanks to God's grace — is a relationship with the Personal God, it is the “perfecting” of the inner structures of man towards union with the Divine Persons (the internal human structure becomes similar to the internal structure of the Uncreated Person); it is a process that can be called Christification (making one Christ-like), divinization, eschatologization of the world of created persons — the individual person and the social person (the entire human family).

Keywords: contemplation, prayer, body, soul, spirit, self, human, person, personalism, eschatology

Abstrakt

Personalistyczne rozumienie kontemplacji

Celem artykułu jest ukazanie sensu i doniosłości kontemplacji w kolorycie współczesnej myśli chrześcijańskiej, która ujmuje człowieka jako osobę. Wydaje się, że personalizm daje możliwość uniknięcia ujęć redukujących modlitwę człowieka do procesu psychofizycznego, emocjonalnego, beztreściowego i w sumie nierealnego, polegającego na autotranscendencji. Wszystkie wymiary życia ludzkiego są istotne,

ale ujęcia fragmentaryczne nie wyczerpują treści fenomenu osoby. W konsekwencji też mogą prowadzić do błędnego rozumienia relacji z Bogiem. Z tego też powodu artykuł omawia w kolorycie personalistycznym trzy ważne tematy, są nimi: podmiot, przedmiot i istota kontemplacji. Metodę badawczą można określić jako personalistyczną (hermeneutycznym kluczem badawczym jest osoba). Punktem wyjścia dla przeprowadzonej analizy jest omówienie wewnętrznej struktury osobowej człowieka i w jej świetle spojrzenie na fenomen kontemplacji, na wewnętrzną i zewnętrzny świat życia ludzkiego. Analiza nawiązuje do tradycji teologiczno-duchowej Kościoła, a także do nauczania świętych. Stara się w sposób całościowy i niekiedy twórczo-krytyczny ocenić ujęcia starsze. Jako podstawowe źródło przyjmuje objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Główne wnioski przeprowadzonych analiz są następujące: podmiotem kontemplantującym jest cała ludzka osoba (pomimo że główną rolę pełni umysł); głównym przedmiotem jest *Communio Personarum* (Osoby Niestworzone, Trójca Święta); kontemplacja – dzięki łasce Bożej – jest relacją z Osobowym Bogiem, jest „udoskonalaniem” wewnętrznych struktur człowieka do zjednoczenia się z Osobami Bożymi (wewnętrzna struktura ludzka staje się podobna do wewnętrznej struktury Osoby Niestworzonej); jest to proces, który można nazwać chrystyfikacją (uchrystusowaniem), przeobóstwieniem, eschatologizacją świata osób stworzonych – osoby indywidualnej i osoby społecznej (całej rodziny ludzkiej).

Słowa kluczowe: kontemplacja, modlitwa, ciało, dusza, duch, jaźń, człowiek, osoba, personalizm

Znane od starożytności słowo kontemplacja (łac. *contemplari* – przyglądać się, oglądać) oznacza ogólnie sposób poznania jakiegos przedmiotu i wejścia z nim w określoną relację. Pojęcie do występowało w wielu kulturach, religiach, systemach intelektualnych, naukach – i było przez nie różnie definiowane. Można właściwie stwierdzić, że do dziś nie została wypracowana jedna definicja kontemplacji, co można tłumaczyć faktem, że człowiek i jego funkcje poznawcze stanowią dalej w jakiejś mierze misterium. W filozofii i psychologii mówi się o kontemplacji naturalnej, czyli o poznawaniu w zachwycie prawdy na drodze rozumowania dyskursywnego, ujmującego badany przedmiot w sposób możliwie syntetyczny. Teologia określa zaś kontemplację jako prosty ogląd prawdy objawionej, w świetle wiary i przy pomocy łaski Bożej, prowadzący przez miłość do osobowego spotkania z Bogiem. Jednocześnie rozróżnia się kontemplację nabytą, będącą działaniem człowieka, określaną czę-

sto jako doświadczenie czynne, oraz kontemplację wlaną, będącą głównie działaniem Boga, określaną jako doświadczenie bierne¹.

Współczesny rozwój różnych nauk o człowieku domaga się kontynuowania dyskusji na temat fenomenu ludzkiej kontemplacji. Język stale ewoluuje i w świecie nauki, a także i obszarach pozanaukowych, powstaje wiele nieporozumień, zawężeń, błędnych uproszczeń oraz redukcji. Przykładowo:

- na gruncie indyferentyzmu religijnego rodzi się przekonanie, że właściwie fenomen kontemplacji w różnych religiach jest identyczny, ma jednakową naturę, a zatem różnice są pozorne i polegają jedynie na innym nazewnictwie;
- przeakcentowanie roli i możliwości umysłu przybiera formę współczesnego gnostycyzmu, pragnienia otrzymania nadzwyczajnych doświadczeń (messalianizm), zapanowania nad tajemnicą, z jednoczesnym przekonaniem o stanowieniu *sui generis* elity religijnej, o wyższości nad innymi²;
- odsunięcie rozumu i przeakcentowanie woli prowadzi do odrodzenia się pelagianizmu (semipelagianizmu), do przekonania, że wszystko można osiągnąć własnymi siłami, bez pomocy Boga; a to również rodzi w człowieku pychę³;
- niekiedy na gruncie badań z dziedziny neuronauki⁴ głoszone są niekiedy tezy, że doświadczenie religijne można zredukować do działania układu nerwowego, do procesów psychofizycznych czy biochemicznych.

Wszystkie te przypadki łączy przekonanie, że można w człowieku wszystko wytłumaczyć i precyzyjnie określić zasady jego funkcjonowania. Wydaje się jednak, że osoba ludzka bardzo złożona, a zatem i jej

1 Por. E. Ziemann, *Kontemplacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 748.

2 Zob. Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, s. 35–46.

3 Zob. Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, s. 47–62.

4 Przez neuronaukę — czy też w l. m. neuronauki — rozumie się interdyscyplinę naukową zajmującą się badaniem układu nerwowego, leżącą na pograniczu klasycznej wiedzy medycznej, biologicznej, biochemicznej, biofizycznej, psychologicznej, informatycznej.

wewnętrzny świat poznawczy pozostanie w jakimś stopniu stale wymykającą się schematycznym opisom tajemnicą⁵.

Od czasów Aniciusa Manliusia Boethiusa (480–524) – świętego Seweryna Boecjusza, myśl chrześcijańska proponuje, aby rozumieć człowieka jako osobę i stale rozwija antropologię personalistyczną⁶. Coraz pełniejsze opisanie fenomenu osoby, uznanie jej jako realnego bytu i klucza hermeneutycznego dla zrozumienia całej rzeczywistości, daje możliwość przezwyciężenia wspomnianych redukcjonizmów czy fragmentaryzmów.

Z tego też powodu niniejsze opracowanie stara się spojrzeć na kontemplację z perspektywy chrześcijańskiego personalizmu filozoficznego i teologicznego, rozumianego nie tylko jako personalistyczna antropologia, ale także w jakimś sensie jako uniwersalistyczny system⁷. Poniższa analiza może stanowić swego rodzaju współczesną apologię chrześcijańskiej kontemplacji. W tym celu warto skierować uwagę na następujące tematy: podmiot i przedmiot kontemplacji, jej istota, a także jej ostateczne znaczenie.

1. Osoba jako podmiot kontemplacji

Podmiotem kontemplacji jest ludzka osoba posiadająca misteryjnie złożoną strukturę. Podstawą osoby – rozumianej jako realny byt – jest dusza ściśle połączona w życiu ziemskim z ciałem. Dusza i ciało stanowią naturę człowieka, ale nie wyczerpują jeszcze osoby. Duszą duszy, czyli wszystkiego tego, co w człowieku jest niematerialne, jest metafizyczne osobowe „ja” – określane też jako duch⁸, duchowa dusza, dusza

5 Poznaniem ludzkim zajmują się takie nauki filozoficzne, jak: teoria poznania czy hermeneutyka; a w teologii rozwijane jest refleksja nad poznaniem teologicznym (zob. C. Bartnik, *Personalizm*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998).

6 Zob. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 34.

7 Artykuł ten opiera się m.in. na współczesnej personalistycznej myśli polskiej, której przedstawicielami są m.in.: Wincenty Granat (1900–1979), Stefan Wyszyński (1901–1981), Tymon Terlecki (1905–1988), Karol Wojtyła (Jan Paweł II; 1920–2005), Mieczysław Gogacz (1926–), Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020), Tadeusz Styczeń (1931–2010). Na temat personalizmu polskiego zob. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 141.

8 Takie rozumienie ducha – jako najgłębszego centrum osoby – można odnaleźć m.in. w mistyce karmelitańskiej; zob. E. Sanz de Miguel, A. Meluzzi, *La notte oscura*. Mistica

uduchowiona – które jest jakimś trzecim elementem, nadsyntezą ciała i duszy, absolutnym upodmiotowieniem, omegalnym stanem ontycznym. To metafizyczne „ja”, głębsze od psychicznej samoświadomości, istnieje dzięki istnieniu ciała–duszy, ale bez niego nie ma osoby⁹. Osoba jest subsystemem, czyli samoistnością, transcendującą ciało i duszę, jest misterium bytu bardziej niż ciało i dusza, jest uwewnętrznieniem się bytu (immanentyzacja) aż ku nowej postaci istnienia w nieskończoności (transcendentalizacja)¹⁰.

W swej podstawowej strukturze osoba istnieje od zygoty ludzkiej, ale ciągle staje się sobą, posiadając jakąś *sui generis* nieodwracalność, pomimo konieczności przejścia przez śmierć ziemską. Złożona z duszy i materii ukształtowanej w ciało, posiada¹¹:

- a) umysł – z którym powiązany jest rozum, pamięć, wnioskowanie, poznawanie, wszelka percepcja, intuicja, zmysły, emocje, pragnienia;
- b) wolę – możliwość wyboru dobra albo zła;
- c) niezależność w istnieniu;
- d) podmiotowość – samoświadomość, zdolność poznawania się i samookreślenia;
- e) osobowość – zdolność samodzielnego wyrażania się;
- f) „ja” metafizyczne, ontologiczne, wyświeglające się na ekranie świadomości jako „ja” empiryczne;
- g) osobistą i niepowtarzalną rolę do spełnienia – w świecie wewnętrznym i na zewnątrz, w mikro i makrokosmosie – realizowaną poprzez wszelką twórczość, czyn, pracę, dzieło;
- h) świat relacji międzyosobowych – z Bogiem, z rodziną, narodem, Kościołem, światem osób stworzonych;
- i) możliwość ciągłego stawania się, rozwoju, kontynuacji swoich dziejów, wyłaniania się z przeszłości i zmierzania ku spełnieniu się w pełni jako osoba w życiu przyszłym.

e psicologia, Edizioni OCD, Roma 2012, s. 104.

⁹ Por. C. Bartnik, *Osoba i personalizm*, Standruk, Lublin 2012, s. 42–43.

¹⁰ Por. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 34–35.

¹¹ Zob. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 35, 149–207; por. L. J. González, *Psicologia dei mistici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, s. 58.

Człowiek wyraża się elementami swojej osobowej struktury: ciałem¹², duszą, duchem (łączącym się z Bogiem, będącym życiem nadprzyrodzonym, duchową duszą, którą można postrzegać jako metafizyczne osobowe „ja” nierozdzielnie złączone z duszą; por. 1 Kor 2, 13–16; 15, 44–46; Ef 4, 23; 1 Tes 5, 23; Hbr 4, 12)¹³. Jednocześnie ludzka osoba ma swoją dynamikę – przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Podejmowane decyzje i wybory moralne mogą jej wewnętrzny świat stworzyć albo niszczyć, stają się drogą personalizacji albo depersonalizacji.

W tym kontekście jawi się istotne pytanie: Czy jest w człowieku jakaś określona struktura, która „odpowiada” za kontemplację, co sprawia, że człowiek może kontemplować? Szukając odpowiedzi warto skupić uwagę na tradycji – biblijnej, wczesnochrześcijańskiej (która inspirowała się również filozofią starożytną), a także teologicznej czasów nowożytnych i współczesnych. Tradycję myśli dotyczącej kontemplacji tworzy bardzo duża liczba autorów, dlatego nie sposób wymienić wszystkich ich ujęć, czy świadectw. Niemniej warto sporządzić pewien bardzo ogólny zarys syntezy ich rozumienia istoty kontemplacji i jej podmiotu.

Łacińskie słowa *contemplatio* oraz *contemplatio*, które zostały wzięte z Wulgaty znaczą: przyglądać się uważnie, oglądać, podziwiać, religijne rozmyślać, wpatrywać się w osobę lub rzecz (Hi 39, 29), którą człowiek chce uczynić bliską sobie. Przy czym oglądany przedmiot budzi w człowieku fascynację tajemniczością i pięknem, a tym samym wywołuje chęć osobistego wewnętrznego kontaktu. Tak właśnie potrafi wpatrywać się Bóg, który przenika wzrokiem serce człowieka (Prz 15, 3) i całą ziemię (2 Krn 16, 9). Podobnie człowiek – dzięki otrzymanej łasce Bożej – może „szukać oblicza” JHWH (Ps 27, 8–9) i widzieć Go (np. Adam, Abraham, Mojżesz). Kontemplacyjne zaś spotkanie Boga i człowieka kulminuje w osobie Jezusa Chrystusa. To On nieustannie jest zjednoczony w Duchu Świętym z Ojcem. A wpatrywanie się w Jezusa jest już widzeniem Ojca (J 14, 9) i jednocześnie *sui generis* drogą duchowego rozwoju – od widzenia „jakby w zwierciadle” do oglądania Boga „twarzą w twarz”, czyli do poznania Go w taki sposób, jak ludzie zostali przez Niego „poznani”

¹² Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 244.

¹³ Por. C. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Standruk, Lublin 2019, s. 229–230.

(por. 1 Kor 13, 12)¹⁴. Opisy biblijne mówią o tym, że człowiek spotyka się z Bogiem wielowymiarowo: dzięki poznaniu intelektualnemu oraz intuicji, przy zaangażowaniu woli, pamięci, wyobraźni, a także tworząc więź uczuciową. Pisarze wczesnochrześcijańscy zaś uznali, że człowiek kontempluje wyłącznie rozumem, gdyż tylko rozum dotyka rzeczy boskich (podczas gdy zmysły jedynie świata zewnętrznego)¹⁵.

Tradycja patrystyczna zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie rozumiała kontemplację jako szczyt życia duchowego osoby ludzkiej. Wschód określał kontemplację jako „ogłądanie” Boga – przez wiedzę, miłość, pamięć o Nim i modlitwę (Klemens Aleksandryjski, zm. ok. 212); a także – dzięki łasce Bożej – jako dynamiczny proces przechodzenia od poznania Boga w sposób naturalny do poznania transcendentnego (Orygenes, zm. ok. 254). Ojcowie Wschodni podkreślali zatem intelektualny charakter kontemplacji (m.in. Ewagriusz z Pontu, zm. 399; Grzegorz z Nyssy, zm. ok. 395), doniosłą rolę pamięci (Bazyli Wielki, zm. 379), ale także znaczenie woli (Orygenes). Uczono, że wszelka kontemplacja jest możliwa tylko dzięki Duchowi Świętemu (Grzegorz z Nazjanzu, zm. 390 lub 391; Ewagriusz; Grzegorz z Nyssy). Na Zachodzie kontemplacją określono postrzeganie rzeczy boskich (Augustyn, zm. 430; Jan Kasjan, zm. ok. 435). Postrzeganie to obejmowało poznanie intelektualne (łac. *cognito*) oraz widzenie (łac. *visio*), dokonujące się intuicyjnie, pozaintelektualnie¹⁶.

14 Zob. J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 1. Podstawy biblijne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Lublin 2002, kol. 749.

15 Zob. M. Szram, *Kontemplacja w patrystyce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, kol. 753. Warto tu dodać, że pisarze wczesnochrześcijańscy często odnosili się do filozofii greckiej, a ta rozumiała kontemplację jako: intelektualne badanie rzeczywistości, tajemnicy świata, podziw dla jego piękna, szukanie związków między poszczególnymi elementami (Pitagoras, Anaksagoras); rozumowe poznanie związku świata przemijającego z wiecznym, połączone z wysiłkiem duchowym i prowadzące do bycia sprawiedliwym i pobożnym (Platon); naśladowanie bogów, czyli zbliżanie się do boskości, osiągnięcie szczęścia (Arystoteles); poznanie intelektualne wykraczające poza sferę wiedzy doczesnej, dotyczące rzeczywistości duchowej, wymagające wcześniejszego oczyszczenia ze zmysłowej i ziemskiej rzeczywistości (Plotyn); zob. J. A. Kłoczowski, *Kontemplacja w filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, kol. 748–749.

16 M. Szram, *Kontemplacja w patrystyce*, s. 750–751. Proces ten określano również jako przechodzenie od kontemplacji nabytej (łac. *contemplatio acquisita*) do kontemplacji wlanej (łac. *contemplatio infusa*).

W średniowieczu kontemplacja rozumiana była jako poznawanie prawdy o rzeczywistości i prawdy o Bogu obecnym w człowieku (Bernard z Clairvaux, zm. 1153). Szkoła wiktoriańska rozróżniała kontemplację ściśle intelektualną od kontemplacji nadprzyrodzonej, będącej darem Bożym (Hugon ze św. Wiktora, zm. 1141; Ryszard ze św. Wiktora, zm. 1173). Według Bonawentury (zm. 1274) można mówić o ekstazie intelektu oraz ekstazie woli, które prowadzą człowieka do najdoskonalszego poznania Boga. Katarzyna ze Sieny (zm. 1380) twierdziła, że sfera poznawcza i sfera wolitywna wzajemnie się w kontemplacji przenikają. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) definiował kontemplację jako dostępne każdemu człowiekowi intelektualne (ale proste) widzenie prawdy¹⁷.

W czasach nowożytnych García Jiménez de Cisneros (zm. 1510) podkreślał, że warunkiem kontemplacji jest duch pokory i oczyszczenie z grzechów, a zatem właściwa postawa moralna. Według Bernardyna z Laredo (zm. 1540) kontemplacja mistyczna (w odróżnieniu od podstawowej, która jest dostępna nawet filozofom niewierzącym) jest wyrażaniem Bogu miłości i uwielbienia – gestem adoracji. Teresa Wielka (zm. 1582) podkreślała, że kontemplacja nie polega na nadzwyczajnych przeżyciach, ale na zjednoczeniu z Bogiem – także w czynie – na upodobnieniu się do Niego. Według niej szczytem kontemplacji jest jedność z człowieczeństwem Chrystusa, a także z Jego Kościołem. Jan od Krzyża (zm. 1591) uczył, że kontemplacja jest spotkaniem dialogicznym, którego istotą jest miłość, i w którym umysł poznaje Boga nie tyle drogą zmysłową, co poprzez wolę. Szereg autorów podkreślało, że do wyższych stanów kontemplacji człowiek nie dochodzi poprzez swoją pracę, ale są one bezpośrednio darem Bożym. Tak uczył wspomniany Jan od Krzyża,

¹⁷ Hugon ze św. Wiktora mówił o trzech rodzajach poznania; poprzez: „oczy ciała” (życie biologiczne), „oczy umysłu” (życie psychiczne) i „oczy kontemplacji mistycznej” (życie nadprzyrodzone); Ryszard ze św. Wiktora wyliczał sześć stopni kontemplacji, od intelektualnego poznawania Boga w stworzeniach, przez poznawanie Boga we wnętrzu duszy, aż po poznanie Go w sposób bezpośredni; Bernardyn z Laredo podał trzy stopnie kontemplacji: szukanie Boga w stworzeniach; szukanie Boga w duszy; szukanie Boga – bezpośrednio – w samym Bogu; J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii*. A. Dzieje problematyki. 3. Średniowiecze, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, kol. 755.

a także między innymi: Franciszek Salezy (zm. 1622) oraz Alfons Maria de Liguori (zm. 1878)¹⁸.

Współczesne nauczanie na temat kontemplacji również rozróżnia kontemplację nabytą i wlaną, która jest prostym poznaniem sercem Boga, a także Jego dzieł. Takie stanowisko przyjmowali między innymi Auguste Poulain (zm. 1919) oraz Réginald Garrigou-Lagrange (zm. 1964). Hans Urs von Balthasar (zm. 1988) podkreślał jednocześnie, że kontemplacja ma stanowić fundament każdego ludzkiego działania. Współczesny Katechizm Kościoła katolickiego uczy, że kontemplacja jest „spojrzeniem wiary na Jezusa Chrystusa”, „słuchaniem słowa Bożego”, „komunią miłości” (2716–2719), a pełni tej uszczęśliwiającej kontemplacji będzie w niebie (1028)¹⁹.

W kontekście powyższej ogólnej analizy można stwierdzić, że podmiotem kontemplacji jest cała osoba ludzka wraz z jej – złożoną misteryjnie – strukturą wewnętrzną²⁰. I chociaż większość autorów podkreśla, że kontemplacja polega na poznawaniu prawdy przede wszystkim umysłem (choć nie na drodze rozumowania), jednak wielu z nich naucza, że człowiek w pewnym sensie doświadcza prawdy całym sobą. Jest tu mowa o mistycznym spotkaniu osobowym z Bogiem. Umysł koncentruje całą osobę ludzką na sygnale, czy obrazie Boga, co prowadzi do zgłębienia Misterium Rzeczywistości, a następnie do *praxis*, czyli do wypływającego z doświadczenia działania wewnątrz i na zewnątrz, du-

18 Bernardyn z Laredo podał trzy stopnie kontemplacji: szukanie Boga w stworzeniach; szukanie Boga w duszy; szukanie Boga – bezpośrednio – w samym Bogu (z wyłączeniem zmysłów); J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 4. W czasach nowożytnych*, t. 9, kol. 756–757; na temat kontemplacji według Bernardyna z Laredo szerzej zob. S. Gryga, *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 129–164. Trzeba tu e dodać, że kontemplacja rozumiana była dynamicznie – jako proces – dlatego dzielono ją na etapy. Rozróżniano światło przyrodzone, dostrzegalne poprzez naturalne władze duszy, a także światło wlane, pochodzące bezpośrednio z działania Ducha Świętego, wymykające się pracy ludzkiego rozumu, uchwytne dzięki intuicji; zob. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 165–166.

19 J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 5. W czasach najnowszych*, t. 9, kol. 758–759.

20 Por. W. Słomka, *Kontemplacja. II. W teologii. B. Rodzaje kontemplacji*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, kol. 761.

chowego i materialnego, podejmowanego indywidualnie, bądź wspólnotowo²¹. W tym właśnie kluczu wypowiadał się Franciszek Salezy, gdy mówił o trzech typach ekstaz: intelektualnej, uczuciowej i działania (czynu)²². Przy czym – należy dodać za Josephem Ratzingerem – to, co najbardziej należy do osoby, czyli własne „ja”, ze względu na swoje pochodzenie i przeznaczenie, przez miłość staje się najmniej należące do osoby: źródłem „ja” jest Bóg, a przeznaczeniem „ja” (w sensie powołania) jest spełnienie się w innych osobach²³.

Dlatego w rozumieniu personalistycznym kontemplacja jest najwyższą immanentyzacją i transcendentalizacją bytu; ruchem do wewnątrz (ale nie jedynie ku samemu sobie, gdyż w człowieku przebywa stale Stwórca), a także ruchem na zewnątrz, ku światu innych osób. Kontemplacja jawi się jako stopniowe otwarcie się osoby ludzkiej na osobową więź z Osobami Bożymi i w jakimś stopniu całym dziełem stworzenia.

Nie musi mieć ona charakteru dyskursywnego i może mieć też początkowo charakter czysto naturalny (nawet osoby nieochrzczone mogą bowiem w jakimś stopniu doświadczać Boga)²⁴.

Jeśli więc kontemplacja jest poznawaniem, czy sięga ona jedynie umysłu i czy poznawany obraz „wyświetla się” jedynie na ekranie świadomości osoby ludzkiej? Wydaje się, że w misteryjny sposób sięga ona rzeczywistości głębszej, a mianowicie metafizycznego „ja”, czyli ontologicznej jaźni. Dzięki temu osobowemu „ja” (duchowi, duchowej duszy), człowiek może prowadzić duchowe życie. Poprzez dary Ducha Świętego oraz dzięki cnotom teologalnym (w wierze, w nadziei i w miłości), zostaje stopniowo „przebóstwiony”, uwalniany z egoizmu, wyzwalany z niewłaściwych uwarunkowań narzucanych przez pamięć, rozum, własną wolę, pragnienia, czy pożądania. Kontemplacja jest paradoksalnie rzeczywistością dynamiczną, sprawiającą, że tak zwane władze duchowe „nie nadążają” za działaniem Boga. Ludzkie zmysły, intelekt i wyobraźnia nie są bowiem w stanie sięgnąć Boga. Służą one jedynie pomocą jako środek, natomiast Bóg jest kimś więcej. Bóg prowadzi człowieka przez rzeczy

21 Por. C. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, Standruk, Lublin 2002, s. 315.

22 Por. A. Pedrini, „*L'umanesimo devoto*” di s. Francesco di Sales, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli, Edizioni OCD, Roma 1984, s. 534.

23 Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 1970, s. 22.

24 C. Bartnik, *Myśl eschatologiczna*, s. 315.

podpadające zmysłom ku umysłowym, a następnie duchowym²⁵. Droga w wierze²⁶ oznacza wchodzenie na inną – głębszą – płaszczyznę relacji ze Stwórcą²⁷, czyli jest to droga transcendowania siebie ku spełnieniu osobowemu, by stać się najpiękniejszą wersją samego siebie, podobnemu do kontemplowanego przedmiotu według Bożego planu. Kontemplacja Boga jest zatem osobotwórcza, harmonizuje świat ciała i duszy, kształtuje ona ludzką osobowość, moralność, relacje międzyosobowe, pozwala spełnić swoją rolę, inicjuje czyn, twórczo inspiruje do pracy.

Trzeba tu postawić pytanie: Czy podmiot musi być w stanie łaski uświęcającej i czy prawdziwa kontemplacja ogranicza się jedynie do świata chrześcijańskiego. Wydaje się, że nie należy tworzyć ekskluzywizmu chrześcijańskiego i trzeba uznać, że również i niechrześcijańskie, skoro – jak twierdzi Vaticanum II – mogą się zbawić, żyjąc zgodnie z sumieniem, mogą w jakimś stopniu doświadczać kontemplatywnie Boga. Również i oni mogą być – jak twierdzi Czesław S. Bartnik (zm. 2020) – w stanie łaski uświęcającej²⁸. Oczywiście, trzeba dodać, że jeśli człowiek świadomie popełnia zło i w nim tkwi, jest to przeciwne Prawdzie i człowiek sam zaciemnia kontemplowany obraz. Jeśli natomiast człowiek coraz bardziej świadomie otwiera się na działanie Boże, na Bożą łaskę, z widzenia bardzo osłabionego przechodzi ku widzeniu coraz

25 Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 17, 3–5 [Juan de la Cruz, *Obras completas*, 342–343].

26 Dokonuje się ona w „nocy” (Jan od Krzyża), to znaczy przy braku oparcia w wewnętrznych strukturach osobowych: pamięci, wyobraźni, rozumie, zmysłach, sferze uczuciowej i tym podobne.

27 Por. G. Wiszowaty, *Doktryna świętych karmelitańskich. Święty Jan od Krzyża*, Skrypty wykładów, t. 1, s. 9.

28 Oczywiście, jest tu mowa o tych ludziach, którzy szukają prawdy i żyją zgodnie z dobrze uformowanym sumieniem; por. C. Bartnik, *Myśleschatologiczna*, s. 314–315. Należy tu zaznaczyć, że możliwość doświadczenia Boga poza chrześcijaństwem nie oznacza jednocześnie legitymizacji indyferentyzmu religijnego, czy irenizmu. Prawda o Bogu jest jedna i obiektywna, która została objawiona w pełni w Jezusie Chrystusie, a człowiek jest wezwany, by jej szukać i strzec. Tym bardziej, że z kontemplacją jest również związana walka duchowa, gdyż szatan pragnie odwieść człowieka, wprowadzając w różnego rodzaju iluzje; właściwe rozeznanie i nie popadnięcie w błędy jest możliwe dzięki Jezusowi Chrystusowi. Dlatego bardzo istotny jest przedmiot kontemplacji, czy medytacji (np. medytacja apersonalna, czy bezprzedmiotowa jest obca tradycji chrześcijańskiej i wręcz z nią sprzeczna); zob. M. Chmielewski, 101 pytań o życie duchowe, *Polihymnia*, Lublin 1999, s. 67–68.

pełniejszemu, którego pełnia zaktualizuje się w rzeczywistości eschatycznej.

2. Prosopiczny przedmiot kontemplacji

Według pisarzy wczesnochrześcijańskich przedmiotem kontemplacji jest: (a) Bóg widziany w rzeczach stworzonych – i mówią wówczas o kontemplacji naturalnej; (b) Bóg sam w sobie – i wówczas kontemplację nazywają nadnaturalną, która w pełni możliwa jest w życiu przyszłym, czyli po śmierci.

Na Wschodzie i Zachodzie kontemplacja naturalna była rozumiana jako poszukiwanie Boga i Jego mądrości ukrytej w stworzeniach (ojcowie greccy), przy czym na Zachodzie przedmiotem kontemplacji był dodatkowo obraz Boga odcisnięty w duszy człowieka (przez akt zwrócenia się do własnego wnętrza), ale nie bezpośrednio Bóg, gdyż Jego można zobaczyć dopiero po śmierci (Augustyn)²⁹. Tradycja ta była rozwijana w wiekach późniejszych i można ją streścić w trzech odsłonach: przedmiotem kontemplacji jest Bóg w stworzeniu, we wnętrzu człowieka i sam w sobie (Ryszard ze św. Wiktora). Punktem zaś centralnym i kluczem hermeneutycznym do rozumienia całej rzeczywistości jest osoba Jezusa Chrystusa (T. Merton). Można się bowiem zbliżyć do Boga poprzez misterium Wcielenia, które daje możliwość poznania kontemplacyjnych relacji wewnątrztrynitarnych – Chrystusa z Ojcem i Duchem Świętym (H. U. von Balthasar)³⁰.

W myśli personalistycznej Bóg jawi się jako osoba *par excellence*, niedościgły wzór osoby. W tym kontekście mówienie o człowieku ma charakter niepełny i docelowy. Rozumienie Osoby Bożej kształtowało się na gruncie dyskusji chrystologicznych i sporów trynitarnych. Osoba Nie stworzona, każda z Osób w Trójcy Świętej, jest nieskończenie różna od osób stworzonych, jest absolutnie doskonała. Jest „pierwsza” niż natura Boża, czyli ma swoje istnienie (samoistność), swój umysł (intelekt), swo-

²⁹ M. Szram, *Kontemplacja w patrystyce*, s. 751–752.

³⁰ J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 5. W czasach najnowszych*, s. 758. John Main OSB (1926–1982), irlandzki benedyktyn, wskazał, że przedmiotem kontemplacji jest przede wszystkim dobroć Boga (zob. J. Main, *Chrześcijańska medytacja*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1992, s. 41).

ją wolę (działanie i sprawczość), możliwość i fakt nieskończonej realizacji. Jest doskonale Miłująca i Stwarzająca. Natura – jako zasada bytu – wydaje się wtórna; dlatego w personalizmie proponuje się mówić bardziej o „Osobach Boga”, niż o „Bogu osobowym”. Bóg oznacza zatem Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego³¹, a kontemplacja Boga jest kontemplacją *Communio Personarum*. Podstawą tej wspólnoty jest fakt samoistności Osób Bożych, ich doskonałości, a jednocześnie możliwość i fakt „wywołania” drugiej Osoby oraz „odnalezienia” siebie w Innych. Osoba Rodzona, czyli Osoba Syna, pozwala Rodzającemu Ojcu stać się Osobą, a Osoba Tchniona, czyli Duch Święty dopełnia Komunię Osobową Ojca i Syna. Każda z Osób w Trójcy Świętej jest sobą dzięki Dwom Innym oraz jednej Naturze³².

Dzięki kontemplacyjnemu wpatrywaniu się oczami wiary w życie wewnętrznytrynitarne, we wzajemną miłość Osób Bożych, a także doświadczaniu tej Bożej miłości w sakramentach świętych i pozasakramentalnie, osoba ludzka może przezwyciężyć indywidualizm i solidarnie wyjść z miłością ku innym osobom i stawać się coraz bardziej podobna do Osób Bożych³³. Duch Święty swoim boskim tchnieniem podnosi człowieka i przemienia go, by mógł tchnąć w Boga to samo tchnienie miłości, jakie Ojciec tchnie w Syna, a Syn w Ojca, a którym jest Duch Święty³⁴.

Dokonyuje się to dzięki pośrednictwu Jezusa Chrystusa, który jest dla człowieka ożywym Źródłem – niewyczerpanym, stale bijącym i tworzącym. Kontemplacja osoby Jezusa Chrystusa³⁵ jest zgodą na to, by Źró-

31 C. Bartnik, *Personalizm*, s. 300–305.

32 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 305.

33 Człowiek stał się obrazem i podobieństwem Boga (por. Rdz 1, 26–27) nie tylko przez człowieczeństwo, ale także przez fakt możliwości tworzenia komunii osób – którą stanowią mężczyzna i niewiasta; por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich, Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1986, s. 39.

34 Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 38[B39], 3 [Juan de la Cruz, *Obras completas*, s. 725]. Ratzinger uczy, że dla Trójjedynego Boga, który „cały jest relacją”, przymierze nie jest „czymś istniejącym na zewnątrz, w historii, poza Jego istotą”, ale jest „objawieniem Jego samego”, „jaśniejącym blaskiem Jego oblicza”; zob. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, W drodze, Poznań 2004, s. 73.

35 Jan Paweł II mówi o kontemplacji, czyli poznawaniu Chrystusowego: oblicza Syna; oblicza cierpiącego, oblicza Zmartwychwstałego; zob. Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte*, 24–28.

dło wlało swe wody do wnętrza człowieka, by w nim wytrysnęło (por. J 4, 14). Wpatrywanie się w życie Syna Bożego to otwieranie się na Jego słowa i czyny, sprawiające, że do wnętrza człowieka wlewa się bogactwo wnętrza Chrystusa – Jego wiara, nadzieja, miłość, pokora, czystość, modlitwa, cierpienie, chwała, a także wiele innych cnót i wymiarów życia osobowego³⁶. Człowiek może uczestniczyć w Jego Bożym Synostwie i w Jego misterium paschalnym – w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Przyobleka się w Niego, staje się uczestnikiem Jego życia, Jego wiary nadziei i miłości – i w ten sposób spotyka się z Bogiem³⁷. I tak oto kontemplacja nabiera wymiaru responsoryjnego, staje się odpowiedzią dawaną objawiającemu się Stwórcy³⁸.

Zatem najpełniejszą odpowiedzią na Dar trynitarny może dać człowiek przez złączenie się z Jezusem Chrystusem. Istotą kontemplacji jest więc – z pomocą Ducha Świętego – poszerzanie serca i ogarnianie „wymiarów” Boga według słów Apostoła Pawła:

Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzeni i ugruntowani, wraz z wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą (Ef 3, 17).

W ten sposób osoba ludzka staje się w mistyczny sposób „dodatkowym człowieczeństwem” Syna Bożego, w której i przez którą może On kontynuować swoje dzieło zbawcze³⁹.

Modlitwa kontemplacyjna jest otwarciem się na całe bogactwo osoby Jezusa Chrystusa w aspekcie bytowym i treściowym. Jest – na miarę udzielonej człowiekowi łaski – poznaniem Jego mikroświata i makro-

³⁶ Takim właśnie doświadczeniem dzieliła się Elżbieta od Trójcy Świętej (zm. 1906); zob. J. K. Miczyński, *La cristologia esistenziale*, s. 278–308.

³⁷ Zob. J. K. Miczyński, *Spotkanie z Bogiem poprzez mediację, na podstawie poematu „Źródło” św. Jana od Krzyża, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 270–272.*

³⁸ Por. C. Bartnik, *Modlitwa*, s. 86.

³⁹ Takiego sformułowania używała w swoich pismach Elżbieta od Trójcy Świętej (fr. *humanité de surcroît*); zob. J. K. Miczyński, *Chrześcijanin jako „dodatkowe człowieczeństwo” Chrystusa. Studium doświadczenia mistycznego bł. Elżbiety od Trójcy Świętej, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 5, s. 131–137.*

świata. Jego „świata umysłowego”, Jego myśli, przenikania w rzeczywistość i postrzegania rzeczywistości. Jest poznawaniem świata uczuć Chrystusa, Jego woli zjednoczonej z Ojcem, świata dążeń i twórczego działania, kreowania dobra. Kontemplacja jest także przyjmowaniem Jego hierarchii wartości, Jego miłości i – poprzez nią – wchodzeniem w komunie z światem osób miłowanych przez Bożego Syna. Z Bogiem, z wszelkimi istotami żywymi, a w końcu z całym kosmosem. Kontemplacja jest zachwytem nad innymi osobami i ukrytym w nich pięknem Bożym. Poznanie Chrystusa jest bowiem poznaniem sensu istnienia całego wszechświata, jest wniknięciem w centrum czasoprzestrzeni, wszelkiej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej. Kontemplacja stanowi zatem responsorium na przemawianie Boga do człowieka darem bycia człowiekiem, darem zaistnienia, darem innych ludzi, naturą, przyrodą i jej prawami, logiką zasad fizyki, celowością bytu⁴⁰.

Kontemplacja jest osadzaniem siebie na przeczystej immanencji Boga⁴¹, na misterium Jego istnienia, na Jego wewnętrznej tajemnicy, wyrażonej Imieniem: „Ja jestem, który jestem” (Wj 3, 14). Przedmiotem kontemplacji jest więc miłosa obecność Boga, otulająca całą rzeczywistość, która spełnia się w osobowej relacji z człowiekiem – indywidualnie i społecznie.

W rozważaniu na temat przedmiotu chrześcijańskiej kontemplacji nie powinno zabraknąć odniesienia do kultu ikon i świętych obrazów. Ich celem nie jest zatrzymanie kontemplującego na ich wyrazie artystycznym, ale – będąc symbolami – służyć do budowania relacji osobowej z Bogiem i społecznością świętych w niebie⁴². Tworzenie ikon oraz ich kontemplacja jest sięganiem w świat transcendentny Stwórcy i zorganizowanego przez niego wszechświata (gr. kosmos – porządek, ład).

⁴⁰ Por. C. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, s. 432–433. O „mistyce kosmicznej”, która jest ściśle połączona z „mystyką własnego ja” zob. J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja, doświadczenie kosmiczne, doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996, s. 79–82 (*Myśl Teologiczna*, 9).

⁴¹ Por. C. Bartnik, *Modlitwa*, s. 85.

⁴² Zob. T. Špidlík, *Esperienza spirituale dell’Oriente cristiano Corso di spiritualita. Esperienza, sistematica, proiezioni, a cura di B. Secondin, T. Goffi, Queriniana, Brescia 1989*, s. 215–216. W świecie życia duchowego symbol stara się połączyć drogę świadomości-w-świecie z relacją z Bogiem; C. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Edizioni San Paolo, Milano 1987, s. 195.

Dzięki nim człowiek wnika w materię, przestrzeń i czas na nowy sposób, w Bożą Mądrość, w projekt przekazany przez Stwórcę swoim dzieciom. Oddawanie czci Bogu w Jego dziełach (zob. Ps 19, 1; 89, 12–13; 95, 4–5; 124, 8; 104, 1–35; Dn 3, 57–81)⁴³. Ikony ukazują Wcielonego Stworzyciela i jednocześnie przeznaczenie stworzenia do uczestnictwa w chwale niebieskiej⁴⁴. Stając mocno w obronie ikon Jan Damasceński (zm. ok. 749) głosił, że człowiek uswięca się najpierw przez wzrok:

Ty, który odmawiasz czci obrazowi, nie czcisz także Syna Bożego, „który jest obrazem niewidzialnego Boga” (Kol 1, 15), żywym i całkowicie podobnym Jego odbiciem (Hbr 1, 3). Oddaję cześć obrazowi Chrystusa jako wcielonego Boga, obrazowi Pani wszystkich Bogarodzicy jako Matce Syna Bożego oraz obrazom świętych jako przyjaciół Boga, którzy przelali swą krew w walce przeciw grzechowi, a przelewając krew za Chrystusa naśladowali Go, który pierwszy przelał własną krew za nich, oraz szli Jego śladami⁴⁵.

Przed kontemplującym otwiera się zatem misterium Bożego działania na rzecz ocalenia ludzkości z kosmicznej tragedii odwrócenia się od Stwórcy i podporządkowania się złemu duchowi (gr. *diabolos* – ten, który dzieli). Przez grzech zło weszło w świat materialny. Odpowiedzią na ten stan stało się misterium wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania Nowego Adama – Jezusa Chrystusa. Przekształca ono kosmiczną katastrofę w nowe stworzenie (Ap 21, 5), które staje się stopniowo na

43 Por. M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, Orthdruk, Białystok 2007, s. 10, 70–71.

44 Należałoby tu dodać, że podobną funkcję do ikon może pełnić także i literatura piękna – poezja. Obraz poetycki może stać się drogą ku kontemplacji; zob. M. Godawa, *Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins*, „Blogslovný vestník / Theological Quarterly” 80 (2020) nr 3, s. 565–574.

45 Jan Damasceński, I. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores I*], tłum. M. Dylewska, „Vox Patrum” 19 (1999) t. 36–37, s. 511. Doktor Kościoła używa dwóch różnych terminów na oddawanie czci Bogu i świętym: gr. *latreia* – adoracja Boga, gr. *proskinesis* – cześć oddawana świętym. Terminy te mówią o różnej intensywności relacji – ta względem Stwórcy przewyższa pierwszą swoją doniosłością. Jan Damasceński miał też świadomość, że tworzenie wizerunków bezbożnych ludzi, zwierząt, i oddawanie im boskiej czci, jest szatańską pokusą; zob. Jan Damasceński, II. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores II*], tłum. M. Dylewska, „Vox Patrum” 25 (2005) t. 48, s. 380.

wzór obrazu Bożego Syna (Rz 8, 28–29). Przed oczami kontemplującego jawi się tajemnica podniesienia (gr. *anastasis*) osoby ludzkiej – nie tylko jej godności, ale i konstrukcji osobowej (moralnej i metafizycznej). Objawia to osoba Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego⁴⁶. Jan Damasceński nauczał na temat wywyższenia przez Boga ludzi w następujących słowach:

Bóg nie połączył się z naturą aniołów, ale połączył się z naturą ludzką. Nie stał się też Bóg aniołem, ale pod względem natury stał się prawdziwie człowiekiem. [...] I jakże nie mają być większymi od aniołów strażnicy tego doskonałego zjednoczenia, jeśli wiernie przestrzegają przykazań? Bo choć nasza ułonna natura niższą jest od aniołów ze względu na śmierć i strukturę materii, to dzięki Bożej łasce i zespoleniu z Nim, przewyższyła aniołów⁴⁷.

Blask tej nowej rzeczywistości widnieje we wziętej do nieba Matce Chrystusa, a także w świętych, w tych, którzy dostąpili już łaski przebóstwienia. Ikony zatem zwiastują świat przemieniony, który już przychodzi zgodnie z zamysłem Bożym (zob. Łk 10, 9; 11, 20). Ważne jest przy tym otwieranie się na Ducha Świętego, by On „oczyszczał” wiarę ze zbyt antropomorficznych wyobrażeń⁴⁸, czy pewnych uproszczeń.

3. Kontemplacja jako eschatologizacja „mundi personarum”

Kontemplacja wprowadza w zbawczy zamysł Boga względem świata. Przez naśladowanie Syna Bożego, który stale modlił się i był zjednoczony ze swoim Ojcem (por. J 10, 30), a także przez wzorowanie się na Maryi, która najpierw słuchała Słowa, nosiła je, a następnie zrodziła, kontemplacja jest już tu na ziemi życiem niebem, które jest sensem ludz-

46 Zob. M. Quenot, *Ikona i kosmos*, s. 24.

47 Jan Damasceński, III. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores III*], tłum. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 29 (2009) t. 53–54, s. 645–646. Doktor Kościoła używa tutaj słowa „natura” (gr. *physis*) — w systemie personalistycznym tekst ten trzeba by interpretować w kluczu rozumienia człowieka jako osoby.

48 Zob. D. Olszewski, *Kontemplacja*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 254.

kiego pielgrzymowania w doczesności (H. U. von Balthasar)⁴⁹. Człowiek usprawiedliwiony przez Boga, spotykając się z Nim w swoim wnętrzu, już tu na ziemi doświadcza w jakimś sensie życia błogosławionych w niebie (Elżbieta od Trójcy Świętej⁵⁰). To mistyczne doświadczenie ma charakter eschatologiczny, to znaczy jest już tu na ziemi doświadczeniem rzeczywistości eschatycznej (T. Merton)⁵¹. A skoro istotą kontemplacji jest upodobnienie poznającego podmiotu z poznawanym przedmiotem (Ewagriusz)⁵², wpatrywanie się w Bożą przyszłość (która jest wieczną terażniejszością) ma wpływ na obecną rzeczywistość⁵³. Sobór Watykański II naucza, że kontemplacja ma ożywiać życie Kościoła pielgrzymującego na ziemi (*Dei verbum*, 7, 13), a także kształtować zmysł religijny, moralny i społeczny (*Gaudium et spes*, 59). Ratzinger zwraca uwagę, że oddalanie się od Boga skutkuje niechęcią wobec przyszłości, a młodzi ludzie – którzy winni stanowić o tej przyszłości – w tej perspektywie jawią się innym jako zagrożenie dla terażniejszości⁵⁴.

Osoba ludzka ma zdolność nadawania charakteru kontemplacyjnego całemu swojemu życiu i otaczającej ją rzeczywistości. Modlitwą może stać się zarówno praca⁵⁵, jak i cierpienie, wszelkie dążenia czy uczucia. Osoba ludzka przyłącza do swojej kontemplacji także kosmos, historię, przyrodę ożywioną i nieożywioną, krajobraz, wszelkie wymiary poznawanej rzeczywistości. Tym samym nadaje tej rzeczywistości sens modlitewny, w nowy sposób łącząc ją – w mocy Ducha Świętego – ze

49 Zob. J. Misiurek, *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 5. W czasach najnowszych*, s. 758.

50 Napisała ona na ten temat jeden traktat duchowy pt. *Niebo w wierze* (fr. *Le Ciel dans la foi*); zob. Elisabeth de la Trinité, *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1996, s. 89–127.

51 C. Bartnik, *Mysł eschatologiczna*, s. 315.

52 M. Szram, *Kontemplacja w patrystyce*, s. 750. Proces ten określano również jako przechodzenie od kontemplacji nabytej (łac. *contemplatio acquisita*) do kontemplacji własnej (łac. *contemplatio infusa*).

53 O słuchaniu Ducha Świętego i o rozumieniu w Jego świetle przeszłości, terażniejszości i przyszłości Kościoła jako przychodzącego już królestwa Bożego – mowa jest wyrażnie w następującym dokumencie: Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, 56–57.

54 J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – kultura – Europa – społeczeństwo*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2021, s. 639 (*Opera Omnia*, III/2).

55 Według Prymasa Tysiąclecia można modlić się pracą; zob. S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa 1957, s. 73–82.

Stwórcą⁵⁶. Tenże Duch pozwala wiązać się ze Słowem Ojcowskiego stwarzania i zbawiania – nie tylko indywidualnie, ale również całą wspólnotą Kościoła⁵⁷, społeczeństw, narodów, całą rodziną ludzką. Łączenie zaś Boga ze społecznością ludzką prowadzi ku jej afirmacji ontycznej, ku jej dziejowemu spełnieniu, do otwarcia na „nowy świat”, na „nową ziemię i nowe niebo” (Ap 21, 1). To „nowe stworzenie” będzie spełnieniem całego procesu soteryjno-kreacyjnego⁵⁸. Pełna afirmacja Boga jako stwórcy człowieka dokonuje się wówczas, gdy aktem afirmacji Boga obejmuje się również całe arcydzieło, które On zawarł w tym świecie⁵⁹. Poznanie Boga prowadzi ku poznaniu właściwej wartości stworzenia, struktury wewnętrznej świata pełnej Jego chwały⁶⁰.

Wspólny akt kontemplacji, na przykład w liturgii, tworzy duchowe więzi między kontemplującymi, buduje wspólnoty małżeństw, rodzin, domów, gmin, zgromadzeń liturgicznych czy zakonnych⁶¹; buduje chrześcijaństwo, Kościół i cywilizację⁶². Można powiedzieć, że przez kontemplację Boga dokonuje się w świecie osób stworzonych stopniowa⁶³: (a) spiritualizacja – naznaczanie ludzkim duchem i religią całego świata materialnego, technicznego, kulturowego, moralnego⁶⁴; (b) personalizacja, socjalizacja i uniwersalizacja – osiąganie coraz większej

56 Por. C. Bartnik, *Modlitwa*, s. 86.

57 C. Bartnik, *Modlitwa*, s. 87.

58 A. Nadbrzeżny, *Integralność człowieka w świetle personalistycznej antropologii teologicznej*, w: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przesłanie moralne Kościoła*, red. K. Smykowski, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin 2022, s. 105.

59 T. Styczeń, *Kim właściwie jest Jan Paweł II?*, w: T. Styczeń, S. Dziwisz, *Modlitwa w Getsemani wciąż trwa*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin–Vaduz 2003, s. 31.

60 Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1993, s. 160–161.

61 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 182–183.

62 Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 79.

63 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, s. 195–196. Prawdziwe mistyczne poznanie warunkuje się wzajemnie z etyczną osobowością; zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 260–262.

64 Thomas Merton OCSO (1915–1968) przypominał, że aby człowiek mógł „prawdziwie ponownie zaistnieć”, musi czyścić swoje serce z mroków nie realizmu i złudzeń, z wszelkich „nieczystości”, konfliktów, wątpliwości, ukrytej chęci bycia lepszym niż inni oraz z domagania się własnej wolności, kosztem innych; zob. T. Merton, *Życie w milczeniu*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1991, s. 24–28.

podmiotowości, a także tworzenie wspólnego „podmiotu”, czyli ludzkiej społeczności, o cechach podobnych do osoby indywidualnej; (c) eschatyzacja pozytywna i absolutyzacja – przewyciężenie lęku przed śmiercią, kresem życia ziemskiego, dążenie do spełnienia się w wieczności i osiągnięcie nieodwracalności w zmartwychwstaniu; (d) chrystyfikacja – przeniknięcie całej ludzkości Jezusem Chrystusem.

Cel kultu – jak pisze Ratzinger – utożsamia się z celem całego stworzenia, czyli z przebóstwieniem. Ludzka historia łączy się z „kosmicznością”, przy czym kosmos „nie jest statecznym pomnikiem”, w którym jedynie może się tworzyć historia, ale on sam jest ruchem, dziejami, historią⁶⁵. Ludzie, czyniąc swój czas, czasem Boga otwierają się na „eschaton”⁶⁶, a jednocześnie przeciwstawiają się skrajnie dominującym współcześnie idei autonomii i idei antyautorytatywnej⁶⁷. Misterium każdego człowieka jako osoby – jego umysłu, sumienia, serca i treści ludzkiego ducha – kryje się w Jezusie Chrystusie⁶⁸.

Kontemplacja jest przez tradycję rozumiana często jako odpoczynek (łac. *otium*), ale na tej podstawie nie można budować koncepcji nieba – jako jedynie uszczęśliwiającego widzenia (łac. *visio beatifica*). Właściwa kontemplacja obejmuje całego człowieka, a zatem wiąże się ściśle również i z jego czynem. Zatem także i z działaniem uszczęśliwiającym (łac. *actio beatifica*). Tak rozumiała niebo Teresa od Dzieciątka Jezus (zm. 1897)⁶⁹, pisząc następujące słowa:

Czuję, że posłannictwo moje rozpocznie się, posłannictwo wszczepienia w [ludzkie] dusze miłości Boga; takiej miłości, jaką ja Go miłuję... nauczania ludzi małej drogi. Niebem moim będzie czynić dobrze na ziemi. [...] Nie spocznę do końca

65 J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012, s. 37 (*Opera Omnia*, 11).

66 J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Księgarnia św. Wojciecha, Lublin 1983, s. 278.

67 Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 1997, s. 144.

68 K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Znak, Kraków 1995, s. 152–153; por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, WAM, Kraków 2003, s. 96–97.

69 Zob. G. Gaucher, *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897)*. Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza, przekł. K. Dybeł, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 207–209.

świata, dopóki będą dusze, które trzeba zbawiać. Dopiero, gdy Anioł zawoła: „Czas przeminął” (Ap 10, 6) wtedy dopiero spoczną i cieszyć się będą, bo liczba wybranych będzie wypełniona, a wszyscy zazną radości i odpocznienia⁷⁰.

Zatem piękno Boga nie jest jakimś znieruchomieniem, stagnacją, biernością (nawet, jeśli ludzie doświadczają tzw. kontemplacji biernej), ale jest jakąś niezwykłą mocą, doskonaleniem osobowych struktur, procesem ku wyższej egzystencji⁷¹. Kontemplacja jest „chłonięciem” świata Bożych Osób, by świadomie i z miłością przyjąć Ich język, by ten język odczytywać, by tym samym językiem osobowym mówić do Boga i w najpiękniejszy sposób pisać swoje życie – indywidualne i wspólnotowe. Najdoskonalszą formą związania całej ludzkiej społeczności z Osobami Bożymi jest Eucharystia. Włącza ona bowiem w historię paschalną Syna Bożego, w nurt dziejów zbawienia całego świata, w mistyczną Osobę Boga-Człowieka⁷².

Stąd, mówiąc o podstawowych formach modlitwy kontemplacyjnej, można wskazać następujące: nabytą kontemplację indywidualną; kontemplację w sensie ścisłym, czyli wlaną; a także modlitwę liturgiczną⁷³. Ta ostatnia symbolicznie i mistycznie zespala chrystologię z soteriologią, ukazuje wzajemne przenikanie się nieba i ziemi, jest formą mistyki dla ludu Bożego. Liturgia staje się dla wierzących miejscem oczyszczenia (gr. *katharsis*), oświecenia (gr. *ellampsis*), oglądania (gr. *theoria*), zjednoczenia (gr. *kenosis*) i przeobstwienia (gr. *theosis*)⁷⁴. W kontemplacji liturgicznej społeczność osób uczestniczy w przypomnianych i uobecnianych wydarzeniach zbawczych (gr. *anamnesis*), antycypując jednocześnie rzeczywistość końca czasów. Liturgia jest wspólnym doświad-

70 Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1988, s. 284.

71 Por. C. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, s. 433. Ratzinger przypomina, że „Wszędzie tam, gdzie wyrzucono piękno i gdzie ceni się tylko rzeczy użyteczne, coraz wyraźniej widać przerażające zubożenie” (J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Michalineum, Kraków 1986, s. 110).

72 Por. C. Bartnik, *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, s. 434.

73 C. A. Bernard, *Contemplation*, w: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, éd. S. De Fiores, T. Goffi, Cerf, Paris 2001, s. 180–181.

74 W. Heller, *Liturgia*, w: *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Verbinum, Warszawa 2002, s. 165.

zeniem świętości Boga i wspólnym przemianianiem się na Jego wzór. Ten wspólnotowy wymiar podążania drogą do świętości podkreślony został mocno przez Chiarę Lubich (zm. 2008), założycielkę Ruchu Focolari⁷⁵.

W świetle tych myśli można powiedzieć, że kontemplacja jest dla wszystkich ludzi i w tym sensie ma ona charakter powszechny⁷⁶. Skupienie się w dzisiejszych czasach na kontemplacji, w tym również na odnowieniu życia samotniczego dla dobra Kościoła, jest rzeczą niezwyklej wagi⁷⁷. Kontemplacja uczy bowiem, że osoba nie może być dla drugiej osoby li tylko środkiem do celu⁷⁸, że jedynie przez miłość człowiek może aktualizować wszystkie swoje możliwości⁷⁹, zgodnie z zamysłem Stwórcy.

* * *

Personalistyczne rozumienie kontemplacji prowadzi do przekonania, że jest ona:

1. osobową więzią – w wierze, nadziei i miłości – z Trójcą Osób Nie stworzonych;

⁷⁵ Zob. C. Lubich, *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001, s. 141–163.

⁷⁶ Zob. F. Ruiz, *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004, s. 273–274. Warto tu dodać, że wewnątrz powszechnego powołania do świętości można dostrzeżać się nie tylko wielość odcieni osobowości, ale także różnice w wielkości, w formacie (H. U. von Balthasar, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1995, 25), a także i w stopniach i rodzajach kontemplacji.

⁷⁷ T. Merton, *Pierwotny ideał Karmelu*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2008, s. 58. Samotności nie należy rozumieć tutaj jako pustki i braku obecności innych osób, ale jako oczarowanie obecnością Umiłowanego; por. H. U. von Balthasar, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, w: *Błogosławiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia — Duchowość*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 230.

⁷⁸ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1982, s. 28–29.

⁷⁹ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 51. Rozwojowi moralnemu człowieka służy „norma personalistyczna”, polecająca odnosić wszystko do osoby; jest to metoda uzasadniania norm moralności, komplementarna w stosunku do praw natury; zob. K. Wojtyła, *Człowiek w połu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1991, s. 84.

2. formą najwyższej immanentyzacji osoby, złączeniem z Bożą głębią, włączeniem „ja” osobowego, metafizycznego w życie Trójcy Świętej;
3. formą najwyższej transcendentalizacji, stawaniem się coraz bardziej sobą w Bogu; drogą ku zjednoczeniu przemieniającym⁸⁰;
4. sprawczą przyczyną, że człowiek staje się *sui generis* historią zbawienia⁸¹;
5. drogą do pełnego spełnienia się rodziny ludzkiej w rzeczywistości omegalnej;
6. orężem w walce duchowej⁸², ochroną przed piekłem i myślą o tym, że nie jest ono puste⁸³, przed wszelką depersonalizacją⁸⁴, antyrozwojem, antyspołecznością, antykomunią, anty-światem.

Na początku trzeciego tysiąclecia przed teologią duchowości staje ważne zadanie, by scalić na nowo trzy ważne wymiary życia chrześcijańskiego: kontemplację, poznanie teologiczne oraz przemianę wewnętrzną—jak to miało miejsce w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa⁸⁵. Wydaje się także, że teologia duchowości musi jeszcze dopracować pojęcia kontemplacji i zjednoczenia z Bogiem, gdyż niekiedy uważa się je jako dwie różne składowe doświadczenia mistycznego—obok trzeciego

80 Uczył tak Jan od Krzyża; zob. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 321.

81 Na temat człowieka jako historii zbawienia zob. K. Góźdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2006, s. 472.

82 Z tematem kontemplacji jest ściśle związane zagadnienie „ludzkiej małości” (S. Gamarra, *Teología espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004, s. 161) oraz walki duchowej—szatan stara się człowieka wprowadzić w fałszywe wizje i stworzyć z człowiekiem swoją anty-relację; problem ten się jest w niniejszym opracowaniu szerzej omówiony, gdyż nie stanowi on głównego przedmiotu rozważań. Wspominając go jednak, należy podkreślić, że pomocą w rozeznaniu służą między innymi: pokora, posłuszeństwo, kierownictwo duchowe oraz trwanie w nauce Kościoła.

83 Por. H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998, s. 191.

84 W dzisiejszym świecie można dostrzec tendencje ku *sui generis* „depersonalizacji kontemplacji”, rodzące się na gruncie fascynacją duchowością Wschodu (niekiedy nawet źle rozumianą); ukazanie tej tematyki niewątpliwie uplastyczniloby i wyostrzyłoby ważność ujęcia personalistycznego, niemniej jest to na tyle obszerne pole badawcze, że—dla rzetelności naukowej i uniknięcia uproszczeń oraz uogólnień—warte osobnego opracowania.

85 Zob. R. Zas Friz De Col, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Edizioni San Paolo, Milano 2010, s. 68.

elementu, jakim są niezwykle stany przeżyć mistycznych⁸⁶. Wydaje się to nie do końca jasne. Czyżby kontemplacja byłaby czymś oddzielnym od zjednoczenia z Bogiem? Kontempluje przecież cała osoba i cała osoba jednoczy się z Bogiem. Widać wyraźnie, że myśl personalistyczna daje metodologiczną szansę ocalenia jedności osoby i jej relacji z Bogiem przed atomizacją i w jakimś sensie reizacją. Tym samym pełniej odzwierciedla Prawdę.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Duchowość Elżbiety z Dijon*, w: *Śługawiona Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej. Biografia – Duchowość*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1987, 185–264.
- Balthasar H. U. von, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, Biblos, Tarnów 1998.
- Balthasar H. U. von, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1995.
- Bartnik C. S., *Ludzka dusza, jaźń i osoba*, Standruk, Lublin 2019.
- Bartnik C. S., *Modlitwa*, Standruk, Lublin 2007.
- Bartnik C. S., *Myśl eschatologiczna*, Standruk, Lublin 2002.
- Bartnik C. S., *Osoba i personalizm*, Standruk, Lublin 2012.
- Bartnik C. S., *Personalizm*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2008.
- Bernard C. A., *Contemplation*, w: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, éd. S. de Fiores, T. Goffi, Cerf, Paris 2001, s. 177–187.
- Bernard C. A., *Teologia spirituale*, Edizioni San Paolo, Milano 1987.
- Chmielewski M., *101 pytań o życie duchowe*, Polihymnia, Lublin 1999.
- Dictionnaire de la vie spirituelle*, éd. S. De Fiores, T. Goffi, Cerf, Paris 2001.
- Elisabeth de la Trinité, Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1996.
- Franciszek, *Adhortacja Gaudete et exultate*, Libreria Editrice Vaticana, Rzym 2018.
- Gamarra S., *Teología espiritual*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2004.

⁸⁶ Zob. S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 245–264.

- Gauche G., *Dzieje życia. Teresa Martin (1873–1897). Siostra Teresa od Dzieciątka Jezus i od Najświętszego Oblicza*, przeł. K. Dybeł, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995.
- Giudici A., *Eschatologie*, w: *Dictionnaire de la vie spirituelle*, éd. S. De Fiores, T. Goffi, Cerf, Paris 2001, s. 316–326.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Godawa M., *Imaginative Contemplation based on The Starlight Night by Gerard Manley Hopkins*, „*Blogoslovny vestnik / Theological Quarterly*” 80 (2020) nr 3, s. 565–574.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2012.
- González L. J., *Psicologia dei mistici*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001.
- Gózdź K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2006.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1985.
- Gryga S., *Złoty wiek mistyki hiszpańskiej*, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987.
- Heller W., *Liturgia*, w: *Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Verbinum, Warszawa 2002, s. 165.
- Jan Damasceński, I. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores I*], tłum. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 19 (1999) t. 36–37, s. 497–515.
- Jan Damasceński, II. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores II*], tłum. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 25 (2005) t. 48, s. 377–391.
- Jan Damasceński, III. *Mowa obronna przeciw tym, którzy odrzucają święte obrazy* [*Contra imaginum calumniatores III*], tłum. M. Dylewska, „*Vox Patrum*” 29 (2009) t. 53–54, s. 637–651.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986.
- Jan Paweł II, *List apostołski Novo millennio ineunte*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2001.

- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1994.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994.
- Juan de la Cruz S., *Obras completas*, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 2002.
- Katechizm Kościoła katolickiego, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.
- Kłoczowski J. A., *Kontemplacja w filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, A. Szustak, i in., Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, kol. 748–749.
- Kontemplacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut i in., t. 9, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, kol. 748–763.
- Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli, Edizioni OCD, Roma 1984.
- Leksykon mistyki*, red. P. Dinzelbacher, Verbinum, Warszawa 2002.
- Lubich C., *La dottrina spirituale*, Mondadori, Milano 2001.
- Main J., *Chrześcijańska medytacja*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1992.
- Merton T., *Pierwotny ideał Karmelu*, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2008.
- Merton T., *Życie w milczeniu*, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 1991.
- Miczyński J. K., *Chrześcijanin jako „dodatkowe człowieczeństwo” Chrystusa. Studium doświadczenia mistycznego bł. Elżbiety od Trójcy Świętej*, „Roczniki Teologiczne” 55 (2008) z. 5, s. 131–137.
- Miczyński J. K., *La cristologia esistenziale nell’esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*, Editrice Università Gregoriana, Roma 2005 (Tesi Gregoriana. Serie Spiritualità, 11).
- Miczyński J. K., *Spotkanie z Bogiem poprzez mediację na podstawie poematu „Źródło” św. Jana od Krzyża*, „Duchowość w Polsce” 12 (2010), s. 266–272.
- Misiurek J., *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 1. Podstawy biblijne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 749–750.

- Misiurek J., *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 3. Średniowiecze*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 755–756.
- Misiurek J., *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 4. W czasach nowożytnych*, *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 756–757.
- Misiurek J., *Kontemplacja. II. W teologii. A. Dzieje problematyki. 5. W czasach najnowszych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 758–759.
- Nadbrzeżny A., *Integralność człowieka w świetle personalistycznej antropologii teologicznej*, w: *Integralność ciała ludzkiego jako powinność moralna. Przestanie moralne Kościoła*, red. K. Smykowski, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Lublin 2022, s. 85–107.
- Olszewski D., *Kontemplacja*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985, s. 253–256.
- Pedrini A., *„L'umanesimo devoto” di s. Francesco di Sales*, w: *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli, Edizioni OCD, Roma 1984, s. 519–549.
- Quenot M., *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, Orthdruk, Białystok 2007.
- Ratzinger J., *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny—kultura—Europa—społeczeństwo*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2021 (Opera Omnia, III/1–2).
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, Michalineum, Kraków 1986.
- Ratzinger J., *Służyć Prawdzie. Myśli na każdy dzień*, Księgarnia św. Wojciecha, Lublin 1983.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Znak, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2012 (Opera Omnia, 11).
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, W drodze, Poznań 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 1970.
- Ruiz F., *Le vie dello Spirito. Sintesi di teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2004.

- Sanz de Miguel E., Meluzzi A., *La notte oscura. Mistica e psicologia*, Edizioni OCD, Roma 2012.
- Ślomka W., *Kontemplacja. II. W teologii. B. Rodzaje kontemplacji*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 759–761.
- Śłownik teologiczny, t. 1, red. A. Zuberbier, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1985.
- Stinissen W., *Noc jest mi światłem*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1993.
- Styczeń T., *Kim właściwie jest Jan Paweł II?*, w: T. Styczeń, S. Dziwisz, *Modlitwa w Getsemani wciąż trwa*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin–Vaduz 2003, s. 13–43.
- Špidlík T., *Esperienza spirituale dell’Oriente cristiano. Corso di spiritualità. Esperienza, sistemática, proiezioni*, a cura di B. Secondin, T. Goffi, Queriniana, Brescia 1989, s. 210–221.
- Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – doświadczenie kosmiczne – doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996 (*Myśl Teologiczna*, 9).
- Szram M., *Kontemplacja w patrystyce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, B. Migut, R. Sawa, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, kol. 750–755.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1988.
- Wiszowaty G., *Doktryna świętych karmelitańskich. Święty Jan od Krzyża. Skrypt wykładów*, t. 1–2, Carmelitanum, Poznań 1990–1992.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Rzym–Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1982.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, WAM, Kraków 2003.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000.
- Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Znak, Kraków 1995.

Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Księgarnia św. Wojciecha, Warszawa 1957.

Zas Friz De Col R., *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Edizioni San Paolo, Milano 2010.

Ziemann E., *Kontemplacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2002, s. 748.


Jerzy Wiesław Gogola OCD

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

wieslaw.gogola@upjp2.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0001-8621-2992>

Kontemplacja mistyczna w ujęciu św. Jana od Krzyża

 <https://doi.org/10.15633/ps.27205>

Jerzy Wiesław Gogola OCD – karmelita bosy, teolog duchowości, absolwent Pontificia Facoltà Teologica „Teresianum” w Rzymie i Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, profesor zwyczajny i kierownik Katedry Historii Duchowości na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (2000–2020), założyciel i dyrektor Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie, specjalista z dziedziny duchowości ogólnej, karmelitańskiej i życia konsekrowanego.

Article history • Received: 12 Jul 2022 • Accepted: 15 Mar 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Mystical Contemplation According to St John of the Cross

This article discusses the problem of mystical contemplation in St John of the Cross. Its implementation required an explanation of the concept of contemplation both in a broad and strictly mystical sense. Its close connection to the spiritual life of a Christian has been shown. Both contemplation and the spiritual life have their source in baptismal grace, which contains all the potential for spiritual development. Baptismal grace constitutes the basic aptitude for union with God, for contemplation of the deepest divine mysteries; it guarantees the reception of the work of the Holy Spirit, whom Christ has sent into our hearts to complete the work of sanctification. However, it is a divine mystery why the “influence of God on the soul” is not in every case accompanied by the same experiential form. The next stage of reflection confronts ordinary contemplation with mystical contemplation, to then consider its two forms: purifying and unifying. These are experienced by many believers, but not in the same way and not in the same proportion. Assuming authentic faithfulness on the part of the believer, with different forms of experiencing the relationship with God and the spiritual processes taking place, it must be said that it depends on God’s pedagogy. God knows best which way to lead a person towards a supernatural goal and how to make him an effective witness to Christ. Two dimensions of mystical contemplation are further considered: the theological, i.e., objective, and the experiential, i.e., subjective. The methods of analysis and synthesis have been applied. The source texts have been reflected upon in order to analyse them and draw appropriate conclusions. The final conclusions are as follows: Contemplation, according to St John of the Cross, is a form of theological life. As it appears, it influences all other forms of prayer: liturgical, oral, reading of Scripture, and it leads to simplicity and loving attention to God. It does not replace these forms, but feeds on them and at the same time enriches them. There can be no significant contrast between the different types of prayer. In the life of St John of the Cross himself, we observe the practice of prayer until death in all its forms, including oral prayer. The believer’s contemplation has its source in the hidden and secret work of the Holy Spirit. Without His work it would not be possible. Contrary to popular opinions, it points first and foremost to the primacy of God’s action in the process of sanctification, while human activity has the nature of a response to this action.

Keywords: contemplation, mystical contemplation, mystical experience

Abstrakt

Kontemplacja mistyczna w ujęciu św. Jana od Krzyża

W artykule został podjęty problem kontemplacji mistycznej u św. Jana od Krzyża. Jego realizacja wymagała wyjaśnienia pojęcia kontemplacji zarówno w znaczeniu szerokim, jak i ściśle mistycznym. Ukazany został jej ścisły związek z życiem duchowym chrześcijanina. Kontemplacja, jak i życie duchowe posiadają swoje źródło w łasce chrztu świętego, która zawiera cały potencjał duchowego rozwoju. Ona stanowi podstawowe uzdolnienie do zjednoczenia z Bogiem, do kontemplacji najgłębszych tajemnic Boskich; gwarantuje otrzymywanie Ducha Świętego, którego Chrystus posłał do naszych serc, by dopełniał dzieła uświęcenia. Jednak jest Bożą tajemnicą, dlatego nie w każdym przypadku „wpływ Boga na duszę” niesie z sobą taką samą doświadczalną formę. Na kolejnym etapie refleksji skonfrontowano kontemplację zwyczajną z kontemplacją mistyczną, by następnie uwzględnić jej dwie formy: oczyszczającą i jednoczącą. Są one doświadczane przez wielu wierzących, ale nie w taki sam sposób i nie w takiej samej proporcji. Zakładając autentyczną wierność wierzącego, przy różnej formie przeżywania relacji z Bogiem i dokonujących się duchowych procesów, należy stwierdzić, że zależy to od Bożej pedagogii. Bóg najlepiej wie, jaką drogą prowadzić człowieka do osiągnięcia nadprzyrodzonego celu i w jaki sposób uczynić go skutecznym świadkiem Chrystusa. W dalszej kolejności uwzględniono dwa wymiary kontemplacji mistycznej: teologiczny, a więc obiektywny oraz doświadczalny, czyli subiektywny. Zastosowano metodę analizy oraz syntezy. Poddano pod refleksję źródłowe teksty, by poddać je analizie i wyciągnąć stosowne wnioski. Ostateczne wnioski są następujące: Kontemplacja, w ujęciu św. Jana od Krzyża, jest formą życia teologalnego. Pojawiając się, wywiera wpływ na wszystkie inne formy modlitwy: liturgiczną, ustną, lekturę Pisma Świętego i wprowadza cechę prostoty oraz miłosnej uwagi na Boga. Nie zastępuje tych form, ale nimi się karmi i jednocześnie ubogaca je. Między różnymi rodzajami modlitwy nie może istnieć żaden istotny kontrast. W życiu samego św. Jana od Krzyża obserwujemy praktykę modlitwy aż do śmierci we wszystkich jej formach, włącznie z modlitwą ustną. Kontemplacja wierzącego posiada swoje źródło w ukrytym i tajemnym działaniu Ducha Świętego. Bez tej działalności nie byłaby ona możliwa. Wbrew powszechnym opiniom wskazuje przede wszystkim na pierwszeństwo działania Bożego w procesie uświęcenia, zaś ludzka działalność posiada charakter odpowiedzi na to działanie.

Słowa kluczowe: kontemplacja, kontemplacja mistyczna, doświadczenie mistyczne

Rzeczywistość kontemplacji mistycznej jest wieloaspektowa i złożona. Łatwo jest potraktować jeden z jej aspektów jako całość. Będąc ściśle związana z życiem duchowym, a jeszcze ściślej mistycznym, posiada charakter dialogiczny. Bowiem życie duchowe, będąc uczestnictwem w życiu Boga, wymaga zaangażowania obydwu stron. Możliwe jest zatem uwzględnienie w kontemplacji uczestnictwa i działania tylko człowieka, zakładając lub nawet pomijając pierwszeństwo działania Bożego lub skupiać się głównie na działaniu Boga. Z tego typu sytuacją mieliśmy do czynienia w tak zwanej „kwestii mistycznej” w pierwszej połowie XX wieku, w której chodziło głównie o odpowiedź na pytanie: czy wszyscy wierzący powołani są do kontemplacji mistycznej (włanej), czy jest to droga świętości przeznaczona jedynie dla niektórych. Protagonisci tej polemiki prowadzili dialog przez około 50 lat, nie mogąc dojść do porozumienia. Jedni bowiem podchodzili do kontemplacji mistycznej od strony psychologicznej, doświadczalnej (głównie szkoła ignacjańska), inni zaś od strony teologicznej (głównie szkoła dominikańska); przedstawiciele szkoły karmelitańskiej próbowali godzić obydwa stanowiska¹. Jedni doszli do wniosku, że do kontemplacji włanej wezwani są tylko niektórzy, inni – że wszyscy. Przedstawiciele każdej ze szkół mieli rację, stojąc na własnym stanowisku. Obydwa punkty widzenia, teologiczny i psychologiczny, muszą być uwzględnione. Dzięki tego typu dociekaniom, precyzowaniu stanowisk i pojęć, dzisiaj jesteśmy bogatsi o szersze spojrzenie na kontemplację mistyczną.

Podajemy to zagadnienie, inspirując się nauką św. Jana od Krzyża (1542–1591). Na gruncie teologii duchowości nie wymaga on specjalnej prezentacji, gdyż jego dzieła stanowią absolutnie obowiązkowe odniesienie w kwestiach najbardziej delikatnych i zawiłych z dziedziny mistyki². Uważany jest bowiem za jednego z największych mistyków chrześcijaństwa. Chodzi nie tylko o finezję teologicznych rozważań, ale jednocześnie o głos osobistego doświadczenia. Jest to święty (1726) i doktor Kościoła powszechnego (1926). Oznacza to, że jego nauka nie

1 Zob. szczegóły tej polemiki w: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2013, s. 377n.

2 Odsyłam do monografii, w której prezentuję osobę i doktrynę Świętego w kontekście teologii duchowości: J. W. Gogola, *Święty Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna na tle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.

jest skierowana do ograniczonej części wierzących, ale do wszystkich. Temat kontemplacji mistycznej lub wlanej (są to synonimy) należy do absolutnie podstawowych elementów jego nauczania. Jego naświetlenie pozwoli nam dotknąć samej istoty procesu uświęcenia, o którym on mówi w kategoriach zjednoczenia z Bogiem przez miłość.

1. Pojęcie kontemplacji mistycznej

Łaciński termin *contemplatio* jest połączeniem dwóch wyrazów: *cum* – z, jednocześnie, razem, wspólnie oraz *templum* – określone miejsce, skąd rozciągał się obszar widzenia, pole obserwacji, świątynia. Natomiast forma czasownikowa *contemplari* wskazuje na czynność uważnego rozpatrywania czegoś za pomocą zmysłów lub ducha. Słowu *contemplari* odpowiada gr. *theorein* – widzieć, patrzeć, przyglądać się, dokonywać przeglądu. W sensie szerszym oznaczało ono: podejmować refleksję, medytować, filozofować, w sensie ścisłym: iść na spektakl, ceremonię religijną (*theoria*). Pierwotnie w języku łacińskim i greckim słowo „kontemplować” nie było zastrzeżone do zakresu sakralnego, ale wyrażało wysiłek intelektualny człowieka podejmowany w celu zgłębiania jakichś aspektów rzeczywistości i zdobycia szerszego poznania oraz doświadczenia piękna³.

W znaczeniu obiegowym kontemplacja oznacza patrzenie z podziwem. Źródło podziwu znajduje się w przedmiocie kontemplowanym, a także w szczególniejszej wrażliwości kontemplującego. Nie w każdym przypadku człowiek od razu dostrzega całe piękno oglądanych przedmiotów. W przypadku na przykład dzieł sztuki musi się jeszcze nauczyć „patrzeć”. Przedmiot kontemplacji przyciąga ludzki wzrok i wprawia w zachwyt. Przed patrzeniem i zachwytem istnieje więc rzeczywistość godna tego zachwytu. Starożytni filozofowie określali kontemplację jako *simplex intuitus veritatis* – prosty ogląd prawdy (Platon, Arystoteles). Do takiej koncepcji kontemplacji odwołują się chrześcijańscy autorzy⁴.

3 Por. S. T. Zarzycki, *Kontemplacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 432.

4 Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas et St. Jean de la Croix*, t. 1, Saint Maximin 1923, s. 301; A. Marchetti, *Zarys teologii ży-*

W kwestii 180 *Sumy teologicznej* św. Tomasz z Akwinu w 8 artykułach zajmuje się życiem kontemplacyjnym. Znajdujemy tam określenie kontemplacji w ogólności: „Contemplatio perinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis”⁵. Jest to określenie w znaczeniu abstrakcyjnym i metafizycznym. Wynika z niego, że kontemplacja w ogóle należy do dziedziny poznawczej, jednakże swoje źródło posiada w miłości⁶. Święty Tomasz najpierw wykazuje, że życie kontemplacyjne angażuje zarówno intelekt, jak i wolę. Następnie dodaje, że w grę wchodzi nie tylko ogląd prawdy, ale również jej umiłowanie⁷. Kontemplacja mając związek z intelektem i wolą, posiada tym samym związek z odpowiadającymi im władzami nadprzyrodzonymi: wiarą i miłością. Można zatem stwierdzić, że istota aktu kontemplacyjnego znajduje się w ścisłym związku z poznaniem wiary, lecz jego źródłem jest miłość i akt ten skłania wolę do miłości.

Poznanie Boga przez wiarę zostaje udoskonalone przez dary Ducha Świętego. Nie wszystkie dary mają jednakowy związek z życiem kontemplacyjnym. Do życia kontemplacyjnego bezpośrednio odnoszą się trzy dary: mądrości, rozumu i umiejętności⁸. Wiara zostaje oświecona przez dar rozumu, nadzieja przez dar umiejętności, a miłość przez dar mądrości⁹. Najbliższy związek z życiem kontemplacyjnym ma dar mądrości. Dzięki niemu zostaje nie tylko udoskonalone nasze poznanie Boga, ale ponadto umożliwia specjalne doświadczenie obecności Boga w nas¹⁰.

Święty Jan od Krzyża zna nauczanie św. Tomasza w odniesieniu do kontemplacji wlanej, o czym sam daje świadectwo:

cia duchowego, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1996, t. 2, s. 176–185; T. Alvarez, E. Ancilli, *Contemplazione*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1990, t. 1, s. 455–456.

5 Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, art. 3, <https://www.corpusthomaticum.org/sth3179.html> (20.10.2022).

6 Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, art. 7, <https://www.corpusthomaticum.org/sth3179.html> (20.10.2022).

7 Por. Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, art. 1 i 7, <https://www.corpusthomaticum.org/sth3179.html> (20.10.2022).

8 Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 365.

9 Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, s. 365.

10 Por. G. Turbessi, *La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti*, Roma 1944, s. 61.

Nazywa dusza tę ciemną kontemplację tajemniczą. I słusznie, bo jak mówiliśmy jest to teologia mistyczna, którą teologowie nazywają mądrością ukrytą. Wiedza ta jak mówi św. Tomasz, udziela się duszy przez miłość. Udzielanie to dokonuje się w ukryciu i wśród ciemności, bez udziału rozumu i innych władz. Ponieważ więc wiedzę tę osiągnąć nie władze duszy, lecz jedynie Duch Święty wlewa ją i rządzi w duszy, jak to mówi oblubienica w *Pieśni nad Pieśniami*, i dusza sama nie może zrozumieć jak to się dzieje, przeto określa ją tu jako tajemniczą (*Noc ciemna* II, 17, 2)¹¹.

Wskazana jest tutaj dziedzina poznawcza, do której kontemplacja należy oraz istotny udział miłości i specjalne działanie Ducha Świętego wśród ciemności i ponad rozumem.

Ta noc ciemna jest to wpływ Boga na duszę, oczyszczający ją z nieświadomości i niedoskonałości habitualnych, naturalnych i duchowych. Wpływ ten ludzie duchowi nazywają kontemplacją wlaną albo teologią mistyczną. W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją do doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najbawienniejsze skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosego zjednoczenia z Bogiem (*Noc ciemna* II, 5, 1)¹².

W powyższym tekście pojawiają się dalsze charakterystyki kontemplacji wlanej: bierność, mądrość miłości, utożsamienie jej z nocą ciemną.

Noc ciemna jest drogą do zjednoczenia z Bogiem. Wynika stąd, że i kontemplacja wlane jest drogą do zjednoczenia (por. *Noc ciemna* I, 8, 1). Kontemplacja wlane jest przyczyną nocy (por. *Noc ciemna* II, 3, 3); daje poznanie Boga, ale jest to poznanie w znaczeniu biblijnym, czyli angażujące całego człowieka. Zasadą tego poznania jest wiara, która pozwala człowiekowi miłować Boga, „nie pojmując” Go.

Analiza przytoczonych powyżej tekstów pozwala na wskazanie czterech konstytutywnych elementów kontemplacji mistycznej. Zgodnie

¹¹ Jan od Krzyża, *Noc ciemna* II, 17, 2, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf> (20.10.2022).

¹² Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 5, 1, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/jan-od-krzyza.pdf> (20.10.2022).

z dialogicznym charakterem życia duchowego, a więc również kontemplacji, pierwsze dwa dotyczą działania Boga, kolejne doświadczenia wierzącego.

- „Boży wpływ” w rozumieniu św. Jana od Krzyża oznacza ukryte działanie Ducha Świętego. Ono jest źródłem zjednoczenia wierzącego z Bogiem, wewnętrznej przemiany, a także wiedzy nazywanej „miłosną wiadomością”, a więc mądrością odnosząca się do dziedziny miłości. Istotny dla całej kontemplacji wlanej jest Boży wpływ. Jest on elementem podstawowym, który umożliwia akt kontemplacji, polegający w swej istocie na Bożym działaniu w duszy w celu jej duchowego udoskonalenia.
- Człowiek wierzący natomiast ulega temu wpływowi. Postawiony jest niejako w stan bierności, a jego duchowe władze ogarnia ciemność, gdyż na tym etapie Bóg komunikuje się z nim bezpośrednio, pomijając pośrednictwo intelektu, woli, uczuć. Człowiek niemogący komunikować się z Bogiem przez pośrednictwo rozważań, pojęć, obrazów, a nawet odczuć odnosi wrażenie, że jest ogarnięty ciemnością, oschłością i pustką. Takie trzy przejawy „negatywnych”¹³ skutków kontemplacji są reprezentatywne dla sanjuanistycznej nocy¹⁴.

Kontemplacja mistyczna ostatecznie oznacza specjalne udzielanie się Boga człowiekowi postawionemu w stan bierności i ciemności, którego celem jest osiągnięcie mądrości, która z kolei prowadzi do doskonałej miłości. Od jakości miłości zależy potem stopień zjednoczenia z Bogiem.

2. Kontemplacja a życie duchowe

Życie duchowe pojmujemy jako osobową komunie z Bogiem, możliwą dzięki uczestnictwu w życiu Bożym, czy inaczej mówiąc dzięki Chrystusowej łasce. Zgodnie z Objawieniem inicjatywę w nawiązaniu tej relacji posiada Bóg. On umiłował nas pierwszy. Ale i człowiek ma tu istotną

¹³ W teologii duchowości mówi się o dwóch obliczach życia duchowego: pozytywnym, który oznacza rozwój całego duchowego potencjału wpisane w łaskę uświęcającą oraz negatywnym, który oznacza także postęp, ale w oczyszczeniu serca ze skłonności do złego.

¹⁴ Zob. ich treść w: J. W. Gogoła, *Święty Jan od Krzyża dzisiaj*, s. 217–221.

rolę do spełnienia. Jeżeli odpowie pozytywnie na Bożą miłość, zawiązuje się komunია życia, w której całe Boże bogactwo spływa na niego i go przemienia¹⁵.

Zanim życie duchowe zacznie oznaczać dla człowieka wysiłek, współpracę, współodpowiedzialność, jest darem. Stąd wszelka działalność chrześcijanina ma charakter odpowiedzi na Boży dar. Możemy powiedzieć, że cała chrześcijańska duchowość posiada charakter odpowiedzi. Jeżeli tak jest, to wszystkie praktyki życia duchowego także posiadają charakter odpowiedzi na Boży dar. Modlitwa jest darem, bo jest najpierw obdarowaniem komunią z Bogiem i uzdolnieniem człowieka do dialogu; asceza posiada swój fundament w darze Bożego dziecięctwa i jest wysiłkiem w celu przyswajania sobie Bożego daru.

Źródłem łaski jest udział w Misterium śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Stąd wynikają dwa aspekty współpracy z łaską: negatywny i pozytywny: realizacja w całym swoim życiu owego być pogrzebanym z Chrystusem, a jednocześnie być zmartwychwstałym; zaangażowanie się w proces umierania dla grzechu a życie dla łaski; wydawanie na śmierć egoizmu a postępowanie w miłości. Postęp w życiu duchowym nie zależy bezpośrednio od wysiłku ascetycznego, ani nie jest do niego wprost proporcjonalny. Zbawić i uświęcić człowieka może tylko Bóg.

Kontemplacja będąc istotnym elementem życia duchowego w sposób oczywisty będzie posiadać te dwa wymiary: uzdolnienia przez łaskę uświęcającą i dary Ducha Świętego oraz konkretnej działalności kontemplacyjnej, która – jak to ewidentnie wynika z nauki św. Jana od Krzyża – przybiera różne formy i aspekty. Zasadnicze trzy zostały wymienione w wyżej przytoczonych definicjach: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą (por. *Noc ciemna* II, 5, 1). To samo Boże działanie sprawia oczyszczenie i jednocześnie zjednoczenie. Tak właśnie jak obłok prowadzący Izraelitów przez pustynię: raz był jasny i wskazywał drogę, innym razem stawał się ciemny i chronił przez nieprzyjacielem. Otóż w tym uczestnictwie w Misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa leży najgłębszy sens dwóch skutków działania kontemplacji wlanej.

Uzdolnienia do kontemplacji mistycznej nie należy rozumieć jako czegoś dodatkowego w stosunku do podstawowej łaski Chrystusowej

¹⁵ Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 21–23.

otrzymywanej na chrzcie świętym. Spotykamy bowiem u niektórych autorów twierdzenie, że kontemplacja mistyczna jest możliwa dzięki „udzieleniu chrześcijaninowi szczególnych darów Ducha Świętego”¹⁶ lub „udzielenie mu przez Ducha Świętego specjalnych darów”¹⁷. Jeżeli autorom tych wyrażeń chodzi o same akty kontemplacji sprawa jest otwarta i można się z tym zgodzić. Bóg może prowadzić człowieka do świętości różnymi drogami, natomiast w kwestii podstawowego uzdolnienia chrześcijanina do życia duchowego, mistycznego, czy kontemplacji Kościół nie zna innych darów Ducha Świętego niż te wymienione w Piśmie Świętym (Iz 11, 1–3)¹⁸. W przeciwnym razie mielibyśmy na przykład dar mądrości oraz jakiś szczególny dar mądrości udzielany niektórym. Boże dary nie mają tego typu ograniczeń. Jedynie człowiek może mieć ograniczenia w ich przyjmowaniu. Możliwa jest natomiast specjalna Boża pedagogia w prowadzeniu człowieka od świętości i uczynienia go wybitnym świadkiem Ewangelii. Wówczas będzie to szczególne działanie Ducha Świętego w sferze łask uczynkowych. Wydaje się to rzeczą logiczną, skoro Kościół potwierdza, że istnieje tylko jedna świętość realizowana w różnych stanach życia i na różny sposób¹⁹.

3. Kontemplacja zwyczajna a kontemplacja mistyczna

W teologii duchowości mówi się o kontemplacji zwyczajnej (bywa nazywana także nabytą – jednak taka nomenklatura nie występuje ani u św. Teresy Wielkiej, ani u św. Jana od Krzyża), która oznacza po prostu łątwość skupienia umysłu i serca na Bogu dzięki wieloletniej praktyce modlitwy i kontemplacji mistycznej lub włanej. Wychodząc z założenia, że istnieje jeden i ten sam fundament chrześcijańskiego życia duchowego i działalności kontemplacyjnej wierzącego, należy jeszcze wyjaśnić sam przymiotnik „mistyczna”²⁰. Pozwoli nam to na jeszcze pełniejsze wskazanie na treść kontemplacji.

16 S. T. Zarzycki, *Kontemplacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 442.

17 *Kontemplacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut i in., Lublin 2002, kol. 748–763.

18 *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, 1830–1831.

19 Por. *Lumen gentium*, 39–40.

20 Zob. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 250–253.

W najszerszym tego słowa znaczeniu mistyka oznacza rzeczy tajemne, zakryte, do których nie ma bezpośrednio dostępu, a które należą do dziedziny religijnej lub moralnej²¹. Termin jest spokrewniony ze słowem wyrażającym ten sam temat i treść: *mustèrion*. Dla starożytnych Greków mistycznym było to, co odnosiło się do „misteriów”, czyli tajemnych ceremonii religijnych, do których nie było dostępu bez pewnej inicjacji. Jeżeli ktoś został wprowadzony w tajniki danego misterium, miał obowiązek milczeć i nie wyjawiać zdobytej wiedzy. Właśnie to tłumaczy pochodzenie zarówno terminu *mustikós*, jak i *mustèrion* od *muéô*, co znaczy zamknąć oczy i usta; oczy, by nie widzieć tego, co tajemne, a usta, by tego nie zdradzać²².

Mimo, że termin stosowano także do rzeczy tajemnych o charakterze świeckim, znaczenie religijne pozostało przez wieki jako podstawowe i wiodące. Ono też stało się podstawą do wypracowania chrześcijańskiego znaczenia terminu „mistyczny”, „mistyka”.

Odkrywanie pełnego znaczenia mistyki dokonywało się stopniowo, w trzech aspektach zgłębiania Misterium: biblijnym, liturgicznym i duchowym. Sektor duchowy jest z okresu najpóźniejszego. Rzeczywistością, która wyprzedza wszelkie chrześcijańskie działanie i mistyczne doświadczenie jest bez wątpienia misterium zbawienia odsłonięte najpełniej w Chrystusie i uobecnione w sakramentach Kościoła. Stąd Mistykę jako szczególne doświadczenie duchowe, można określić tylko w powiązaniu z misterium Chrystusa, które święty Paweł opisał jako wielki sekret słowa Bożego, objawiony wreszcie światu (por. Rz 16, 25–27; Ef 3, 3–12; Kol 1, 25–27). Doświadczenie misterium jest możliwe wyłącznie dzięki Bożemu działaniu w wierzącym, który jest na nie otwarty.

Wychodząc od misterium Chrystusa, mówi się o potrójnym pochodzeniu terminu mistyczny: biblijnym, sakramentalnym i teologicznym.

– Przymiotnik „mistyczny” oznaczał najpierw najgłębszy sens Pisma Świętego, do którego można było dojść jedynie przez wiarę²³. Oprócz sensu literalnego tradycja chrześcijańska uznaje potrójny sens Pisma

²¹ Por. E. Ancilli, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica*, a cura E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, t. 1, s. 17.

²² Por. E. Ancilli, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, s. 17.

²³ Por. L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982, s. 33–34; por. także W. Świerżawski, *Mistrz, gdzie mieszkasz?*, Sandomierz 1994, s. 69.

Świętego, mianowicie: (1) alegoryczny, (2) tropologiczny (zastosowanie moralne) oraz (3) anagogiczny: sens duchowy, odślaniający całą głębię pisma. Sens anagogiczny będzie ostatecznie mistycznym sensem Pisma Świętego, który odkrywamy dzięki doświadczeniu życia wiecznego na tyle, na ile jest to możliwe tu na ziemi²⁴. Sens tropologiczny i anagogiczny wiążą się ściśle z życiem sakramentalnym Kościoła, gdyż w sakramentach uobecnia się tajemnica Chrystusa²⁵.

- Równoległe do biblijnego zastosowania terminu, „mistyczną” nazywano głęboką rzeczywistość sakramentów, zakrytą, a równocześnie ukazywaną przez widzialne symbole. Rzeczywistość ta, według wiary chrześcijańskiej, to nic innego jak misterium Chrystusa, które staje się w pewien sposób przyswajalne dla nas²⁶. Misterium głoszone przez słowo Boże jest jednocześnie uobecnianie przez celebrację sakramentów. Chrześcijańskie życie mistyczne jest w związku z tym w sposób istotny sakramentalne²⁷.
- Termin „mistyczny” odnosi się także do rzeczywistości tajemnic Bożej łaski w duszy. Mistycznym jest nadprzyrodzone komunikowanie się z Bogiem, możliwe dzięki łasce chrztu świętego. Misterium Chrystusa głoszone przez Słowo, uobecnianie w sakramentach w Kościele staje się obecne w duszy wierzącego i niejako przyswajalne przez niego. Z obiektywnego punktu widzenia życie nadprzyrodzone udzielone wierzącemu na chrzcie świętym już jest życiem mistycznym. Jednak w tradycji duchowości „życie mistyczne” wiązane z wysokim stopniem życia duchowego. Życie duchowe dopiero na pewnym etapie rozwoju nazywano mistycznym²⁸.

Kontemplacja mistyczna u św. Jana od Krzyża zawsze związana jest z drogą zjednoczenia z Bogiem. Jak to wynika już z jej funkcji, wywiera wpływ na całe życie duchowe.

²⁴ W odniesieniu do związku chrześcijańskiej mistyki ze Słowem objawionym por. B. Baroffio, *La mistica della parola*, w: *La mistica*, t. 2, s. 31–46.

²⁵ Por. B. Baroffio, *La mistica della parola*, w: *La mistica*, t. 2, s. 31–46.

²⁶ Por. W. Świerżawski, *Mistrz, gdzie mieszkasz?*, s. 70.

²⁷ „La vita mistica cristiana è radicalmente sacramentale” (C. Rocchetta, *La mistica del segno sacramentale*, w: *La mistica*, t. 2, s. 54. Taki jest tytuł jednego z punktów artykułu tego autora).

²⁸ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Rome 2013, s. 301.

4. Aspekt teologiczny i doświadczalny kontemplacji mistycznej

Kontemplacja wlna jest powszechnie uważana przez teologów za środek zjednoczenia z Bogiem i wewnętrznej przemiany człowieka; jako środek jest też nazywana drogą do zjednoczenia z Bogiem. Można w niej podkreślać udzielanie się Boga człowiekowi („wpływ Boga na duszę”), wówczas będziemy mieć do czynienia z aspektem teologicznym; a można skupiać się na postawie człowieka ulegającego temu wpływowi, wówczas będziemy mieć do czynienia z aspektem psychologicznym lub doświadczalnym. Ścisły podział nie jest jednak na miejscu. Ważna jest kontemplacyjna działalność człowieka, ale ona nie miałaby miejsca bez tajemniczego udzielania mu się Boga.

Aspekt teologiczny²⁹. Teologiczny punkt widzenia na zjednoczenie z Bogiem każe uwzględnić prawdę o Bogu jako źródle zjednoczenia na każdym etapie duchowej drogi. Człowiekowi przypada rola współpracy z łaską. Wiara w Bożą obecność stwórczą i przemieniającą stanowi siłę do otwartości na nią i do pójścia drogą powołania. Można wyrazić to znanymi pojęciami: obecności Boga i Jego działania w każdym momencie życia wierzącego odpowiada jego obecność, czyli kontemplacja i odpowiednie działanie; udzielanie się Boga – miłosna uwaga, kontemplacja; obdarowanie wszelkiego rodzaju talentami – wszelki trud podejmowany przez człowieka w celu ich przyjęcia i pomnażania, czyli asceza. W ten sposób modlitwa, kontemplacja, asceza nieustannie przeplatają się ze sobą i nie występują chronologicznie, ale razem, co nie przeszkadza, by któryś z tych elementów dominował w pewnych momentach dnia czy życia.

Teologiczna wizja procesu zjednoczenia nie dopuszcza możliwości działania człowieka w oderwaniu od działania Bożego. Współzależność obydwu podmiotów zjednoczenia jest ścisła od początku do końca procesu. Wierzący powinien dbać przede wszystkim o tę obiektywną, teologiczną wizję swojego życia duchowego, a nie koncentrować się na jego aspekcie przeżyciowym, doświadczalnym.

²⁹ Zob. J. W. Gogola, *Święty Jan od Krzyża dzisiaj*, s. 176–179.

Proces uświęcenia od początku do końca dokonuje się według teologicznej zasady: dar i odpowiedź; Boża łaska uświęcająca i aktualna — odpowiedź człowieka w postaci konkretnej postawy moralnej wynikającej z łaski powołania³⁰.

Aspekt doświadczalny³¹. Kontemplacja wlana jest także źródłem mistycznego doświadczenia, które jest formą poznania Boga i Jego drogi zbawienia³². Święty Jan od Krzyża wymienia trzy poziomy Bożej obecności w człowieku: przez istotę, przez łaskę oraz przez odczucie duchowe³³. Doświadczenie duchowe i mistyczne znajduje się na poziomie trzecim. Nie jest to płaszczyzna niezależna od dwóch poprzednich, ale wynikająca z nich. Doświadcza się właśnie obecności Boga, albo tylko skutków Jego działania. Bez realnej obecności Boga w człowieku, nie byłoby możliwe żadne doświadczenie.

Nie należy utożsamiać doświadczenia mistycznego z przeżyciem, doznaniem Bożej obecności lub Jego działania. Ono jest ważne, a nawet bardzo ważne z punktu widzenia praktyki życia duchowego, ale do istoty doświadczenia nie należy. Istotę stanowi Boża mądrość — mądrość miłości. Studium duchowego i mistycznego doświadczenia pozwala zauważyć, że do jego zaistnienia konieczna jest świadomość osobowego spotkania z Bogiem. Jest ona do tego stopnia istotna, że doświadczenie duchowe może być nazwane „uświadomioną relacją”³⁴. Zatem w zjednoczeniu duchowym i mistycznym rodzi się doświadczenie Boga i Jego zbawczego planu.

W doświadczeniu mistycznym mamy do czynienia z nowym rodzajem poznania Boga. Dokonuje się ono na płaszczyźnie poznania wiary, więc dotyczy tych samych treści, które głosi słowo Boże, jednak dochodzi w nim głębokie zrozumienie jego najgłębszego sensu, do jakiego człowiek sam z siebie nie byłby w stanie dojść. Tu oczywiście zachodzą także głębokie procesy psychiczne i afektywne; tutaj mogą mieć miejsce nadzwyczajne zjawiska, ale to wszystko nie stanowi istoty mistyki. Dla jesz-

30 Por. Teologia komunii z Bogiem, rozdział VI.

31 Zob. J. W. Gogola, Święty Jan od Krzyża dzisiaj, s. 179–180.

32 Szerzej o doświadczeniu Boga zob. J. W. Gogola, *Realność doświadczenia Boga*, „Homo Dei” 76 (2007) nr 2, s. 10–21.

33 Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 11, 3.

34 Szerzej o doświadczeniu Boga zob. J. W. Gogola, *Realność doświadczenia Boga*, s. 10–21.

cze lepszego uchwycenia istoty doświadczenia mistycznego, należałoby szerzej zapoznać się z naturą doświadczenia religijnego³⁵. W doświadczeniu mistycznym ludzka świadomość jasno rejestruje Bożą obecność i działanie. Jest to świadomość ofiarowana bez specjalnego wysiłku ze strony wierzącego.

Jeżeli dochodziło w przeszłości do kontrowersji pomiędzy wybitnymi skądinąd teologami, mam tu na myśli wspomnianą już kwestię mistyczną, to właśnie na tle odmiennych punktów widzenia na kontemplację mistyczną: teologicznego, a więc obiektywnego i doświadczalnego, a więc subiektywnego.

5. Kontemplacja mistyczna oczyszczająca i jednocząca

Dla uzupełnienia obrazu należy uwzględnić jeszcze skutki Bożego działania w wierzącym poprzez kontemplację wlaną: oczyszczenie, w tym wypadku bierne, oraz zjednoczenie. Oświecenie natomiast związane jest zarówno z oczyszczeniem, jak i zjednoczeniem.

Święty Jan od Krzyża przypisuje kontemplacji wlanej skutek oczyszczający duszę z jej ignorancji (oświecenie), egoistycznych dążeń, jak i jednoczący. To samo Boże działanie w pewnym okresie życia wierzącego sprawia oczyszczenie i to samo działanie Boże sprawia stopniowe zjednoczenie. Te dwa skutki nie następują ściśle chronologicznie, jakkolwiek zainteresowany wierzący może odnosić takie wrażenie. Idą razem, a nawet zjednoczenie wyprzedza oczyszczenie. Jednakże pełne, możliwe w tym życiu zjednoczenie z Bogiem wymaga doskonałej czystości duchowej, czyli wolności od wszelkiego przywiązania do grzechu.

5.1. Aspekt oczyszczający kontemplacji wlanej

To zagadnienie jest tożsame z nocami biernymi opisanymi zwłaszcza w księdze *Nocy ciemnej*. Zostało ono już obszernie opracowane na innym miejscu. Wystarczy je krótko zasygnalizować³⁶. Jest to ciemna noc kontemplacji: „Ta noc ciemna jest to wpływ Boga na duszę” (*Noc ciemna II*, 5, 1). Doktor Mistyczny w pierwszych rozdziałach tej książki omawia

³⁵ Por. J. W. Gogola, *Realność doświadczenia Boga*, s. 10–21.

³⁶ Zob. szczegółowe opracowanie: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 273–285.

ukryte korzenie wad głównych początkujących w życiu duchowym i stwierdza, że nikt z ludzi nie jest w stanie je wykorzenić o własnych siłach. Musi tego dokonać Bóg w sposób ukryty.

Wystarczy tego, co powiedziałem o tych niedoskonałościach, by się można było zorientować i co do innych im podobnych, jakim ulegają początkujący. Można z tego poznać, jak konieczną jest rzeczą, by Bóg podniósł te dusze do stanu postępujących. Dokonywa On tego, wprowadzając je w ciemną noc, o której mówić będziemy. Wśród tej nocy Bóg odrywa dusze od piersi smaków i przyjemności, a przenosi je w wewnętrzne oschłości i ciemności. Tam uwalnia je od przywar i niedoskonałości dziecięcych, dając im w różnoraki sposób zdobywać cnoty. Chociażby bowiem początkujący najusilniej ćwiczył się w umartwianiu wszystkich swoich czynów i namiętności, nie zdoła ich pokonać całkowicie, dopóki sam Bóg nie dokona tego w duszy sposobem biernym przez oczyszczenie w tej nocy³⁷.

Noc opisywana przez Jana od Krzyża jawi się nam jako postęp, przechodzenie od życia zdominowanego przez pożądania, namiętności do życia zdominowanego przez nadprzyrodzoną, bezinteresowną miłość. Dokonuje się to dzięki kontemplacji wlanej, czyli wpływowi Boga na duszę. Bóg niejako zalewa wierzącego swoim światłem i miłością (to są istotne składniki kontemplacji wlanej). Poprzez nie dokonuje przemiany człowieka. W tym kontekście pojawia się cierpienie związane z napotykaniami przeszkód, których człowiek duchowy jeszcze się nie nauczył ze spokojem znosić. Ta sama kontemplacja wlana, która w jednym okresie życia duchowego jest źródłem głębokiego pokoju i nasycenia, w innym jest źródłem bolesnych cierpień.

Bóg więc, by duszę podnieść do najwyższego poznania, musi w delikatny sposób zacząć od sięgnięcia najniżej, od krańca zmysłów duszy, aby odpowiedni do jej właściwości zaprowadzić ją do drugiego krańca – do swojej mądrości duchowej, nie podpadającej pod zmysły³⁸.

37 Noc ciemna I, 7, 5; zob. także Noc ciemna I, 3, 3.

38 Droga na Górę Karmel, II, 17, 3.

Przejsście od życia zdominowanego przez zmysły do życia na wysokim poziomie duchowym pociągnie za sobą ciężkie próby zarówno dla sfery zmysłowej, jak i duchowej.

5.2. Aspekt jednoczący kontemplacji wlanej

Jest to podstawowy aspekt kontemplacji wlanej. Oczyszczenie jest jedynie warunkiem zjednoczenia, niejako usuwaniem przeszkód na drodze do niego. Człowiek od początku swojego duchowego nawrócenia idzie drogą zjednoczenia z Bogiem. Wspomniany wyżej aspekt oczyszczający kontemplacji lub nocy, pojawia się właśnie na drodze zjednoczenia. Najlepszym zobrazowaniem tej myśli jest najważniejsze dzieło Doktora Mistycznego – *Pieśń duchowa*. Ukazane jest w nim zmaganie zakochanej w Boskim Oblubieńcu duszy, by się z Nim spotkać i zjednoczyć. Zanim to nastąpi oblubienica musi tęsknić, szukać, pytać. Na ten okres jej poszukiwań i cierpień przypadają właśnie opisane w dziele *Noc ciemna* oczyszczenia. Jan od Krzyża opisuje co najmniej dwukrotnie pojawienie się w doświadczeniu wierzącego kontemplacji wlanej (zagadnienie kontemplacji początkowej i jej znaków³⁹). Ten moment można utożsamiać z duchowymi zaręczynami. Następnie Jan od Krzyża szeroko omawia, zwłaszcza w *Pieni duchowej* doskonałe zjednoczenie przemieniające z Bogiem, które opisuje w kategoriach mistycznego małżeństwa:

Jest to bowiem całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego i tutaj obydwie strony oddają się sobie przez całkowite wzajemne posiadanie w pewnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu. [...] W tych zaślubinach dokonuje się tak ściśle połączenie dwóch natur i takie zespolenie ludzkiej i boskie natury, że nie tracąc swego bytu każda z nich zdaje się być Bogiem (22, 4–5).

Pomiędzy tymi dwoma krańcami dokonuje się cały duchowy dramat oblubienicy. O ile św. Teresa od Jezusa będzie omawiać kilka stopni kontemplacji wlanej, wyróżniając: skupienie bierne, modlitwę odpocznienia, zjednoczenie proste, zjednoczenie pełne, zjednoczenie przemienia-

39 Droga na Górę Karmel II, 14; *Noc ciemna* I, 9.

jące⁴⁰, św. Jan od Krzyża uwzględni jedynie pierwszy i ostatni stopień z podziału św. Teresy: skupienie bierne jako najniższy stopień modlitwy mistycznej byłoby okresem duchowym, w którym dokonują się mistyczne zaręczyny według Doktora Mistycznego.

Konkluzje

Kontemplacja mistyczna jest najpierw Bożym wpływem na wierzącego. Bóg swoim działaniem pragnie doprowadzić człowieka do celu, dla którego go stworzył – do szczęścia wiecznego. Podkreślenie pierwszeństwa Bożego działania na duchowej drodze wierzącego jest absolutnie podstawowe w dziełach św. Jana od Krzyża.

Kontemplacja mistyczna jest jednocześnie działaniem wierzącego, który ten Boży wpływ przyjmuje, pozwalając Duchowi Świętemu, by go oczyszczał, oświecał i jednoczył z Bogiem.

Działanie Boga i odpowiedź człowieka stanowią egzystencjalny dialog, więc nie ograniczają się jedynie do modlitwy. Zgodnie z dwoma aspektami misterium Chrystusa, w którym wierzący uczestnicy przez łaskę i wiarę, Boże działanie sprawia w człowieku zarówno oczyszczenie, jak i zjednoczenie. Będzie więc niosło ze sobą oczyszczające cierpienie i radość zjednoczenia.

Święty Jan od Krzyża utożsamia kontemplację z nocą, która oznacza ciemność dla władz zmysłowych i umysłowych, jak i tajemniczość Bożego działania w człowieku.

Bibliografia

- Alvarez T., Ancilli E., *Contemplazione*, w: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, t. 1, Roma 1990, s. 455–456.
- Ancilli E., *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, t. 1, s. 17–40.
- Baroffio B., *La mistica della parola*, w: *La mistica*, a cura di E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, t. 2, s. 31–46.
- Bernard Ch. A., *Teologia mistica*, a cura di M. G. Muzi, Torino 2005.

⁴⁰ Zob. treść tych etapów w: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 316–323.

- Bernard Ch. A., *Teologia spirituale*, Roma 1983.
- Bernard Ch. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 78–80.
- Duque J. M., *Mística: experiencia del Misterio*, Valencia 1995.
- Egan D. E., *Christian mysticism the future of a tradition*, Minnesota 1990.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2003.
- Gogola J. W., *Święty Jan od Krzyża dzisiaj. Doktryna sanjuanistyczna w świetle współczesnej duchowości*, Kraków 2018.
- Gogola J. W., *Od Objawienia do zjednoczenia. Synteza teologii modlitwy*, Kraków 2008.
- Gogola J. W., *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995.
- Gogola J. W., *Realność doświadczenia Boga*, „Homo Dei” 76 (2007) nr 2, s. 10–21.
- Garrigou-Lagrange R., *Perfection chrétienne et contemplation selon St. Thomas et St. Jean de la Croix*, St. Maximin 1923.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. s. Teresa Franciszka, t. 1–2, Poznań 1962.
- Herraiz M., *Contemplazione*, w: *Dizionario di Mistica*, a cura di L. Boriello, E. Caruana i inni, Vaticano 1998, s. 338–348.
- Marchetti A., *Zarys teologii życia duchowego*, tłum. E. Bielecki, Kraków 1996, t. 2, s. 176–185.
- Poulain A., *Łaski modlitwy*, tłum. J. Roztworowski, Poznań–Warszawa–Lublin 1967.
- Royo Marín A., *La teología de la perfección cristiana*, Madrid 1988.
- Ruiz Salvador F., *Caminos del Espíritu. Compendio de Teología espiritual*, Madrid 1978.
- Święty Jan od Krzyża, *Doktor Kościoła, Dzieła*, z hiszp. przeł. B. Smyrak, Kraków 2010.
- Zarzycki S. T., *Kontemplacja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin 2002, s. 432–446.


Pierre-Alain Giffard

Diocese of Pembroke (ON, Canada)

pierre.alain.giffard@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8071-8212>

More Than Hospitality: A Reflection on The Parish Ministry of Welcoming and Hospitality

 <https://doi.org/10.15633/ps.27206>

Pierre-Alain Giffard – Dr., is currently the Director of pastoral work in the diocese of Pembroke (ON, Canada). He holds a Ph.D. in practical theology and specializes in evangelization, Church growth and parish revitalization. Besides holding various pastoral positions in dioceses across Canada, he also served as Saint Paul University’s Director of Practical Theology.

Article history • Received: 26 Jan 2023 • Accepted: 18 Apr 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

More Than Hospitality: A Reflection on The Parish Ministry of Welcoming and Hospitality

This article explores the vital role and practice of hospitality and welcoming in parish ministry within a missionary setting. Despite its importance, hospitality is often poorly executed, particularly towards newcomers to the church. Visitors who enter a parish church may be ignored, no one speaks to them and their presence may even go completely unnoticed. This article examines the biblical and traditional understanding of hospitality as well as strategies employed by mission-minded and thriving churches to effectively practice it. Through theological reflection, we uncover overlooked and essential aspects of this ministry. Parish leaders and volunteers will find many practical and innovative ways to implement welcoming and hospitality in their parishes in an evangelical and missionary way.

Keywords: parish, evangelization, welcoming and hospitality

Abstrakt

Więcej niż gościnność. Refleksja na temat parafialnej posługi przyjmowania ludzi i gościnności

Artykuł ten bada istotną rolę i praktykę przyjmowania ludzi i gościnności w duszpasterstwie parafialnym w środowisku misyjnym. Pomimo swojego znaczenia, gościnność jest często źle realizowana, szczególnie w stosunku do nowoprzybyłych do kościoła. Osoby wchodzące do kościoła parafialnego mogą zostać zignorowane, nikt z nimi nie rozmawia, a ich obecność może nawet pozostać niezauważona. W tym artykule analizujemy biblijne i tradycyjne rozumienie gościnności, a także strategie stosowane przez prosperujące wspólnoty kościelne nastawione na misję. W refleksji teologicznej odkrywa się przeoczone i istotne aspekty tej posługi. Liderzy parafii i wolontariusze znajdują wiele praktycznych i innowacyjnych sposobów wdrażania powitania ludzi i gościnności w swoich parafiach w duchu misyjnym.

Słowa kluczowe: parafia, ewangelizacja, przyjmowanie ludzi i gościnność

Over the past twenty years, many Roman Catholic parishes in North America and Europe have initiated evangelization programs aimed at reconnecting with lapsed Catholics and reaching individuals who are unfamiliar with or do not follow Christ.¹ This is in response to the call for the New Evangelization issued by popes and bishops since the 1980s, as well as Pope Francis' urging parishes to adopt a missional mindset and actively strive for change through creative pastoral initiatives.²

One crucial aspect of a parish's missional conversion is the welcome and hospitality ministry. To effectively encourage first-time visitors to return, a church must provide a warm and genuine welcome. A simple handshake and smile are not enough. This article examines how welcoming and hospitality can truly be missional and provides suggestions for leaders and volunteers to improve and enhance this ministry.

In the first section, we look at the traditional understanding of hospitality in the Bible and in the Roman Catholic Church. To whom should Christians extend hospitality? What is the importance of this principle in the Church? What are some ways to practice hospitality in a parish setting? In the second section, we explore what growing churches and thriving parishes do regarding this ministry, followed with a theological reflection regarding the vital link between welcoming and integration of new-comers. In the third and fourth section, we discuss the often overlooked but essential aspects of welcoming and integration and what this means for a hospitality team.

1. Hospitality in the Bible and in the Church

The principle of hospitality, which can be found in the Old and New Testaments, has been practiced throughout Church history. Traditionally, it is seen as welcoming strangers and visitors and is particularly prescribed toward the homeless, the poor, and the needy.

In the book of Genesis, the patriarch Abraham is portrayed as a model of hospitality at Mamre (Genesis 18:1-8). Commenting on this incident,

1 Among these programs are Alpha, Invite, and Returning Home.

2 Francis, Encyclical letter *Evangelii Gaudium*, 24.11.2013, 9, 25, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (26.01.2023).

Clement of Rome teaches us that it was thanks to Abraham's faith and hospitality that he was blessed with a son in his old age.³

The book of Leviticus instructs the Israelites to extend to strangers the same kindness and consideration as they would to their own people:

You shall treat the alien who resides with you no differently than the natives born among you; you shall love the alien as yourself; for you too were once aliens in the land of Egypt. I, the Lord, am your God (Leviticus 19:34).⁴

The book of Isaiah emphasizes the importance of being hospitable towards the less fortunate, exhorting that showing kindness to the poor and homeless is more valuable than fasting:

Is this not, rather, the fast that I choose: releasing those bound unjustly, untying the thongs of the yoke; Setting free the oppressed, breaking off every yoke? Is it not sharing your bread with the hungry, bringing the afflicted and the homeless into your house; Clothing the naked when you see them, and not turning your back on your own flesh? (Isaiah 58:6–7).

Jesus places a great emphasis on treating strangers and the poor with compassion and kindness. He goes so far as to identify himself with the destitute. When we welcome a stranger, we welcome Jesus himself, for he says: "For I was hungry and you gave me food, I was thirsty and you gave me drink, a stranger and you welcomed me" (Matthew 25:35).

The early Church instructed believers to show hospitality (Hebrews 13:2) without grumbling (1 Peter 4:9): "Let charity be genuine [...] Love one another with brotherly affection [...] Rejoice in your hope, be patient in tribulation, be constant in prayer. Contribute to the needs of the saints, practice hospitality" (Romans 12:12–13). The Letter of James teaches not to be partial in exercising this moral imperative:

For if a man with gold rings on his fingers and in fine clothes comes into your assembly, and a poor person in shabby clothes also comes in, and you pay attention

3 First Epistle of Clement to the Corinthians, X, 7, <https://carm.org/first-epistle-clement-corinthians> (26.01.2023).

4 All Scripture quotations are from the New American Bible, Revised Edition (2010).

to the one wearing the fine clothes and say, “Sit here, please,” while you say to the poor one, “Stand there,” or “Sit at my feet,” have you not made distinctions among yourselves and become judges with evil designs? (James 2:2–4).

Hospitality was also part of the qualifications to become an *episkopos*. In the First Letter of Saint Paul to Timothy, we find the following passage: “Therefore, a bishop must be irreproachable, married only once, temperate, self-controlled, decent, hospitable, able to teach, not a drunkard, not aggressive, but gentle, not contentious, not a lover of money” (1 Timothy 3:2–3) This same requirement can be found in the oldest sections of the Latin rite of ordination, which outlines the responsibilities of a bishop: “assiduous study of Sacred Scripture, prayer, fasting, hospitality, almsgiving, listening, edification of the people by word and through the liturgy.”⁵ Even today, a candidate must answer questions that pertain to the fundamental aspects of their role and responsibilities: “He promises expressly to be, in the Lord’s name, welcoming and merciful to the poor and to all those in need of consolation and assistance.”⁶

The history of the Church highlights the importance of hospitality within the monastic movement, where there was insistence on providing refuge and care for the vulnerable in the vicinity of monasteries.⁷ Still today, priests are asked to exercise this virtue, including the cardinal virtues of prudence, justice, fortitude, and temperance, as well as honesty, humility, compassion, initiative, courage, vision, energy, and Christian joy:⁸

In a fraternal spirit, priests should extend hospitality, cultivate kindness and share their goods in common. They should be particularly solicitous for the sick,

5 R. P. McBrien, *Catholicism: Completely Revised and Updated*, HarperCollins, New York 1994, p. 746.

6 Benedict XVI, Encyclical letter *Deus Caritas Est*, 25.12.2005, 32, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (26.01.2023).

7 Benedict XVI, Encyclical letter *Deus Caritas Est*, 40.

8 United States Conference of Catholic Bishops, *Co-workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, 37, United States Conference of Catholic Bishops Publishing, Washington 2005.

the afflicted, those overburdened with work, the lonely, those exiled from their homeland, and those who suffer persecution.⁹

During the 20th century, and even more today, popes and bishops have asked the Church to pay special attention to the plight of refugees. There are many millions of refugees in the world, and their number is increasing: “They have fled from conditions of political oppression and inhuman misery, from famine and drought of catastrophic proportions.”¹⁰ This situation “merits special mention and challenges the capacity for hospitality of society and the churches.”¹¹

In the words of Pope Francis,

Here I would stress that dedication and concern shown to migrants and to persons with special needs alike is a sign of the Spirit. Both situations are paradigmatic: they serve as a test of our commitment to show mercy in welcoming others and to help the vulnerable to be fully a part of our communities.¹²

Families are also called to practice hospitality. The Decree on the Apostolate of the Laity explains that families will fulfill their mission if they appear to be domestic sanctuaries of the Church by the mutual affection of their members and the prayer they offer to God in common, as well as if they provide active hospitality and promote justice and other good works for the service of all people in need.¹³

Pope Francis explains that this virtue should also be extended to the elderly:

⁹ Second Vatican Council, *Presbyterorum Ordinis* Decree on the ministry and life of priests, 07.12.1965, 8, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_en.html (26.01.2023).

¹⁰ John Paul II, Encyclical letter *Redemptoris Missio*, 07.12.1990, 37b, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (26.01.2023).

¹¹ John Paul II, Encyclical letter *Redemptoris Missio*, 07.12.1990, 37b.

¹² Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation on Love in the Family *Amoris Laetitia*, 19.03.2016, 47, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (26.01.2023).

¹³ Second Vatican Council, Decree on the Apostolate of the Laity *Apostolicam Actuositatem*, 18.11.1965, 11, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_lt.html (26.01.2023).

the Church cannot and does not want to conform to a mentality of impatience, and much less of indifference and contempt, towards old age. We must reawaken the collective sense of gratitude, of appreciation, of hospitality, which makes the elderly feel like a living part of the community. Our elderly are men and women, fathers and mothers, who came before us on our own road, in our own house, in our daily battle for a worthy life.¹⁴

As most individuals experience the Catholic Church through their local parish,¹⁵ it is important for parishes to prioritize hospitality towards those who only occasionally attend liturgies or receive sacraments, as well as towards individuals who are not Christian and may be visiting a church for the first time.

Unfortunately there is a regrettable lack of hospitality in many parishes. This is due, explains Pope Francis, “to certain structures and the occasionally unwelcoming atmosphere of some of our parishes and communities, or to a bureaucratic way of dealing with problems, be they simple or complex, in the lives of our people.”¹⁶

While basic forms of welcoming, such as greeters handing out weekly bulletins before or after mass, are often present, the missionary transformation of parishes calls for a service of hospitality and welcoming, particularly aimed at those who visit a church only at significant moments of their lives.

This sense of hospitality extends beyond those who participate in formal “welcome back” programs. It includes Catholics who approach the Church at key “teachable moments,” such as couples seeking the Sacrament of Matrimony, parents who have children in Catholic schools or parish-based religious education programs and are bringing their children for sacramental preparation, and Catholics who seek assistance from parish social ministry programs. Additionally, Catholics

¹⁴ Francis, *Amoris Laetitia*, 212.

¹⁵ Canadian Conference of Catholic Bishops, *The Missionary Dynamic of the Parish Today*, 2014, 1, https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2014/12/CCCB_Parish_web.pdf (26.01.2023).

¹⁶ Francis, *Evangelii Gaudium*, 63.

who choose to participate in a “welcome back” program ought to feel supported in their journey by the entire community.¹⁷

Still other North American Roman Catholic Church documents¹⁸ offer parishes ways to practice hospitality:

- “Encouraging words of welcome by pastors at all liturgies, especially key liturgical moments when Catholics attend liturgies, such as weddings, funerals”... and Christmas and Easter Masses.¹⁹
- Creating and training a welcome committee to help greet and support new parish members.²⁰
- Training ushers, receptionists, and other personnel.²¹
- Studying the access and availability “to people (e.g., considering event times, lighting, and signs and posters), particularly with regard to ways to welcome those with disabilities (e.g., having ramps into churches, adequate sound systems, and signing for the hearing impaired).”²²
- Creating a parish committee focused on helping newcomers or those who have not been practicing regularly to know about the parish.²³
- Offering information and assistance at the doors of the church before liturgies and parish events.²⁴

17 United States Conference of Catholic Bishops, *Disciples Called to Witness: The New Evangelization*, 2013, 17, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/new-evangelization/disciples-called-to-witness> (26.01.2023).

18 The documents are United States Conference of Catholic Bishops, *Disciples Called to Witness*; Canadian Conference of Catholic Bishops, *The Missionary Dynamic of the Parish Today*; and United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples: A National Plan and Strategy for Catholic Evangelization in the United States*, 1990.

19 United States Conference of Catholic Bishops, *Disciples Called to Witness*, 17.

20 United States Conference of Catholic Bishops, *Disciples Called to Witness*, 17.

21 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples: A National Plan and Strategy for Catholic Evangelization in the United States*, 1990, 20, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/evangelization/go-and-make-disciples/go-and-make-disciples-a-national-plan-and-strategy-for-catholic-evangelization-in-the-united-states.cfm> (26.01.2023).

22 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples*, 106.

23 Canadian Conference of Catholic Bishops, *The Missionary Dynamic of the Parish Today*, 16.

24 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples*, 16.

- Offering flexible hours for parish services.²⁵
- Forming small faith communities that provide fellowship, sharing of the word of God, and allow for a dialogue between faith and life to occur.²⁶
- Fostering a spirituality of communion and stewardship that inspires parishioners to offer a greater welcome to newcomers.²⁷

All of these ideas are helpful and require preparation and planning, much of it invisible to the eyes of a visitor²⁸: “Parish hospitality is more than simply a spontaneous welcome. It is an intentional and strategic plan that begins long before the sun rises on a given Sunday morning.”²⁹

2. Hospitality in missional and growing churches

In missional churches, hospitality is a key component of evangelization. They have an intentional welcoming process³⁰ whose goal is not just to be friendly or to help people register for the parish, but “to help them take their first steps towards becoming a missionary disciple.”³¹ Nelson Searcy and Jennifer D. Henson tell pastors and churches that by

putting a well-planned, well-executed Assimilation System into place, you will be doing your part to ensure that the first-time guests who cross your path are transformed into fully developing followers of Jesus.³²

Where does hospitality truly begin? A church’s website is the starting point. Missional churches have websites that clearly and easily inform

25 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples*, 16.

26 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples*, 19.

27 United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples*, 21.

28 W. E. Simon, *Great Catholic Parishes: A Living Mosaic*, Ave Maria Press, Indiana, Notre Dame 2016, p. 101.

29 W. E. Simon, *Great Catholic Parishes*, p. 98.

30 J. Mallon, *Divine Renovation Guidebook: A Step-by-Step Manual for Transforming Your Parish*, Novalis, Toronto 2016, p. 74.

31 J. Mallon, *Divine Renovation Guidebook*, p. 140.

32 N. Searcy, J. D. Henson, *Fusion: Turning First-Time Guests into Fully Engaged Members of Your Church*, Baker Books, Michigan, Ada 2017, p. 38.

potential visitors about their worship times and ministries and offer maps to find the church:

Welcoming begins long before parishioners settle into the pews. It begins even before they make it to the parking lot. Hospitality means opening wide the doors, and the first portal of today's parish is its website.³³

These websites provide information on what to expect during a church service. They may not be the most sophisticated or technologically advanced, but they present current information and accurately reflect the church's identity, mission, and objectives. Some of these websites also provide links to surveys for first-time guests and registration options for small group meetings.³⁴

An intentional welcoming process involves actively considering the perspective of a first-time visitor:

We need to look from the street all the way through to the seat to ensure that every aspect of that experience is as welcoming as possible: fix signage, paint, weed, and vacuum, as well as setting out some fresh flowers.³⁵

And when the time for liturgy arrives, *guests are expected and accepted*, "regardless of who they are, what they're wearing, or what isn't in their pockets."³⁶ Christian communities should cultivate a culture of hospitality where the responsibility of welcoming others is shared by all members, not just delegated to a select few who are particularly gifted or appointed for the task.³⁷ Those in the pews are prepared and encouraged "to step outside their comfort zones and be a welcoming presence to others."³⁸ They show visitors that they are excited to see them and enthusiastic about their church and about being a Christian. Newcomers and

33 W. E. Simon, *Great Catholic Parishes*, p. 108.

34 N. Searcy, J. D. Henson, *Fusion*, p. 87, 114.

35 R. Birch, *Church Growth Flywheel: 5 Practical Systems to Drive Growth at Your Church*, Createspace Independent Publishing Platform, Kalifornia, Scotts Valley 2018, p. 30.

36 R. Birch, *Church Growth Flywheel*, 69f.

37 C. D. Pohl, *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Eerdmans, Michigan, Grand Rapids 1999, p. 31.

38 W. E. Simon, *Great Catholic Parishes*, p. 89.

visitors are treated like *gifts from God* “with the grace, understanding and hospitality that are reflective of His own.”³⁹

The church leadership may also appoint a guest services coordinator.

This coordinator organizes greeters, ushers, and other volunteers who make church a warm and friendly experience for guests. Greeters help attendees feel welcome and wanted. Volunteers must be able to tell arriving guests where to go and what to do. These volunteers should understand how the gospel is mirrored by their kindness. They should be friendly, helpful people who smile, exuding the joy of their salvation. They should be trained to meet virtually every conceivable need. They should know the location of a first-aid kit, the site of the nearest water fountain, and the location of all departments, meeting rooms, and restrooms in the church. Other tasks for them may include:

- Greeting guests in the parking lot
- Clearly marking entrances
- Providing name tags for all attendees
- Assigning individuals to sit in a specific area each week to connect guests with nearby members to make them feel welcome
- Promoting the “three-minute rule” – members must talk to someone they don’t know for three minutes following the end of worship
- Helping the church intentionally develop its volunteer-staffed greeter and usher system.⁴⁰

Hospitality is also provided by displaying the prayers of the liturgy on a screen or directing the guests’ attention to booklets in the pews with the responses.⁴¹ Children are led to a separate space for their own Liturgy of the Word:

The children return to their families in the main church after the homily. Whether parishes and churches call them Kids’ Zones, Wee Ones’ Words, or All

³⁹ N. Searcy, J. D. Henson, *Fusion*, p. 38.

⁴⁰ E. Stetzer, D. Im, *Planting Missional Churches: Your Guide to Starting Churches that Multiply*, B&H Publishing Group, Nashville 2016, p. 232.

⁴¹ J. Mallon, *Divine Renovation: From a Maintenance to a Missional Parish*, Novalis, Toronto 2014, p.107.

Stars, these children's ministries offer great ways for both children and parents to get the most out of their Sunday experiences.⁴²

We're convinced, explains Michael White,

that weekend programs for children that stand alongside of, or in addition to Mass, aren't just a good thing; they're critically important to creating an irresistible environment for parents (or grandparents) with young kids.⁴³

Another important aspect of hospitality involves following up on first-time and second-time guests. Guests receive a visitor's packet that includes an invitation card for them to attend a visitor's reception following the morning service they attend. At the reception they meet staff members and elders of the church. The reception includes good-quality food that makes it worth the visitor's time.⁴⁴ Follow-up is usually done by mail, phone, and e-mail. These three approaches are low-cost activities. David Frey explains that "Not following up [...] is the same as filling up your bathtub without first putting the stopper in the drain."⁴⁵

Each month, Rick Warren, founder of Saddleback church in California, and his wife Kay host an informal coffee gathering in their home. This provided an opportunity for new members and visitors from the previous month to meet them in person and ask any questions they had:

We'd place a sign-up sheet out on the patio before Sunday services and the first thirty to sign up would get to come. The chats would last from 7 to 10 P. M. This

42 W. E. Simon, *Great Catholic Parishes*, p. 104.

43 M. White, T. Corcoran, *Rebuilt: Awakening the Faithful, Reaching the Lost, and Making Church Matter*, Ave Maria Press, Indiana, Notre Dame 2012, p. 116. Interestingly, the Canadian Large Church Report 2015 states that churches do their most effective outreach through children, youth, and/or family, followed by the Alpha course and events with an evangelical component (see p. 5).

44 J. N. Vaughan, *Hard Time Tough Churches Awesome God! 13 Churches That Faced Losing Almost... Everything!*, Xlibris Corporation, Indiana, Bloomington 2010, p. 73.

45 N. Searcy, J. D. Henson, *Fusion*, p. 84.

simple act of hospitality brought in hundreds of new members and established many relationships that Kay and I cherish today.⁴⁶

Hospitality is also about inviting newcomers to *new members'* classes or to join a small group. These classes or small groups give the opportunity to build meaningful friendships: “That is not possible in larger groups—too many relational lines exist for everyone to feel like they are a significant part of things.”⁴⁷

Small groups can be an environment where people:

1. Learn more about God and what it means to be a follower of Jesus Christ.
2. Love others and experience God's love.
3. Minister to people in need, within the group as well as in the community.
4. Decide to grow deeper in faith.
5. Share the joys and stresses of life together.⁴⁸

Missional churches also offer second-time guests the chance to get involved with service teams: “Of the first-time visitors who live in the church's ministry area, three of every ten should be actively involved within a year,”⁴⁹ explains Win Arn. Many areas of service are available for new members in which to get involved, such as assisting with the refreshments table or guiding attendees to their seats:

If guests have been impressed with their initial experiences within your church, many of them will be interested in offering that service back to others. Giving them the opportunity to engage in service moves them farther along the continuum of the assimilation process.⁵⁰

46 R. Warren, *The Purpose Driven Church: Growth Without Compromising Your Message and Mission*, Zondervan, Michigan, Grand Rapids 2007, p. 323.

47 E. Stetzer, M. Dodson, *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around and Yours Can Too*, B&H Publishing Group, Nashville 2007, p. 154.

48 E. Stetzer, M. Dodson, *Comeback Churches*, p. 154.

49 C. P. Wagner, W. Arn, E. L. Towns, *Church Growth: State of the Art*, Tyndale House, Indiana, Carol Stream 1986, p. 101.

50 N. Searcy, J. D. Henson, *Fusion*, p. 128.

And finally, newcomers can also be invited to serve on community service projects:

Effective follow-up must open opportunities for people to become involved. This is a bit tricky, because some people are eager to get involved quickly while others have a wait-and-see attitude. So the idea is to open the door, but not force anyone to walk through it.⁵¹

3. Authentic integration

When people drop out of church, the reason most often given is not personal conflict in theology—it is that “I did not feel a sense of belonging. I did not feel needed, wanted, or loved.” And when inactive members consider the possibility of a new church home, 75 percent tell researchers the most important thing they will look for is “the friendliness of the people.”⁵²

Even when a church has a well-organized welcome and hospitality program, visitors and newcomers may still feel excluded from community life and eventually leave. Churches that consider themselves welcoming can sometimes suffer from an exclusionary trait where there is an unconscious dividing line or a wall that protects the insiders from the outsiders.⁵³ Gary McIntosh explains it this way:

every congregation can be described in terms of two concentric circles. The larger outer circle is the membership circle. Every member is within that outer circle. The smaller inner circle includes the members who feel a sense of belonging and who feel fully accepted into the fellowship of that called-out community.⁵⁴

There is considerable evidence which suggests that at least one-third, and perhaps as many as one-half, of all Protestant church members do

51 D. E. Galloway, *Making Church Relevant*, Beacon Hill Press, Kansas 1999, p. 90.

52 C. P. Wagner, W. Arn, E. L. Towns, *Church Growth: State of the Art*, p. 64–65.

53 R. Zuck, *Vital Ministry Issues: Examining Concerns and Conflicts in Ministry*, Wipf and Stock, Oregon, Eugene 2004, p. 180.

54 G. McIntosh, G. Martin, *Finding Them, Keeping Them: Effective Strategies for Evangelism and Assimilation in the Local Church*, B & H Books, Nashville 1991, p. 76.

not feel a sense of belonging to the congregation of which they are members. They have been received into membership but have never felt they have been accepted into the fellowship circle.⁵⁵

So, welcoming and hospitality without integration is a possibility: “People can be reached, baptized, and brought into membership and not be incorporated into the friendship structure of a church.”⁵⁶

One of the reasons is that churches’ assimilation programs often consider visitors as *guests*. This can lead ministers and lay leaders to relying more on plans, programs, and structures, rather than on building genuine relationships of friendship and care with newcomers. Established church members may maintain an “us and them” mentality, which can prevent newcomers from feeling truly welcomed. This can be a barrier to the newcomers becoming active members of the church.

McIntosh notes that “assimilation begins right at the heart of our need for relationships. Many churches are inclusive in outreach, yet exclusive in fellowship.”⁵⁷ This is why integration will truly happen only when church leaders develop and define a plan for existing parishioners to intentionally create new friendships with visitors and newcomers.

While some relationships will spontaneously develop, the friendship factor in assimilation is too crucial to leave to chance. You can’t just hope [people] will make friends in the church. You must encourage it, plan for it, structure for it, and facilitate it.⁵⁸

With a “friendship plan” in place, newcomers will not be introduced into an *impersonal discipleship system*, but into a warm community, open enough to integrate them in its networks of friendship. Nelson Searcy and Kerrick Thomas explain that “Pastoral ministry is founded mainly on personal connections, while major public services are founded mainly on administrative and bureaucratic practices.”⁵⁹

55 L. E. Schaller, *Assimilating New Members*, Abingdon Press, Nashville 1978, p. 16.

56 G. McIntosh, G. Martin, *Finding Them, Keeping Them*, p. 75.

57 G. McIntosh, G. Martin, *Finding Them, Keeping Them*, p. 75.

58 R. Warren, *The Purpose Driven Church*, p. 324–25.

59 N. Searcy, K. Thomas, J. D. Henson, *Launch: Starting a New Church from Scratch*, Baker Books, Michigan, Ada 2017, p. 139.

Personal invitations from established members to newcomers are also essential to overcome feelings of isolation and lack of integration. These invitations can be extended to participate in a newcomer's class, an Alpha course, a volunteer ministry, or a small group. The act of personally inviting someone is just as important in fostering a sense of community and belonging as it is in outreach and evangelization efforts when church members invite friends or family to visit the church for the first time.⁶⁰

Personal invitations are a key complement to befriending visitors and newcomers. A "personal invitations strategy" can help guide newcomers through different stages of their journey with the church, from being welcomed and experiencing fellowship, to learning about salvation and spiritual growth, and eventually to becoming involved in ministry and leadership.

Another reason some churches can suffer from an exclusionary trait can be found in the mindset of long-time church members. These can consider newcomers as threats to the status quo. Nobel Prize-winning author John Steinbeck said, "It is the nature of man as he grows older to protest against change, particularly change for the better."⁶¹ Without realizing it, older members of a church can sometimes be resistant to change and may hold a sense of control over the church's activities and direction. This attitude can make it difficult for newcomers and visitors to feel truly welcomed and integrated into the community. "There is a welcoming culture in the congregation, but when newbies come they want them to fit in. It's as if they're saying 'this is how we do church, you are very welcome but this is how it is'."⁶²

60 Research show that when people are asked what caused them to attend their church, more than 50 percent of them point to the invitation from a family member or friend (see G. L. McIntosh, *Growing God's Church: How People Are Actually Coming to Faith Today*, Michigan, Ada 2016): "a personal invitation, delivered by one person to another, is the most effective way of encouraging someone to attend your church... I have found that sixty to eighty percent of first-time guests come to church because of a personal invitation." E. Stetzer, M. Dodson, *Comeback Churches*, p. 169.

61 J. C. Maxwell, *The 21 Irrefutable Laws of Leadership: Follow Them and People Will Follow You*, Thomas Nelson, Nashville 1998, p. 147.

62 D. Voas, *Intentionality, Numerical Growth and the Rural Church*, "Rural Theology" 15 (2017) no. 1, p. 7, <https://doi.org/10.1080/14704994.2017.1298265>.

Older parishioners may accept newcomers only if the newcomers see things the way they see them. They may consider themselves the guardians of a certain way of doing church: “The incorporation of newcomers threatens the status quo, so they are unconsciously rejected or severely limited in their influence.”⁶³

Institutions, including religious ones, have a natural tendency to resist change. While resistance can be beneficial, as it helps maintain stability, it can also hinder progress to accomplish its core mission. When a new vision arrives, change should occur. This process may cause discomfort for some members, but it is necessary for growth and survival: “The church or para-church organization that needs to change will invariably suffer pain. But without pain there will be no change, and that may mean death.”⁶⁴

This brings back the importance of infusing a culture that promotes openness to newcomers but also to the change newcomers might bring. True assimilation will happen when pastoral ideas coming from new members are seen not as threats but as positive and necessary.

4. The spiritual level of welcome and integration

Authentic integration in the church also has an important spiritual dimension. It is about helping visitors experience God’s presence and love. It means helping them encounter God and allowing them to be transformed by His love and grace.

The ultimate end of the whole divine economy is the entry of God’s creatures into the perfect unity of the Blessed Trinity (Jn 17:21–23). But even now we are called to be a dwelling for the Most Holy Trinity: “If a man loves me,” says the Lord, “he will keep my word, and my Father will love him, and we will come to him, and make our home with him” (Jn 14:23).⁶⁵

63 L. Anderson, *Dying for Change*, Bethany House Publishers, Minnesota, Bloomington 1998, p. 112.

64 L. Anderson, *Dying for Change*, p. 118.

65 Catechism of the Catholic Church, 206, http://www.vatican.va/archive/ENG0015_IN-DEX.HTM (26.01.2023).

God's plan is to "sum up all things in Christ" (Ephesians 2:10). We are called to integrate our being in God. Blessed Elizabeth of the Trinity composed this beautiful prayer:

O my God, Trinity whom I adore, help me to become utterly forgetful of myself so that I may establish myself in you, as changeless and calm as though my soul were already in eternity. Let nothing disturb my peace nor draw me forth from you, O my unchanging God, but at every moment may I penetrate more deeply into the depths of your mystery. Give peace to my soul; make it your heaven, your cherished dwelling-place and the place of your repose. Let me never leave you there alone, but keep me there, wholly attentive, wholly alert in my faith, wholly adoring and fully given up to your creative action.⁶⁶

In his Letter to the Ephesians (2:19–22), the apostle Paul writes:

So then you are no longer strangers and sojourners, but you are fellow citizens with the holy ones and members of the household of God, built upon the foundation of the apostles and prophets, with Christ Jesus himself as the capstone. Through him the whole structure is held together and grows into a temple sacred in the Lord; in him you also are being built together into a dwelling place of God in the Spirit.

We are invited to know the love of Christ that surpasses knowledge and to be filled with all the fullness of God (Ephesians 3:19).

Mark DeYmaz explains that knowing God, in this sense, is a matter of faith. The term rendered "know" is a translation of the common Greek word, *ginosko*, meaning simply, "to know." To know, in the full sense of this term, however, means to learn or acquire knowledge through experience. In other words, Christ does not so much pray that these will come to know God intellectually (the term *oida* in Greek) but rather that they will come to know God more fully in and through their own personal experience.⁶⁷

66 *The Trinitarian Prayer of Elizabeth of the Trinity*, <https://www.carmelholylanndco.org/the-trinitarian-prayer-of-elizabeth-of-the-trinity/> (26.01.2023).

67 M. DeYmaz, *Building a Healthy Multi-ethnic church: Mandate, Commitments, and Practices of a Diverse Congregation*, John Wiley & Sons, California, San Francisco 2007, p. 6.

Among a church's many ministries, the welcome and hospitality ministry is then primary in leading visitors into a relationship with God, helping newcomers and visitors experience God's love and integrate in God. Visitors will be led towards authentic integration if they feel welcomed, accepted, noticed, known, loved, and appreciated. This is how God values and treats each of us, and it is important for parishioners to strive to make newcomers feel the same way.

Conclusion

Hospitality in the Church has traditionally been understood as welcoming and hosting the less fortunate. In a parish setting and in the context of the New Evangelization, it is also welcoming and integrating visitors and newcomers. It is structured by an intentional process that is conceived by thinking like first-time visitors.⁶⁸ When visitors arrive at a church, the hospitality team ensures that they have an outstanding welcoming experience.⁶⁹

There are many elements to consider in a welcoming process: creating a website where visitors can find the information they need, providing special parking for visitors, greeting them in the parking lot, practicing the three-minute rule for chatting with visitors, setting up a visitors' table with contact sheets, projecting the prayers and hymns of the liturgy on a screen, providing name tags and visitor's packets, planning for excellent and life-impacting preaching and worship with the assumption that first-time visitors will be present, inviting visitors for coffee or lunch after the liturgy, following up, inviting them to a newcomers' class, inviting children to the children's liturgy, and so on.

A special coordinator is usually in charge of this ministry, but the whole parish should live and breathe a culture of hospitality: welcoming is understood by all as the responsibility of the faithful and for all

⁶⁸ Rick Warren writes: "Think through everything you do from a visitor's viewpoint" (R. Warren, *The Purpose Driven Church*, p. 260).

⁶⁹ According to Lyle Schaller, a small but rapidly growing number of Evangelical churches are driven by a desire to reach and attract new generations of youth and adults. The Sunday morning worship experience is entirely designed for seekers, and the worship service designed for committed Christians is scheduled for another time during the week.

to practice. Visitors are *expected* at liturgical celebrations, and parishioners are to be on the lookout to connect with them and make them feel specially welcomed.

But hospitality is more than a well-executed process. Focusing solely on its operational aspect could diminish its true purpose. This ministry—indeed the parish as a whole—is not a mechanism for “producing disciples.” Leaders need to remember that the Church is a family in which all are called to encounter the Holy Spirit, to embrace salvation, and to develop a loving relationship with God and with one another.

The spiritual and relational aspects of hospitality are crucial. True Church hospitality aims to foster both a connection with the Holy Spirit and a sense of belonging within the community of the church for visitors. In addition to welcoming newcomers, it is important to value their perspectives and ideas. This spiritual, friendly, and accepting atmosphere will contribute to instilling a deep sense of belonging and close the back door of the church.⁷⁰

Apart from helping parishes rethink and restructure their welcoming process, the content of this article has implications for the Rite of Christian Initiation of Adults (RCIA). The Rite speaks of friendship and of insertion in the Christian community only during the time of mystagogy,⁷¹ but more should be done to integrate seekers early in the parish’s social network.

Ultimately, the success of integrating newcomers into the Christian community relies on the strength of the parish’s evangelization efforts. The more individuals who are invited and welcomed as first-time visitors, the greater the potential for them to become fully-fledged members and disciples of Christ.

70 Elmer Towns explains that “bonding is essential to the task of closing the back door of the church. Nothing is more frustrating than spending time and effort to win people to Christ and then watching them become unfaithful, join another local church, or drop out of church completely. But that is exactly what happens when the task of bonding is not taken seriously” (E. L. Towns, *154 Steps to Revitalize Your Sunday School and Keep Your Church Growing*, p. 7, 47, https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/view-content.cgi?article=1006&context=towns_books (26.01.2023)).

71 Rite of Christian Initiation of Adults, Chicago 1988, p. 238, 308.

References

- Anderson L., *Dying for Change*, Bethany House Publishers, Minnesota, Bloomington 1998.
- Benedict XVI, Encyclical letter *Deus Caritas Est*, 25.12.2005, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (26.01.2023).
- Birch R., *Church Growth Flywheel: 5 Practical Systems to Drive Growth at Your Church*, Createspace Independent Publishing Platform, Kalifornia, Scotts Valley 2018.
- Canadian Conference of Catholic Bishops, *The Missionary Dynamic of the Parish Today*, 2014, https://www.cccb.ca/wp-content/uploads/2014/12/CCCB_Parish_web.pdf (26.01.2023).
- Catechism of the Catholic Church, http://www.vatican.va/archive/ENGO015/_INDEX.HTM (26.01.2023).
- Church Growth: State of the Art*, eds. C. P. Wagner, W. Arn, E. L. Towns, Tyndale House Publishers, Wheaton 1986.
- DeYmaz M., *Building a Healthy Multi-ethnic Church: Mandate, Commitments, and Practices of a Diverse Congregation*, John Wiley & Sons, California, San Francisco 2007.
- First Epistle of Clement to the Corinthians, <https://carm.org/first-epistle-clement-corinthians> (26.01.2023).
- Francis, Encyclical letter *Evangelii Gaudium*, 24.11.2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (26.01.2023).
- Francis, Post-Synodal Apostolic Exhortation on Love in the Family *Amoris Laetitia*, 19.03.2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (26.01.2023).
- Galloway D. E., *Making Church Relevant*, Beacon Hill Press, Kansas 1999.
- John Paul II, Encyclical letter *Redemptoris Missio*, 07.12.1990, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (26.01.2023).
- Mallon J., *Divine Renovation Guidebook: A Step-by-Step Manual for Transforming Your Parish*, Novalis, Toronto 2016.


- Mallon J., *Divine Renovation: From a Maintenance to a Missional Parish*, Novalis, Toronto 2014.
- Maxwell J. C., *The 21 Irrefutable Laws of Leadership: Follow Them and People Will Follow You*, Thomas Nelson, Nashville 1998.
- McBrien R. P., *Catholicism: Completely Revised and Updated*, Harper Collins, New York 1994.
- McIntosh G., Martin G., *Finding Them, Keeping Them: Effective Strategies for Evangelism and Assimilation in the Local Church*, B & H Books, Nashville 1991.
- Pohl C. D., *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, Eerdmans, Michigan, Grand Rapids 1999.
- Rite of Christian Initiation of Adults*, Liturgy Training Publications, Chicago 1988.
- Schaller L. E., *Assimilating New Members*, Abingdon Press, Nashville 1978.
- Searcy N., Henson J. D., *Fusion: Turning First-Time Guests into Fully Engaged Members of Your Church*, Baker Books, Michigan, Ada 2017.
- Searcy N., Thomas K., Henson J. D., *Launch: Starting a New Church from Scratch*, Baker Books, Michigan, Ada 2017.
- Second Vatican Council, *Decree on the Apostolate of the Laity Apostolicam Actuositatem*, 18.11.1965, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_lt.html (26.01.2023).
- Simon W. E., *Great Catholic Parishes: A Living Mosai*, Ave Maria Press, Indiana, Notre Dame, 2016.
- Stetzer E., Dodson M., *Comeback Churches: How 300 Churches Turned Around and Yours Can Too*, B&H Publishing Group, Nashville 2007.
- Stetzer E., Im D., *Planting Missional Churches: Your Guide to Starting Churches that Multiply*, B&H Publishing Group, Nashville 2016.
- The Trinitarian Prayer of Elizabeth of the Trinity*, <https://www.carmel-holylanddco.org/the-trinitarian-prayer-of-elizabeth-of-the-trinity/> (26.01.2023).
- Towns E. L., *154 Steps to Revitalize Your Sunday School and Keep Your Church Growing*, Books 7, https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=towns_books (26.01.2023).
- United States Conference of Catholic Bishops, *Co-workers in the Vineyard of the Lord: A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*,

- United States Conference of Catholic Bishops Publishing, Washington 2005.
- United States Conference of Catholic Bishops, *Disciples Called to Witness: The New Evangelization*, 2013, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/new-evangelization/disciples-called-to-witness> (26.01.2023).
- United States Conference of Catholic Bishops, *Go and Make Disciples: A National Plan and Strategy for Catholic Evangelization in the United States*, 1990, <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/how-we-teach/evangelization/go-and-make-disciples/go-and-make-disciples-a-national-plan-and-strategy-for-catholic-evangelization-in-the-united-states.cfm> (26.01.2023).
- Vaughan J. N., *Hard Time Tough Churches Awesome God! 13 Churches That Faced Losing Almost... Everything!*, Xlibris Corporation, Indiana, Bloomington 2010.
- Voas D., *Intentionality, Numerical Growth and the Rural Church*, "Rural Theology" 15 (2017) no. 1, doi:10.1080/14704994.2017.1298265.
- Warren R., *The Purpose Driven Church: Growth Without Compromising Your Message and Mission*, Zondervan, Michigan, Grand Rapids 2007.
- White M., Corcoran T., *Rebuilt: Awakening the Faithful, Reaching the Lost, and Making Church Matter*, Ave Maria Press, Indiana, Notre Dame 2012.
- Zuck R., *Vital Ministry Issues: Examining Concerns and Conflicts in Ministry*, Wipf and Stock, Oregon, Eugene 2004.

Andrzej S. Jasiński OFM

Uniwersytet Opolski

seba@uni.opole.pl

 <https://orcid.org/0000-0003-1950-6346>**Znaczenie wizji wprowadzającej (Ez 1, 4–28)
dla posłannictwa Ezechiela (Ez 2, 1–7, 27)** <https://doi.org/10.15633/ps.27207>

Andrzej S. Jasiński OFM – ur. w 1953 roku w Bytomiu, profesor zwyczajny (od 2003); odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1981–1985). W 1983 roku uzyskał tytuł licencjusza rzymskiego; w 1985 roku obronił pracę doktorską: *Aion w Nowym Testamencie*; odbył studia specjalistyczne w Franciszkańskiej Szkole Biblijnej w Jerozolimie (1986–1987). W 1992 roku na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego habilitował się na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Według postanowienia wiecznego Boga. Aionios w Nowym Testamencie* (Opole 1991). Studiował na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie (1992–1993). W 2000 roku otrzymał tytuł naukowy profesora (belwederski). Autor 30 monografii (w tym: *Księga Prorołka Ezechiela. Nowy Komentarz*, t. 1–13, Opole 2016–2023; *Księga Jeremiasza, Lamentacje, Księga Barucha, Księga Ezechiela. Komentarz teologiczno-pastoralny do Biblii Tysiąclecia. Stary Testament*, Poznań 2021) oraz 300 artykułów naukowych. Od 1993 roku jest wykładowcą w Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu, a od 1994 roku prowadzi zająca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego.

Article history • Received: 24 Nov 2022 • Accepted: 18 Apr 2023 • Published: 30 Jun 2023**ISSN** 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Importance of the Introductory Vision (Ezek. 1:4–28) for the Ezekiel's Mission (Ezek. 2:1–7:27)

Based on the results of the previous research (the use of roots: מראה and ראה in Ezek. 1:4–28), further analyzes have been carried out in this article. The research focuses on the importance of the introductory vision (Ezek. 1:4–28) for the mission of Ezekiel (Ezek. 2:1–7:28). The first vision describes the presence of the glory of YHWH among the exiles in Babylon. The throne of glory of YHWH has been placed on the vault. The vault is supported by living creatures. The living creatures move on wheels—a chariot. Ezekiel learned that the exiles were not abandoned by YHWH. Following the vision, there are the words of YHWH to Ezekiel (Ezek. 2:1–3:15). Ezekiel was called to be a prophet. His mission was assigned. Ezekiel was called to preach God's message to a people of rebels (Ezek. 2:3). The content of the message was given in a scroll of the book (Ezek. 2:8–3:3). The vision and the words of YHWH enabled the prophet to perform symbolic activities and to proclaim the message: destruction of Jerusalem and the whole land of Israel (Ezek. 4:1–7:27). In all analyzed parts of the Book of Ezekiel, appeared מראה and ראה. The research showed that the prophet was shown two opposing images. On the one hand, it was a positive image of the presence of the glory of YHWH (Ezek. 1:4–28), and on the other, a picture of rebellious people, the fall of Jerusalem and the whole land of Israel (Ezek. 2:1–7:27). The latter image marked that “The end has come” (Ezek. 7:2). It was the end of Israel's existence (royal period). The task of the prophet/watchman (Ezek. 3:16–21), was to speak to the people (the exiles). The small part of the people will obey God's words (Ezek. 5:3). But the land of Israel will be punished, on which “has come the end” (Ezek. 6–7).

Keywords: glory of Yahweh, Ezekiel, vision, punishment of Israel

Abstrakt

Znaczenie wizji wprowadzającej (Ez 1, 4–28) dla posłannictwa Ezechiela (Ez 2, 1–7, 27)

W oparciu o rezultaty wcześniejszych badań nad użyciem form מראה i ראה w tekście Ez 1, 4–28, w niniejszym artykule zostały przeprowadzone dalsze analizy. Dotyczą one znaczenia wizji wprowadzającej (Ez 1, 4–28) dla posłannictwa Ezechiela (Ez 2, 1–7, 27). Pierwsza wizja opisuje obecność chwały Jahwe pośród zesłańców w Babilonii. Tron chwały Jahwe został umieszczony na sklepieniu, które podtrzymują istoty żyjące, przemieszczające się na kołach – rydwanie. Ezechiel poznał, że zesłańcy nie zostali opuszczeni przez Jahwe. W następstwie wizji pojawia się audycja (Ez 2, 1–3, 15), podczas której następuje powołanie Ezechiela na proroka oraz wyznaczenie misji. Ezechiel

został powołany do głoszenia orędzia Bożego ludowi buntowników (Ez 2, 3), którego treść została przekazana w zwoju księgi (Ez 2, 8–3, 3). Widzenie i audycja uzdolniły proroka do wykonywania czynności symbolicznych oraz do głoszenia orędzia zagłady Jerozolimy oraz całej ziemi Izraela (Ez 4, 1–7, 27). We wszystkich analizowanych partiach Księgi Ezechiela pojawiały się formy הארמ והאר. Badania wykazały, że prorokowi zostały ukazane dwa przeciwstawne obrazy. Z jednej strony był to pozytywny obraz obecności chwały Jahwe (Ez 1, 4–28), a z drugiej obraz zbuntowanego ludu oraz upadku Jerozolimy i całej ziemi Izraela (Ez 2, 1–7, 27). Ten drugi obraz oznaczał kres istnienia Izraela z okresu królewskiego. Zadaniem proroka, jako stróża (Ez 3, 16–21), było przemawianie do ludu (zesłańców), z którego mała część miała dać posłuch Bogu (Ez 5, 3). Ziemia Izraela zostanie jednak ukarana, nad którą zaciążył „zły los” (Ez 6–7).

Słowa kluczowe: chwała Jahwe, Ezechiel, wizja, karanie Izraela

W artykule pt.: *Użycie form מראה i מראה oraz ich znaczenie w opisie wizji Ezechiela (Ez 1, 4–27)* została przeanalizowana perykopa Ez 1, 4–28, w której zawarty jest opis pierwszej wizji Ezechiela. Badania były przeprowadzone pod kątem występującej w niej czasownikowej formy מראה (wizja) oraz rzeczownikowej מראה (wygląd). Takie podejście pozwoliło na uchwycenie istoty osobistego doświadczenia Ezechiela, w którym otrzymał ogląd rzeczywistości niedostępnej innym zesłańcom (golah) w Babilonii.

Bazując na rezultatach tych analiz, w niniejszym artykule zostaną podjęte badania zmierzające do ustalenia wpływu, jaki miała wizja wprowadzająca na posłannictwo Ezechiela w pierwszym etapie jego aktywności (Ez 2, 1–7, 27)¹, a więc do czasu otrzymania drugiej wizji (Ez 8–11). Mając na uwadze logiczną i przejrzystą strukturę księgi, trzeba zwrócić baczną uwagę na relacje istniejące między jej poszczególnymi partiami; dotyczy to również tekstów będących przedmiotem niniejszych badań².

1. Powołanie i powierzenie misji Ezechielowi (Ez 2, 1–3, 15)

Przełomowym wydarzeniem w życiu Ezechiela była mowa Jahwe, która została do niego skierowana (Ez 2, 1–3, 15)³. Była ona przygotowana uprzedzającą wizją (Ez 1, 4–28a), która sprawiła, że przestał on być tylko jednym z wprowadzonych, lecz stał się świadkiem obecności Jahwe w Babilonii⁴. Odtąd to właśnie owa wizja była punktem odniesienia jego

1 Fragment ten zawiera dwa podstawowe tematy: powołanie proroka (Ez 2–3) oraz sąd nad Jerozolimą i Judą, por. T. D. Mayfield, *Literary Structure and Setting in Ezekiel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, s. 23.

2 Por. H. D. Hummel, *Ezekiel 1–20*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2005, s. 10–18.

3 Tekst ten jest ściśle związany w poprzedzającym go kontekstem (por. Ez 1, 28). Obie części tworzą w całości relację o powołaniu Ezechiela na proroka, por. M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, Herder, Freiburg 2001, s. 21 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

4 Fragment Ez 1, 1–3, 15 badał Nobile, porównując go z tekstem Iz 6; por. M. Nobile, *Saggi su Ezechiele*, Antonianum, Roma 2009, s. 17–126.

„widzenia” (ראה) nie tylko co do losu zesłańców (*golah*), lecz również całej dalszej historii Izraela⁵.

Zrozumienie znaczenia wizji otrzymał Ezechiel dzięki słowom Jahwe. Wówczas to z męża „oglądającego” stał się mężem „słuchającym”. Słowa Boże zapisane w Ez 2, 1–3, 15 zawierają istotę posłannictwa Ezechiela⁶.

Po pierwsze, Ezechiel został nazwany synem człowieczym (Ez 2, 1). Odtąd było to jego nowe imię, które bardzo często występuje w księdze. Obecny w tym określeniu motyw człowieka powiązany jest z dwoma wielkościami (w kontekście opisu Ez 1, 4–27). Przede wszystkim sam Jahwe miał „wygląd jakby człowieka” (Ez 1, 26), dodatkowo jawiące się istoty żyjące miały „wygląd podobny do człowieka” (w. 5). Ta sekwencja występowania motywu człowieka ukazuje wewnętrzny związek, jaki istnieje w relacji Jahwe—istoty żyjące, do której został niejako wpisany Ezechiel. Wiadomo, że Jahwe wraz z istotami żyjącymi nie przynależał do świata człowieka. Ze względu na Izrael i objawienie Boże zostały jednak użyte w opisie wizji formuły typu: *wygląd jakby człowieka*. Tym samym określenie *syn człowieczy* nabiera szczególnego znaczenia nie tylko dla samego Ezechiela, lecz przede wszystkim dla misji mu powierzonej.

Po drugie, Ezechiel pozostawał nieustannie pod działaniem ducha Jahwe (Ez 2, 2). Pod tym względem był kimś wyróżniającym się pośród całej społeczności *golah*. Odtąd duch Jahwe miał decydujące znaczenie w całym życiu Ezechiela. Jest to również nawiązanie do opisu wizji, w której jest mowa o obecności ducha Bożego w istotach żyjących (Ez 1, 12) oraz w kołach (w. 21). Charakter działania ducha w szczególności sposób opisuje tekst Ez 3, 12–14. Pozostaje on w ścisłym związku z informacją podaną wcześniej: *duch Jahwe postawił Ezechiela na nogi i uzdolnił do słuchania słowa Bożego* (Ez 2, 2). Po skończonej mowie następuje, za sprawą ducha Jahwe, „przeniesienie” Ezechiela. Było to równocześnie zakończenie wizji / audycji, czyli pierwotnego doświadczenia duchowe-

5 Tekst Ez 2, 1–3, 15 jest pierwszym fragmentem, w którym zawarta jest ocena moralna postępowania Izraela, por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16; 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991, s. 21.

6 Wojciech Pikor wskazuje na lekturę diachroniczną Ez 2–3, która ujawnia elementy redakcyjne tekstu składającego się z jednostek różnego pochodzenia, por. W. Pikor, *La comunicazione profetica alla luce di Ez 2–3*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, s. 30–33 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 88).

go proroka w Babilonii. Uniesiony prorok rozpoznał unoszącą się chwałę Jahwe pośród odgłosu skrzydeł istot żyjących, kół i wstrząsów. Wizja / audycja spowodowała wielką gorycz u Ezechiela, który był jednak wzmacniany obecnością Jahwe (Ez 3, 12–14).

Po trzecie, gorycz (מר) stała się nowym doświadczeniem Ezechiela, które wprost wynikało z tego, co usłyszał od mówiącego Jahwe. W swojej istocie Boża mowa powoływała Ezechiela na proroka i określała charakter jego misji. Przede wszystkim został on posłany do „synów Izraela, do narodu buntowników” (אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-גּוֹיִם הַמְּוֹרְדִים) (Ez 2, 3). To właśnie ten fakt sprawił gorycz u proroka. Ta krótka charakterystyka narodu stanie się głównym tematem posługi Ezechiela aż do chwili upadku Jeruzolimy (Ez 24, 27; 33, 21–22).

Po czwarte, bunt Izraela doprowadził do odrzucenia przez naród swego Boga – Jahwe (Ez 2, 3b). Dokonało się to pomimo wielkich dzieł, jakie Pan dokonał w jego dziejach. Tymczasem wizja, jaką otrzymał Ezechiel, świadczyła o tym, że Bóg ponownie ofiarowuje narodowi swoją obecność. Dopiero z tego faktu wynikną nowe zobowiązania Izraela, które miały gwarantować już trwałą charakter więzów łączących Boga a ludem (Ez 40–48).

Po piąte, Ezechiel został zobowiązany, aby przemawiać do Izraela (*golah*) i to pomimo jego buntu. Reakcje słuchaczy mogły być różnorodne: „czy będą słuchali, czy zaprzestaną” (Ez 2, 4). Prorok nie mógł więc w żadnym wypadku podejmować prób przypodobania się słuchaczom, kosztem prawdy głoszonego orędzia. Zbuntowany Izrael był zuchwały, zatwardziały w sercu i o twardym czole (Ez 2, 4; 3, 7)⁷. Te cechy narodu ujawniły się już na pustyni w czasach Mojżesza. Cały okres Bożej formacji (od Exodusu po schyłek monarchii jerozolimskiej) nie zaowocował dogłębną przemianą Izraela (por. Ez 20, 1–44). Cierpliwość Boża jednak nie znała znużenia. Jahwe będzie zatem przemawiał w Babilonii do ludu buntowników.

Po szóste, Jahwe wymagał absolutnego posłuszeństwa od Ezechiela. Jego misja miała zupełnie inny charakter w stosunku do posłannictwa

7 Zastosowane słownictwo jest bliskie wypowiedziom o faraonie z Księgi Wyjścia, por. F. Markter, Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivs „Herz”, Echter Verlag, Würzburg 2013, s. 100.

dawnych proroków Izraela (nawet Jeremiasza)⁸. Ezechiel nie miał już nawoływać do nawrócenia Izraela, by ocalić Jerozolimę oraz ziemię zamieszkania. Z perspektywy Babilonii nie było już możliwości uratowania dawnego porządku Izraela. Przyszłość miała przybrać nowy charakter relacji Bóg–naród. Pierwszym zadaniem Izraela było zatem rozpoznanie, iż na wygnaniu jest pośród nich prorok (Ez 2, 5).

Po siódme, prorok musiał w swoim wnętrzu doznać ogromu nieprawości, jaka się nagromadziła w Izraelu. Zostało to ukazane w obrazie spożywania zwoju (Ez 2, 8–3, 3). Jest to tekst, w którym ponownie pojawia się formuła: וָיֵרָאֵם (I widziałem) (w. 9), która nawiązuje do Ez 1, 1. 4. 15. 27–28. Audycja łączy się również z wizją. Jej przedmiotem był zwój księgi (w. 9; por. Ap 5, 1; 10, 2). Było to wydarzenie, które miało do głębi uformować wewnątrz Ezechiela. Przede wszystkim prorok nie mógł mieć nic wspólnego z postawą buntu Izraela, winien natomiast okazać pełne posłuszeństwo Jahwe, czego wyrazem było spożycie zwoju księgi (w. 8). Istotna była również treść zwoju: „lamentacje, wzdychanie i biadanie” (w. 10b). Te trzy słowa określają charakter początkowej misji proroka. Nadchodzący czas nie miał obfitować w radosne wydarzenia, które generowałyby poczucie szczęścia i pokoju. Wprawdzie *golah* znalazła się w bezpiecznym środowisku Babilonii, tym niemniej Ezechiel miał przypomnieć ludowi cały tragizm położenia Izraela, ludu oddalonego od Jahwe⁹.

2. Ezechiel między Jahwe a narodem (Ez 3, 16–27)

Zanim prorok przystąpił do opisu sytuacji Izraela, przytacza podstawowe prawdy dotyczące swego powołania (Ez 3, 16–27). W centrum tej obszernej wypowiedzi znajduje się w. 23: „I wstałem, i wyszedłem ku równinie, a oto tam chwała Jahwe stała, jak chwała, którą widzia-

8 Ezechiel w młodości przebywał w Jerozolimie, gdzie mógł zetknąć się z Jeremiaszem, lecz na podstawie jego księgi nie da się tego udowodnić, por. W. L. Holladay, *Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?*, “Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001) nr 1, s. 31.

9 Tekst Ez 1, 1–3, 15 stanowi podstawowy komponent sytuacji *gola* (uwarunkowania – Ez 1, 1–3; wizja – Ez 1, 3nn; zadania względem *gola* – Ez 3, 11; zakończenie wizji – Ez 3, 12nn oraz sytuacja *gola* – Ez 3, 15n), por. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechile. Kapitel 1–19*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, s. 29 (Das Alte Testament Deutsch, 22, 1).

łem (יִרְאָה) nad rzeką Kebar, i upadłem na oblicze moje”. Pojawiają się tu wszystkie najważniejsze motywy, które były obecne w wizji / audycji już opisaney (Ez 1, 4–3, 15). Ezechiel podkreśla, że źródłem i mocą jego posłannictwa jest chwała Jahwe. Jej obecność ma charakter zbawczy jedynie wówczas, gdy na chwałę Jahwe spogląda się (יִרְאָה) w posłuszeństwie (por. Lb 21, 4–9). Prostracja proroka ujawniała jego pełne podporządkowanie się Bogu (Ez 1, 28). Żaden czynnik ludzki nie mógł wpłynąć na słowa i czyny Ezechiela. Była to pełna zgoda na działanie Boże w jego osobie. Ezechiel stał się zatem całkowitym zaprzeczeniem postawy zbuntowanego ludu, a tym samym jego osoba zapowiada powstanie nowego Izraela, którego był on zaczynem.

Prorocki ogląd chwały Jahwe został umieszczony w kontekście dwóch tematów, mających istotne znaczenie dla przyszłości Izraela.

Pierwszy z nich dotyczy powołania Ezechiela na stróża (שָׂרֵף) domu Izraela (Ez 3, 16–21). Było to wydarzenie, które dokonało się po siedmiu dniach od wizji / audycji (w. 16), podczas której Ezechiel stał się prorokiem (נָבִיא) (Ez 2, 5). Charakter jego misji został uszczegółowiony w postaci powołania na stróża¹⁰. Wyjątkowość tej misji wynikała z wyjątkowości sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael. Ezechiel w żadnym wypadku nie mógł się dystansować od *golah*. Jego powołanie predestynowało go do pełnego zaangażowania się w proces odnowy Izraela. Powierzona funkcja była niewątpliwie wielkim ciężarem dla Ezechiela, który miał świadomość, że został posłany do ludu buntowników. Taki stan jednak nie mógł być utrwalony na zawsze.

Drugi temat, jaki pojawia się w kontekście objawiania chwały Jahwe, to polecenie przekazane prorokowi (Ez 3, 22–27)¹¹. W obliczu prostracji Ezechiela duch ponownie stawia go na nogi, nakazując mu, by udał się do domu i zamknął się w nim (Ez 3, 24). Miejsce zamieszkania Ezechiela zostaje niejako wyłączone z rytmu życia codziennego *golah*. Podobnie jak w Jerozolimie, świątynia nie należała do sfery *profanum*. W domu

¹⁰ Funkcja stróża była ściśle związana z misją prorocką i wskazywała na jej aspekt duszpasterski, por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, Pallottinum, Poznań 2013, s. 71 (Pismo Święte Starego Testamentu, XI, 1).

¹¹ Tekst Ez 3, 22–27 został sformułowany w oparciu o schemat zawarty w Ez 1, 28b–2, 7; por. Y. H. Min, *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, s. 185.

prorok był zdominowany przez Jahwe. Zostało to zobrazowane nałożeniem krępujących powrozów, uniemożliwiających poruszanie się proroka; dodatkowo stał się niemym (ww. 24–26). W ten sposób wszystkie dotychczasowe sposoby komunikacji Ezechiela z rodakami zostały zawieszane. Taka sytuacja wydaje się pozostawać w sprzeczności z powołaniem na stróża, które wymagało stałej obecności i pouczenia ludu. Jednak dziwna sytuacja, w jakiej znalazł się prorok, miała być znakiem dla narodu, który utracił kontakt z Jahwe, ponieważ był on domem buntowniczym (w. 27b). Niemota proroka nie miała charakteru absolutnego, lecz dydaktyczny. Odtąd żadne słowo Ezechiela nie będzie już jego własnym, lecz wyłącznie Jahwe, który w odpowiednim czasie będzie otwierał jego usta i przekazywał swój zamysł ludowi (w. 27a)¹². Ze względu na sytuację Izraela będą to słowa osądu i wymierzania kary.

3. Tragizm położenia Jerozolimy (Ez 4, 1–5, 17)

Ocena sytuacji Izraela została przedstawiona w obszernym i zróżnicowanym tekście Ez 4, 1–7, 27. Jego przewodnią myślą jest kres wszystkich dotychczasowych wielkości, które gwarantowały bezpieczeństwo Izraelowi.

Przede wszystkim kres osiągnie Jerozolimę¹³. Ten fakt prezentuje Ezechiel w formie opisu czynności symbolicznych wraz z ich interpretacją (Ez 4, 1–5, 17). Język obrazów jest bardzo istotny dla narracji prorockiej. Został on zastosowany już w opisie wizji / audycji (Ez 1–3) i doznał

¹² Niemoc proroka była całkowitym przeciwieństwem do majestatu i splendoru Boga. Moc Jahwe została jednak przekazana Ezechielowi. Prorok (w realizacji misji) nie był w stanie niczego czynić samodzielnie (w. 24d). Dzięki duchowi stał się (jako syn człowieka) całkowicie uległym Bogu. Gdy Bóg milczał, milczał również prorok, gdy Bóg mówił, mówił wówczas prorok, por. N. Tromp, *The Paradox of Ezekiel's prophetic Mission. Towards a semiotic approach of Ezekiel* 3, 22–27, w: *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ed. J. Lust, Leuven University Press, Leuven 1986, s. 209–212.

¹³ W księdze nie ma mowy o zmianie losu Jerozolimy. Jej los został zadekretowany (Ez 5, 11; 7, 7, 4. 9; 9, 5. 10; 24, 14). Nawet ewentualne wstawiennictwo Noego, Daniela lub Hioba nie zmieniłoby tej sytuacji (Ez 14, 31–21), por. M. A. Lyons, *Who Takes the Initiative? Reading Ezekiel in the Second Temple Period and Late Antiquity*, w: *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, eds. W. A. Tooman, P. Barter, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 418.

swojej kontynuacji w nowej formie prorockiej ekspresji. Ezechiel nawiązuje tu w dużym stopniu do aktywności Jeremiasza, który również wykonywał wiele czynności symbolicznych¹⁴. Ezechiel działa jednak w nowych okolicznościach i na nowym miejscu.

Ezechiel spoglądał na Jerozolimę z perspektywy babilońskiej, tym niemniej dla niego było to miasto wyjątkowe (podobnie jak i dla całej *golah*) ze względu na świątynię i panowanie dynastii Dawida. Jako kapłan miał jeszcze większą świadomość znaczenia Jerozolimy dla Izraela.

Z postanowienia Jahwe Jerozolima utraciła swój unikalny charakter. Nie była już chroniona Jego obecnością. Ten fakt opisze prorok w Ez 10–11. Miasto zostało wydane przez Jahwe w obce ręce Nabuchodonozora¹⁵. Wprawdzie władca ten już wcześniej dotarł do Jerozolimy i wprowadził swoje porządki (597 rok przed Chr.), lecz ta sytuacja nie wpłynęła na nawrócenie narodu. W niedalekiej przyszłości miała się dokonać znacznie radykalniejsza interwencja Babilonu, która zada śmiertelne uderzenie Jerozolimie (przełom 587 i 586 roku przed Chr.).

Znaczenie tych wydarzeń opisują czynności symboliczne (Ez 4, 1–5, 4). W kolejnych perykopach prorok rysuje portret miasta—ludu buntowników.

Po pierwsze, nastąpi jego oblężenie (Ez 4, 1–3). Prorok, przedstawiony jako doświadczony strateg, miał to wydarzenie odwzorować na makiecie. Jerozolima została wyryta na tabliczce, wokół której pojawiły się szańce, wały, obozy, tarany, a więc nieprzyjacielskie wojsko, które było zdolne do zdławienia każdego napotkanego oporu. Byli to Babilończycy, którzy doskonale znali się na technikach oblężniczych i korzystali z osiągnięć swoich poprzedników (Asyryjczyków) w tej dziedzinie. Ezechiel, podając szczegóły oblężenia, był bardzo wyrazisty w przekazie wyroczni, która musiała wywołać ogromne wrażenie na odbiorcach. Przede wszystkim prorok został wezwany do uczestnictwa w tym oblężeniu (w. 3). Nie chodziło oczywiście o udział fizyczny, lecz duchowy (symboliczny). Z polecenia Jahwe musiał wziąć płytę żelazną, która

¹⁴ Jr 16, 1–9; 19, 1–5; 27, 1–3; 32, 7–15; 43, 8–13; 51, 59–64.

¹⁵ Postać Nabuchodonozora przypomina w pewnym sensie faraona egipskiego, który trzymał w niewoli Izraelitów. Ezechiel oparł teologię wyzwolenia ludu, odwołując się do motywu „pierwszego Wyjścia”, por. W. Brueggemann, *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*, „Catholic Biblical Quarterly” 57 (1995) nr 1, s. 43–45.

miała go oddzielać od Jerozolimy. W ten sposób została ukazana prawda o separacji, jaka powstała między Jahwe a Jerozolimą. Pan znalazł się niejako po stronie oblegających, czyli wydał miasto w ręce nieprzyjaciół. Cała ta sytuacja stała się znakiem danym domowi Izraela. Był to zatem sposób wzbudzania świadomości w narodzie o sytuacji, w jakiej się znalazł.

Po drugie, prorok miał ujawnić przyczyny zaistniałych okoliczności. Czyni to w obrazie długotrwałego spoczynku (ww. 4–8). Jego symbolika jest wymowna. Ezechiel najpierw spoczywa na lewym boku, niosąc na nim winę domu Izraela przez trzysta dziewięćdziesiąt dni = lata uprawiania bałwochwalstwa (ww. 4–5). Te same przewiny dotyczyły domu Judy, co symbolizuje czterdziestodniowy spoczynek na prawym boku (w. 6). Trwając w tych pozycjach, prorok miał skierować wzrok przeciwko obleganej Jerozolimie, prorokując przeciwko niej, mając przez cały czas nałożone powrozy (ww. 7–8). Ważne jest odwołanie się w tym tekście do historii zarówno Izraela, jak i Judy.

Po trzecie, Ezechiel ujawnia skutki ataku wroga (ww. 9–17). Obleżone miasto pograży się w głodzie. Nieczysty lud będzie spożywał nieczysty pokarm. W centrum tej wypowiedzi znajduje się w. 14: „I powiedziałem: Ach Panie, Jahwe, oto dusza moja nie splamiona i padliny, i tego, co rozszarpane, nie spożywałem od mojej młodości aż dotąd, i nie przeszło przez me usta mięso nieczyste”. Nieczysty pokarm, wykonany na nieczysty sposób (ww. 9–13), miał spożyć Ezechiel, by stać się znakiem nieczystości podzielonego i ukaranego narodu. Wyjątkowo w całym bloku Ez 4–7 pojawia się w w. 15 przynaglenie: „Spójrz (הִשָּׂךְ), daję tobie odchody bydłecy w miejsce łąna ludzkiego i uczynisz dla siebie chleb na nim”, które nawiązuje do opisu wizji (Ez 1, 4. 15. 27–28). Nowością w w. 15 jest użycie trybu rozkazującego (הִשָּׂךְ); tym samym prorok staje się aktywnym uczestnikiem wydarzenia, a nie jedynie jego odbiorcą. Ezechiel otrzymuje zezwolenie na złamanie zasad pielęgnowanych od czasów jerozolimskich (w. 14). Miasto utraciło już ostatnie oznaki czystości, które niegdyś próbował utrwalić pobożny król Jozjasz. Nieczysty pokarm Ezechiela to niezwykle dosadny znak dany Izraelowi. Ten pokarm już nie nasyci mieszkańców. Zostanie złamana laska chleba w mieście (znak braku pokarmu), w którym nastanie głód i pragnienie (ww. 16–17).

Po czwarte, końcowy rezultat oblężenia opisuje prorok w Ez 5, 1–4. Tym razem czynność symboliczna dotyczyła świętych włosów proroka. Długie włosy podkreślały przynależność do Jahwe i Jego mocy. Święte włosy oznaczały utratę siły narodu (por. historię Samsona [Sdz 16, 1–31]). Dodatkowo włosy te miały być podzielone na trzy części, które odpowiednio potraktowane będą symbolizowały tragiczny los narodu¹⁶. Na tym tle wyjątkowy charakter będą miały nieliczne włosy ukryte w szacie proroka (w. 3). Symbolizują one Resztę Izraela, a więc wspólnotę, którą będzie się Ezechiel opiekował jako stróż i dobry pasterz¹⁷. Nie wszyscy jednak poddadzą się jego prowadzeniu, dlatego część z nich ulegnie zatraceniu (por. w. 4).

Po tym niezwykle obrazowym mówieniu proroka na temat losu Jerozolimy, następuje w formie dopełnienia wyroczenia (ww. 5–12)¹⁸, której centralny punkt zawarty jest w w. 9: „I uczynię tobie to, czego nie czyniłem i czego nie uczynię podobnie już więcej z powodu wszystkich twoich obrzydliwości”. Brzmi tu echo Bożych słów wypowiedzianych po potopie: „Przeto już nigdy nie zgładzę wszystkiego, co żyje, jak długo będzie ziemia” (Rdz 8, 21b). Porównane teksty wskazują, że opisywane w nich wydarzenia miały charakter zwrotny. Dla dziejów ludzkości był nim potop, a dla Izraela upadek Jerozolimy.

Nieczyste miasto zasłużyło na sąd (ww. 13–17). Jerozolima rozpozna, że jej tragiczny los był wynikiem nieprawości, które wywołały gniew Boży (w. 13). Dumne miasto stanie się pustynią, hańbą, zniewagą, dlatego Jahwe przeprowadzi nad nią sąd w gniewie i uniesieniu (w. 15). Miasto spotkają plagi: głód, bestie, zaraza i miecz (w. 17), które skutecznie pozabiją je jakiegokolwiek żywotności.

16 Prorok prawdopodobnie palił włosy nad rysunkiem miasta (w. 2), por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, s. 81 (Pismo Święte Starego Testamentu, XI, 1).

17 Ideał Bożego pasterza przedstawił Ezechiel w Ez 34. Tekst ten miał duży wpływ na wypowiedzi zawarte w Nowym Testamencie, por. J. P. Heil, *Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew*, “Catholic Biblical Quarterly” 55 (1993) nr 4, s. 698–708.

18 W w. 5 jest mowa o wyjątkowym usytuowaniu Jerozolimy. Dla Ezechiela ziemia Izraela stanowi punkt odniesienia w relacji o innych krajach (Ez 5, 5; 38, 12), por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2013, s. 110–112.

4. Tragizm położenia Izraela (Ez 6, 1–7, 27)

Jerozolima była najcenniejszą częstką narodu. Wraz z jej upadkiem nastąpił upadek całego Izraela. Prorok podejmuje ten temat w dwóch odsłoniach: karanie bałwochwalstwa (Ez 6, 1–14)¹⁹ oraz karanie ziemi Izraela (Ez 7, 1–27)²⁰.

Wizja *chwały Jahwe* (Ez 1, 4–28) zakorzeniła u Ezechiela głębokie przekonanie o absolutnym panowaniu Boga w świecie, które nie może być zakwestionowane praktykami bałwochwalstwa; dotyczyło to zwłaszcza ziemi Izraela²¹. W tej dziedzinie miały jednak miejsce poważne występki. Prorok występuje zatem przeciw personifikowanym *górom* Izraela (Ez 6, 1). Ich mieszkańcy mieli być unicestwieni wraz z całą ziemią (ww. 2–7). W centrum wypowiedzi znajduje się zapowiedź usunięcia wszelkich oznak idolatrii: „I będą opustoszałe ołtarze wasze, i będą połamane stele wasze, i rzucę waszych zabitych przed oblicze waszych bożków” (w. 4). W ciągu wielu wieków nagromadzono w Izraelu ogromną liczbę obiektów bałwochwalczych, na których sprawowano ohydny kult²². Góry Izraela przestały świadczyć o Jahwe i Jego potędze, tym samym utraciły sens swego istnienia. Ezechiel w dosadny sposób ujawnia ten fakt, pisząc o mieczu uśmiercającym, o zwłokach synów Izraela, o rozrzuconych kościach, o zrujnowanych miastach, o opuszczonych wyżynach oraz o zdewastowanych ołtarzach i ich bożkach (Ez 6, 3. 5–6). To dzieło destrukcji było konieczne, aby w końcu Izrael poznał Jahwe

19 Było ono uprawiane często na górach, stąd *góry Izraela* (Ez 6, 1) stały się synonimem bałwochwalstwa, por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009, s. 73.

20 Karanie Boże miało charakter kreatywny. W końcu Bóg zaprzestanie karania występków i sprawi, że lud będzie sprawiedliwy: dar nowego serca i nowego ducha, por. T. Krüger, *Ezekiel Studies: Present State and Future Outlook*, w: *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, eds. W. A. Tooman, P. Barter, s. 18–19.

21 Ziemia Izraela = góry Izraela (por. góry Seiru). Nie jest to tylko rodzaj metonimii, lecz chodzi tu także o charakter synonimiczny (góry, wzgórze, doliny i wąwozy); ciągle jest to ten sam adresat. Ten fakt Pikor wykazuje w odpowiedniej tabelce (brak tu wyrażenia *erez Izrael*), por. W. Pikor, *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem*, s. 96.

22 Ezechiel nie jest prorokiem, który zajmuje się ściśle kwestiami kultu uprawianego w świątyni jerozolimskiej, jak to czynili Amos, Ozeasz, Izajasz, Jeremiasz, por. P. von Knorre, *Vergeblicher Gottesdienst*. Die Kultpolemischen Texte im Alten Testament, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2010, s. 65 (*Stuttgarter Biblische Beiträge*, 65).

(w. 7). Owo poznanie stanie się udziałem zwłaszcza tych, którzy przeżyją katastrofę, zgodnie z postanowieniem Bożym (w. 8). Ocaleni będą świadkami interwencji Jahwe. Tym samym zostanie obwieszczona prawda o potędze Jahwe. Była to ta sama Jego potęga, którą prorok poznał podczas wizji (Ez 1, 4–28).

Bóg nie był zamknięty i oddzielony, choć pozostawał niedostępny. Skutecznie oddziaływał na świat. W kontekście tragicznych wydarzeń jerozolimskich, dla Izraela centrum świata znalazło się w Babilonii. W tym środowisk najważniejszym zadaniem narodu miało być przede wszystkim utrwalenie w pamięci o Panu Jahwe i Jego dziełach. Na skutek refleksji nad przeszłością wśród zesłańców zrodzi się obrzydzenie z powodu zła, jakie czynili²³. Oni też będą doświadczać miary potęgi Pana, który dokona przemiany ich oczu i serca, a więc sposobu widzenia i odczuwania świata, a zwłaszcza relacji z Bogiem (w. 9). Prorok zatem wykazuje, że Izrael nie jest ostatecznie skazany na zagładę, ponieważ pewna jego część pozostawała pod wpływem mocy Bożej, a tym samym miała przed sobą otwartą perspektywę odnowy. Choć nie było tu jeszcze wprost mowy o odnowie, tym niemniej został uczyniony pierwszy krok w tym kierunku. Niewielka część narodu buntowników dozna wewnętrzного załamania, które było pierwszym i niezbędnym doświadczeniem prowadzącym do odnowy (dezintegracja pozytywna).

Nie była to łatwa droga. Izrael bez wsparcia Jahwe nie był zdolny do inauguracji tego procesu. Został on jednak zapoczątkowany w momencie powołania Ezechiela (Ez 1–3). Nikt nie został pozostawiony na pastwę subiektywnych ocen, względnie zwodniczej mowy fałszywych proroków (Ez 14). Najtrudniejszym zadaniem było złamanie oporu serc zbuntowanych zesłańców. Ten cud miał się jednak dokonać, dlatego Ezechiel świadczy o dziele Jahwe: „złamałem serce ich niewierne” (w. 19). Po tym wydarzeniu miał nastąpić drugi, już pozytywny akt, czyli ofiarowanie jednego i nowego serca (por. Ez 11, 19; 36, 26). Wszystko miało dokonywać się stopniowo. Mistrzem opisu takiego procesu był Ezechiel, który

²³ Prorok formułował swe wypowiedzi w taki sposób, by odpowiadały zapotrzebowaniu słuchaczy. W obliczu synkretyzmu religijnego stosuje język zabarwiony mocno seksualnie (Ez 6; 16; 23), por. D. I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997, s. 17 (*The New International Commentary on the Old Testament*).

najpierw relacjonował etapy swojego przybliżania się do tronu chwały Jahwe, a w końcu pisał o etapach wzmaganania się ożywczych wód wypływających ze świątyni, które miały przemienić oblicze ziemi Izraela (Ez 1, 4–27; 47, 1–12).

Ezechiel, który doświadczył dynamizmu egzystencji istot żyjących oraz kół (Ez 1, 4–27), z podobną ekspresją zwracał się do zesłańców. Otrzymał zatem polecenie, by w sposób obrazowy i przekonujący ujawnić grzechy ludu: „Uderz swoją dłonią, tupnij nogą swoją i powiedz: «Ach (biada) dla wszystkich obrzydliwości złych domu Izraela, który od miecza, głodu i zarazy padnie»” (Ez 6, 11)²⁴. W obliczu takiego przekazu nikt nie mógł być obojętny, choć nie oznaczało to, że kontakt będzie skuteczny. Prorok ponawia bowiem groźby unicestwienia ludu występnego. Ta katastrofa również stanie się okazją do poznania Jahwe, który nie pozwala, by z Niego szydzono (w. 13), a tak faktycznie postępował niewierny Izrael, oddający się praktykom bałwochwalstwa. Zakres спустoszenia ziemi będzie ogromny: od Ribla (w Syrii) po pustynię (Negew), czyli cały teren zamieszkiwany przez historycznego Izraela (w. 14).

Obraz Izraela był całkowitym przeciwieństwem rzeczywistości, jaką oglądał Ezechiel w wizji (Ez 1, 4–28). Jednak elity pozostające w Jerozolimie (a nawet ocaleni zesłańcy) nie chciały przyjąć prawdy o stanie narodu. Prorok zatem konsekwentnie od tekstu Ez 4 pozbawia wszelkiej iluzji Izraelitów oczekujących na „dobry los”. Punktem kulminacyjnym tej narracji jest fragment Ez 7, 1–27. Ta obszerna wypowiedź zapowiada rychły kres ziemi Izraela. W centrum pojawia się zapowiedź: „Miecz na zewnątrz, a zaraza i głód w domu; kto (będzie) na polu, od miecza umrze, a kto (będzie) w mieście, głód i zaraza pochłonie go” (w. 15). Słowa te w jednoznaczny sposób określają los grzesznego ludu, obleganego przez wroga. To obraz Jerozolimy, która miała być otoczona przez wojska Nabuchodonozora. Tym razem miasto nie ostanie się, jak było to w 597 roku przed Chr. Miary nieszczęścia miały dopełnić potworne sceny, opisujące niedostatki, doznawane przez mieszkańców, pochłanianych głodem i zarazą. Wszelkie odczuwane braki były znakami porzucenia Boga, dawcy życia i bezpieczeństwa. Z tych darów nie skorzystała Jerozolima,

²⁴ Bóg nie tylko stał za słowami proroka, lecz również za jego gestami, por. A. S. Jasiński, *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz. Ez 6–7*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2017, s. 37.

staczając się na dno egzystencji: „sądzić będę ciebie według dróg twoich, i oddam tobie wszystkie obrzydliwości twoje” (Ez 7, 3b).

Prorok odsłania zakres spustoszenia, który odnosił się do ziemi Izraela. Jej kres będzie kompletny i obejmie cztery krańce (Ez 7, 2)²⁵. Nie będzie to czas miłosierdzia, lecz odpłaty za popełnione obrzydliwości (w. 4). W obliczu tej katastrofy lud będzie szukał pokoju, lecz go nie znajdzie (w. 25). W przeciwieństwie do obrazu harmonii panującej w ruchu istot żyjących i kół (Ez 1, 4–21) w ziemi Izraela zapanował chaos: „Nieszczęście za nieszczęściem przyjdzie, wieść za wieścią będzie” (w. 26a). Były to oznaki destrukcji wszelkich przejawów życia Izraela. W tej sytuacji nie szukano jednak Jahwe, lecz wizji (וִיזְיָה) u proroka (w. 26b). Nie miały one ostatecznie nic wspólnego z wizją Ezechiela. Zostało to zaznaczone użyciem terminu וִיזְיָה (wizja)²⁶ w miejsce וִיזְיָה (por. w. 13). W tym czasie było wielu fałszywych proroków. Na nic zdawały się również nauki zbuntowanych kapłanów czy rady starszych (w. 26c). Bóg przez nich nie przemawiał. W Babilonii jedynie kompetentnym w tej dziedzinie był Ezechiel. Jego wizje (וִיזְיָה) nie były zwidami (וִיזְיָה) zwodzicieli.

Prorok, wyostrowając kontrast pomiędzy „światem” istot żyjących a egzystencją mieszkańców ziemi Izraela, stwierdza: „Król pograży się w żałobie, a książę przyodzieje się pustką, a ręce ludu ziemi truchleć będą” (w. 27). Wszystkie stany społeczności ludu zostaną wstrząśnięte i będą niezdolne do dalszej egzystencji.

W dziele karania ziemi Izraela Jahwe posłuży się dwoma wysłannikami. Pierwszym z nich był zły los, czyli kres (Ez 7, 5–7). Będzie to dzień wrzawy (w. 7), czyli szczególnej interwencji Boga, nazywanej przez proroków *dniem Jahwe* (Amos, Joel, Sofoniasz, Izajasz)²⁷. Było to wydarzenie jednorazowe, gwałtowne oraz ostateczne: dzień przełomu. Taki los miał spotkać ziemię Izraela. Drugim wysłannikiem Jahwe miały być złe narody (Ez 7, 24a). Chodzi o obce ludy, zwłaszcza o te, które dążyły do upadku ziemi Izraela. Konkretnie byli to Babilończycy i ich sojusznicy. Pamiętać jednak należy, że wszyscy sąsiedzi Izraela byli zainteresowani

²⁵ Jest to obrazowe określenie kraju, a nawet świata (por. Iz 11, 12), por. J. Homerski, *Księga Ezechiela*, s. 90 (Pismo Święte Starego Testamentu, XI, 1).

²⁶ Por. Ez 7, 13; 12, 22–24. 27; 13, 16.

²⁷ Por. *Dzień Pański*, w: F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, tłum D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 188–189.

upadkiem Jerozolimy, co prorok zaznacza w mowach przeciw narodom (Ez 25–32)²⁸. Nie były to jednak siły, które pozostawały poza kontrolą Jahwe. Faktycznie były to ludy wykonujące Jego zamysły.

Prorok wskazuje również na ustanie wartości wszelkich bogactw: „ich złoto nie będzie mogło wybawić ich w dzień gniewu Jahwe; dusza ich się nie nasyci i wnętrzości ich nie napełnią się, bowiem była przyczyną nieprawości” (Ez 7, 19)²⁹. Izrael inwestował w wartości nietrwałe i złudne. W dzień gniewu Pana na nic się one zdadzą (w. 10). Będzie to dzień złego losu. Ezechiel w dosadny sposób opisuje skutki takiego postępowania: „nic z nich wzburzenia, i nic z ich hałasu, i żadnej w nich wspaniałości” (w. 11). Wszystkie te określenia stoją w ścisłym związku (na zasadzie antytezy) z opisem splendoru miejsca przebywania istot żyjących (Ez 1, 4–11).

Również obraz ruchu i dynamizmu istot żyjących stoi w pełnej opozycji do zachowania Izraela: „Trąbili w róg, aby przygotować wszystko, lecz nie było wyruszającego do bitwy, ponieważ gniew Mój – na całe jej wzburzenie” (Ez 7, 14). Lud był sparaliżowany lękiem przed oblegającym wrogiem. Dla ludu już nie Jahwe był panującym na tronie (jak dla Ezechiela, por. Ez 1, 26–28), lecz Nabuchodonozor, który rodził w nim przerażenie i respekt. Podobnie do proroka, upadł również Izrael. Ezechiel upadł jednak przed Jahwe i był podniesiony przez ducha (por. Ez 1, 27–2, 1). Tymczasem Izrael upadł przed bożkami, dlatego jego upadek oznaczał kres i zagładę (Ez 6–7).

Wizja wraz z audycją (Ez 1, 4–3, 15) była podstawowym doświadczeniem duchowym Ezechiela w Babilonii. Prorok widział tron Boży wraz z chwałą Jahwe. Otrzymał również misję przemawiania do ludu buntowników (Ez 2, 3). Oglądana przez Ezechiela rzeczywistość nadnaturalna była pełna harmonii, dynamizmu życia, ruchu i koncentracji na chwale Jahwe. Taki obraz stał się wzorem życia dla Izraela. W jego społeczności miało dominować życie, ogniskujące się na oddawaniu chwały Bogu

²⁸ Ludy obce były jednak skazane na unicestwienie ze względu na radość, jaką okazywały z powodu cierpienia Izraela, por. D. Sager, *Die Leidtragenden. Schmerz im Alten Testament*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2022, s. 82 (Stuttgarter Bibelstudien, 250).

²⁹ Utrata wartości złota i srebra była oznaką nastania dnia gniewu Jahwe (por. Lm 4, 1; So 1, 18), por. R. Rumianek, *Księga Ezechiela*, s. 77.

w świątyni jerozolimskiej. Temu powołaniu lud nie sprostał, dlatego jego najważniejsze warstwy społeczne, wraz z królem, znalazły się na zesłaniu.

Podsumowanie

Ezechiel jako jedyny z przebywających rodaków w Babilonii otrzymał przywilej oglądania (וַאֲרָאָה מִרְאוֹת) chwały Jahwe wraz z całym jej otoczeniem (istoty żyjące, koła, sklepienie). Całkowitym przeciwieństwem tej rzeczywistości była zdegradowana ziemia oraz życie zbuntowanego Izraela.

Dzięki wizji prorok mógł do końca rozpoznać rozdziew, jaki zaistniał między zamysłem Jahwe a faktycznym stanem Izraela. Ogląd tronu Bożego pozwalał mu na pełną ocenę sytuacji narodu, który nie poszedł drogą Bożego działania. Tymczasem Ezechiel, na nowo poznając Jahwe (tym razem na zesłaniu), mógł podjąć się misji pouczenia ludu (jako stróż), zgodnie z zamysłem Bożym (Ez 3, 16–21). Warunkiem jej realizacji było pełne poddanie się Ezechiela działaniu Bożemu (Ez 3, 22–27).

Widzenie Ezechiela pozwoliło na ukazanie ludowi groźniej perspektywy gwałtownego upadku Jerozolimy (Ez 4, 1–5, 6), która przestała już być ostoją bezpieczeństwa narodu. Ziemia zostanie spustoszona, pozbawiona bogactw i mieszkańców (Ez 5, 7–17). Stanie się całkowitym przeciwieństwem bogactwa życia środowiska chwały Jahwe (Ez 1, 4–28).

Głównym grzechem Izraela było bałwochwalstwo, które doprowadziło do wydania wyroku na góry Izraela (Ez 6, 1–14). Naród nie miał już przyszłości w ziemi swego zamieszkania, dlatego nadchodził na niego zły los, czyli kres (Ez 7, 1–27).

Ezechiel niezwykle dobitnie pisze o narodzie i jego występkach. Otrzymał bowiem w wizji „wzrok duchowy”, który pozwolił mu na ocenę Izraela w świetle prawdy Bożej. Bez tego podstawowego doświadczenia (Ez 1, 4–28) byłoby to niemożliwe. Jego sądy nie były bowiem wypadkową przekonanych zesłańców, pośród których to starsi posiadali wyraziste i błędne poglądy (Ez 8, 1, 1; 12, 1–2; 14, 1).

Widzenie Ezechiela było zbawczym darem Boga dla narodu. Rozpoczął się proces, który zainicjowała wizja chwały Jahwe i powołanie Ezechiela na proroka, który miał głosić sąd nad Izraelem oraz zapowiadać

odnowę ludu (po upadku Jerozolimy). Opis wizji (Ez 1, 4–28) otrzymuje zatem swoje istotne dopełnienie dopiero przy uwzględnieniu treści zawartej w Ez 2, 1–7, 27.

Bibliografia

- Block D. I., *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1997 (The New International Commentary on the Old Testament).
- Brueggemann W., *Pharaoh as Vassal: A Study of a Political Metaphor*, “Catholic Biblical Quarterly” 57 (1995) nr 1, s. 27–51.
- Chrostowski W., *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16; 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.
- Greenberg M., *Ezekiel 1–20*, Herder, Freiburg 2001 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Heil J. P., *Ezekiel 34 and the Narrative Strategy of the Shepherd and Sheep Metaphor in Matthew*, “Catholic Biblical Quarterly” 55 (1993) nr 4, s. 698–708.
- Holladay W. L., *Had Ezekiel Known Jeremiah Personally?*, “Catholic Biblical Quarterly” 63 (2001) nr 1, s. 31–34.
- Homerski J., *Księga Ezechiela*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.
- Homerski J., *Księga Ezechiela*, Pallottinum, Poznań 2013 (Pismo Święte Starożytności, XI, 1).
- Hummel H. D., *Ezekiel 1–20*, Concordia Publishing House, Saint Louis 2005.
- Jaśiński A. S., *Księga Proroka Ezechiela. Nowy komentarz. Ez 6–7*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2017.
- Knorre P. von, *Vergeblicher Gottesdienst. Die Kultpolemischen Texte im Alten Testament*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2010 (Stuttgarter Biblische Beiträge, 65).
- Krüger T., *Ezekiel Studies: Present State and Future Outlook*, w: *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, eds. W. A. Tooman, P. Barter, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 18–27.

- Lyons M. A., *Who Takes the Initiative? Reading Ezekiel in the Second Temple Period and Late Antiquity*, w: *Ezekiel. Current Debates and Future Directions*, eds. W. A. Tooman, P. Barter, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, s. 417–441.
- Markter F., *Transformationen. Zur Anthropologie des Propheten Ezechiel unter besonderer Berücksichtigung des Motivs „Herz“*, Echter Verlag, Würzburg 2013.
- Min Y. H., *Die Grundschrift des Ezechielbuches und ihre Botschaft*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015.
- Nobile M., *Saggi su Ezechiele*, Antonianum, Roma 2009.
- Pikor W., *Rola ziemi w przymierzu Boga z Izraelem. Studium historyczno-teologiczne Księgi Ezechiela*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2013.
- Pohlmann K.-F., *Der Prophet Hesekiel/Ezechile. Kapitel 1–19*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996 (*Das Alte Testament Deutsch* 22, 1).
- Rumianek R., *Księga Ezechiela. Tłumaczenie i komentarz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2009.
- Sager D., *Die Leidtragenden. Schmerz im Alten Testament*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2022 (*Stuttgarter Bibelstudien* 250).
- Tromp N., *The Paradox of Ezekiel's prophetic Mission. Towards a semiotic approach of Ezekiel 3, 22–27*, w: *Ezekiel and his Book. Textual and Literary Criticism and their Interrelation*, ed. J. Lust, Leuven University Press, Leuven 1986, s. 201–213.


ks. Janusz Mieczkowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

mieczus@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8899-6508>

Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II

 <https://doi.org/10.15633/ps.27208>

Ks. Janusz Mieczkowski – dr hab., wykładowca liturgiki na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Badania naukowe: zagadnienia związane z ruchem liturgicznym i historią liturgii.

Article history • Received: 3 Feb 2023 • Accepted: 18 Apr 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Liturgical Formation of Clerics after the Second Vatican Council

The aim of liturgical formation is to understand how the mystery of salvation is celebrated and expressed. The foundation of liturgical formation is the saving work of Jesus and human participation in the Paschal mystery of Christ through faith and the sacraments. This formation is to be mystagogical, so it is to include primarily participation in the liturgy, which itself has the power to influence its participants. That is why the documents always prioritize participation in the liturgy as in the work of Christ's salvation, and only science and practical initiation into the rites. Therefore, the documents always put participation in the liturgy in the first place, and only then study and practical initiation into the rites. As for the liturgical life in the seminary, it is to focus on daily participation in the Eucharist. Next to her, there is also concern for frequent celebration of the Liturgy of the Hours, the Sacrament of Penance and Reconciliation, and the proper experience of the liturgical year. Also important are the timely received lecturers and acolytes. In the *New Ratio studiorum* for Poland, the teaching of the liturgy was inscribed in a new division of the entire seminary formation, i.e., the "introductory stage", "the stage of becoming a disciple of Jesus," "the stage of becoming conformed to Christ" and the pastoral stage. The *ratio studiorum* for Poland provides for only 120 hours of liturgy during studies (85 hours of lectures and 35 hours of practice), and the subject "Liturgical Service of the Presbyter" at the pastoral stage (15 hours of practice).

Keywords: liturgy, liturgical formation, liturgical study, practical introduction to liturgy, liturgical life in the seminary

Abstrakt

Formacja liturgiczna alumnów po Soborze Watykańskim II

Celem formacji liturgicznej jest zrozumienie, w jaki sposób celebrować się i wyrażać misterium zbawienia. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa oraz udział człowieka w jest misterium paschalnym Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty. Formacja ta ma być mistagogiczną, więc ma obejmować przede wszystkim uczestnictwo w liturgii, która sama ma moc oddziaływania na jej uczestników. Dlatego na pierwszym miejscu dokumenty zawsze stawiają uczestnictwo w liturgii, a dopiero potem naukę i praktyczne wtajemniczenie w obrzędy. Jeśli chodzi o życie liturgiczne w seminarium ma ono koncentrować się na codziennym uczestnictwie w Eucharystii. Obok niej pojawia się także troska o częste sprawowanie Liturgii godzin, sakrament pokuty i pojednania i właściwe przeżywanie roku liturgicznego. Ważne są także przyjmowane w odpowiednim czasie posługi lektora i akolity. W No-

wym *Ratio studiorum* dla Polski nauka liturgii wpisana została w nowy podział całej formacji seminarialnej, czyli „etap propedeutyczny”, „etap stawiania się uczniem Jezusa”, „etap upodabniania się do Chrystusa” oraz etap pastoralny. *Ratio studiorum* dla Polski przewiduje w czasie studiów tylko 120 godzin zajęć liturgicznych (85 godzin wykładów i 35 godzin ćwiczeń), do których dochodzi jeszcze przedmiot „Liturgiczna posługa prezbitera” na etapie pastoralnym.

Słowa kluczowe: liturgia, formacja liturgiczna, studium liturgii, praktyczne wprowadzenie w liturgię, życie liturgiczne w seminarium

Słowo formacja pochodzi od łacińskiego wyrażenia *formatio* oznaczającego „kształtowanie, formowanie, tworzenie”. Formacja jest więc procesem, polegającym na wywieraniu określonego wpływu na osobę, grupę, czy instytucję. Jeśli chodzi o formację ludzką to jej celem staje się ukształtowanie człowieka, jego przekonań, wytworzenie w nim oczekiwanego systemu wartości, czy nabycie pewnych umiejętności¹.

Według definicji zawartej w dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji prezbitarów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* formacja:

stanowi proces obejmujący całą osobę ludzką (rozum i wolę, pamięć i wyobrażenie, potrzeby i motywacje, ciało i duszę, zmysły i psychikę, razem z mnogością emocji i uczuć, wrażeń i impulsów, postaw, zachowań i sposobów bycia [...]). Nie sprowadza się do oddziaływań ściśle formacyjnych ani nie zawęża do stosowania środków i metod wychowawczych, czy reguł i praktyk zalecanych w danej wspólnocie. Pedagogia Kościoła zmierza ku temu, aby w sposób formacyjny przeżywać codzienność aż po kres życia doczesnego².

Do czasów Soboru Watykańskiego II formację liturgiczną nie uważano za istotny element kształtujący alumnów wyższych seminariów duchownych. Wielu nie uważało nawet samej liturgii za element, któremu należy

-
- 1 Por. S. Araszczyk, *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerżawski, A. Sielepin, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, s. 83.
 - 2 *Droga formacji prezbitarów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 56, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, s. 17–18, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijprezbitarowwPolsce.pdf (22.09.2022).

poświęcać zbyt wiele uwagi. Jednak ruch liturgiczny budził świadomość liturgiczną Kościoła, co zaowocowało decyzjami Vaticanum II, które przywróciły miejsce liturgii w życiu Kościoła. Liturgia stanowi pierwsze i konieczne źródło, któremu wierni zawdzięczają prawdziwie chrześcijańskiego ducha³. Duchowość chrześcijańska jest więc duchowością liturgiczną; duchowość chrześcijańska i liturgia są ze sobą ściśle związane⁴.

Formację liturgiczną rozumie się dwojako. Jako „formacja do liturgii i celebracji liturgicznej” oraz „formacja poprzez liturgię i celebrację liturgiczną”. Jej celem jest zrozumienie, w jaki sposób celebruje się i wyraża misterium zbawienia⁵. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa oraz udział człowieka w misterium paschalnym Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty⁶.

Formacja liturgiczna nabiera znaczenia, kiedy dotyczy ludzi, którzy przygotowują się do szczególnej posługi – celebrowana liturgii dla Ludu Bożego, czyli dla alumnów seminariów duchownych. Ich formacja musi przebiegać inaczej niż pozostałych członków Kościoła. Konstytucja o liturgii świętej podkreśla, że osiągnięcie celów reformy liturgicznej

nie można się spodziewać, jeżeli najpierw sami duszpasterze nie będą przeniknięci duchem i mocą liturgii, i nie staną się jej nauczycielami. Koniecznie więc należy zapewnić duchowieństwu odpowiednie wyrobienie liturgiczne (14).

To „wyrobienie” dokonuje się przede wszystkim na etapie przygotowań do wypełniania tej misji, czyli w seminariach.

W artykule tym, by ukazać obecną sytuację Kościoła, przede wszystkim w Polsce, zwrócimy uwagę przede wszystkim na ostatnie dokumenty poświęcone formacji liturgicznej alumnów. Najważniejszymi źródłami są dokumenty: *Droga formacji presbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* Konferencji Episkopatu Polski (11.03.2021) oraz list apostolski *Desiderio desideravi* Ojca Świętego Franciszka o formacji

3 Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 04.12.1963, 4.

4 Por. W. Bomba, *Liturgia w życiu seminaryjnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 98–99.

5 Por. S. Araszczyk, *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, s. 84.

6 Por. J. J. Kopeć, W. Danielski, *Liturgia szkoła duchowej formacji chrześcijańskiej*, „Liturgia Sacra” 1 (1995) nr 1–2, s. 19–20.

liturgicznej Ludu Bożego (29.06.2022) oraz Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach Kongregacji Wychowania Katolickiego (03.06.1979).

1. Cele formacji seminaryjnej

W adhortacji *Pastores dabo vobis* (25.03.1992) Jan Paweł II pisał, iż seminarium nie może być postrzegane „jako rzeczywistość czysto zewnętrzna, powierzchowna”, czy „zwykłe miejsce zamieszkania i nauki”. To wyjątkowa „wspólnota kościelna, która przeżywa na nowo doświadczenie Dwunastu zgromadzonych wokół Chrystusa” (60). Formacja, która tam się dokonuje jest zakorzeniona w formacji chrześcijańskiej, ale „ma również specyficzne aspekty, treści i metody, wynikające z jej swoistego celu, jakim jest przygotowanie do kapłaństwa”⁷.

Przez ostatnie lata formacja prezbiterów w Polsce opierała się na *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (1999) oraz dokumencie Konferencji Episkopatu Polski *Prope deuteutychny w diecezjalnych wyższych seminariach duchownych w Polsce* (2009)⁸. W ostatnim czasie Konferencja Episkopatu Polski przyjęła nowe zasady formacji kapłańskiej, obowiązujące na terenie Polski od 1.10.2021 roku, a zawarte w *Droga formacji prezbiterów w Polsce*. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*. Dokument ten powstał na podstawie wydanego przez Kongregację ds. Duchowieństwa *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (08.12.2016) oraz konstytucji apostolskiej papieża Franciszka *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych (08.12.2017).

Dokument ten, według autorów, uwzględnia „aktualny kontekst społeczny i kulturowy” i oferuje „przyszłym kapłanom formację ludzką, duchową, intelektualną i duszpasterską, inspirowaną szczerym impulsem ewangelizacyjnym, i zgodną ze szczególnymi potrzebami czasów współczesnych” oraz „pragnie jak najstaranniej zapewnić właściwą i gruntowną formację filozoficzną i teologiczną seminarzystów, która byłaby adekwatna do postępu świętych dyscyplin”⁹.

⁷ Jan Paweł II, *Adhortacja Pastores dabo vobis*, 61.

⁸ *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 2, s. 4.

⁹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, Dekret, Prot. N. 2021, 1245, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, s. 2, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_ga-formacijprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).

Powodem nowego spojrzenia na formację alumnów domagają się także przemiany, które dokonują się w świecie. Choć formalnie większość społeczeństwa uważa się za katolików, to jednak w rzeczywistości nie wygląda to już tak dobrze. Narasta kryzys relacji międzyludzkich, rozkład instytucji małżeństwa i rodziny, zaniedbuje się więzi z Bogiem, aż do momentu niezdolności do spotkania z Bogiem. Religia, moralność stają się w naszym społeczeństwie sprawami prywatnymi, nieistotnymi, a sam Kościół staje się dla ludzi coraz mniej potrzebny. Cywilizacja staje się coraz bardziej globalna, medialna i wirtualna, a dominują w niej postawy przeciwne wymaganiom wiary: konsumpcja, hedonizm, czy uzależnienie od technologii¹⁰. Jak w takiej sytuacji prowadzić więc formację, w tym liturgiczną?

Konferencja Episkopatu Polski wprowadziła nowy podział formacji seminaryjnej. Pierwszy etap to „etap propedeutyczny”, następnie „etap stawania się uczniem Jezusa” („uczniowski”, „studiów filozoficznych”), „etap upodabniania się do Chrystusa” („studiów teologicznych”) oraz etap pastoralny („syntezy powołaniowej”). Każdy z tych etapów ma mieć swoją tożsamość i założenia formacyjne z wyraźnie określonymi celami¹¹.

Etap propedeutyczny powinien trwać przynajmniej rok czasu i odbywać się poza seminarium i w odrębnej wspólnotie. Głównym celem tego etapu jest „położenie solidnych podwalin pod życie duchowe” oraz „systematyczna i pogłębiona formacja ludzka”¹².

„Etap stawania się uczniem Chrystusa” to dwa lata formacji seminaryjnej łączącej „studia filozoficzno-humanistyczne z kształtowaniem się tożsamości ucznia Chrystusa Nauczyciela”¹³. Odbywa się ona przez tworzenie relacji braterskich, „słowo Boże, modlitwę, liturgię i życie wspólne w seminarium”¹⁴. Od strony praktyki duszpasterskiej to czas uczestniczenia w spotkaniach grup i ruchów, praktyk w szpitalach, domach opieki i hospicjach, nauka posługi kancelaryjnej, czy współprowadzenie pielgrzymek i wakacyjnych wyjazdów dla dzieci i młodzieży¹⁵.

10 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 12–14, s. 7–8.

11 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 6, s. 5.

12 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 257, 261, s. 61–62.

13 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 291, s. 68.

14 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 283, s. 66–67.

15 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 294, s. 68.

„Etap upodabniania się do Chrystusa” to kolejne trzy lata studiów teologicznych, które zorientowane są już na przyjęcie święceń. To czas „kształtowania bliskich i pasterskich relacji z ludźmi”¹⁶, dojrzewania „w komunii z biskupem i ze współbraćmi”¹⁷, zdobywania wiedzy i umiejętności duszpasterskich podczas wykładów, ćwiczeń i praktyk¹⁸.

Etap pastoralny to zwykle ostatni rok przed święceniami prezbiteratu, które diakon przeżywa we wspólnocie, do której kieruje go biskup w porozumieniu z rektorem seminarium¹⁹. Ma to na celu włączenie seminarzysty w życie duszpasterskie diecezji oraz bezpośrednio przygotowanie do przyjęcia święceń prezbiteratu²⁰.

W całym tym programie za konieczne uznane zostało podkreślenie „płaszczyzny sakramentalnoontycznej, rozumianej jako wszczęcie prezbitera w Chrystusa i Jego Kościół”. Ma to zapobiec „funkcjonalizmowi”, który redukuje „tożsamość prezbiterów do poziomu zawodu”²¹. Powołani muszą mieć świadomość, że sakrament święceń, do którego się przygotowują, „uzdalnia ich do działania „in persona Christi w aktach sakramentalnych właściwych prezbiterowi”, a „owocem święceń jest nowa, nieutralna tożsamość, związana z charakterem sakramentalnym. Tożsamość ta wyznacza punkt dojścia formacji seminaryjnej oraz ścieżki formacji stałej prezbiterów”²².

Podkreśla się także cztery zasadnicze cechy całej drogi formacji prezbiterów: jedność (trwa przez całe życie), wspólnotowość (Bóg daje ten dar Kościołowi), misyjność (przygotowanie do uczestnictwa w misji Jezusa) i integralność (wszystkie obszary aktywności człowieka). Stanowią one zarazem zasady i kryteria formacji²³.

Wśród podstawowych środków i metod formacji podkreśla się rolę: słowa Bożego (oparcie życia i formacji na Piśmie Świętym), sakramentów (doświadczenie życia sakramentalnego), modlitwy (modlitwa osobista i liturgiczna), wspólnoty eklezjalnej (towarzyszenie wspólnotowe),

16 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 300, s. 70.

17 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 305, s. 71.

18 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 309, s. 72–73.

19 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 319, s. 74.

20 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 321–323, s. 75.

21 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 31, s. 12.

22 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 34, s. 12.

23 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 69–73, s. 21.

kierownictwa duchowego (towarzystwo indywidualne) oraz służby wspólnocie (doświadczenia i praktyki duszpasterskie)²⁴.

2. Potrzeba i znaczenie formacji liturgicznej

Znaczenie liturgii w formacji kapłańskiej wydaje się oczywiste. Podkreślała ją już Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*:

W seminariach i domach zakonnych klerycy powinni otrzymać liturgiczną formację życia duchowego tak przez należyte wprowadzenie, dzięki któremu będą mogli rozumieć święte obrzędy i całą duszą w nich uczestniczyć, jak też przez inne ćwiczenia pobożne przepojone duchem świętej liturgii, niech się również nauczą zachowywać przepisy liturgiczne, tak aby życie w seminariach i w instytutach zakonnych było głęboko przeniknięte duchem liturgii (17).

Ta formacja, jak podkreśla *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, ma być mistagogiczna, obejmować nie tylko naukę, ale także udział w liturgii:

Alumni zostają w to życie wprowadzeni przez codzienne uczestnictwo we wspólnie sprawowanych czynnościach liturgicznych. To wtajemniczenie praktyczne staje się podstawą dalszego studium i zakłada się je w roztrząsaniu zagadnień liturgicznych (2).

Wtedy kiedy ogłaszano *Instrukcję* (1979) konieczność głębszej formacji liturgicznej uzasadniano sytuacją w Kościele i pojawiającymi się zagrożeniami. Dokument ten wymienia najpierw niewłaściwe zrozumienie odnowy liturgicznej, związane z pojawieniem się nowych ksiąg liturgicznych, oraz potrzebę właściwego wykształcenia i pojmowania ducha odnowionej liturgii²⁵. Na drugim miejscu pojawia się konieczność formacji ze względu na problemy wychowawcze rodzące się z laicyzacją życia społecznego, która pomniejsza zdolność właściwego uczestnictwa i przeżywania liturgii²⁶.

²⁴ Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 88–100, s. 26–29.

²⁵ *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 3.

²⁶ *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 4.

Co ciekawe, po ponad 40 latach te zagrożenia nie tylko nie zniknęły, ale wręcz się nasiliły. W liście apostolskim *Desiderio desideravi* papież Franciszek także podkreśla, że na różne bolączki świata (tu zwraca uwagę na gnostycyzm i neopelagizm, i wynikające z nich subiektywizm, indywidualizm, elitaryzm i negowanie wartości łaski) konieczna jest żywa formacja liturgiczna, która pozwoli nam „odzyskać zdolność do pełnego przeżywania czynności liturgicznej” (*Desiderio desideravi*, 27).

Papież Franciszek pyta, jak można równocześnie przyjmować naukę Soboru Watykańskiego II i nie akceptować reformy liturgicznej, która z niej wypływa. Przypomina swoje motu proprio *Traditionis custodes* (16.07.2021), w którym zdecydował, że mszał Pawła VI i Jana Pawła II jest jedynym wyrazem *lex orandi* rytu rzymskiego. Brak akceptacji reformy liturgicznej oraz jej powierzchowne rozumienie prowadzi do tego, że trudno nam wzrastać w naszej zdolności do pełnego przeżywania czynności liturgicznej. Dlatego jest potrzebna poważna i dynamiczna formacja liturgiczna²⁷. Zadziwiające jest bowiem to, jak wielu prezbiterów, po przejściu całej formacji liturgicznej w seminarium w duchu Soboru Watykańskiego II, szuka później powrotu do liturgii trydenckiej. W związku z tym papież wyraża swoje pragnienie,

aby piękno chrześcijańskiej celebracji i jej niezbędne konsekwencje w życiu Kościoła nie zostały zniweczone przez powierzchowne i zredukowane rozumienie jej wartości lub, co gorsza, przez jej instrumentalizację w służbie jakiejś ideologicznej wizji, jakakolwiek by ona nie była²⁸.

Bez formacji liturgicznej żadne reformy obrzędów i tekstów nie dadzą właściwych rezultatów²⁹. Poznanie tajemnicy Chrystusa nie polega bowiem na duchowym przyswojeniu sobie jakiejś idei, ale na rzeczywistym egzystencjalnym zaangażowaniu w Jego osobę. Zadaniem formacji liturgicznej jest przeciwieństwo nasze upodobnienie do Chrystusa, stawanie się Nim³⁰.

²⁷ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 31.

²⁸ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 16.

²⁹ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 34.

³⁰ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 41.

Celem formacji liturgicznej jest także odzyskanie zdolności odczytywania symboli, która to umiejętność zaniknęła w naszych czasach. Dotyczy to przede wszystkim spojrzenia na ciało człowieka. Utrata tej zdolności sprawia, że symboliczny język liturgii staje się niedostępny dla współczesnej mentalności. My jednak nie możemy się wyrzec tego języka symbolicznego, więc trzeba starać się o odzyskanie zdolności do używania i rozumienia symboli liturgicznych³¹. I nie chodzi tylko o suchą wiedzę, ale przede wszystkim o żywe doświadczenie, o to, by tymi symbolami żyć³². Jeśli dotyczy to wszystkich chrześcijan, to cóż dopiero mówić o tych, którzy mają liturgii przewodniczyć.

W dzisiejszym społeczeństwie konsumpcyjnym zintensyfikowały się nowe zagrożenia takie, jak: sekularyzacja społeczeństwa, materializm, przesadny nacisk na wolność, indywidualizm, materializm, czy liberalizm. Wiara i kult Boży coraz bardziej schodzą na dalszy plan, a na pierwszy wysuwają się rozrywka, ekonomia i polityka³³.

Celem seminaryjnej formacji liturgicznej staje się wychowanie kapłanów świadomie celebrujących liturgię. Odbywa się ona na trzech płaszczyznach: studium liturgii, wzorcowym życiu liturgicznym w seminarium oraz praktycznym wtajemniczeniu (formacja liturgiczno-duszpasterska).

3. Studium liturgii

Jeśli chodzi o naukę liturgii, ojcowie soborowi podnieśli bardzo jej znaczenie. Podkreślone zostało, że liturgikę

należy zaliczyć do przedmiotów koniecznych i ważniejszych, na wydziałach zaś teologicznych do przedmiotów głównych, a wykładać ją z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego i prawnego³⁴.

³¹ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 44.

³² Franciszek, *Desiderio desideravi*, 45.

³³ Por. T. Syczewski, *Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej*, „*Studia Teologiczne*” 10 (1992), s. 94.

³⁴ Konstytucja o liturgii świętej, 16.

Do tego momentu obowiązywały bowiem regulacje zawarte w Konstytucji apostolskiej Piusa XI *Deus scientiarum Dominus* (24.05.1931), która dzieliła przedmioty na wydziałach teologicznych na: główne (np. Pismo Święte, teologia fundamentalna, teologia dogmatyczna), pomocnicze (tu była m.in. liturgika, ascetyka, greka biblijna) i nadzwyczajne (homiletyka, katechetyka, pedagogika)³⁵.

W związku z podniesieniem rangi przedmiotu, zwiększyły się także wymagania wobec wykładowców liturgiki, którzy „powinni być przygotowani do swojego zadania w instytutach specjalnie do tego przeznaczonych”³⁶. Potem wymagania te zostaną powtórzone w *Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach*, w której dodatkowo określono, że wykładowca powinien

znać teologię i historię, być obeznanym z dziedziną duszpasterstwa i wykazywać zrozumienie publicznej modlitwy Kościoła. Powinien mieć świadomość, że jego rola nie jest czysto naukowa czy techniczna, ale raczej mistagogiczna (51).

Także soborowy dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (28.10.1965) podkreśla znaczenie liturgii świętej (16) oraz misterium paschalnego w życiu alumnów (8). W tym dekreście widzimy nowe podejście w określeniu celu kształcenia w seminarium. Nie chodzi już tylko o przekazanie wiedzy z poszczególnych traktatów filozoficzno-teologicznych, ale o kształtowanie osobowości, pogłębianie wiary, otwartość duszpasterską. Ta formacja ma mieć charakter chrystocentryczny³⁷.

Jeśli chodzi o najbardziej ogólne zasady nauczania liturgiki to znajdujemy je przede wszystkim w *Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach*. Nakazuje ona „zwracać uwagę przede wszystkim na dziedzinę teologii, duszpasterstwa i ekumenizmu” i „powiązanie między liturgią i nauką wiary”³⁸, by „przyszli kapłani właściwie i w pełni rozumieli odnowę liturgii podjętą przez Sobór Watykański II w świetle zdrowej

35 Por. S. Cichy, *Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych*, w: *Euntes Docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 180.

36 *Konstytucja o liturgii świętej*, 15.

37 Por. D. Wąsek, M. Gilski, *Optatam Totius, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza*, Kraków 2021, s. 131 (Sobór na Nowo Odczytany, 1).

38 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 44a.

nauki i tradycji, nie tylko zachodniej, lecz także wschodniej”. Ważne jest również to, by umieli odróżnić „niezmienną część liturgii, jako pochodzącą z Bożego ustanowienia, od innych części podlegających zmianie”³⁹ i byli przygotowani do dialogu ekumenicznego⁴⁰.

Natomiast Konferencja Episkopatu Polski, dając wskazania odnośnie do wykładów, nakazuje, by zajęcia były prowadzone tak,

aby zachować formacyjny i pastoralny charakter studiów. [Wykładowcy] potrzebują świadomości ściślejszej relacji zachodzącej pomiędzy formacją intelektualną, ludzką, duchową i duszpasterską. Troska o te relacje jest obowiązkiem wykładowców, gdyż stanowi niezbędny element we właściwym przygotowaniu kandydatów do prezbiteratu⁴¹.

Nowy program nauczania liturgiki musi uwzględniać wytyczne, które zawarte zostały w konstytucji apostolskiej *Veritas gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. W odnowie studiów kościelnych papież Franciszek zwraca uwagę na 4 kryteria: „kontemplacja i wprowadzenie duchowe, intelektualne i egzystencjalne w serce kerygmatu”, dialog kulturowy, ekumeniczny i międzyreligijny, interdyscyplinarność i transdyscyplinarność zarówno na poziomie treści, jak i metody oraz potrzebę tworzenia sieci pomiędzy różnymi instytucjami akademickimi w świecie⁴². *Veritas gaudium* powtarza także wielokrotnie wcześniej wyrażany postulat, by przedmioty teologiczne były wykładane w powiązaniu z innymi dyscyplinami teologicznymi, prawem kanonicznym, filozofią i naukami antropologicznymi (art. 70 § 2).

Sam papież Franciszek w liście *Desiderio desideravi* podkreśla wagę nauki o liturgii:

zorganizowanie studium liturgii w seminariach musi również uwzględniać niezwykłą zdolność, jaką celebrowanie ma sama w sobie, oferując ogólną wizję wiedzy teologicznej. Każda dyscyplina teologii, każda zgodnie z własną perspektywą, musi ukazywać swój wewnętrzny związek z liturgią, dzięki któremu ujawnia się

39 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 44b.

40 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 44c.

41 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 207, s. 51–52.

42 Franciszek, *Veritas gaudium*, 4.

i dokonuje jedność formacji kapłańskiej (por. KL 16). Liturgiczno-mądrościowe podejście do formacji teologicznej w seminariach z pewnością przyniosłoby także pozytywne skutki w działaniu duszpasterskim⁴³.

Instrukcja o *formacji liturgicznej w seminariach* podaje ogólne zasady nauczania liturgii. Wykładowcy powinni „wyjaśnić czynności liturgiczne, to jest wchodzące w ich zakres teksty, obrzędy i znaki”, opierając się nie tylko na przekładach, ale i tekstach oryginalnych, zapoznać alumnów nie tylko z księgami liturgicznymi, ale także z wprowadzeniami i wstępami do nich⁴⁴. Podkreśla także znaczenie teologii liturgii⁴⁵ oraz historii liturgii, gdyż to pozwala

lepiej uchwycić ich (obrzędów) znaczenie oraz odróżnić niezienne części liturgii, pochodzące z Bożego ustanowienia od tych, które z biegiem lat mogą lub nawet powinny być zmienione” i dostosować „metody duszpasterskie do różnych zwyczajów i kultury ludów⁴⁶.

Instrukcja zwraca także uwagę na formację w dziedzinie muzyki i sztuki liturgicznej. Jeśli chodzi o muzykę to nie chodzi o to, by alumni potrafili „poznać i docenić wybitne dzieła dawnej muzyki, a we współczesnych eksperymentach dostrzec to, co zdrowe i słuszne”⁴⁷. W seminarium powinna istnieć również schola śpiewaków⁴⁸.

Jeśli chodzi o sztukę liturgiczną, to alumni powinni poznać

historię sztuki kościelnej i jej rozwój oraz zdrowe zasady, na których mają się opierać dzieła sztuki kościelnej, aby umieli szanować i konserwować czcigodne zabytki Kościoła oraz dawać odpowiednie rady artystom podczas wykonywania przez nich dzieł sztuki⁴⁹.

43 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 37.

44 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 46.

45 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 49.

46 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 47.

47 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 56.

48 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 13.

49 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 57.

W Dodatku do Instrukcji znalazł się dokładny wykaz zagadnień, które powinny być umieszczone w *Ratio studiorum* (Dodatek do Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 18–75). Jednak ostateczne określenie programu formacji i wiedzy liturgicznej, która ma być wykładana w seminarium należy do poszczególnych konferencji episkopatu⁵⁰. Dlatego również Konferencja Episkopatu Polski podjęła taką decyzję w obowiązującym nas dokumencie *Droga formacji presbiterów w Polsce*. Określiło w nim, iż:

W ramach formacji intelektualnej studia muszą prowadzić kandydata do presbiteratu nie tylko do zdobycia wiedzy, lecz również do nabycia umiejętności i cnoty krytycznej refleksji w oparciu o źródła teologiczne, jak i do ukształtowania potrzeby ciągłej formacji intelektualnej⁵¹.

Formacja seminaryjna rozpoczyna się okresem propedeutycznym. Przyjęto założenia, że w „organizacji zarówno szczegółowego programu, jak i samego przebiegu zajęć dydaktycznych okresu propedeutycznego, należy trzymać się zasady, że formacja intelektualna ma służyć głównie formacji ludzkiej i duchowej oraz im jest podporządkowana”⁵².

Mimo że jednym z celów tego okresu jest „położenie solidnych podwalin pod życie duchowe”⁵³, na tym etapie formacji seminaryjnej nie znalazło się miejsce na żadne zajęcia z dziedziny liturgii. Program zawiera między innymi takie przedmioty, jak: wstęp do Katechizmu Kościoła katolickiego, wprowadzenie do teologii duchowości, literatura i kod kulturowy, wprowadzenie do muzyki kościelnej, historia i tradycje Kościoła lokalnego, metodyka uczenia się i pracy z tekstem⁵⁴.

Kolejne dwa etapy, czyli „etap stawania się uczniem Chrystusa” oraz „etap upodabniania się do Chrystusa” pokrywają się ze studiami filozoficzno-teologicznymi. Studia te mają trwać 11 semestrów, z czego 10 przypada na te dwa okresy formacyjne⁵⁵.

50 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 45.

51 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 399, s. 89.

52 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 606, s. 181.

53 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 257, s. 61.

54 Por. *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 606–609, s. 181–184.

55 *Droga formacji presbiterów w Polsce*, 423, s. 95.

Według Instrukcji o liturgicznej formacji w seminariach, powinien się odbyć

na początku pierwszego roku seminarium odpowiednio długi kurs wstępny o charakterze duchowym. Zaleca się, aby podczas tego kursu alumni wstępujący do seminarium otrzymali odpowiednie wtajemniczenie liturgiczne [...]; jego treścią winna więc być jakaś katecheza o Mszy świętej, o roku liturgicznym, o sakramencie pokuty, o Liturgii Godzin⁵⁶.

Według nowego *ratio studiorum* tym „odpowiednio długim kursem wstępnym” jest wykład z zakresu liturgiki fundamentalnej, przewidziany na 15 godzin⁵⁷. Rozpoczyna on naukę liturgii, która w całości w czasie dwóch wspomnianych okresów formacyjnych ma liczyć 85 godzin wykładów i 35 godzin ćwiczeń. Dla porównania metafizyka – 60 godzin, Pismo Święte – 360 godzin, teologia dogmatyczna – 240 godzin, teologia pastoralna – 90 godzin⁵⁸.

Jeśli chodzi o zakres wykładów liturgicznych program studiów przedstawia się następująco: liturgika fundamentalna (15 godz. wykładu), rok liturgiczny (z hagiografią) i Liturgia godzin (15 godz. wykładu), sakramenty (20 godz. wykładu + 10 godz. ćwiczeń), Eucharystia (20 godz. wykładu + 10 godz. ćwiczeń), sakramentalia i pobożność ludowa (15 godz. wykładu) oraz liturgiczna posługa diakona (15 godz. ćwiczeń). W samym programie widać także, że skoro tak niewiele zostaje godzin kontaktowych większość pracy studenci będą musieli wykonywać samodzielnie. O ile przy 15 godzinach wykładów i ćwiczeń samodzielną pracę studenta planuje się na 10–15 godzin, to już w traktatach, gdzie wyznaczono 30 godzin kontaktowych (Eucharystia, sakramenty), praca sięga już według *Ratio studiorum* 45–60 godzin⁵⁹.

Nawet jednak te 15-godzinne zajęcia będzie chyba trudno zrealizować. Na 15-godzinne wykłady z roku liturgicznego (z hagiografią) i Liturgii godzin wśród wymienionych zagadnień szczegółowych znalazły się: pojęcie i istota roku liturgicznego, rozwój roku liturgicznego przed i po IV

56 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 8.

57 Droga formacji presbiterów w Polsce, 498, s. 128–129.

58 Droga formacji presbiterów w Polsce, 498, s. 96–100.

59 Droga formacji presbiterów w Polsce, 496–501, s. 127–130.

wieku, odnowa roku liturgicznego w wieku XX, niedziela najstarszym i pierwotnym dniem świątecznym Kościoła (*Dies Domini*), struktura roku liturgicznego: Triduum paschalne, czas Wielkanocy, Wielki Post, czas Narodzenia Pańskiego, Adwent, czas zwykły, uroczystości, święta i wspomnienia Najświętszej Maryi Panny i Świętych, okresowe dni modlitw, nabożeństwa okresu liturgicznego i pory roku, rok liturgiczny w życiu parafii, historia officium divinum, części oficjum, teologia Liturgii godzin, łączenie części modlitwy brewiarzowej z Mszą Świętą, przepisy odnoszące się zachowania w chórze, Liturgia godzin w życiu parafii⁶⁰.

Ostatnim etapem formacji seminaryjnej jest „etap pastoralny”. Ten okres, po przyjęciu święceń diakonatu, ma pomóc

kandydatom do prezbiteratu w zbudowaniu osobistej syntezy zdobytej w czasie studiów wiedzy oraz w nabyciu sprawności w jej stosowaniu w odniesieniu do problemów pastoralnych. Może też służyć poszerzeniu wiedzy specjalistycznej – zwłaszcza o zagadnienia mało lub nieobecne w trzonie studiów teologicznych⁶¹.

W tej części studiów program przewiduje przedmiot: Liturgiczna posługa prezbitera, który powinien być realizowany w formie ćwiczeń – 15 godzin. Chodzi w nim przede wszystkim o nabycie dwóch umiejętności: *Ars celebrandi* i *Ars praesidendi*⁶². To ma

przyczyniać się do ukształtowania w nich dojrzałych przewodniczących liturgii, świadomych tego, w czym uczestniczą i co sprawują oraz zdolnych do takiej dbałości o celebrację, która zgromadzeniu dopomoże w owocnym jej przeżywaniu. [...] W ramach zajęć student powinien nabyć także umiejętność łączenia tego, co jest w liturgii wyrazem niezmiennego misterium zbawiającego Boga, z tym, co przynależy do zmiennych doświadczeń, wrażliwości, potrzeb danej wspólnoty zgromadzonej na liturgii⁶³.

60 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 497, s. 127–128.

61 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 621, s. 184.

62 Por. *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 622–623, s. 185.

63 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 495, s. 126–127.

Patrząc na cały program możemy przyjąć, że w nowym *Ratio studiorum* nauka liturgii została jednak trochę ograniczona na korzyść innych przedmiotów. Według tego programu więcej miejsca należy przyznać takim naukom jak: antropologia, pedagogika, psychologia, psychiatria, socjologia, medycyna, nauki o środkach społecznego przekazu oraz nauki polityczne i ekonomiczne⁶⁴.

4. Życie liturgiczne w seminarium

Choć papież Franciszek podkreśla konieczność zdobycia gruntownej wiedzy liturgicznej przez przyszłych kapłanów, to jednak zdaje sobie sprawę, że jest to jedynie wstęp do zrozumienia misterium:

Wiedza płynąca z nauki jest tylko pierwszym krokiem, aby móc wejść w celebrowaną tajemnicę. Jest oczywiste, że aby móc prowadzić swoich braci i siostry, szafarze, którzy przewodniczą zgromadzeniu, muszą znać drogę zarówno studiując ją w naukach teologicznych, jak i przebywając ją w praktyce żywego doświadczenia wiary, karmionego modlitwą. [...] Właściwa działalność duszpasterska bardziej zależeć będzie od życia liturgią niż przejścia najbardziej rozbudowanego programu liturgicznego⁶⁵.

Rzeczywiście, patrząc na dokumenty dotyczące wychowania liturgicznego, to na pierwszym miejscu stawiają one zawsze uczestnictwo w liturgii jako w dziele zbawienia Chrystusa, a dopiero potem na drugim miejscu znajduje się zdobywanie wiedzy, czy umiejętność przekazywania jej w późniejszej pracy na parafii.

[Klerycy powinni mieć] możliwość przeżycia celebracji, nie tylko wzorcowej z punktu widzenia obrzędu, ale autentycznej, żywotnej, pozwalającej doświadczyć tej prawdziwej komunii z Bogiem, do której musi dążyć także wiedza teologiczna [...]. To doświadczenie jest fundamentalne, aby po przyjęciu święceń, mogli towarzyszyć wspólnotom na tej samej drodze poznania tajemnicy Boga, która jest tajemnicą miłości⁶⁶.

64 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 112–114, s. 31–32.

65 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 36.

66 Franciszek, *Desiderio desideravi*, 39.

Najwięcej wskazówek odnośnie do życia liturgicznego w seminarium wciąż podaje Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach. W przygotowanie liturgii w seminariach powinni być zaangażowani wszyscy biorący udział w procesie formacyjnym, a więc: rektor, wychowawcy, kapłani mieszkający w seminarium, wykładowcy, a także sami alumni. Oni „nie tylko powinni czynnie uczestniczyć w liturgii, lecz winni być zapraszani do współpracy ze swymi wychowawcami w jej przygotowaniu”⁶⁷.

Instrukcja ukazuje związek liturgii z życiem duchowym. Wychowanie liturgiczne ma pozwolić alumnom na odkrycie ścisłego związku „między liturgią oraz codziennym życiem kapłanów i wiernych, skłaniającym do apostołstwa i domagającym się prawdziwego świadectwa żywej wiary, która działa przez miłość”⁶⁸. Liturgia ma „jednoczyć wspólnotę seminaryjną i kształtować w alumnach ducha społecznego”, który w późniejszym czasie będzie owocował w życiu Kościoła, w relacjach do biskupa i prezbiterium Kościoła lokalnego. Liturgia powinna być tak sprawowana, by „jaśniał jej wymiar wspólnotowy i nadprzyrodzony i aby w ten sposób była ona prawdziwie źródłem i więzią właściwego dla seminarium życia wspólnego”⁶⁹.

Choć ogromnie ważne jest to, by w liturgii uczestniczyła cała wspólnota seminaryjna, to jednak pożyteczne jest zorganizowanie czasem liturgii w mniejszych grupach, na przykład rocznikowych, diecezjalnych (tam, gdzie jest seminarium międzydiecezjalne), czy alumnów, którzy dopiero wstąpili do seminarium. Pozwoli to także na wprowadzenie ich w możliwość sprawowania liturgii, korzystając z przepisów o Mszy Świętej w małych grupach⁷⁰.

Alumni powinni w liturgii doświadczyć także tajemnicy Kościoła jako społeczności hierarchicznej. W liturgii seminaryjnej powinno więc być zróżnicowanie posług, by diakoni, akolici i lektorzy wykonywali swoje funkcje w zgromadzeniu liturgicznym. Dzięki temu alumni od początku będą rozumieć znaczenie służby w życiu kapłańskim⁷¹.

67 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 12.

68 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 10 § 3.

69 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 12.

70 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 14.

71 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 13.

Seminarium jest szczególną wspólnotą, której może grozić pewne zamknięcie się w sobie. Ważnym elementem wychowania liturgicznego jest więc wprowadzanie alumnów w życie diecezji, której są oni ważną częścią. W *Instrukcji* jest podkreślana konieczność gromadzenia się alumnów „wokół biskupa sprawującego liturgię” w katedrze i innych kościołach, zwłaszcza w większe uroczystości, szczególnie zaś podczas Triduum paschalnego. Najbardziej dotyczy to diakonów, ale *Instrukcja* wyróżnia także tych, którzy przyjęli już posługi liturgiczne. Alumni powinni także uczestniczyć w różnych liturgicznych obchodach w parafii⁷². Jest to ważne także dlatego, że to przecież tam będą oni później sprawować liturgię.

Jedną z najważniejszych kwestii jest to, by liturgia w seminarium była sprawowana wzorcowo „zarówno pod względem obrzędowym, jak duchowym i duszpasterskim”⁷³. W formacji alumnów trzeba więc zwracać szczególną uwagę na poprawność, piękno i czytelność gestów, postaw, symboli, czy śpiewów⁷⁴. Chodzi o przygotowanie dalsze, czyli tworzenie właściwej atmosfery wokół liturgii, jak i bliższe, czyli przygotowanie konkretnej liturgii w wierności przepisom liturgicznym i duchowi liturgii⁷⁵. Dzięki temu alumni od samego początku uczą się, „że czynności liturgiczne nie są czynnościami prywatnymi, lecz celebracjami Kościoła, które należą do całego ciała Kościoła”⁷⁶. A wiemy przecież, jakie mamy problemy ze sprawowaniem liturgii niezgodnie z obowiązującymi normami przez niektórych prezbiterów.

Kiedy liturgia jest sprawowana wzorcowo i zgodnie z przepisami przyszli kapłani mają od samego początku świadomość Sacrum, tego co nadprzyrodzone. Pozwala to wyrobić w nich właściwą postawę wobec niezgodnych z duchem liturgii eksperymentów. By ich unikali, powinni praktycznie zobaczyć, jak wiele różnorodnych możliwości istnieje już w ramach obecnych przepisów posoborowej liturgii:

72 Por. *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 15.

73 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 16.

74 Por. T. Syczewski, *Liturgiczna formacja alumnów*, s. 93.

75 Por. W. Bomba, *Liturgia w życiu seminaryjnym*, s. 99–100.

76 *Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach*, 16.

Aby uczniowie z większym duchowym pożytkiem mogli wchodzić w bogactwa liturgii oraz praktycznie się przygotować do przyszłej posługi, należy zachować zdrową różnorodność w sposobie sprawowania czynności liturgicznych oraz uczestniczenia w nich. Różnorodność ta będzie dotyczyć sposobu sprawowania Mszy świętej, celebracji słowa Bożego, celebracji pokutnych lub chrzcielnych, struktury błogosławieństw [...]. Chodzi tu o umiejętność prawidłowego wyboru spośród wielu możliwości zaofiarowanych przez księgi liturgiczne, o wybór nowych tekstów, o ich układanie i wypowiedzianie dostosowane do różnych okazji (prośby w modlitwie powszechnej, zachęty)⁷⁷.

Jak ma wyglądać już konkretnie życie liturgiczne w seminariach? W centrum seminaryjnej modlitwy wspólnotowej powinna się znaleźć Eucharystia, w której, jak już przedstawiliśmy powyżej, każdy spełnia swoje funkcje liturgiczne⁷⁸:

Trzeba więc nade wszystko, aby codzienne sprawowanie Eucharystii, mające swe dopełnienie w sakramentalnej komunii, przyjmowanej godnie i w pełni dobrowolnie, było ośrodkiem całego życia seminarium i aby uczniowie świadomie w nim uczestniczyli⁷⁹.

To codzienne uczestnictwo we Mszy Świętej powinno mieć miejsce także na wakacjach i feriach, które klerycy spędzają poza seminarium. Ono świadczy o dojrzałości uczniów. Codzienne uczestnictwo w Eucharystii ma „przyszłym prezbiterom stanowczo przypominać, że Kościół usilnie zaleca kapłanom codzienne sprawowanie Ofiary eucharystycznej”⁸⁰. W czasie codziennej Eucharystii zalecana jest w seminarium Komunia Święta pod dwiema postaciami, która wyraża pełniejszy kształt znaku⁸¹. Uczniowie zaleca się, by po Komunii Świętej jakiś czas trwali na modlitwie, a następnie w ciągu dnia przychodzili na prywatną adorację

77 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 17.

78 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 180, s. 45.

79 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 23.

80 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 25-26.

81 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 24.

Najświętszego Sakramentu. W pewnych dniach powinno się odbywać wystawienie Najświętszego Sakramentu⁸².

W seminarium powinna mieć miejsce także celebrowanie Liturgii godzin, w której powinni uczestniczyć nie tylko prezbiterzy i diakoni, lecz wszyscy seminarzyści⁸³. Ma to wyrabiać u alumnów wewnętrzne usposobienie, które pozwoli im w przyszłości dobrowolnie i świadomie przyjąć obowiązek sprawowania Liturgii godzin w pełnym wymiarze⁸⁴.

W niedziele i święta officium powinno być śpiewane, z komentarzami. Dzięki temu

alumni stopniowo zdobędą smak, zrozumienie i umiłowanie bogactwa modlitwy liturgicznej oraz będą z niej czerpać natchnienie dla osobistej modlitwy i kontemplacji⁸⁵.

W Instrukcji zwraca się uwagę na to, że z zasady powinno się wspólnie sprawować jutrznię, nieszpory i, o ile to możliwe, to również kompletę. Jeśli chodzi o godzinę czytań to zaleca się ją w wigilie niedziel i uroczystości, kiedy istnieje możliwość wigilii przedłużonej. Natomiast podczas rekolekcji Liturgia godzin powinna być sprawowana w całości⁸⁶.

W życiu seminaryjnym podkreślona powinna być także rola roku liturgicznego i niedziel. Tym bardziej, że do seminarium przychodzą coraz częściej alumni, którzy nie zdobyli głębszego doświadczenia roku liturgicznego. W związku z tym trzeba im ułatwić „zrozumienie jego nadprzyrodzonego znaczenia, aby poznali głębszy wymiar zbawczych wydarzeń i doznali ukrytej w nich łaski”⁸⁷. W seminarium należy więc ze szczególną starannością obchodzić doroczny cykl misterii ku czci Chrystusa, Matki Bożej, świętych, szczególnie z danej diecezji, zarówno pod kątem liturgii, jak i pobożności ludowych. Alumni powinni także świętować rocznicę poświęcenia kościoła katedralnego oraz święceń bi-

82 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 27.

83 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 28.

84 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 31.

85 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 29.

86 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 30.

87 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 34.

skupa⁸⁸. Takie właściwe przeżycie roku liturgicznego ma im posłużyć „za przykład dla przyszłej posługi duszpasterskiej”⁸⁹.

W Instrukcji zwraca się szczególną uwagę na sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania, dzięki któremu alumni nabywają „wewnętrznych dyspozycji koniecznych do naśladowania Chrystusa i przejścia się duchem Ewangelii”, nawrócenia „i prowadzenia życia naznaczonego znamieniem Krzyża”⁹⁰. Pojawia się zachęta do częstego korzystania z tego sakramentu, z podkreśleniem jego liturgicznego charakteru, by wyraźnie odróżniał się on od kierownictwa duchowego. Dlatego czasami, szczególnie w Wielkim Poście, czy z okazji rekolekcji powinny być sprawowane celebracje pokutne⁹¹.

Szczególne miejsce w formacji zajmują również obrzędy liturgiczne przygotowujące kandydatów do kapłaństwa, czyli przyjmowane w odpowiednim czasie posługi lektora i akolity oraz obrzęd przyjęcia do grona kandydatów do diakonatu i prezbiteratu⁹².

Według dokumentu Konferencji Episkopatu Polski *Droga formacji prezbiterów w Polsce na koniec „etapu uczniowskiego”* i na początku „etapu upodabniania” przewiduje się nowy

obrzęd liturgiczny, poprzez który kandydat przyjmuje na siebie publiczną odpowiedzialność, oficjalnie przyjętą przez Kościół, mającą na celu wyznaczenie, także od strony pedagogicznej, drogi do święceń kapłańskich, przechodząc przez kolejne etapy – lektorat, akolitat i diakonat – związane ze słowem Bożym, służbą przy ołtarzu oraz pierwszym stopniem święceń⁹³.

„Etap upodabniania się do Chrystusa” to przyjęcie dwóch posług liturgicznych: posługi lektoratu, który „przygotowuje seminarzystę do służby słowu Bożemu”⁹⁴ oraz akolitatu włączającego seminarzystę „w głębsze uczestnictwo w misterium Chrystusa, który daje się i jest obecny

88 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 32.

89 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 33.

90 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 35.

91 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 36.

92 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 37.

93 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 298, s. 69–70.

94 *Droga formacji prezbiterów w Polsce*, 317, s. 74.

w Eucharystii, w zgromadzeniu i w bracie”⁹⁵. Etap ten stanowi istotny element kształtowania się duchowości prezbitera diecezjalnego lub zakonnego, w którym istotne znaczenie ma sprawowanie Liturgii godzin oraz przeżywanie roku liturgicznego⁹⁶.

Także święcenia są bardzo ważnym momentem w życiu seminarijnym. Dlatego ich sprawowanie i przygotowanie powinno być bardzo staranne oraz oparte na obrzędach i tekstach. Dzięki temu alumni poznają „autentyczną naukę na temat kapłaństwa i duchowego kształtu apostołskiego życia”. Święcenia to seminaryjne święto, w którym winni uczestniczyć prezbiterzy, diakoni, alumni i wierni⁹⁷.

5. Formacja liturgiczno-pastoralna w seminarium

Choć formacja liturgiczna w seminarium jest przede wszystkim „mistagogiczną”, a więc taką, która osiąga swoje cele przez uczestnictwo we wspólnie sprawowanej liturgii, to jednak musi być w niej miejsce także na praktyczne wtajemniczenie, na praktykę duszpasterską⁹⁸. Wiedzę zdobytą na studiach trzeba wykorzystać

w określonych formach posługi duszpasterskiej, które kandydaci do kapłaństwa powinni podejmować stopniowo i zawsze w zgodzie z innymi obowiązkami, jakie nakłada na nich formacja⁹⁹.

Instrukcja o formacji liturgicznej podkreśla, że praktyczne wtajemniczenie w posługę liturgiczną powinno dokonywać się przez cały czas trwania studiów, a swój szczyt osiągnąć w ostatnim roku nauki. Wtedy alumni powinni odbywać swoje praktyki w tych samych warunkach, w jakich później przyjdzie im pełnić swoją posługę kapłańską. W tym ostatnim okresie formacji praktycznej szczególną uwagę należy zwrócić na wierność przepisom, zarówno tym, które znajdują się w księgach

95 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 318, s. 74.

96 Por. Droga formacji prezbiterów w Polsce, 305, s. 71.

97 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminarjach, 39–40.

98 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminarjach, 2.

99 Jan Paweł II, Adhortacja Pastores dabo vobis, 57.

i dokumentach całego Kościoła, jak i tym, które wydawane są przez biskupów miejsca¹⁰⁰.

W tekście Instrukcji odnajdujemy przestrożę przed dwoma błędami, które mogą się pojawić na tym etapie. Pierwszy z nich dotyczy tego, by „alumni nie pojmowali i nie przeżywali celebracji liturgicznej jako zwykłego ćwiczenia mającego ich przygotować do przyszłej posługi duszpasterskiej”. By temu zapobiec należy zwracać uwagę, by już w seminarium świadomie, mądrze i pobożnie uczestniczyli w misterium liturgii. Drugi błąd to ograniczanie się do tekstów, które, jak się wydaje, odpowiadają wiernym. Alumni powinni zgłębiać „wszystkie bogactwa modlitwy Kościoła, ażeby nimi przepojeni, mogli potem udzielać ich swoim wiernym”¹⁰¹.

Jak przedstawione zostało już to powyżej, w tej części formacji także nowy program, zatwierdzony przez Episkopat, ma charakter bardzo pastoralny. Przewiduje on przedmiot: liturgiczna posługa prezbitera, który ma dać alumnom dwie umiejętności: *Ars celebrandi* i *Ars praesidendi*¹⁰².

Wagę sztuki celebracji podkreśla także papież Franciszek w liście *Desiderio desideravi*. Pisze w nim:

Ars celebrandi nie można sprowadzić do zwykłego przestrzegania regulaminu rubryk, nie można też myśleć o niej jako o fantazyjnej – czasem dzikiej – twórczości bez reguł. Obrzęd jest sam w sobie normą, a norma nigdy nie jest celem samym w sobie, lecz zawsze na usługach wyższej rzeczywistości, której chce strzec (48).

Jak każda sztuka wymaga odpowiedniej wiedzy, ale też potrzebny jest pewien dynamizm obecny w liturgii, gdyż liturgia jest miejscem, gdzie uobecnia się tajemnica paschalna, którą mamy doświadczyć w życiu. Sztuka celebrowania musi być zgodna z działaniem Ducha Świętego. Inaczej celebracja będzie koncentrować się na zewnętrznych elementach lub przepisach. To duchowe patrzyenie na liturgię pozwoli uwolnić się od subiektywizmu, indywidualizmu i przyjmowania pod płaszczy-

100 Por. Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 59, 21.

101 Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 20.

102 Droga formacji prezbiterów w Polsce, 622–623, s. 185.

kiem inkulturacji elementów kulturowych, które nic nie wnoszą do liturgii¹⁰³.

Według papieża Franciszka sztuka celebracji nie może być improwizacją. Nie chodzi o poznanie techniki, co wystarcza rzemieślnikowi. Celebrujący liturgię ma być jak artysta, któremu oprócz wiedzy technicznej towarzyszy natchnienie. Artysta nie tyle posiada sztukę, ale sam jest przez nią ogarnięty. Papież, cytując Romano Guardiniego (*Liturgische Bildung*), pisze o potrzebie rezygnacji z indywidualizmu i subiektywizmu, obudzeniu w sobie poczucia „wielkości modlitwy”, „zaangażowania w nią także naszego istnienia”. Drogą do tego jest „dyscyplina, wyrzeczenie się miękkiego sentymentalizmu; poważna praca, wykonywana w posłuszeństwie Kościołowi”¹⁰⁴.

Papież pisze, że w swoim życiu spotkał się z różnymi wzorcami przewodniczenia. Były to: „surowa sztywność lub przesadna kreatywność, uduchowiony mistycyzm lub praktyczny funkcjonalizm, pośpiech lub podkreślana powolność, niechlujne zaniedbanie lub nadmierne wyrafinowanie, nadmierna serdeczność lub hieratyczna beznamietność”¹⁰⁵. Uważa, że wszystkie one mają swoje źródło w przesadnym indywidualizmie i autopromocji.

I właśnie na tym etapie formacji seminaryjnej trzeba te tendencje zauważyć i ukazać właściwy kierunek.

Zakończenie

Soborowe i posoborowe dokumenty Kościoła bardzo mocno podkreślają konieczność formacji liturgicznej Ludu Bożego. Wszyscy zdają sobie sprawę, że jest ona zależna od tego, jak uformowani zostaną sami duszpasterze. Stąd troska o jakość formacji liturgicznej w seminariach, by alumni już w tym miejscu przeniknięci zostali duchem i mocą liturgii, zanim staną się jej nauczycielami. Fundamentem formacji liturgicznej jest zbawcze dzieło Jezusa, a celem poznanie i zrozumienie, w jaki sposób celebruje się i wyraża w liturgii misterium zbawienia.

¹⁰³ Por. Franciszek, *Desiderio desideravi*, 49.

¹⁰⁴ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 50.

¹⁰⁵ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 54.

W artykule zostało ukazane, jak troska o formację liturgiczną alumnów jest wciąż palącym tematem. Do ważnych dokumentów posoborowych z poprzedniego stulecia (*Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, Pastores dabo vobis*) doszły w ostatnich latach nowe, takie jak *Desiderio desideravi*, czy nowe *Ratio fundamentalis*, bo przemiany dokonujące się w świecie wywierają mocny wpływ na sprawowanie liturgii Kościoła. Do dawnych zagrożeń, takich jak: negowanie liturgii posoborowej, indywidualizm, subiektywizm, doszły nowe: konsumpcja, hedonizm, czy uzależnienie od technologii.

Formacja liturgiczna alumnów ma być mistagogiczną, więc ma obejmować przede wszystkim uczestnictwo w liturgii, która sama w sobie ma moc oddziaływania na jej uczestników. Dlatego na pierwszym miejscu dokumenty stawiają uczestnictwo w liturgii jako w dziele zbawienia Chrystusa, a dopiero na drugim miejscu wymienia się naukę i praktyczne wtajemniczenie w obrzędy. Mimo wielu dokumentów o ważności nauki liturgii, jest ona dość mocno minimalizowana. Nowy program nauczania liturgiki w Polsce ogranicza ją do 85 godzin wykładu i 35 godzin ćwiczeń podczas studiów filozoficzno-teologicznych. Wydaje się, że wykładowcom trudno będzie naprawdę przekazać potrzebną alumnom wiedzę liturgiczną. Zależać będzie to także od samych alumnów, gdyż dużą część wiedzy będą musieli zdobywać w ramach pracy indywidualnej. Utrudnia to także wprowadzenie ich w mistagogię liturgiczną. Tu rozwiązaniem jest na pewno jeszcze większe zaangażowanie ze strony wychowawców seminaryjnych, którzy swoją pracą uzupełniliby to znaczne ograniczenie liturgicznych godzin w ramach studiów teologicznych.

Nowy podział formacji seminaryjnej spowodował, że na koniec „etapu uczniowskiego” i na początku „etapu upodabniania” przewiduje się nowy obrzęd liturgiczny, w którym kandydat przyjmuje na siebie publiczną odpowiedzialność za swoją drogę do święceń kapłańskich. Trzeba go na pewno opracować i odpowiednio przygotować do niego samych alumnów.

Formacja liturgiczna ma prowadzić do pięknego i świadomego celebrowania liturgii. Aby osiągnąć takie rezultaty, które wymienia w swoim liście papież Franciszek:

Prezbiter powinien najpierw mieć żywą świadomość, że jest przez łaskę szczególną obecnością Zmartwychwstałego Pana. Wyświęcony szafarz sam jest jednym ze sposobów obecności Pana, które czyni zgromadzenie chrześcijańskie wyjątkowym, różnym od wszystkich innych [...] Zgromadzenie ma prawo móc odczuć w tych gestach i słowach pragnienie, jakie ma Pan, dziś, tak jak podczas Ostatniej Wieczerzy, aby nadal spożywać z nami Paschę. Zmartwychwstały jest więc postacią centralną, a na pewno nie nasze niedojrzałości [...] Przewodniczyć Eucharystii, to zanurzyć się w ogniu Bożej miłości. Kiedy dane nam jest zrozumieć, a nawet przeczuci tę rzeczywistość, z pewnością nie potrzebujemy już wytycznych, które dyktowałyby nam odpowiednie zachowanie¹⁰⁶.

Bibliografia

- Araszcuk S., *Formacja liturgiczna kapłanów i ludu Bożego*, w: *Formacja liturgiczna*, red. W. Świerzawski, A. Sielepin, Zawichost–Kraków–Sandomierz 2013, s. 81–95.
- Bomba W., *Liturgia w życiu seminaryjnym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 97–103.
- Cichy S., *Wychowanie liturgiczne w Konstytucji o liturgii świętej i w dokumentach posoborowych*, w: *Euntes Docete*, red. S. Koperek i in., Kraków 1993, s. 173–189.
- Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, 11.03.2021, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, https://info.wiara.pl/files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacijprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).
- Franciszek, *List apostolski o formacji liturgicznej Ludu Bożego Desiderio desideravi*, 29.06.2022.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Veritatis gaudium o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, 08.12.2017.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis*, 25.03.1992.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dekret, Prot. N. 2021, 1245*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2021) nr 33, <https://info.wiara.pl/>

¹⁰⁶ Franciszek, *Desiderio desideravi*, 57.

- files/21/06/16/838149_BGvH_gaformacjiprezbiterowwPolsce.pdf (22.09.2022).
- Kongregacja Wychowania Katolickiego, Instrukcja o liturgicznej formacji w seminariach, 03.06.1979, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kedukacji/instrukcja_formacja-liturgiczna_03061979 (22.09.2022).
- Kopeć J. J., Danielski W., Liturgia szkołą duchowej formacji chrześcijańskiej, „Liturgia Sacra” 1 (1995) nr 1–2, s. 19–30.
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 28.10.1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, 04.12.1963.
- Syczewski T., Liturgiczna formacja alumnów w wyższych seminariach duchownych w świetle dokumentów odnowy soborowej, „Studia Teologiczne” 10 (1992), s. 91–108.
- Wąsek D., Gilski M., *Optatam totius*, czyli jakiej formacji potrzebuje współczesny kandydat na księdza, Kraków 2021 (Sobór na Nowo Odczytany, 1).


ks. Witold Tadeusiak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

tadeusiakwitold@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2817-8789>

Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w kościele parafialnym w Jadownikach. Przyczynek do badań

 <https://doi.org/10.15633/ps.27209>

Ks. Witold Tadeusiak – mgr lic., wikariusz parafii św. Prokopa Opata w Jadownikach, doktorant teologii pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Article history • Received: 7 Aug 2022 • Accepted: 15 Mar 2023 • Published: 30 Jun 2023

ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

The Image of Our Lady of the Mystical Rose in the Parish Church in Jadowniki. Contribution to Research

Since the 15th century, there has been an image of Our Lady and Child in Jadowniki near Brzesko, referring in style to the hodegetria of Krakow. It was probably painted by the workshop of the Master of the Annunciation from Jodłownik. This image was venerated locally by parishioners, at least between the 17th and 19th centuries, who believed that it was a “grace-bearing” image. Unfortunately, in the 20th century, the memory of its veneration completely disappeared, and after dismantling the wooden parish church where it was kept in the main altar, it was transferred in 1910 to a separate side chapel in the newly built temple. After the image was restored in the 1960’s and the 19th century repaintings were removed, it was considered a fake by many parishioners. Overtime, the silver crowns and other votive offerings, testifying to local worship, also disappeared. The chapel, on the other hand, became a place to store just another painting from the old church. Thanks to the old episcopal and chapter visits from the times when Jadowniki was part of the Krakow diocese, and the science related to the history of the Middle Ages, a long-forgotten history revives, increasing the local cult of Our Lady of the Mystical Rose of Jadowniki and revealing to the faithful the history of their own parish.

Keywords: Jadowniki, Mother of God, Piekary’s type, Master of the Annunciation from Jodłownik

Abstrakt

Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w kościele parafialnym w Jadownikach. Przyczynek do badań

Od XV wieku w Jadownikach koło Brzeska znajduje się obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, nawiązujący stylem do hodegetrii krakowskich. Prawdopodobnie został namalowany przez Mistrza Zwiastowania z Jodłownika. Obraz ten przynajmniej między XVII a XIX wiekiem był otaczany lokalną czcią parafian, którzy wierzyli, że jest on wizerunkiem „niosącym łaski”. Niestety, w XX wieku pamięć o jego czci całkowicie zanikała, a po rozebraniu drewnianego kościoła parafialnego, w którym był przechowywany w głównym ołtarzu, został przeniesiony w 1910 roku do oddzielnej bocznej kaplicy w nowo wybudowanej świątyni. Po konserwacji wizerunku w latach 60. i zdjęciu XIX-wiecznych przemalunków, został przez wielu parafian uznany za fałszywy. Z czasem zaginęły również srebrne korony i pozostałe wota, świadczące o lokalnym kulcie. Kaplica zaś stała się miejscem przechowania po prostu kolejnego obrazu ze starego kościoła. Dzięki sięgnięciu do dawnych wizytacji biskupich i kapitulnych z cza-

sów, kiedy Jadowniki były częścią diecezji krakowskiej, oraz naukom związanym z historią średniowiecza, dawno zapomniana historia odżywa, wzmagając lokalny kult Matki Bożej Róży Duchownej z Jadownik i odkrywając przed wiernymi historię ich własnej parafii.

Słowa kluczowe: Jadowniki, Matka Boża, typ piekarski, Mistrz Zwiastowania z Jodłownika

Na przestrzeni wieków w specyfikę polskiej pobożności katolickiej wielki wkład wniósł kult Matki Bożej, łącząc się nierozdzielnie także z polską tożsamością. Wydaje się, że nie ma dziś choćby jednej miejscowości w Polsce, w której nie istniałby kościół lub kaplica nie poświęcona Maryi. Znajdujące się w nich obrazy od wieków gromadzą wokół siebie czcicieli, którzy pobożnie odprawiają przy nich nabożeństwa, czyli majówki, różaniec, nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy czy nabożeństwo pierwszych sobót miesiąca. Ci ludzie zawsze wierzyli, że przez ręce Maryi mogą wyprosić cud lub łaskę potrzebną im samym lub komuś im bliskiemu. Wiara ta wiązała się przeważnie z „tym konkretnym obrazem”, przed którym się modlili. Dlatego też zyskiwał on miano cudownego i słynącego łaskami. Wokół tych obrazów, które cieszyły się największą sławą, naturalnie wyrastały sanktuaria, kształtujące pokolenia polskich katolików i umacniające ich wiarę. Niestety kult wielu z tych obrazów, otaczanych lokalną czcią wiernych parafian, nie doczekawszy się wystarczającego wsparcia szlachty lub duchowieństwa, wraz z wymieraniem starszych pokoleń, całkiem zamarł. Wiele z dawniej czczonych wizerunków Maryi dziś są zaledwie „jakimś obrazem” Matki Bożej i umieszczane w bocznych ołtarzach, przy których nikt się już nie modli. Lokalne kultury Matki Bożej, które przyciągały lokalnych mieszkańców nie tylko wyproszoneymi łaskami, ale również „swojskością” i daniem poczucia wyjątkowości, zostały zastąpione przez spopularyzowane w ostatnim stuleciu kultury Matki Bożej Fatimskiej czy Matki Bożej z Lourdes.

Do obrazów maryjnych, które dawniej otaczano szczególnym kultem, należy również obraz Matki Bożej Jadownickiej. Celem autora tego artykułu jest przybliżenie czytelnikowi historii wyżej wymienionego obrazu, jego genezy historycznej i artystycznej, a także jego symboliki oraz

ukazanie jego walorów duchowych. Ponadto ten tekst stanowi zachętę do podjęcia głębszych badań zarówno na obrazem Matki Bożej Róży Duchownej z Jadownik, jak i nad innymi wiekowymi obrazami Maryi, które przechowywane w różnych kościołach i kaplicach w Polsce, skrywają w sobie często niezwykle historie, domagające się odkrycia i wyjaśnienia dla umocnienia lokalnego kultu maryjnego i duchowego wzrostu parafian.

1. Tło historyczne drewnianego kościoła parafialnego w Jadownikach

Jadowniki posiadają murowaną neogotycką świątynię, której budowę ukończono w 1910 roku. Wtedy też rozebrany został poprzedni drewniany kościół parafialny, który stał naprzeciwko¹. Budowę poprzedniego kościoła parafialnego datuje się na 1465 rok². Parafia miała świętować dzień poświęcania kościoła w pierwszą niedzielę po wspomnieniu świętego Franciszka z Asyżu³. Jak na ówczesne warunki uchodził za duży. Ze źródeł pochodzących z XVI wieku dowiadujemy się, że był to kościół drewniany pod wezwaniem św. Prokopa Opata, którego protektorem był król jako właściciel wsi. Strop tego kościoła był kasetonowy i zawierał święte obrazy. Okna były kolorowe, a po środku ścian znajdowały się sceny związane z ukrzyżowaniem Pana Jezusa. W kościele znajdowały się trzy murowane i konsekrowane ołtarze. Kościół mógł się również poszczycić bogatym wyposażeniem⁴.

Wizytacja kapitulna z 1664 roku mówi, że trzy pierwsze ołtarze były murowane i umieszczone przy ścianach kościoła, konsekrowane i przykryte. Główny – wielki ołtarz – „dawno temu konsekrowany wraz z kościołem”⁵ był to najpewniej skrzydłowy ołtarz gotycki. Zawierał w sobie

1 Por. Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu, <http://www.slownik.ihpan.edu.pl/search.php?id=6611&q=Jadowniki&d=0&t=0> (20.10.2022).

2 Por. Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu, <http://www.slownik.ihpan.edu.pl/search.php?id=6611&q=Jadowniki&d=0&t=0> (20.10.2022).

3 Akta wizytacyjne 6, rok 1617, s. 434, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

4 Por. Akta wizytacji kapitulnych nr 7, rok 1596, s. 194–195, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

5 Akta wizytacyjne Cap 47, rok 1664, k. 30, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

obraz, w którego centrum znajdowała się Najświętsza Maryja Panna, a po bokach św. Jan Chrzciciel i św. Prokop – takie przedstawienia tytułowano określeniem *Sacra Conversatione*, czyli Święta Rozmowa⁶. Jest to element znamieny dla szkoły krakowsko-sądeckiej, gdzie Maryja w towarzystwie świętych lub aniołów tronuje, prowadzi świętą konwersację albo zostaje wniebowzięta⁷. Ta sama wizytacja mówi o dwóch „nowo konsekrowanych ołtarzach”, które zawierają obraz Najświętszej Maryi Panny, a drugi św. Mikołaja. Obrazy zostały namalowane na deskach⁸. Kościół z czasem był coraz piękniej udekorowany, aż w XVIII wieku miał aż pięć ołtarzy: główny, św. Mikołaja, Matki Bożej, św. Filipa Neriego i św. Rozalii⁹.

Najpewniej świątynia charakteryzowała się bardzo dobrym detalem ciesielskim i wystrojem malarskim. Dbano o szczegóły, choćby takie jak dekoracyjne formowanie belek. W Jadownikach natomiast nadproża były zamykane schodkowo i towarzyszyły im inskrypcja¹⁰.

2. Geneza i symbolika obrazu Matki Bożej Jadownickiej

W jesieni 2020 roku obraz Matki Bożej Jadownickiej został poddany oględzinom przez dr. hab. Piotra Łopatkiewicza – profesora Karpackiej Państwowej Uczelni w Krośnie. Według jego opinii obraz Róży Duchownej został wykonany specjalnie dla kościoła parafialnego w Jadownikach¹¹.

W Wojewódzkim Urzędzie Ochrony Zabytków – Delegatura Tarnów, znajduje się opis obrazu Matki Bożej:

6 Por. Akta wizytacyjne Cap 47, rok 1664, k. 30, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

7 Por. Z. Strzałkowski, *Problemy malarstwa tablicowego szkoły krakowsko-sądeckiej w latach 1440–1460*, „Roczniki Humanistyczne” 18 (1970) z. 5, s. 37–38.

8 Por. Z. Strzałkowski, *Problemy malarstwa tablicowego szkoły krakowsko-sądeckiej w latach 1440–1460*, „Roczniki Humanistyczne” 18 (1970) z. 5, s. 37–38.

9 Por. Akta wizytacyjne Cap. 62 rok 1754, k. 66–67, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

10 Por. R. Brykowski, *Architektura drewniana*, w: *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arsyński, Warszawa 1995, s. 56–60.

11 Por. P. Łopatkiewicz, *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego*, Krosno 2021, s. 14, mps.

w ołtarzu kaplicy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem i dwoma aniołami pochodzący z II połowy XV wieku, oparty o czeski typ Madonny Doudlebskiej. Obraz ten został wykonany na gruntowanej lipowej desce, namalowany temperą i wykonany laserunkami olejnymi. Tło obrazu jest sztańcowane i złoczone. Obraz ma kształt stojącego prostokąta o wymiarach 110 cm na 75 cm. Kompozycja obrazu jest osiowa i wpisana w trójkąt. Postać Matki Bożej została ujęta od bioder w górę. Maryja trzyma na lewym przedramieniu Dzieciątko Jezus. Jej postać jest lekko pochylona na lewe ramię. Ma twarz młodej dziewczyny o delikatnych rysach z mocno podkreślonymi oczami, prostym nosem i małymi ustami. Jej podbródek został lekko podkreślony. Maryja lewą ręką podtrzymuje udo Pana Jezusa. Jej prawa dłoń, spoczywająca na piersi jest szczupła o długich palcach. Palec wskazujący i kciuk podtrzymują drobną gałązkę kwiatową, której kielich przechodzi w sprzączkę od płaszcza Maryi. Kielich kwiatu-sprzączki utożsamiany jest z różą. Jej szata jest czerwona ze złotą lamówką pod szyję. Na Jej głowie, plecach i ramionach znajduje się granatowy płaszcz z zielonym podbiciem i złocistymi liliami na jego tle. Jezus jest zwrócony do widza w 3/4, zaś na Jego lewym udzie spoczywa książeczka przytrzymywana lewą ręką. Prawa ręka Dzieciątko jest skierowana w stronę Maryi, ale Jego palce są ułożone równocześnie w geście błogosławieństwa. Maryja ma okrągłą pogodną twarz, okoloną drobnymi falistymi włosami. Dzieciątko Jezus jest ubrane w bordową, obszerną i drapowaną pod szyją suknię, którą zdobią złote gwiazdki. Wokół głów świętych postaci znajdują się złociste aureole. Tło do wysokości głowy Maryi ma formę zielonkawo-złocistej kwiatowej kotary. Powyżej niej znajduje się sztańcowany złoty pas z wiciowo-roślinnym wzorem. Po bokach świętych postaci, ponad kotarą znajdują się aniołowie ze skrzydłami na plecach w białych sukienkach i czerwono-różowych płaszczach¹².

Ów opis wskazuje na istotne cechy związane zarówno z pochodzeniem, jak i stylem, epoką i symboliką obrazu. Na samym początku należy zaznaczyć, że należy on do typu hodegetrii, powstałego u zarania istnienia kultu Maryjnego, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Hodegetria oznacza, że Maryja jest tą, która wskazuje drogę do zbawienia. Typ ten bierze początek od starożytnego klasztoru Ton Hodegon, który istniał w Konstantynopolu, a w którym (według ówczesnych wierzeń)

¹² Por. Małopolski Urząd Ochrony Zabytków — Delegatura Tarnów, karta zabytku — Obraz Matki Bożej z Jadownik.

przechowywano najdawniejszą ikonę Maryi, którą miał napisać sam św. Łukasz. Typ hodegetrii ukazuje Maryję jako tronującą i dostojną Matkę Pana. Niemniej za tą postawą skrywa się także głęboka czułość matki do dziecka. Maryja, jak bizantyńska cesarzowa, panuje nad swoimi emocjami i dumnie ukazuje Chrystusa jako dziedzica tronu. Jezus również, chociaż pod postacią dziecka, jest ukazany jako pełen majestatu młodzieniec, który jest świadomy samego siebie i swego posłannictwa. Z czasem hieratyzm Maryi i Jezusa na ikonach czy obrazach tego typu był łagodzony i zaznaczany lekkim nachyleniem głowy Maryi ku Jezusowi albo zwróceniem główki Jezusa w stronę Maryi¹³.

W Polsce hodegetria została szeroko rozpropagowana na przełomie XIV i XV wieku w formie tak zwanej hodegetrii krakowskiej. Do tejsze formy nawiązuje omawiany obraz z Jadownik. Do niedawna określano go także jako typ tak zwanej Matki Bożej Piekarskiej. Niestety, współczesne badania wskazują na błędność takiego nazewnictwa. Należy zaznaczyć, że obecny obraz Matki Bożej otaczany kultem w Piekarach Śląskich to XVIII-wieczna kopia oryginalnego obrazu, który obecnie znajduje się w Opolu¹⁴. Dalej, obraz opolski nie jest najstarszym obrazem tego typu w Polsce – starszych do niego jest około 50 wizerunków. Ponadto określenie „typ piekarski” wiąże się przede wszystkim z przedstawieniami Matki Bożej, pojawiającymi się na terenie Czech od końca XVII wieku. Obraz piekarski zyskał sławę po peregrynacji do Pragi, gdzie wybuchła zaraza w lutym 1680 roku. Miała ona ustąpić po procesji ulicami miasta z obrazem. Obraz był wcześniej też wystawiony do czci w praskim Klementinum. Cześć Matki Bożej Piekarskiej rozślawiali Jej kustosze – jezuici z prowincji czeskiej. W wyniku szerzenia się tego kultu powstało na terenie Czech wiele kopii obrazu Matki Bożej Piekarskiej¹⁵.

Innym określeniem rozpowszechnionym w środowisku naukowym jest nazywanie obrazu Matki Bożej Opolskiej tak zwanym typem doudlebskim. Sugeruje to jakoby obraz z Piekar był genealogicznie zwią-

¹³ Por. W. Kurpiak, *Częstochowska hodegetria*, Jasna Góra 2020, s. 19–20.

¹⁴ Por. J. Gadomski, *Malarstwo tablicowe w Małopolsce*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce. Synteza*, red. A. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004, s. 259.

¹⁵ Por. P. Łopatkiewicz, *Hodegetrie krakowskie i ich odmiany w okresie nowożytnym 1550–1750*, w: *Hodegetrie krakowskie 1550–1750*, red. M. Schuster-Gawłowska, M. Lepart-Geratowska, Kraków 2019, s. 43–49.

zany z obrazem Matki Bożej z Doudleb w południowych Czechach¹⁶. W konsekwencji takiego spostrzeżenia obrazy hodegetrii krakowskich miałyby wywodzić się od obrazu doudlebskiego. Jest to błąd. Dzieje się tak z kilku powodów. Po pierwsze, obraz z Doudleb powstał około 1420 roku, podczas gdy już około 1415 roku w katedrze św. Wita w Pradze istniał obraz, który z racji swojego miejsca w stolicy Czech, był znacznie dogodniejszym odniesieniem dla ewentualnych przybyłych lub lokalnych artystów, którzy mogliby taką wersję obrazu Matki Bożej wyeksportować w inne tereny. Ponadto należy pamiętać, że najstarszy obraz tego typu w Czechach to Matka Boża Roudnicka (ok. 1390)¹⁷.

Co więcej, choć Matka Boża Doudlebska posiada wiele wspólnych cech z małopolskimi przedstawieniami z tamtego okresu, to jednak wyprowadzanie ich genezy od wizerunku doudlebskiego wykluczają zarówno kolorystyka strojów Matki Bożej i Dzieciątka, które w przeciwieństwie do przedstawień krakowskich, są jednolite kolorystycznie i pozbawione ornamentów. Dalej, różnią się również kształtem broszy, układem prawej dłoni i stóp Dzieciątka oraz lewej dłoni Maryi. W obrazie doudlebskim występuje także zakładka płaszcza nad czołem, na wysokości prawego oka Maryi, czego nie widzimy za często w obrazach małopolskich. Kwestią rozstrzygającą w tym względzie jest chronologia najstarszych hodegetrii krakowskich, z których najwcześniejsze datuje się obecnie około roku 1400, a przynajmniej w okresie dwóch pierwszych dziesięcioleci XV stulecia¹⁸.

Można przypuszczać, że sposób przedstawiania hodegetrii, określany dotąd mianem doudlebskiego, przywędrował do Czech z Włoch już w XIV wieku dzięki kontaktom dworu czeskiego z dworem papieskim w Awinionie. Możliwe jest również, że następnie te przedstawienia trafiły do Polski¹⁹. Chociaż trzeba też wspomnieć, że już w pierwszym trzydziestoleciu XV wieku do Krakowa napływali licznie rzemieślnicy ze

16 Por. J. Gadomski, *Malarstwo tablicowe w Małopolsce*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce. Synteza*, s. 259.

17 Por. *Prolegomena do badań nad obrazami hodegetrii typu krakowskiego*, tłum. M. Bogdanowska, red. J. Gadomski, Kraków 2014, s. 11–12.

18 Por. P. Łopatkiewicz, *Hodegetrie krakowskie i ich odmiany w okresie nowożytnym 1550–1750*, w: *Hodegetrie krakowskie 1550–1750*, s. 38–41.

19 Por. *Jadowniki Podgórne. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem*, red. W. Szczebak, w: *Sanktuarium diecezji tarnowskiej*, Tarnów 1983, s. 414 (Tarnowskie Studia Teologiczne, 9).

Śląska, Moraw, Austrii i Czech, przynosząc ze sobą typowe dla tamtych regionów: technikę operowania tworzywem malarskim, dekorowania złotego tła, zmiennocieniowy modelunek draperii i specyficzną ekspresję postaci²⁰.

Przyjmując, że sposób przedstawiania Matki Bożej, znany nam z obrazów hodegetrii krakowskich, dotarł do nas przez Czechy, należy przyjąć istnienie wcześniejszego wzorca, który stał się inspiracją do rozpoczętej w XV wieku w Polsce mody na obrazy tego typu. W tym kluczu można zakładać, że pod koniec XIV wieku krakowscy artyści udawali się do Pragi, aby doskonalić swój warsztat. Zaimportowali więc na teren ówczesnej diecezji krakowskiej nowy typ przedstawienia Matki Bożej, który zyskał wielką popularność w tamtym czasie. Ów nowy typ Maryi łączył w sobie bizantyński sposób Jej przedstawienia jako ciemnobrewej i wielkookiej hodegetrii okrytej maforionem (płaszczem), który został ułożony w ozdobne fałdy i spięty broszą. Dzieciątko, choć trzymane przez Maryję, zgodnie ze wschodnim kanonem, na lewej ręce, jest odziane wbrew niemu w jednolitą tunikę. Ponadto wykonuje łaciński gest błogosławieństwa i trzyma ewangeliarz zamiast zwoju. Maryja i Dzieciątko mają jasną karnację. Matka Boża ma lekko widoczne spod płaszcza włosy, a sam płaszcz jest tu i ówdzie odkryty, ukazując podszewkę i szaty pod nim²¹. Należy podkreślić, że wywodzenie hodegetrii krakowskich z Czech jest jedną z możliwości, która do tej pory nie bez powodu była uznawana za nadrzędną.

Za wyróżnik hodegetrii krakowskich, należy przyjąć: prostokątny kształt obrazu, ujęcie Matki Bożej w półpostaci z Dzieciątkiem Jezus na Jej lewej ręce, ujęcie Maryi na wprost widza z głową ujętą w $\frac{3}{4}$ (choć z tendencją do frontalności), Maryja lekko pochylona do przodu i delikatnie ku lewemu ramieniu, podłużna twarz Maryi z silnym rumieńcem, duże migdałowate oczy postaci o piwnych tęczęwkach (z opuszczonym, mijającym widza, wzrokiem), umieszczenie oczu między „ciężkimi” powiekami w „zacienionych” oczodołach pod wyraźnie zaznaczonymi lekko wygiętymi łukami wielkich czarnych brwi. Nadto wydłużony silnie

²⁰ Por. J. Gadomski, *Malarstwo tablicowe w Małopolsce*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce*. Synteza, s. 259.

²¹ H. Mańkiewiczówna, *Wczesne hodegetrie krakowskie*, w: *Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, red. M. Schuster-Gawłowska, M. Lepart-Geratowska, Kraków 2015, s. 25.

prosty nos i małe usta z nieco wydętą dolną wargą, zaś z boku głowy Maryi pasma lekko falistych jasnych włosów, obłe śródrezcze, nienaturalnie długie i wiotkie palce z silnie odgiętym kciukiem, nienaturalnie opadającą ku dołowi dłoń, przeważnie granatowa wycięta owalnie pod szyją suknia, granatowy mafiorion o ciemnoczerwonej podszewce z szerokim złotym obszyciem zachodzący daleko na czoło Maryi (tworząc nad nim płytki fałd)²². Egzemplarz wzorczy miał też niewątpliwie gładkie tło, które było pokryte złotą folią o nieznanym zasięgu i motywach. Przykładem tak tworzonych pierwszych hodegetrii krakowskich są Matka Boża Dominikańska z klasztoru Ojców Dominikanów w Krakowie oraz Matka Boża Zembrzycka²³.

Za przyczynę wielkiej popularności tego typu przedstawienia w diecezji krakowskiej należy upatrywać, w pojawiającym się na pierwszych tego typu obrazach, wersecie hymnu *Regina Coeli*. Wierzono, że modlitwa przed tak opatrzonym obrazem może wyprosić modlącym się łaskę zachowania od czarnej śmierci lub morowego powietrza (dżumy). Niestety ów napis nie przetrwał na zbyt wielu obrazach w Polsce z tamtego okresu, a większość obrazów z okresu początkowej twórczości hodegetrii krakowskich, w wyniku późniejszych konserwacji i przemalunków, zostały pozbawione tychże wersetów²⁴.

Za wyróżnik obrazu jadownickiego Łopatkiewicz postrzega anielską asystę umieszczoną za placami Maryi, która akcentuje Jej wyobrażenie jako Królowej Niebios i Królowej Aniołów, a więc Jej wyjątkową pozycję w hierarchii niebiańskiej. Tę samą rolę pełni również draperia podtrzymywana za Jej plecami. Czerwonopurpurowa barwa tej tkaniny rozpatrywana może być w kontekście zarówno barw królewskich, ale i pasyjnych, zapowiadających (podobnie jak barwa tuniki Dzieciątka) przyszłą Mekę Chrystusa na krzyżu, tym samym włączających Jego Matkę w ideę Współmęki (*Compassio*) i Współodkupienia (*Corredemptio*). Podobną wymowę należy wiązać z kwiatem, który Maryja trzyma w prawej dłoni.

²² Por. H. Małkiewiczówna, *Wczesne hodegetrie krakowskie*, w: *Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, s. 18–19.

²³ Por. H. Małkiewiczówna, *Wczesne hodegetrie krakowskie*, w: *Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, s. 22.

²⁴ Por. J. Gadomski, *Wczesne hodegetrie krakowskie: około 1400–1450*, w: *Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, s. 121–124.

Przyjąwszy, że jest to goździk (*Dianthus*), należy go odczytywać jako symbol męczeństwa Chrystusa, a w przypadku Matki Bożej Jadowniczej przede wszystkim jako symbol czystej i głębokiej miłości Maryi do Jezusa²⁵.

Niemniej obraz Matki Bożej Jadowniczej, mimo iż nawiązuje warsztatowo do typu hodegetrii typu krakowskiego, posiada cechy wyróżniające, które nie pozwalają na zaklasyfikowanie go w ten sposób. Łopatkiewicz w swoim orzeczeniu wyróżnił następujące cechy²⁶:

- prawa dłoń Maryi wskazuje wprawdzie na Syna, ale poprzez podtrzymywanie atrybutu znacząco osłabia wymowę tego gestu,
- lewa dłoń Maryi ukazana niemal w poziomie, lekko tylko opada w dół (w hodegetriach krakowskich, dłoń lewa lekko załamana w nadgarstku, z silnie odgiętym kciukiem, opada zwykle zdecydowanie w dół, często niemal pionowo w dół),
- podszewka maforionu Maryi uzyskała barwę zieloną (regułą w hodegetriach krakowskich jest barwa czerwona lub bordowo-czerwona),
- brosza spinająca brzegi maforionu pod szyją uzyskała kształt owalny (w hodegetriach krakowskich, powstałych do końca XV wieku, ma ona kształt rombu, najczęściej wpisanego w czworoliść),
- układ ewangeliarza (poziomy, grzbietem do dołu – a nie pionowy jak w hodegetriach krakowskich) i sposób jego podtrzymywania (Dzieciątko całą dłoń dociska ewangeliarz do brzucha, a nie podtrzymuje go z góry),
- układ stóp Dzieciątka, ukazanych z góry, szeroko rozstawionych (w hodegetriach krakowskich spod tuniki wysuwają się palce obu stópek, jednak prawa widziana jest zawsze wyraźnie od spodu),
- za plecami Maryi zastosowano motyw kotary, podtrzymywanej przez parę aniołów (w hodegetriach krakowskich tego typu asysta anielska nie była stosowana).

Należy podkreślić, że obraz Matki Bożej, który obecnie jest przechowywany w bocznej kaplicy murowanego kościoła w Jadownikach

²⁵ Por. P. Łopatkiewicz, *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego*, Krosno 2021, s. 10–11, mps.

²⁶ Por. P. Łopatkiewicz, *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem*, s. 9–10.

z pewnością jest oryginalnym obrazem, który znajdował się jeszcze we wcześniejszym kościele drewnianym od końca XV wieku. Konieczność zaznaczenia tego faktu wynika z wielu niedomówień i niejasności, który narosły w związku z jego historią. Wielu starszych mieszkańców miejscowości stwierdzało do tej pory, że obecny obraz z kaplicy jest „nieprawdziwy”. Wspominano, że Matka Boża wyglądała inaczej. Dochodziło nawet do plotek, które miały głosić jakoby ks. Piękoś (proboszcz parafii w latach 1928–1966) lub ks. Kordela (1969–1998) miałyby sprzedać prawdziwy obraz Matki Bożej do Mokrzyisk, a w ołtarzu wstawić inny – fałszywy.

Narosły problem wyniknął z konserwacji, którą przeprowadzono na obrazie Matki Bożej. Łopatkiewicz dotarł do drukowanego katalogu wystawy: *Dzieło sztuki w konserwacji*, z którego wynika, że

pierwszą i jedyną jak dotąd konserwację obrazu przeprowadzili w latach 1962–1964 Krystyna Sokół-Gujda i Jacek Radołowicz. Podczas prac usunięto dwie warstwy przemalowań z XIX wieku, przeprowadzono impregnację i prostowanie podobrazia, sklejenie desek, uzupełnienie ubytków zaprawy oraz wykonano punktowanie scalające²⁷.

Oznacza to, że w latach 60. obraz został przywrócony niemal do pierwotnej formy, która została zmieniona u progu XIX wieku. Zmianę wyglądu obrazu w stosunku do XIX wieku potwierdza obecna w skarbcu kościoła parafialnego drewniana srebrno-złota sukienka dedykowana obrazowi Matki Bożej, która wskazuje na zmianę wyglądu Jej dłoni, inne usytuowanie w niej kwiatu oraz zmianę kształtu maforionu, zdołającego Maryi głowę.

Dzięki szczególnym cechom i walorom artystycznym obrazu udało się ustalić krakowski warsztat, w którym powstał obraz. Łopatkiewicz, dokonując jego zewnętrznych oględzin, stwierdził:

Twórca obrazu w Jadownikach jest zapewne tożsamy z malarzem krakowskim czynnym na przełomie XV i XVI stulecia. Jak można sądzić, na podstawie ze-

27 P. Łopatkiewicz, *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego*, Krosno 2021, s. 1, mps.

społu dzieł spojonych elementami wspólnej manieri indywidualnej, uprawiał on malarstwo tablicowe i ściennie. Pracował dla krakowskich klasztorów Dominikanów i Augustianów na Kazimierzu, może także dla Cystersów i licznych parafii na podkrakowskiej prowincji. Związek największego z zachowanych dzieł z klasztorem Augustianów na Kazimierzu, zdaniem Jerzego Gadomskiego, mógłby wskazywać, że chodzi tu o pracownię jednego z dwóch malarzy połączonych z tym klasztorem silnymi więzami pracy zawodowej: Jana Goraja lub Joachima Libnaua²⁸.

Przed ponad trzydziestu laty Jerzy Gadomski wskazał pięć obrazów tablicowych i jedną kompozycję ścienną, noszące wyraźne cechy indywidualnej manieri tego mistrza²⁹. Dziełami tymi, zdaniem tego uczonego są:

- Zwiastowanie (tzw. z Jodłownika), z postacią Arnolfa Tedaldiego (zm. 1495), przeznaczone do kaplicy Trzech Króli w kościele dominikanów w Krakowie, później w kościele parafialnym w Jodłowniku, od 1906 roku w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie³⁰.
- Matka Boska z Dzieciątkiem (tzw. Madonna z goździkiem), z kościoła parafialnego w Zawadzie koło Tarnowa, obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie³¹.
- Trzej święci Janowie, obraz z kościoła w Czulicach, obecnie w kościele Mariackim w Krakowie³².

28 P. Łopatkiewicz, Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego, Krosno 2021, mps, s. 12. Początkowe daty ich działalności w Krakowie (Goraj notowany od r. 1489, Libnau od r. 1496) odpowiadają w przybliżeniu przypuszczalnemu okresowi powstania pierwszych dzieł tego warsztatu. Warto podkreślić jednak, że obaj malarze czynni byli przez całą pierwszą ćwierć XVI wieku (Libnau zmarł w 1526, Goraj w 1530 roku); por. J. Gadomski, Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500, Warszawa 1988, s. 167–168.

29 Jerzy Gadomski — zauważając podobieństwo upozowania i cech fizjonomicznych aniołów na obrazie Św. Leonarda w Mircu z tymi samymi szczegółami na tablicy w Jadownikach — próbował wiązać obraz w Jadownikach ze wskazaną grupą warsztatową. Nie będąc jednak atrybucji tej do końca pewny, ostatecznie zasugerował, iż pewne cechy obrazu w Jadownikach „nie pozwalają na włączenie go do omawianej grupy” (J. Gadomski, Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500, s. 169, przyp. 334).

30 Por. J. Gadomski, Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500, s. 168, il. 197.

31 J. Gadomski, Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500, s. 168, il. 198, tab. XII.

32 J. Gadomski, Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500, s. 168, il. 199.

- św. Leonard, obraz w kościele parafialnym w Mircu koło Iłży³³.
- Wizja św. Jacka Odrowąża, obraz z kościoła Dominikanów w Krakowie, od trzecin ćwierćwiecza XVII wieku w kościele w Odrowążu koło Końskich³⁴.
- Matka Boska z Dzieciątkiem, śś. Augustynem i Mikołajem z Tolentynu (tzw. Matka Boska Pocieszenia), malowidło ściennie w krużganku klasztoru Augustianów na Kazimierzu³⁵.

Nowsze badania i odkrycia konserwatorskie, prowadzone na ogół już po roku 1988, pozwalają na to, by do tego zespołu dołączyć następujące obrazy tablicowe:

- Matka Boska Anielska, obraz w kościele parafialnym w Wietrznie, najpewniej z lat osiemdziesiątych XV wieku³⁶;
- św. Barbara i św. Katarzyna, skrzydła tryptyku w kościele parafialnym w Sromowcach Niżnych, najpewniej z lat osiemdziesiątych XV wieku³⁷;
- św. Jan Chrzciciel i św. Jan Ewangelista (awersy), św. Katarzyna i św. Barbara (rewersy), skrzydła tryptyku z Domosławic, obecnie w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie³⁸;
- św. Katarzyna i św. Agnieszka, postacie dodane po powiększeniu podobrazia hodegetrii krakowskiej z Bytomia³⁹.

Na podstawie wciąż chyba jeszcze niepełnego zespołu dzieł, wiązanego dotąd z pracownią anonimowego warsztatu krakowskiego, dla którego przed laty Jerzy Gadomski zaproponował zastępcze określenie: „Warsztat Mistrza Zwiastowania z Jodłownika, do dzieł tego malarskiego warsztatu można obecnie bez większych przeszkód włączyć także

33 J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, s. 168, il. 200.

34 J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, s. 168, il. 201.

35 J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, s. 168, il. 202.

36 Por. M. Walczak, *Gotycki obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w Wietrznie*, „Biuletyn Historii Sztuki” 51 (1989) nr 1, s. 77–78.

37 T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Sztuka ziemi krakowskiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 152, il. 80a; J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, il. 205; M. Walczak, *Gotycki obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w Wietrznie*, s. 78.

38 Atrybucja Piotra Łopatkiewicza, skrzydła dotąd niepublikowane.

39 Por. M. Nowalińska, *Bytom, w: Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, s. 212–223, zwłaszcza s. 215–220.

obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej zachowany w kościele w Jadownikach”⁴⁰. Łopatkiewicz precyzuje ponadto, że:

Przybliżony czas działalności warsztatu, którego szczególną specjalnością było wprowadzanie do kompozycji anielskich asyst (Wietrzno, Mirzec, Jadowniki, ale również malowidło u Augustianów na Kazimierzu), przypada na lata między 1480–1520. Do dzieł najwcześniejszych, których czas powstania przypada na lata osiemdziesiąte XV stulecia, zaliczyć należy obrazy: w Mircu, Wietrznie, może również Sromowcach Niżnych. W ostatniej dekadzie XV wieku powstały najpewniej obrazy z Zawady, Czulic, Odrowąża, malowidło w klasztorze Augustianów, ale najpewniej również obraz (lub raczej cała nastawa) w kościele w Jadownikach, którego cechy stylistyczne pozwalają datować go na ostatnie lata wieku XV i raczej nie później niż około roku 1500⁴¹.

Problemu nastęrcza również pochodzenie używanego wspólnie wobec obrazu tytułu *Róża Duchowna*. Nie jest jasne, od kiedy jadownicki obraz był tak nazywany. Istnieje prawdopodobieństwo, że określanie go tym mianem jest stosunkowo nowe. Nieżyjący już ks. Adam Mrówka, rodak pochodzący z Jadownik, zeznał, że

Matkę Bożą Jadownicką ks. Piękoś i parafianie nazywali Matką Bożą z Różą. Dopiero ks. Kordela zaczął nazywać Maryję Różą Duchowną. Prawdopodobnie powiedzieli mu o tym tytule obrazu konserwatorzy z Krakowa. Prawdopodobnie ta sugestia wzięła się stąd, że w innych stronach Polski istniały cykle podobnych obrazów, nazywanych właśnie *Różą Duchowną*⁴².

Jednakże tytułowanie Maryi i Jej obrazów *Różą Duchowną* występowało w historii już dawno. W kulturze starożytnej Grecji i Rzymu symbolizowała przepych, niezrównane piękno, zdrowie, symbol wieczności (nieustannie powtarzający się kosmiczny rytm następstwa czasu) oraz tajemnicę—dostrzegano w układzie jej kwiatów pentagram, będący fi-

⁴⁰ J. Gadomski, *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, s. 167–170.

⁴¹ P. Łopatkiewicz, *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego*, Krosno 2021, mps, s. 12–14.

⁴² Zeznanie ks. Adama Mrówki, 26.03.2019, mps, zbiory własne.

gurą czarów, zaklęć i spraw tajemnych. Umieszczenie znaku róży w pomieszczeniu czy z czasem na konfesjonale – oznaczało, że nie wolno nikomu powtarzać niczego, co się usłyszało w tym miejscu⁴³. Co oczywiste – jest także uważana za symbol miłości⁴⁴.

Choć z początku istnienia chrześcijaństwa róża była postrzegana jako kwiat kultycznie sprofanowany i symbol orgii seksualnych, z czasem zaczął mieć udział w symbolice mistyki chrześcijańskiej, stając się symbolem Matki Bożej. W zależności od koloru miała inne znaczenie – biała była symbolem dziewictwa Maryi, a czerwona symbolem Jej siedmiu boleści⁴⁵.

Wzwanie Róża Duchowna pojawiało się już w rozlicznych formułach litanii biblijnych, a swoje podstawy teologiczne znajduje w nauce ojców Kościoła, którzy odwoływali się, choćby do tekstów księgi Mądrości Syrachy (39, 13; 50, 8) czy księgi Proroka Izajasza (11, 1)⁴⁶.

Później zaczęło pojawiać się w litanii loretańskiej za sprawą św. Bernarda z Clairvaux oraz pobożnych praktyk św. Dominika de Guzman. Ujęcie Maryi jako Róży oznacza Jej szlachetność oraz przeznaczenie dla Boga i Jego zbawczego planu wprowadzenia na świat Zbawiciela. Maryja ma za zadanie wypuścić „zakwitłą gałązkę” – Chrystusa. To rozumienie połączone z określeniem – mistyczna / duchowna (czyli – tajemnicza) wiąże Maryję z „krzewem” Kościoła – Mistycznego Ciała Chrystusa. Ma zatem wymiar głęboko teologiczny i eklezjalny. W świetle tego rozumienia Maryja – Róża Duchowna jawi się jako Matka nowego plemienia Bożego w Raju Wiecznego Ogrodnika, który troszczy się o swój „krzew”⁴⁷. Wskazuje to na analogię – Maryja jest zanurzona w tajemnicy działania Boga Ojca, który Ją wybrał na Matkę swojego Syna. Będąc krzewem, który wypuszcza odrośl zbawczą w osobie obiecanego Mesjasza, sama staje się symbolem i wzorem dla Kościoła. Ten zaś i Jego gałązki, jako wszczepione w swojego Zbawiciela, mają rozkwitnąć w pełni w Rajskim Ogrodzie Boga, ciesząc Go swoim pięknem i wydając z siebie miłą Mu

43 Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001, s. 191–192.

44 Por. F. Małczyński, *O nowy przekład litanii loretańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 3, s. 245.

45 J. Kutnik, *Litania loretańska*, Kraków 1983, s. 151.

46 Por. K. Kuźmak, *Maria Rosa Mistica*, Gostyń 1988, s. 75–76.

47 Por. K. Kuźmak, *Maria Rosa Mistica*, s. 152.

woń. Głębia duchowego przesłania wezwania „Róży Duchownej” opiewa również czystą miłość Maryi do Boga w Trójcy Przenajświętszej. Przymiotnik „mistyczna” zaś wskazuje na głębię Jej relacji z Bogiem i stanowi pochwałę głębi życia wewnętrznego Maryi, którego nie da się przeniknąć ani wysłowić⁴⁸.

Zjednoczenie Maryi z Bogiem ukształtowało Jej wnętrze i życie religijne do tego stopnia, że przerodziło się w niej w trwały stan mistyczny, stając się przedmiotem podziwu i kontemplacji określanym jako Róża Duchowna⁴⁹.

Motyw Maryi z różą zaczął pojawiać się w polskim malarstwie obrazowym dopiero w XV wieku. Przykładem takich obrazów są obrazy Maryi z kościoła Mariackiego i klasztoru św. Andrzeja w Krakowie. Należy jednak pamiętać o tym, że kwiat róży nie był podówczas przedstawiany na sposób realistyczny, ale w formie stylizowanej i do 1550 roku bardzo trudno jest spotkać obraz Matki Bożej z różą, która rzeczywiście oddawałaby kształt normalnego kwiatu różanego występującego w przyrodzie. Przykładem takiego obrazu mogłby być oryginalny obraz Matki Bożej z Gostynia, którego późniejsza kopia (prawdopodobnie nieco zmieniona względem oryginału), choć także określana Różą Duchowną, nie ukazuje rzeczywistego kształtu kwiatu róży⁵⁰.

Rozważając tytuł obrazu Matki Bożej Jadownikickiej, należy również brać pod uwagę możliwość błędnej interpretacji kwiatu, wskutek późniejszego przemalowania w XIX wieku. Niemniej nie wykrzywia ona teologii obrazu, ale przeciwnie nadaje mu jeszcze większą głębię i może stać się wspólnym przedmiotem rozważań dla wiernych.

3. Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w kościele parafialnym i świadectwa kultu

Opis wizytacji kapitulnej z 1664 roku podaje, że w kościele był „wielki ołtarz dawno temu konsekrowany wraz z kościołem [...] Pozostałe dwa nowo konsekrowane ołtarze zawierają: jeden obraz Najśw. Maryi Panny,

48 Por. F. Małczyński, *O nowy przekład litanii loretańskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 11 (1958) nr 3, s. 246.

49 Por. K. Kuźmak, *Maria Rosa Mistica*, s. 76.

50 Por. K. Kuźmak, *Maria Rosa Mistica*, s. 82–84.

a drugi św. Mikołaja – namalowane na deskach”⁵¹. Główny ołtarz zatem musiał mieć formę gotyckiego tryptyku. Oprócz Maryi znajdowali się w nim jeszcze św. Prokop i św. Jan Chrzciciel. Drugi zaś ołtarz, również poświęcony Matce Bożej znajdował się z lewej strony kościoła.

Ołtarze na przestrzeni wieków zmieniały swoją formę. Pierwotnie takie ołtarze były zwartymi blokami bez nastaw, za to osłonięte kopulastymi baldachimami. Nastawy pojawiły się dopiero w XIV wieku. Z początkiem XV wieku zaś pojawiły się tzw. ołtarze szafiaste, w których na niskiej podłużnej podstawie (predelli) ustawiano płytką skrzynię o kształcie stojącego prostokąta, którą zamykały dwa ruchome boczne skrzydła. Scena środkowa przeważnie nie nawiązywała do bocznych skrzydeł ołtarza. Można stwierdzić, że spajała je jedynie wspólna myśl, której kulminację stanowił środkowy obraz / rzeźba ołtarza. Nad każdym z obrazów tryptyku wisiała złożona drewniana firana ażurowa, a ponad skrzynią nastawy znajdowało się również złote ażurowe zwieńczenie, które stwarzało pozór jakoby było z metalu. W takim ołtarzu niczym pod baldachimem ustawiano rzeźby lub całe sceny, które podsumowywały idee sensu ołtarza⁵². Można przypuszczać, że podobnie mogły wyglądać pierwotne ołtarze w kościele parafialnym w Jadownikach.

W 2 połowie XVII wieku ołtarze boczne zostały zmienione na nowe. Zaś w połowie XVIII wieku doszło do kolejnej fundacji barokowego ołtarza bocznego dedykowanego Maryi: „ołtarz Błogosławionej Bożej Rodzicielki, który został konsekrowany za pozwoleniem biskupa krakowskiego, który został wzniesiony w nowej formie ze względu na deformację poprzedniego”⁵³. Późniejsza wizytacja z 1754 roku przekazuje:

Trzecim jest ołtarz Błogosławionej Dziewicy Maryi wykonany kunsztownie przez rzeźbiarza, złotem, srebrem i kolorami przyozdobiony. Jest też drugi wspólny obraz św. Antoniego z Padwy. Mensa [ołtarzowa] wmurowana i konsekrowana. I tenże ołtarz był utrzymywany przez synagogę żydowską z Wiśnicza,

51 Akta wizytacyjne, Cap. 47, rok 1664, k. 29, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

52 W. Krassowski, *Dzieje budownictwa i architektury na ziemiach Polski*, t. 3, Warszawa 1991, s. 256.

53 Akta wizytacyjne, 47, rok 1748, k. 102, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

a potocznie – na kahale wiśnickim, w kwocie 1000 florenów polskich, o czym głosi inskrypcja: 15 stycznia 1751 roku⁵⁴.

Należy wyjaśnić, że z dalszej części dokumentu wynika, iż dziekan wojnicki – ks. Stanisław Cetnarski, przekazał Żydom z Wiśnicza wspomniane 1000 florenów, którzy mieli co tydzień przekazywać proboszczowi w Jadownikach 40 florenów z tej puli na intencje recytowanych Mszy Świętych sprawowanych w każdą sobotę w intencji dziekana. Poprzedzać je miały śpiewane godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Z tych 40 florenów proboszcz miał 6 florenów z każdej Mszy Świętej przekazywać organiście. Msze Święte miały być sprawowane zarówno za życia dziekana, jak i po jego śmierci.

Trudności następuje określenie, w którym ołtarzu znajdował się obraz analizowany w tym artykule. Ani w aktach wizytacyjnych kapitulnych, ani biskupich nie pojawia się konkretne rozróżnienie, w którym ołtarzu znajdował się obraz zwany później *Różą Duchowną*. Nie mniej można domniemywać, że jeśli pomiędzy XVII a XVIII wiekiem nie doszło do żadnych przenosin obrazów między ołtarzami, to obraz Matki Bożej Jadownickiej znajdował się właśnie w bocznym ołtarzu po lewej stronie kościoła. Za podpowiedź można uznać wpis z aktu wizytacyjnego biskupa sufragana krakowskiego Michała Kunickiego, który wspomina o obrazie Matki Bożej umieszczonym w bocznym ołtarzu kościoła po lewej stronie, określając go mianem „fetur gratiosa”, czyli „niosący łaski”⁵⁵. Wizytacja z 1748 roku potwierdza cześć dla Matki Bożej w jadownickim kościele, pisząc o ozdobach, które znajdowały się na obrazach Maryi. Kilka znajdowało się w głównym ołtarzu na centralnym obrazie Matki Bożej, w tryptyku:

W wielkim ołtarzu na obrazie św. Prokopa żadnego nie ma sprzętu, tylko na obrazie Najświętszej Maryi Panny jest koralików nici dziewięć, z krzyżykiem srebrnym. Na dodatek nitka biała jedna. U szyjki zaś Pana Jezusa jest koralików nici pięć⁵⁶.

54 Akta wizytacyjne, 62, rok 1754, k. 67, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

55 Por. Akta wizytacyjne, Cap. 61, rok 1728, s. 907, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

56 Akta wizytacyjne, 47, rok 1748, k. 107, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

Wizytacja zaś w osobnym akapicie wspomina o obrazie z bocznego ołtarza:

Również w ołtarzu na boku na obrazie Najświętszej Maryi Panny są korony srebrne dwie, koralików dwanaście, również trzy nitki także koralików paciorkami białymi szklanymi przewdziewane, krzyżyk u nich srebrny, sygniet srebrny, pozłocisty duży z kamieniem zielonym graniastym i na nimże dwa oczka białe szklane. Poza tym, prostych paciorków nitkę dziewięć. Poza tym zausznica jedna biała szklana w gruszeczkę. Na tym samym obrazie u Pana Jezusa koralików nici 6. Dętek dwie. Sukienka na Najświętszej Pannie biała – jedwabna z galonkiem szychownym żółtym, a na niej relikwiarzyk przypięty, a na Panu Jezusie sukienka czerwona, jedwabna. Firanki przy tym obrazie lutpartowe nowo sprawione, to jest na błękitnym dnie różne kwiaty miotane⁵⁷.

O czci dla obrazu Matki Bożej w bocznym ołtarzu kościoła w Jadownikach świadczy również inny wpis z teje wizytacji:

Ołtarz ten jest obecnie obdarzony przywilejem związanym z uwalnianiem dusz zmarłych z czyścica, w Mszy św. przebłagalnej w środę, w każdym tygodniu każda Msza św. przynosi pożytek poszczególnym duszom. Przywilej ten jest przechowywany w archiwum parafialnym i wydany w Rzymie dnia 10 czerwca roku 1746 na okres 10-letni. Zatwierdzono przez kurię krakowską w owym roku [1746]⁵⁸.

Trudno jest wskazać dokładny moment pojawienia się wotów i srebrnych koron na obrazie Maryi. Choć świadczą o głębokiej czci mieszkańców wsi dla Matki Bożej nie należy ich wiązać z rozpowszechnionym kultem Jej jadownickiego wizerunku poza parafią. Wynika to z faktu, iż z początku obrzęd koronacji obrazu Matki Bożej nie miał charakteru

57 Akta wizytacyjne, 47, rok 1748, k. 107–108, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

58 Akta wizytacyjne, 47, rok 1748, k. 107–108, Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

liturgicznego, ale był zwyczajową praktyką wiernych, która była znana od końca XVI wieku⁵⁹.

Przyozdobienie koronami obrazów maryjnych znane już było w Kościele od wczesnego średniowiecza. Stanowiło wyraz czci dla Matki Bożej, która skutecznie wstawia się za swoimi dziećmi przed Bogiem. Jednakże dopiero po soborze trydenckim (po 1563 roku) znane dotąd akty czci, polegające na zdobieniu obrazów Maryi lub figur diademami lub wiankami, przekształciły się w oficjalne koronacje na prawie diecezjalnym (wymagające zgody biskupa diecezjalnego), a następnie na tak zwanych prawie papieskim (wymagające zgody Ojca Świętego). Kapituła św. Piotra ustaliła szczegółowe zasady koronacji danego wizerunku już w XVII wieku. Opracowała również schemat ceremonii⁶⁰. Dopiero w XVIII wieku rozpoczęła się swego rodzaju moda na koronacje cudownych wizerunków. Biskupi diecezjalni zaczęli powoływać specjalne komisje, które miały na celu ustalić cudowność danego obrazu⁶¹.

Koronacje obrazów Matki Bożej wynikają z teologii królewskości Chrystusa i Jego Matki oraz stanowią proklamację kultyczną. Koronacja obrazów wskazuje, że Maryja zasługuje na to, aby być Królową i jako taka być wzywana przez wiernych w różnych potrzebach. Racją Jej królewskości jest macierzyństwo i towarzyszenie Chrystusowi, który odkupił wszystkich ludzi⁶². Maryja jako Matka Zbawiciela nie ma udziału w stanowieniu boskich praw czy sądzeniu kogokolwiek, ale jako Boża Rodzicielka uczestniczy w boskiej królewskości Jezusa i wyraża ją modląc się i wstawiając za wiernymi. Wyraża więc swoją wzniosłość przez królewskość i szczególną skuteczność swoich interwencji względem wiernych. Dlatego, że jest całkowicie poddana Bogu (jej działania są

59 Por. J. Sroka, *Koronacja wizerunków Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ecclesiae Premislensi Serviens*, red. A. Szal, B. Trojnar, Przemyśl 2001, s. 355–356.

60 Por. A. Witkowska OSU, *Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717–2005*, w: *Maria Regina. Koronacje wizerunków maryjnych w II Rzeczypospolitej*, Tarnów 2011, s. 29–32.

61 Por. T. Ciesielski, *Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej*, w: *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej Szlacheckiej*, red. A. Jankowski, A. Klonder, Bydgoszcz 2004, s. 197–198.

62 Por. J. Królikowski, *Maryja Królowa. Sens teologiczny tytułu w kontekście praktyki koronacji obrazów maryjnych*, w: *Maria Regina. Koronacje wizerunków maryjnych w II Rzeczypospolitej*, Tarnów 2011, s. 9.

zgodne z Jego intencjami) i jest Matką Syna Bożego, a zatem i duchową Matką wszystkich wierzących, wstawia się za nimi zgodnie z pełnymi dobroci i miłości zamiarami Pana Boga, wyprasza im wszystko, co jest potrzebne do nawrócenia i postępu duchowego, a Jej modlitwa jest zawsze nieomylnie wysłuchiwana⁶³.

Fakt pojawienia się srebrnych koron i wot w relacjach z wizytacji parafii Jadowniki w XVIII wieku może świadczyć, że wota i korony pojawiły się jako efekt rozkwitu specyficznej formy pobożności w Polsce. Wszelkiego rodzaju plakietki wotywnie i ozdoby, choć zaczęły pojawiać się już w XVII wieku, były wtedy jeszcze rzadko spotykane i mało popularne z uwagi na rabunki, które miały miejsce w czasie potopu szwedzkiego. Ponadto jeśli były fundowane, to fundowała je szlachta, duchowieństwo lub mieszczenie, których było na to stać. Zwyczaj umieszczania wotów i koron wotywnych na obrazach zaczął się upowszechniać dopiero w 2 połowie XVIII wieku, a na przełomie XVIII/XIX wieku stał się udziałem także chłopów. Takie plakietki wotywnie i ozdoby nie miały wielkich walorów artystycznych. Większą wartość wykazywały wtedy powszechnie zakładane na obrazy korony lub sukienki wykonane najczęściej ze srebrnej blachy⁶⁴. Obraz Matki Bożej Róży Duchownej w Jadownikach, oprócz srebrnych koron, posiadał jeszcze drewnianą złoto-srebrną sukienkę.

Mimo że poszczególne obrazy otaczano kultem, zdobiąc je koronami i różnego rodzaju wotami, już w czasach średniowiecza problem z nimi wynikał z tego, że część wiernych doszukiwała się w nich nie duchowych cudów, czyli nawrócenia moralnego, ewangelicznej reorientacji życia, oddania się Bogu i działaniu Jego nadprzyrodzonej łaski w duszy przez kontakt z danym miejscem czy przedmiotem kultu pośredniczącym w kontakcie z Bogiem przez Maryję i Jej orędownictwo, ale spektakularnych, rzucających się w oczy „Bożych dokonań”⁶⁵. Dlatego też komisje biskupie, które badały prawdziwość szczególnych łask i cudów, miały niemały problem z określeniem ich prawdziwości. Aby komisja uznała

63 Por. J. Królikowski, *Maryja Królowa. Sens teologiczny tytułu w kontekście praktyki koronacji obrazów maryjnych*, s. 24–26.

64 Por. T. Chrzanowski, M. Kornecki, *Wota srebrne z badań nad sztuką sarmatyzmu w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki” 32 (1970) nr 2, s. 209–214.

65 Por. J. Kracik, *Staropolskie spory o kult obrazów*, Kraków 2012, s. 40–41.

obraz za cudowny, należało potwierdzić starodawność jego kultu w danym miejscu oraz zasłynięcie z łask i cudów. Przy czym przede wszystkim kierowano się „jakością” cudów, a nie ich ilością. Przygotowanie materiału dowodowego, wykazującego cudowność obrazu, należało do mozolnych i kosztownych przedsięwzięć. Często było to ponad siły przeciętnego proboszcza na wiejskiej parafii. Udźwignąć ją mogła szlachta lub klasztory⁶⁶.

Do dziś nie zachowały się ani korony, ani wota, ani jakiegokolwiek świadectwa cudów czy łask wyproszonych przed obrazem Matki Bożej w Jadownikach. Parafia nie posiada jakichkolwiek kronik czy innych dokumentów, które mogłyby pomóc wyjaśnić te nieścisłości. Istnieje zaledwie kilka zeznań świadków, które stwierdzają, że do wotów w ostatnim półwieczu XX wieku należały między innymi czerwone korale wielkości śliwek, ułożone w sześciu podwójnych rzędach, rozwieszonych po filarach obok obrazu oraz na ołtarzu, a także niewielkie metalowe odlewy rąk, nóg, serc. Możliwe, że tych odlewów było około 15–20. Było również kilka pseudokryształowych różańców. Wraz z innymi wotami (prócz koralu) miały być poprzybijane gwoździkami na płaskiej desce ołtarzowej między filarami pod obrazem i z boku obrazu, o czym świadczą również gdzieś tam pozostawione na ołtarzu gwoździe lub ślady po nich⁶⁷.

Kiedy zniknęły, winą za ich ukrycie miał być obarczany ks. Kordela, co okazało się być zwykłym pomówieniem. Według relacji parafianki, której córka pracowała w tamtym czasie w sądzie w Brzesku, niedługo po malowaniu kościoła, miało miejsce zuchwałe włamanie, dokonane przez dwóch bandytów, pochodzących z Warszawy. Nie wiadomo jednak skąd się wzięli w Jadownikach. Większość z wotów i zdobień ołtarza Matki Bożej złodzieje ukryli lub sprzedali na złomie. Dzięki ich złapaniu udało się odzyskać zaledwie niewielki fragment tego, co zdobiło niegdyś obraz Róży Duchownej⁶⁸.

Można jedynie przypuszczać, że korony i wota niegdyś obecne na obrazie Matki Bożej Jadownickiej są przede wszystkim świadectwem

66 Por. T. Ciesielski, *Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej*, w: *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej Szlacheckiej*, Bydgoszcz 2004, s. 197–198.

67 Por. Relacja ks. Adama Mrówki, 26.03.2019, mps, zbiory własne.

68 Por. Relacja Heleny Krzywackiej, 01.06.2019, mps, zbiory własne.

pobożności maryjnej poprzednich pokoleń jadowniczian i wiary, że Maryja rzeczywiście interweniowała w wielu przypadkach życia poszczególnych osób. Możliwe więc, że pobożni ludzie z wdzięczności za każdy „cud”, jaki miał miejsce w ich życiu, pozostawiali skromne wota przy obrazie. Obdarowani mieli przynosić wota do kaplicy Matki Bożej po kryjomu oraz sami dorabiać nowe korale do jego wystroju⁶⁹.

Niemniej, obraz Matki Bożej Róży Duchownej cieszył się dużą czcią parafian, podtrzymywaną przez ks. Franciszka Piękosia. Kult wiązał się przede wszystkim z Mszami Świętymi sprawowanymi w sobotę rano (6.00 lub 6.30) przez ks. proboszcza z formularza Mszy Świętych o Matce Bożej. Prawdopodobnie to właśnie on je wprowadził. Ksiądz Piękoś sprawował je w ornacie skrzypcowym z różami, dedykowany Matce Bożej. Podczas tych Mszy mówił kazania o Matce Bożej. Według relacji parafian na te Msze miało przychodzić około 100 osób. W kaplicy odprawiano również nowenny do Matki Bożej Nieustającej Pomocy w środy⁷⁰.

* * *

Obecnie kult obrazu Matki Bożej Róży Duchownej w Jadownikach wiąże się z cotygodniową śródową nowenną do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, która zwyczajowo gromadzi wielu wiernych także na Mszy Świętej. Stałym elementem kultu Matki Bożej stał się również czwartkowy różaniec w kaplicy, podczas którego parafianie modlą się o nowe i święte powołania do służby Bożej, ze szczególnym naciskiem na powołana kapłańskie. Częścią praktyki modlitwy do Matki Bożej w Jadownikach stał się wydany w 2020 roku modlitewnik parafialny do Matki Bożej Róży Duchownej. Również, co najmniej raz w miesiącu, są sprawowane w kaplicy Msze Święte połączone z adoracją Najświętszego Sakramentu w intencjach, które składają czciciele Róży Duchownej.

Bibliografia

Akta wizytacji kapitulnych nr 47 – A. V. Cap 47 (1664), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.

69 Por. Relacja Heleny Krzywackiej, 01.06.2019, mps, zbiory własne.

70 Por. Relacja ks. Adama Mrówki, 26.03.2019, mps, zbiory własne.

- Akta wizytacji kapitulnych nr 61 – A. V. Cap 61 (1728), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Akta wizytacji kapitulnych nr 62 – A. V. Cap 62 (1754), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Akta wizytacji kapitulnych nr 7 – A. V. Cap. 7 (1596), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Akta wizytacyjne – A. V. 47 (1748), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Akta wizytacyjne – A. V. 6 (1617), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Akta wizytacyjne – A. V. 62 (1754), Archiwum Kurii Metropolitarnej w Krakowie.
- Brykowski R., *Architektura drewniana*, w: *Architektura gotycka w Polsce*, red. T. Mroczko, M. Arszyński, Warszawa 1995, s. 56–60.
- Chrzanowski T., Kornecki M., *Wota srebrne z badań nad sztuką sarmatyzmu w Polsce*, „Biuletyn Historii Sztuki” 32 (1970) nr 2, s. 209–214.
- Ciesielski T., *Koronacje cudownych obrazów w osiemnastowiecznej Rzeczypospolitej*, w: *Cywilizacja prowincji Rzeczypospolitej Szlacheckiej*, red. A. Jankowski, A. Klonder, Bydgoszcz 2004, s. 197–198.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 2001.
- Gadomski J., *Gotyckie malarstwo tablicowe Małopolski 1460–1500*, Warszawa 1988.
- Gadomski J., *Malarstwo tablicowe w Małopolsce*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce. Synteza*, red. A. Labuda, K. Secomska, Warszawa 2004, s. 259.
- Prolegomena do badań nad obrazami hodegetrii typu krakowskiego*, tłum. M. Bogdanowska, J. Gadomski, Kraków 2014.
- Kracik J., *Staropolskie spory o kult obrazów*, Kraków 2012.
- Krassowski W., *Dzieje budownictwa i architektury na ziemiach Polski*, t. 3, Warszawa 1991.
- Królikowski J., *Maryja Królowa. Sens teologiczny tytułu w kontekście praktyki koronacji obrazów maryjnych*, w: *Maria Regina. Koronacje wizerunków maryjnych w II Rzeczypospolitej*, red. A. Witkowska, Tarnów 2011, s. 9–26.
- Kurpik W., *Częstochowska hodegetria*, Jasna Góra 2020.
- Kutnik J., *Litania loretańska*, Kraków 1983.
- Kuźmak K., *Maria Rosa Mistica*, Gostyń 1988.

- Łopatkiewicz P., Hodegetrie krakowskie i ich odmiany w okresie nowożytnym 1550–1750, w: *Hodegetrie krakowskie 1550–1750*, red. M. Schuster-Gawłowska, M. Lepart-Geratowska, Kraków 2019, s. 38–41.
- Łopatkiewicz P., *Tablicowy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem w asyście anielskiej w kościele parafialnym w Jadownikach. Wstępna próba rozpoznania ikonograficznego i warsztatowego*, Krosno 2021, mps.
- Małczyński F., O nowy przekład litanii loretańskiej, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 11 (1958) nr 3, s. 245–246, <https://doi.org/10.21906/rbl.2667>.
- Małkiewiczówna H., *Wczesne hodegetrie krakowskie*, w: *Hodegetrie krakowskie 1400–1450*, red. M. Schuster-Gawłowska, M. Lepart-Geratowska, Kraków 2015, s. 18–25.
- Relacja Heleny Krzywackiej, 01.06.2019, mps, zbiory własne.
- Relacja ks. Adama Mrówki, 26.03.2019, mps, zbiory własne.
- Słownik historyczno-geograficzny ziem polskich w średniowieczu, red. T. Jurek, <http://www.slownik.ihpan.edu.pl/search.php?id=6611&q=Jadowniki&d=o&t=o>.
- Sroka J., *Koronacja wizerunków Najświętszej Maryi Panny*, w: *Ecclesiae Premislensi Serviens*, red. A. Szal, B. Trojnar, Przemyśl 2001, s. 355–356.
- Strzałkowski Z., *Problemy malarstwa tablicowego szkoły krakowsko-sądeckiej w latach 1440–1460*, „*Roczniki Humanistyczne*” 18 (1970) nr 5, s. 35–53.
- Szczebak W., *Jadowniki Podgórne. Obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem*, w: *Sanktuarium diecezji tarnowskiej*, Tarnów 1983, s. 414–415 (*Tarnowskie Studia Teologiczne*, 9).
- Witkowska A., *OSU, Uroczyste koronacje wizerunków maryjnych na ziemiach polskich w latach 1717–2005*, w: *Maria Regina. Koronacje wizerunków maryjnych w II Rzeczypospolitej*, red. A. Witkowska, Tarnów 2011, s. 29–32.

Polonia Sacra

- 7 **Ivan Platovnjak SJ**
Contemplation of the Body
- 29 **rev. Marcin Godawa**
"God's Grandeur" by Gerard Manley Hopkins. A Poetic
Path into the Depths of Contemplation
- 45 **Izabela Rutkowska**
Contemplation — Characteristics of the Concept in the Writings of Polish Mystics
- 69 **rev. Jan Krzysztof Miczyński**
A Personalistic Understanding of Contemplation
- 99 **Jerzy Wiesław Gogola OCD**
Mystical Contemplation According to St John of the Cross
- 119 **Pierre-Alain Giffard**
More Than Hospitality: A Reflection on The Parish Ministry of Welcoming and Hospitality
- 143 **Andrzej S. Jasiński OFM**
The Importance of the Introductory Vision (Ezek. 1:4–28)
for the Ezekiel's Mission (Ezek. 2:1–7:27)
- 163 **rev. Janusz Mieczkowski**
The Liturgical Formation of Clerics after the Second Vatican Council
- 191 **rev. Witold Tadeusiak**
The Image of Our Lady of the Mystical Rose in the Parish
Church in Jadowniki. Contribution to Research

