

STUDIA BOBOLANUM

Apokalipsa św. Jana 12

Piotr Kasiłowski

Modlitwy końcowe

Wacław Królikowski

Pokora w *Rozmyślaniach* św. Urszuli Ledóchowskiej

Małgorzata Pagacz

Trójca Przenajświętsza w życiu mistycznym św. Faustyny

Kazimierz Pierchala

Dialog dla rozwoju, czyli o budżetach obywatelskich

Krzysztof Bakalarski

Misericordia, el camino que lleva al corazón

Tadeusz Kotlewski

La rencontre des religions selon Thomas d'Aquin et Jean Paul II

Michał Paluch

Problemy s Butler – stereotypy o „gender”

Lukáš Jeník

30 (2019) 2

30 (2019) 2

STUDIA BOBOLANUM





STUDIA BOBOLANUM

Kwartalnik naukowy punktowany przez
Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Rada Naukowa

dr Anna Abram, Margaret Beaufort Institute of Theology, Cambridge, Wielka Brytania
prof. dr hab. Pavel Ambros, Univerzita Palackého v Olomouci, Olomouc, Republika Czeska
prof. PWTW dr hab. Piotr Aszyk, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
dr Ihor Boyko, Ukrajyns'kyj Katolyc'kyj Uniwersytet, Lviv, Ukraina
prof. dr Peter Dubovský, Pontifical Biblical Institute, Rome, Włochy
prof. ThDR. RNDR. dr hab. Ladislav Csontos, PhD, Trnavská Univerzita v Trnave, Słowacja
prof. dr François Euvé, Facultés Jésuites de Pairs Centre Sèvres, Paris, Francja
prof. dr Etienne Grieu, Facultés Jésuites de Pairs Centre Sèvres, Paris, Francja
prof. dr hab. Krzysztof Góźdz, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin, Polska
prof. PWTW dr hab. Piotr Kasitowski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
prof. UKSW dr hab. Dorota Kielak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
prof. dr Dariusz Kowalczyk, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Włochy
prof. dr hab. Józef Kulisz, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
dr hab. Michał Paluch, Pontifical University of Saint Thomas Aquinas, Rome, Włochy
prof. dr hab. Krzysztof Pawlina, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Ioanneum, Warszawa, Polska
prof. dr hab. Henryk Pietras, Pontificia Università Gregoriana, Roma, Włochy
prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
prof. dr hab. Marek Sokołowski, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum, Warszawa, Polska
prof. PhDr. Zlatica Plašienková, CSc, Comenius University in Bratislava, Słowacja

Redaktor naczelny

prof. dr hab. Zbigniew Kubacki

Kolegium redakcyjne

dr hab. Marek Blaza
dr Artur Filipowicz
dr hab. Dariusz Gardocki, prof. PWTW

Redaktor tematyczny

dr Robert Wawer

Redaktor statystyczny

mgr Barbara Karpińska

Redakcja językowa

mgr Hanna Stompor (język polski)
mgr Agnieszka Krocin (język angielski)

Opracowanie techniczne

Beata Stepnowska

Projekt graficzny

Krzysztof Stefaniuk

Wydawca

Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum
02-532 Warszawa
ul. Rakowiecka 61

Dystrybucja

Wydawnictwo RHETOS
04-984 Warszawa
ul. Olecka 30
www.rhetos.pl

ISSN 1642-5650

Imprimi Potest

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego
L.dz. 2005/50/P, Warszawa, dnia 4 kwietnia 2005 r.
Tomasz Ortmann SJ, Prowincja

Spis treści



StBob 30 (2019) 2

ARTYKUŁY

PIOTR KASIŁOWSKI

str. 5 Apokalipsa św. Jana 12

WACŁAW KRÓLIKOWSKI

str. 35 Modlitwy końcowe w pierwszym tygodniu *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli

MAŁGORZATA PAGACZ

str. 65 Pokora w *Rozmyślaniach* św. Urszuli Ledóchowskiej w świetle *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli

KAZIMIERZ PIERZCHAŁA

str. 83 Trójca Przenajświętsza w życiu mistycznym św. Faustyny Kowalskiej

KRZYSZTOF BAKALARSKI

str. 93 Dialog dla rozwoju, czyli o budżetach obywatelskich

TADEUSZ KOTLEWSKI

str. 119 Misericordia, el camino que lleva al corazon.
Buscar, escuchar y abrirse al Amor

MICHAŁ PALUCH

str. 133 Refléter les rythmes du Jardinier divin:
La rencontre des religions selon Thomas d'Aquin et Jean Paul II

LUKÁŠ JENÍK

str. 149 Problémy s Butler – stereotypy o „gender“



Apokalipsa św. Jana 12

PIOTR KASIŁOWSKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0002-4421-6060

STRESZCZENIE

W przeprowadzonych analizach autor uwzględnił dane historyczne tekstu i nauczanie Kościoła na temat Maryi. Zauważyć należy, że przedstawiona w znaku Kobieta łączy ideę skromności z otrzymaniem chwały od Boga. Podkreśla się jej rolę w darowaniu nowego życia. W kontraście do niej demoniczny Smok puszy się i nadyma, pretendując do posiadania nieograniczonej władzy. Jest on wrogiem życia, a chce być władcą świata, dlatego występuje przeciwko Kobiecie i narodzonemu Dziecku. Tym dzieckiem jest Mesjasz. Występujący termin *basanidzo* (12,2), nieużywany normalnie, gdy mowa o bólach porodu, zachęca do dostrzeżenia roli Kobiety w zbawczym dziele Mesjasza, które jest związane z krzyżem i rodzeniem uczniów do nowego życia. Wskazuje na to fakt porwania Dziecka po narodzinach do Bożego Tronu, co oznacza eksponowanie finału życia Chrystusa, czyli wydarzeń paschalnych, przynoszących ludziom zbawienie. Są oni nazwani resztą potomstwa Kobiety, bo uczestniczy ona w ich nowych narodzinach do królestwa Bożego. Widać, że zbawienie jest dziełem Bożym. Staje się ono udziałem człowieka dzięki krwi Baranka (Eucharystia) i zaangażowaniu w głoszenie Ewangelii. Czas Kościoła jest czasem walki ze złem. Reszta potomstwa Kobiety (Kościół) doświadcza w tym czasie pomocy ze strony Boga i solidarności stworzeń, mając nadzieję na osiągnięcie zwycięstwa w niebie.

Słowa kluczowe: Apokalipsa, Maryja, zbawienie, Kościół, wizja, diabeł

* * *

Księga Apokalipsy to proroctwo dotyczące Kościoła i jego zmagania się ze złem w historii (Ap 12,12)¹. Pozostaje w relacji do Starego Testamen-

¹ Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3). La figura del drago in Ap 12,3-17 e le sue implicazioni teologico-bibliche* (Romae 1999), 56.

tu, szczególnie do ksiąg prorockich (Iz, Ez, Dn); dostrzega się w niej także kontakt z literaturą judaistyczną (*IHen*, *4Ezdr*, *2Bar*)². Tekst Ap 12, będący przedmiotem naszych analiz, jest częścią fragmentu traktującego o atakach na Kościół, które są dziełem Szatana, występującego w postaci Smoka i inspirowanych przez niego dwóch Bestii (12–13). Gdy chodzi o język, tekst Ap 12 nie odróżnia się od reszty księgi³. W egzegezie spotykamy się z różnymi podejściami do niego, także z dostrzeganiem w nim treści mitologicznej⁴. Trzeba jednak zauważyć, że elementy mityczne tekstu Apokalipsy zostają zinterpretowane w świetle objawienia. Źródłem tekstu Ap 12 jest Księga Wyjścia, historia Mojżesza, historia życia Maryi, doświadczenie prześladowań przez pierwotny Kościół⁵. W tekście konfrontowani jesteśmy z kolejnymi obrazami, między którymi zauważa się nieciągłość większą od tej, która występuje w narracji posługującej się językiem pojęciowym. W egzegezie analizuje się tekst, by proponować jego hipotetyczne odniesienia. Proponujemy inne podejście: uwzględnienie informacji historycznych, lecz niepomijanie wiary Kościoła o Maryi, co pozwala na odkrywanie w tekście rysów maryjnych i eklezjalnych, i na dostrzeżenie „potencjalności” słowa, które jest czytane przez kolejne pokolenia wierzących.

1. Postaci: Kobieta i Smok (12,1-4)

Na początku jest przedstawiona Kobieta i Smok. Są to postaci skonstrastowane, gdy chodzi o piękno, godność, moc, działanie, bycie po stronie dobra, bycie źródłem zła, zwycięstwo, przegraną⁶.

1.1. Przedstawienie Kobiety (12,1-2)

Do tej pory Jan (Ap 1,1) uczestniczył w różnych wizjach (*horasis*), które dotyczyły tego, co jest w niebie, i bardziej podkreślały subiektywny charakter percepcji⁷. Teraz mowa jest o znaku, który ma charakter obiektywny, bo służy do komunikacji między osobami. Znak ten jest widzialny,

² Tamże, 34; Joseph Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1929), 143, 146.

³ Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, TUGAL 85 (Berlin: Akademie-Verlag, 1962), 91; Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. ICC I (Edinburgh: Clark, 1920), 303.

⁴ Narodziny Horusa i usiłowanie Seta Tyfona, by zniszczyć swojego przyszłego zwycięzcę. Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16a (Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1974), 164, Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12* (Warszawa: Wydział Teologiczny Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum”, 1987), 110.

⁵ Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3)*, 52-53.

⁶ Tamże, 39.

⁷ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 164; Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT 16 (Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1926), 95.

będąc nie tylko przedmiotem percepcji samego wizjonera: „I znak wielki ukazał się w niebie: Kobieta ubrana w słońce i księżyc pod jej stopami, i na jej głowie korona z gwiazd dwunastu” (12,1). Określenie znaku jako „wielkiego” przywołuje jeden z przymiotów Boga, którym jest „wielkość”. Czasownik „ukazał się” (*ophthe*) wskazuje na Boże objawienie, bo w Starym Testamencie często służy do wprowadzenia teofanii (Rdz 12,7; Wj 6,3), angelofanii (Wj 3,2; Dz 7,2) czy wizji prorockiej (Ez 1,4). Jest to rzeczywistość, w której człowiek uczestniczy na tyle i tak długo, jak o tym decyduje Bóg. Ten znak należy odróżnić od znaków eschatologicznych, które będą widziane przez wszystkich (Mk 13,26)⁸. Miejsce znaku – „w niebie” – przywołuje sferę Boga. Przyimek *en* wskazuje na ścisłą, wewnętrzną łączność tego znaku z niebem, a więc z transcendentną rzeczywistością⁹. Jeśli rozważa się materialne elementy znaku (słońce, księżyc, gwiazdy), nie pasują one do umieszczania znaku w niebie (rozumianym w sensie transcendencji), tylko na niebie (w przestrzeni nadziemnej), do którego te elementy przynależą. Warto jednak zauważyć, że nie chodzi tu o dane fizyczne czy umiejscowienie, lecz powiązanie znaku z Bogiem¹⁰. Jest on darem Boga, objawieniem pochodzącym od Niego, jedynym pozytywnym znakiem w Apokalipsie, w przeciwieństwie do wielu znaków Złego¹¹.

Tym znakiem jest Kobieta¹². Termin *gyne* („kobieta”, „żona”) użyty bez rodzajnika wskazuje na naturę i jakość¹³. O samej Kobiecie i jej przymiotach wewnętrznych nie dowiadujemy się niczego. Jawi się ona jako skromna osoba, przez co eksponuje się treść wiążaną z tożsamością kobiecą, która już sama w sobie jest wartością. Stary Testament docenia w kobiecie to, że jest żoną i matką nowego życia. Nazywając Izraela kobietą, wskazuje na miłość oblubieńczą Boga do swojego ludu. Kobietę zdobią elementy kosmosu: ubrana w słońce, księżyc pod jej stopami, na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu. Przypomnijmy, że słońce i księżyc były stworzone przez Boga, by oświetlać ziemię (Rdz 1,16) i wyznaczać czas na świecie; są nazwane dobrym stworzeniem (Rdz 1,18). Słońce jest jasnością, a jasność wskazuje na boską jakość (w czasie przemienienia Jezusa Jego twarz „zajaśniała jak słońce”, Mt 17,2) i przywołuje motyw zbawienia, któ-

⁸ Por. Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 105.

⁹ „Kościół w Bogu Ojcu i Panu Jezusie Chrystusie” (*ekklesia en theo*, 1Tes 1,1).

¹⁰ Inaczej Wilfred Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes* (Regensburg: Pustet, 1959), 92; Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 106.

¹¹ Joseph Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean: Traduction et Commentaire*, VS 16 (Paris: Beauchesne, 1951), 213.

¹² Termin *gyne* jest w apozycji do *semeion*. Dawid E. Aune, *Revelation*, WBC 52B, t. 2 (Dallas: Nelson Reference & Electronic, 1998), 680.

¹³ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12: Exegetical and Theological Reality: A Thesis for the Doctorate in Biblical Theology* (Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1977), 97.

re przedstawiane jest jako światłość¹⁴. Pod stopami Kobiety jest księżyc. Nie chodzi tu o podpórkę dla Kobiety, lecz o to, że panuje nad czasem¹⁵. W starożytności bowiem przeważał kalendarz księżycowy i obserwacja tego ciała niebieskiego służyła ludziom do wyznaczania czasu, miesięcy i pór roku, co było konieczne do przeprowadzania prac polowych czy też do podejmowania służby kultycznej. „Księżyc pod nogami” to obraz nawiązujący także do tematu matczynej brzemienności, która ma ściśle określony czas. Można dostrzec tu również motyw następowania po sobie pokoleń ludzkich w historii. Kobieta w jakiś sposób rządzi czasem przez fakt darowania życia, które trwa w dziejach i o nich stanowi. Nad głową Kobiety jest wieniec z gwiazd dwunastu. Głowa jest w Biblii symbolem przewodzenia i panowania (zauważamy, że w naszej kulturze akcent spoczywa na myśleniu i decydowaniu), korona jest symbolem zwycięstwa i triumfu (1Kor 9,25; Jk 1,12; 1P 5,4; Ap 2,10), bycia niepokonanym (12,6.14), nagrody eschatologicznej, zdobytej i posiadanej. Gwiazdy przywołują transcendencję (Hi 22,12); liczba „dwanaście” często występuje w Biblii i ma znaczenie symboliczne, wskazując na doskonałość i pełnię historii zbawienia. Tutaj „dwanaście gwiazd” to przywołanie dwunastu pokoleń ludu Bożego¹⁶.

Podkreśla się zatem temat piękna, wielkości i chwały¹⁷. Kobieta jest w centrum, a całe stworzenie jest dla niej i staje się jej tłem. W Księdze Rodzaju stworzenie słońca i księżyca wyprzedza pojawienie się człowieka, w Apokalipsie wielkie elementy kosmosu – słońce, księżyc, gwiazdy – są ozdobą Kobiety. Jest ona połączona z tymi elementami, które górują nad człowiekiem, przez co jawi się jako postać nadziemska, bo na ziemi nie ma takiego połączenia. Jej tożsamość jako „dawczyny życia” jest najważniejsza. Z tego względu służy jej cały świat, bo wszystko zostało stworzone dla życia: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1,28).

Interesujące jest porównanie naszego tekstu z innymi, o podobnych motywach. W Ap 10,1 przedstawiona jest postać anioła, który nazwany jest potężnym. Takiej informacji nie podaje się o Kobiecie, przez co jawi się ona jako osoba skromna. Mówi się o obliczu anioła (jak słońce) i o nogach anioła (jak słupy ogniste), tymczasem o wyglądzie ciała Kobiety nie dowiadujemy się niczego. Wymienione są elementy zewnętrzne wobec niej, należące do kosmosu: obleczona w słońce, księżyc, gwiazdy. Zauważamy więc w znaku Kobiety kontrast i dysproporcję: z jednej strony skromna Kobieta, której imienia ani żadnej cechy się nie podaje, z drugiej jej piękno, któremu służy

¹⁴ Ugo Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica. Esegese. Teologia*. SVivBib 17 (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1988), 232 widzi w „obleczeniu w słońce” znak miłości: „amata particolarmente i curata da Dio”, 344.

¹⁵ Mieć coś pod nogami oznacza panować nad tym; tamże, 233.

¹⁶ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 101.

¹⁷ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 94: „Die Pracht und den Zustand des Weibes”.

wszechświat. W tekście o Józefie (Rdz 37,9) podkreśla się temat władzy: przed Józefem skłaniały się słońce, księżyc, gwiazdy. W Ap 12 elementy kosmosu ozdabiają Kobieta i stają się częścią jej chwały, uczestnicząc radośnie w jej tożsamości jako kobiety i matki dającej życie. Warto także spojrzeć na Ap 17–18, gdzie ukazana jest Wielka Nierządnica Babilon. Jest to kobieta rozwiązała, która ma na sobie ludzkie wytwory: pachnidła, szaty, ozdoby, emblematy¹⁸. Jest zdobna w złoto, które ludzie gromadzą na świecie i którym rozporządzają. Przyobleka się w wielkie bogactwo (18,17), które stanowią rzeczy stworzone, używane przez ludzi i pozostające do ich dyspozycji. Tymczasem Kobieta z 12. rozdziału jest przyobleczone w słońce, którym nikt z ludzi nie rozporządza. Z nią są te wielkie dzieła Boga, nad którymi ludzie nie sprawują władzy i którym muszą się podporządkować, gdy korzystają z ich właściwości, np. ciepła i światła. Właśnie te elementy kosmosu ozdabiają Kobieta, co stanowi wielki znak. Ponieważ to, co mówi się o Kobiecie, nie pasuje do jej natury, wskazuje się na Boga, który czyni ją wielką. Jej wielkość i piękno są zatem darem nadprzyrodzonym.

Obraz wskazuje na Maryję, której cechą jest skromność. W *Magnificat* mówi o swoim uniżeniu (*tapeinosis*) i o tym, że Bóg czyni dla niej wielkie rzeczy (Łk 1,49). Tym będzie się różnił od Maryi Smok, który sam siebie czyni wielkim. Wielkość Maryi – według ewangelisty Łukasza – polega na tym, że jest „przemieniona łaską”, pełna Bożego daru (Łk 1,28), co oznacza, że jej wielkość pochodzi od Boga. W ten sposób została przygotowana do bycia Matką Mesjasza. Potomek takiej Kobiety ma jej cechy i będzie porwany do Boga i Jego tronu, a więc złączony ze sferą boską. „Reszta jej potomstwa”, czyli wierzący, których Mesjasz uczyni synami Maryi w czasie swojej męki na krzyżu (J 19,26), będzie jak Kobieta – po stronie Boga, strzegąc przykazań i mając świadectwo Jezusa (Ap 12,17), a nie po stronie pysznącego się swą wielkością szatana¹⁹.

W drugim momencie opisywania znaku mowa jest o macierzyńskiej roli Kobiety, która ma decydujący udział w wydarzeniach eschatologicznych²⁰. Taka jest jej natura, że rodzi dziecko, nowe życie: „I jest brzemienna. I krzyczy cierpiąca i udręczona, z powodu rodzenia” (12,2)²¹. Dostrzec należy kontrast między fenomenami niebieskimi i wydarzeniem narodzenia²². W zdaniu występuje kilka elementów. Najpierw mowa jest o brze-

¹⁸ J. Edgar Bruns, „The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17”, *The Catholic Biblical Quarterly* 26, nr 4 (1964): 459-460.

¹⁹ Inni widzą tu obraz Kościoła. Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, NEB 21 (Würzburg: Echter Verlag, 1986), 65 mówi o niebieskiej chwale ludu Bożego osiągnącego spełnienie.

²⁰ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, SKK.NT 18 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002), 97: „Das Geschehen in der Endzeit entscheidend mitbestimmt”.

²¹ Wizja ma na celu zwrócenie uwagi na wydarzenie narodzin dziecka; Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 94.

²² Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 237.

mienności (*en gastri echousa*), a więc o noszeniu dziecka przez Kobiętę będącą w stanie błogosławionym, której ostatnim etapem jest moment porodu²³. Narodziny to przełom i nowy czas, obecność nowej osoby na świecie, nowe życie. Wskazuje się na trwanie narodzin, bo występuje imiesłów w czasie teraźniejszym²⁴. Dalej mowa jest o bólu związanym z porodem (*tekein*). Temat jest wyrażony czasownikiem *kradzo* („krzyczeć”) i dwoma imiesłowami w czasie teraźniejszym, oznaczającymi doznawanie bólu: *odinousa*, *basanidzomene*.

Wyrażenie *en gastri echousa* nie musi odnosić się do fizycznego macierzyństwa, bo dla przykładu Mojżesz używa go w sposób przenośny, mówiąc o swojej relacji do ludu Bożego: „Czy to ja poczęłem ten lud w łonie albo ja go zrodziłem?” (Lb 11,12)²⁵. W Iz 7,14LXX mowa jest o brzemienności i narodzinach bez podjęcia tematu cierpienia, związanego z porodem: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna stanie się brzemienną i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” („*en gastri heksei kai teksetai hyion*”, Iz 7,14LXX). Ból porodu wyraża się w „krzyku” (*kradzo*). Nie jest on znakiem sprzeciwu wobec dziecka i jego porodu, bo w naturalny sposób za zgodą na darowanie życia, idzie zgoda na przeżycie bólu narodzin. Cierpienia kobiety są poza jej wolą, związane z uwarunkowaniami natury, co jest objaśniane w Rdz 3. Doświadczą ich kobieta i wyraża, tak że inni są tego świadkami. Również w innych tekstach Starego Testamentu eksponuje się temat bólu porodowego: „Jak brzemienna, bliska chwili rodzenia wije się, krzyczy w bólach porodu, takimi myśmy się stali przed Tobą, o Panie!” (Iz 26,17; por. Mich 4,10; Iz 66,7). W tych tekstach w LXX spotykamy czasowniki *kradzo* („krzyczeć”) i *odino* („cierpieć bóle porodowe”) czy też rzeczownik *odin* („ból porodowy”). W naszym wersecie Apokalipsy pojawia się jeszcze czasownik *basanidzo*, który ma znaczenie „torturować”, „męczyć”, „dręczyć”, „nękać”, „zadawać katusze”, „katować”. Nie pojawia się on w LXX ani w Nowym Testamencie na oznaczenie bólów porodu²⁶. Można przypuszczać, że dodanie tego czasownika nadaje obrazowi narodzin dodatkowe znaczenie. Potwierdzeniem tego byłby fakt, że czasownik *basanidzo* występuje w Księgach Machabejskich, w tekstach dotyczących męczeństwa 7 braci i ich matki w czasach Antiocha Epifanesa²⁷. W 2Ma 7,13 mowa jest o dręczeniu czwartego brata (*ton tetarton*...

²³ Participium ma wartość osobowej formy czasownika; Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 314.

²⁴ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 238.

²⁵ Josephine Massyngberde Ford, *Revelation*, AB 38 (Garden City: Doubleday & Company, 1975), 197.

²⁶ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 162-163 przypisuje *basanidzo* i pozostałym określeniom sens przenośny.

²⁷ *Basanidzo* występuje 17 x 4Mach, gdzie wskazuje przede wszystkim na męczeństwo poniesione w czasach machabejskich przez Eleazara i 7 braci męczenników. Czasownik będzie się

ebasanidzon). W 4Ma czasownik służy także do wyrażenia współcierpienia matki męczenników, będącej świadkiem ich cierpień: „Tak wielkimi i licznymi mękami była wtedy męczona [*ebasanidzeto basanois*] matka męczonych [*basanidzomenon*] kołami i przypaleniami” (4Ma 15,22; por. 4Ma 16,5)²⁸. Temat cierpienia jest w opowiadaniu o siedmiu braciach męczennikach łączony z tematem nowego życia i nadzieją zmartwychwstania: „do wiecznego ożywienia życia nas wskrzesi” (2Ma 7,9; por. 7,11.14). W 2Ma 7,23 wyrażona jest nadzieja matki, która wspomina o narodzinach i o nowym życiu po śmierci: „Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw”. Zachęcając ostatniego syna do męczeństwa, wskazuje na swoją rolę matki: „W łonie nosiłam cię przez dziewięć miesięcy...” (2Ma 7,27). Wzywa go, by przyjął śmierć, mając nadzieję na nowe życie: „Abym w czasie zmiłowania [*en to eleei*] odnalazła cię razem z braćmi” (2Ma 7,29). Bracia doświadczyli cierpienia na ziemi, „prowadzącego do wiecznego życia” (*ponon aenaou dzoēs*, 7,36). W takim właśnie kontekście pojawia się czasownik *basanidzo*.

W naszym tekście narodziny są tak dramatycznie przedstawione, że są czymś więcej niż tylko narodzinami fizycznymi dziecka²⁹. Obecność czasownika *basanidzein* wskazuje na tajemnicę życia, które nie wyczerpuje się tylko w doczesności, lecz jest przeznaczone do wieczności w Bogu, a musi przejść przez próbę w historii. W Biblii mówi się także o zamianie bólu na radość związaną z oglądaniem nowego życia³⁰. Jezus używa tego obrazu, gdy charakteryzuje życie wiary i nadzieję uczniów: „Kobieta, gdy rodzi, doznaje smutku, bo przyszła jej godzina. Gdy jednak urodzi dziecko, już nie pamięta o bólu z powodu radości, że się człowiek narodził na świat” (J 16,21). Bóle rodzenia stają się obrazem cierpień trwających w tym świecie jako przygotowanie do otrzymania pełni zbawienia. Nie można przy tym zapominać, że kobieta, jako dająca życie nowej osobie, towarzyszy duchowo temu życiu do samego momentu jego spełnienia, którym jest wejście do nieba.

także pojawiać w literaturze chrześcijańskiej, by mówić o męczeństwie chrześcijan (1Clem; Eus.Hist.Eccl.V,1,20,24), DCBNT, 1256.

²⁸ Michał Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001).

²⁹ Josephine Massyngberde Ford, *Revelation*, 189.

³⁰ Syntetycznie i w skondensowany sposób przedstawia się wydarzenie i przez to pozostawione jest miejsce do interpretacji, Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 240.

1.2. Różne interpretacje postaci Kobiety³¹

W Kobiecie widzi się Izrael Starego Testamentu, lud Boży Nowego Testamentu, Maryję, Kościół rodzący męczenników, czy też dostrzega się możliwość syntetycznej interpretacji. Ponieważ w starotestamentowych księgach prorockich termin *gyne* wielokrotnie określa Izraela jako Oblubienicę Jahwe, w Kobiecie upatruje się Izraela, przechowującego wiarę i obietnice, który rodzi Mesjasza w tym sensie, że Jezus przychodzi na świat w tym ludzie³². Bóle rodzenia mogły przedstawiać sytuację ludu Izraela (Iz 21,3; Jr 4,31; Ps 48,7), który w historii zaznał prześladowań. Jego cierpienia były związane z zachowaniem wierności Bogu i stały się drogą do przyjścia Mesjasza na ziemię. Trudnością jest to, że nie sam lud Izraela, lecz osoba Maryi, z której przychodzi na świat Mesjasz, jest wyeksponowana w historii zbawienia³³. Inni widzą w Kobiecie lud Boży Nowego Testamentu, który wkroczył z Jezusem w ostatni etap swej historii. Jest otwarty na pełnię narodów, co symbolizuje dwanaście gwiazd wskazujących na dwanaście pokoleń. Jego zwycięstwo jest ukazane w znaku wieńca na głowie Kobiety (2,10; 1P 5,4)³⁴. Upatrując rysy maryjne w Kobiecie, zwraca się uwagę na to, że to Ona rodzi Mesjasza. Dla niej od razu po zwiastowaniu nastął czas cierpienia (sprawa z Józefem, narodziny u obcych w Betlejem, ucieczka do Egiptu). Symeon w czasie ofiarowania Jezusa w świątyni zapowiedział jej cierpienie związane z misją Mesjasza. Cierpienia Maryi są tak bardzo eksponowane (*basanidzomene*, 12,2), bo są określone przez cierpienia Mesjasza, umierającego na krzyżu³⁵. Maryja przeżywa ból na Kalwarii, „rodząc” swojego Syna jako Zbawiciela wszystkich ludzi. Właśnie wtedy, gdy cierpiała, widząc umierającego Syna, została ustanowiona matką „umiłowanego ucznia”, a w nim wszystkich wierzących. Uczestniczy w dziele Jezusa, którym jest nabywanie potomstwa do nieba, przez wiarę i świadectwo, które nie dokonuje się bez cierpienia („dopełniam braki udręk Chrystusa”; Kol 1,24)³⁶. Kobieta może reprezentować Kościół prześladowany po przyjściu Mesjasza, rodzący męczenników. Ich cierpieniom towarzyszy krzyk, będący nie sprzeciwem wobec Boga, lecz naturalną reakcją na ból. Wydają

³¹ Pavol Farkaš, *La „Donna” di Apocalisse 12. Storia. Bilancio. Nuove prospettive*, Tesi Gregoriana, Serie Teologia 25 (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997), 5.

³² Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana* 12, 112.

³³ Nie dostrzega tego Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 108.

³⁴ Inaczej Jacques Ellul, *Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981), 76.

³⁵ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 106.

³⁶ Interpretację maryjną podaje uczeń Augustyna (Maryja figurą Kościoła). W średniowieczu ta interpretacja jeszcze nie przeważa; por. Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*. Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament XX (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012), 270.

oni, jak Jezus na krzyżu, okrzyk, który jest ich „głosną” wiarą w sytuacji cierpienia, gdy oddają siebie Bogu³⁷.

1.3. Przedstawienie Smoka (12,3-4)

Mowa jest o innym znaku także „w niebie” (*en to ourano*): „I ukazał się inny znak w niebie, i oto Smok wielki, czerwony, mający głowę siedem i rogów dziesięć, i na rogach jego siedem diademów” (12,3). Jest nim postać negatywna, która nie pasuje do tego, czym jest niebo. Określenie „w niebie” należy więc rozumieć jako wskazanie na objawienie pochodzące od Boga, które dotyczy tajemnicy zła. Termin *drakon* jest używany na oznaczenie stwora mitycznego, jak i węża, przywołując treść pozaświatową³⁸. W Iz 27,1TM wspomina się o morskich potworach, wrogach JHWH, o Lewiatanie, wężu płochliwym, o Lewiatanie, wężu krętym i o *Tn*, potworze morskim, które w LXX nazwane są tym samym terminem *drakon*, występującym w zdaniu trzy razy. Bóg poskramia te potwory (Ps 74,13; Hi 7,12; 26,12n.) i na końcu czasów je pokona. Smok stał się symbolem szatana (3Bar 4,3-5), Babilonu (Jr 51,34), faraona (Ez 29,3); rzymska kohorta miała go w znakach wojskowych; w Apokalipsie termin ten występuje 13 razy³⁹.

Następuje przedstawienie Smoka, stanowiącego kontrast Kobiety, budzącego lęk i wykraczającego poza granice natury⁴⁰. Podczas gdy Kobieta jest przyozdobiona przez Boga, Smok sam z siebie ma określone przymioty. Jest wielki (*drakon megas*), co jest sposobem konkurowania z Bogiem. Ma własną czerwoną barwę, co stanowi kontrast wobec obleczenia Kobiety w słońce. Taki kolor mają postaci mityczne⁴¹. Smoka charakteryzuje się za pomocą czasownika *echein* („mieć”): ma 7 głów, 10 rogów, a na głowach 7 diademów⁴². Mówiąc o diademach, określa się ich relację do głów przez przymimek *epi* („na głowach”). O głowach potworów morskich stwierdza się w Ps 74,13-14: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiądzżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim”. Siedem głów to pretendowanie do posiadania siedmiorakiej mądrości, wiedzy, poznania, woli. Rogi są symbolem władzy i siły. Dziesięć rogów to pretendowanie do posiadania władzy nieograniczonej

³⁷ W Mk 13,8 mowa jest o boleściach czasów ostatecznych, por. Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 65.

³⁸ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 242. Smok wskazuje na postaci mitologiczne: Pytona w Helladzie, Musrussa w Babilonii, Azi Dahaka w Iranie, Typhona w Egipcie, Behemota i Lewiatana w Izraelu. Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 96.

³⁹ Josephine Massyngberde Ford, *Revelation*, 190.

⁴⁰ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 97: „Er ist furchterregend und gewaltig”.

⁴¹ Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 272; Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 66: „Mörderische feuerrote Farbe”.

⁴² Temat szerzej opracowany w Ap 17,3.

(por. Dn 7,7)⁴³. Smok nie tylko jest wielki i potężny, lecz przez diademy chce ukazać swoją królewską władzę innym, by ją uznali. Są one ozdobnymi oznakami godności królewskiej⁴⁴. Jest tu jakieś rozděcie natury i własnych możliwości, bo istoty żywe mają jedną głowę, a tu jest mowa o siedmiu. Nie ma w Smoku piękna i harmonii, ani nie przedstawia się go jako bytu osobowego, zdolnego do miłości. Ukazana jest wielkość przekraczająca swą miarę, a wszystko obraca się wokół tematu władzy: poznawczej, wolitywnej, fizycznej, ale niemającej znamion miłości. Znak pochodzi od Boga w celu pouczenia, a nie zwodzenia ludzi. Objawia naturę zła i sens historii zbawienia, która jest walką dobra ze złem. Także Jezus w Ewangelii Jana objawia naturę zła, to, że „władca tego świata” (J 12,31) jest „ojcem kłamstwa i zabójcą od początku” (J 8,44). Te treści pojęciowe są w znaku wyrażone przez obrazy i symbole.

W drugim momencie mowa jest najpierw o możliwościach Smoka, a następnie o jego działaniu: „I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba i rzucił je na ziemię” (12,4a). Jego możliwości ukazane są przez relację do gwiazd, będących światłem: „...zmiata trzecią ich część”. Ma wielką władzę, lecz nie dotyczy ona całości, tylko części. Smok rzucił te gwiazdy na ziemię, co jest gestem wyrażającym nienawiść do światła⁴⁵. Z naturalnego dla siebie miejsca gwiazdy trafiają na miejsce obce⁴⁶. Wyraża się w ten sposób relację Smoka do ziemi, bo rzucenie gwiazd to zakłócenie harmonii i porządku w kosmosie, a więc działanie, które zagraża życiu na ziemi. Smok nie tylko ma moc, lecz w realny sposób szkodzi nią ziemi. Przywołany zostaje tekst Dn 8,10, zawierający obraz małego rogu, który rozrósł się, sięgał nieba, zrzucił i deptał gwiazdy, co było znakiem jego pychy: „Wzniósł się on aż do wojska niebieskiego i strącił na ziemię część wojska oraz gwiazd i podeptał je”⁴⁷. Była to metafora pysznego władcy, mająca swoje ukonkretnienie historyczne w osobie Antiocha IV Epifanesa.

Postać Smoka jest ukazana jako negacja rzeczywistości Bożej. Zrzucenie gwiazd nie jest czynem stwórczym, tylko wyrazem niezadowolenia z dzieła stworzenia⁴⁸. Smok nie może stwarzać, lecz jedynie zakłócać porządek rzeczy, co oznacza niszczenie harmonii i profanowanie tego, co ma

⁴³ W Dn 7 rogi symbolizują królów następujących po sobie.

⁴⁴ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 242.

⁴⁵ Wilfred Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, 94: „Ungeheure Kraft dieses lichtfeindlichen Ungeheuers”.

⁴⁶ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 243.

⁴⁷ Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 272.

⁴⁸ Tytuł: „Falso creatore” jest nieadekwatny, Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3)*, 57; Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, 193 interpretuje motywy „gwiazd niebieskich” alegorycznie.

wzniosłość⁴⁹. W wizji nie podaje się jeszcze tożsamości postaci za pomocą imienia (szatan, 12,9), lecz najpierw ukazuje jej naturę: rozdęcie, działanie, siłę, obecność w historii, profanowanie, pretensje do posiadania boskości. Bóg uczynił słońce, księżyc i gwiazdy (Rdz 1,16) i umieścił na sklepieniu nieba (1,17), by świeciły nad ziemią, rządziły dniem i nocą, i oddzielały światłość od ciemności (Rdz 1,16-17). Smok działa przeciwko gwiazdom, a nie słońcu i księżycowi. Szkodzi, lecz nie najpotężniejszym światłem. Jest wrogiem światła, lecz tylko część gwiazd usunął z nieba. Ingeruje on w dzieło stwórcze Boga, psując je. Objawiona jest tu natura Złego, który, nie stanowiąc przeciwnika dla Boga, działa w świecie ludzkim⁵⁰.

2. Agresja Smoka (12,4b-6)

Widzimy, że następuje konfrontacja Smoka z Kobiętą: „I Smok stanął przed Kobiętą mającą rodzić, aby gdy porodzi, Dziecię jej pożreć” (12,4b). Smok „stanął” naprzeciwko Kobiety, a więc przyjął postawę niezgodną z tym, co zapowiedział Bóg o wężu kusicieli w Rdz 3,14, że będzie się czołgał na brzuchu⁵¹. Nie występuje on bezpośrednio przeciw Kobiecie, by jej szkodzić, lecz planuje zabicie Dziecka⁵². Musi przy tym czekać na swój moment, zwracając się przeciwko nowemu życiu, które się rozwija i trwa. W tym objawia się natura szatana (zła), który atakuje bezbronnych. Zachowanie Smoka przypomina polecenie faraona, który kazał zabijać hebrajskich chłopców. Należało czekać do porodu, rozpoznać płeć i popełnić zbrodnię: „Faraon wydał wtedy całemu narodowi rozkaz: »Wszystkich nowo narodzonych chłopców Hebrajczyków należy wyrzucić do rzeki, a dziewczynki pozostawić przy życiu«” (Wj 1,22). Także Herod nakazał zabicie wszystkich chłopców z Betlejem, by wśród nich zginął ten, który miał być królem Izraela (Mt 2,16). W naszym tekście dzieckiem jest Mesjasz, narodzony w Izraelu, który spotyka się z wrogością z tego względu, że ma osiąść władzę uniwersalną (Ps 2,9). Smok chce zniszczyć życie, którego się obawia w przyszłości, i zablokować dzieło zbawienia, które związane jest z Dzieckiem. Wrogość wobec Mesjasza przypomina wrogość pysznych władców ziemi, którzy pozbawiają życia swoich przeciw-

⁴⁹ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 98: „Sein Tun ist nicht schöpferisch, sondern zerstörerisch”; Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3)*, 58: „Invece di essere un creatore, come vorrebbe lui, diventa un distruttore”.

⁵⁰ Być może w tym obrazie zawarta jest etiologia, wyjaśniająca, dlaczego na firmamencie niebieskim są miejsca bez gwiazd.

⁵¹ Josephine Massyngberde Ford, *Revelation*, 191.

⁵² Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 109-110: „Not directly concerned with the Woman”.

ników. Jednak Panem historii jest Bóg, który przez śmierć Syna dokonuje dzieła zbawienia.

Kobieta „urodziła Syna, Mężczyznę, który ma paść wszystkie narody różgą żelazną” (12,5a)⁵³. Tłem tego wydarzenia jest starotestamentalna zapowiedź narodzin Mesjasza (Iz 7,11-14; Mi 4,10; 5,2)⁵⁴. Zostaje wyeksponowana tożsamość „bycia mężczyzną”⁵⁵. Termin *arsen* jest przymiotnikiem w akusatiwie rodzaju nijakiego i dosłownie znaczy „to męskie”. Mamy tu jednak hebraizm, czyli zamiast przymiotnika rzeczownikowe użycie *arsen*, w znaczeniu „mężczyzna”⁵⁶. W Jr 20,15LXX *arsen* tłumaczy wyrażenie *ben zakar*; w Iz 66,7LXX mowa jest o narodzeniu „męskiego potomka” (*eteken arsen*); w Jr 37(30),6 neguje się, by „mężczyzna” mógł rodzić (*ei eteken arsen*), a domaga się od niego odwagi i męstwa. Płeć odgrywa tu zasadniczą rolę, bo w Biblii wiele rzeczy odnosi się tylko do mężczyzny: funkcje kapłańskie sprawowali mężczyźni, Mesjaszem miał być mężczyzna. Płeć dziecka pozwala na odkrycie motywu agresji Smoka: chce on stać się absolutnym władcą świata przez wyeliminowanie „rywala”⁵⁷. Od tematu usynowienia przechodzi się do jakości związanych z byciem mężczyzną i do roli rządzenia narodami, idei mocy, panowania, ważności⁵⁸. Następuje przekroczenie relacji: matka – syn, jak w J 2,1-11, bo chodzi o misję nowo narodzonego wobec wszystkich ludzi⁵⁹. Wskazuje się na godność mesjańską przez wyraźne nawiązanie do Ps 2,9, cytowanego jeszcze w 2,27, gdzie zapowiada się, że Chrystus na końcu czasów da władzę chrześcijanom, którzy z Nim zwyciężyli, i w 19,15, gdzie z postacią Chrystusa w czasach eschatologicznych łączy się wojska niebieskie. W stosunku do Ps 2,8-9 następuje zastąpienie drugiej osoby przez trzecią („będzie paś”), a zamiast *autous* jest wyrażenie *panta ta ethne* („wszystkie narody”), często używane w Starym i Nowym Testamencie. Syn jest władcą, sędzią, pasterzem, Mesjaszem, a Jego władza rozciąga się na wszystkie narody. Przedstawiony jest jako pasterz (będzie paś), który w pewny sposób (różgą żelazną) będzie spełniał wobec ludów władzę, dbając o ich egzystencję. Zapowiada to doprowadzenie do celu historii zbawienia (*hos mellei*).

⁵³ Ludwik Stefaniak proponuje tłumaczenie: „porodziła dziecię płci męskiej”, za Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana* 12, 164. Chodzi o konkretną kobietę w ramach ludu Bożego, bo w ST nie przedstawia się Izraela jako kobiety rodzącej Mesjasza; Dawid E. Aune, *Revelation*, 688.

⁵⁴ Iz 7,11-14 mówi o znaczeniu potomka dla ludu; Iz 66,7 opisuje koniec czasów.

⁵⁵ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana* 12, 169 podkreśla, że wyrażenie *eteken hyion arsen* jest własną kompozycją autora Ap.

⁵⁶ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 97.

⁵⁷ Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3)*, 78.

⁵⁸ Dawid E. Aune, *Revelation*, 688.

⁵⁹ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 247: „Evade e supera l'ambito del rapporto madre-figlio”.

2.1. Porwanie do nieba

Ukazany jest tutaj nowy obraz: „I było porwane jej Dziecię do Boga i do Jego tronu” (12,5b). Następuje przejście od ziemi, gdzie ma miejsce narodzenie Mesjasza, do nieba, miejsca przebywania Boga⁶⁰. Wyrażenie „jej Dziecię” podkreśla łączność dziecka z matką⁶¹. Czasownik *harpadzo* w stronie biernej to *passivum divinum*. „Porwanie” w przedstawionym obrazie nie jest aktem agresji, lecz właściwym czynem w obliczu zagrożenia ze strony Smoka, któremu nie można odmówić zwierzęcej szybkości i instynktu w działaniu mającym na celu zabicie Dziecka⁶². Jest ono natychmiast umieszczone u Boga, by było bezpieczne⁶³. Skoro Smok, przewyższający możliwościami ludzi, czyha na Dziecko, to nie ma innego bezpiecznego miejsca, jak tylko u Tronu Bożego, który symbolizuje wszechmoc boską w historii⁶⁴. Może jest to aluzja do Ps 110,1, gdzie pojawia się motyw zasiadania po prawicy Boga. Obraz porwania do nieba przypomina Ewangelię Dzieciństwa: po urodzeniu Jezusa rodzice od razu uciekają z Nim do Egiptu, by Herod nie miał możliwości zabicia Go. Jezus jest „porwany” sprzed oblicza niegodnego króla.

Narodziny Dziecka wskazują na tajemnicę wcielenia, czyli istotny fakt, który stanowi podstawę działalności zbawczej Jezusa: Syn Boży staje się człowiekiem, by przez Jego ofiarę człowiek mógł uczestniczyć w boskim życiu. „Porwanie do nieba” od razu po urodzeniu (co oznacza pomijanie życia ziemskiego Jezusa), może być tu rozumiane jako koncentrowanie się na wydarzeniu paschalnym, które o wszystkim decyduje, w tym o sytuacji ludu Bożego i jego zwycięstwie. Chodzi tu o podkreślenie śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Jezusa oraz zajęcia miejsca po prawicy Boga. Z takim ujęciem życia Jezusa spotykamy się w różnych pismach Nowego Testamentu, zgodnie z wyznaniem chrystologicznym pierwszego Kościoła⁶⁵. W hymnie chrystologicznym w Rz 1,3-4 następuje bezpośrednie przejście od informacji o pochodzeniu Jezusa do stwierdzenia Jego zmartwychwstania: „Jest to Ewangelia o Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez po-

⁶⁰ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 166: „Nicht vom Himmel in den Himmel”; inaczej Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 97.

⁶¹ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 248: „Il frutto del parto (*tek-*) di lei”.

⁶² Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 100 widzi w słowie *harpadzien* także przywołanie śmierci Mesjasza („Der Weg dahin über den Tod führt”).

⁶³ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 114.

⁶⁴ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 248; Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, 204 interpretuje postać „dziecka” kolektywnie, jako chrześcijan męczenników, którzy przez śmierć męczeńską zostali porwani do Bożego tronu. Z prześladowania miała być ocalona część braci (*loipoi*).

⁶⁵ Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 320; Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 99, przyp. 6.

wstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym”. Myślenie o wydarzeniach paschalnych jako o jednej tajemnicy uwielbienia Chrystusa jest charakterystyczne dla ewangelisty Jana. Podaje on, w porównaniu z Ewangelią synoptycznymi, mniej wydarzeń z życia publicznego Jezusa, co zostaje zauważone w końcowych sumariach (J 20,30; 21,25). Widzenie Jezusa na własne oczy nie jest konieczne: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29), bo nie stanowi przeszkody w wierze i uznaniu Jezusa za Zbawiciela. Tę samą ideę mamy u Pawła: „Jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2Kor 5,16). Apostoł potrafi także akcentować tylko jedno wydarzenie z życia Chrystusa, czego przykładem jest nazywanie Pana „Ukrzyżowanym” (1Kor 1,23; 2,2; Ga 3,1)⁶⁶. Dzieje się tak, bo Ewangelie przedstawiają śmierć Jezusa jako wydarzenie zasadnicze, które pozbawia mocy szatana⁶⁷. Należy zauważyć, że sekwencja wydarzeń w naszym tekście – narodziny i porwanie do nieba – pasuje do symbolu wiary Kościoła. Chociaż życie i śmierć Chrystusa mają w Księdze Apokalipsy istotne znaczenie (Ap 1,5; 5,9; 14,4), to w obrazie „porwania” do nieba ukazuje się od razu boską władzę Mesjasza. Nie chodzi o wskazanie na moment „porwania”, lecz o relację Dziecka do nieba. Dostaje się ono tam w realny sposób przez śmierć i zmartwychwstanie, mające znaczenie zbawcze. Jednak przynależy do nieba z natury i jest z nieba. Z podobną wypowiedzią spotykamy się w J 3,13 gdzie przed wydarzeniami paschalnymi Jezus mówi: „Nikt nie wstąpił do nieba, jak tylko ten, kto zstąpił”. Stwierdzenie w czasie przeszłym – „wstąpił” – pojawiające się przed paschą Jezusa ma na celu ukazanie relacji Syna człowieczego do nieba i nie jest wypowiedzią o czasie wniebowstąpienia, które jeszcze nie nastąpiło. „Wstąpienie do nieba” oznacza tu, że Syn człowieczy jest z nieba i należy do nieba, nie przez wizję, lecz przez naturę. Tak samo obraz porwania do nieba przywołuje myśl o jego obecności w miejscu dla niego właściwym.

2.2. *Ucieczka na pustynię*

Nowy obraz przedstawia Kobiętę, która zbiegła na pustynię: „I Kobieta uciekła na pustynię, gdzie ma tam miejsce przygotowane od Boga, by tam karmili ją dni tysiąc dwieście sześćdziesiąt” (12,6). Kobieta jest aktywna, a jej działanie jest ucieczką, by chronić swoje życie. Wiąże się to z wrogą postawą Smoka, który chciał pożreć Dziecię Kobiety, i stanowi zagrożenie dla wszystkich. W obrazie zawęża się obszar pustyni do „miejsca”

⁶⁶ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 99.

⁶⁷ Joseph Bonsiervén, *L'Apocalypse de saint Jean: Traduction et Commentaire*, VS 16 (Paris: Beauchesne, 1951), 217: „Le démon est débouté de son empire par le Christ et surtout par sa mort”.

(„na pustyni Kobieta ma miejsce”), a następnie bliżej się je określa: jest ono przygotowane przez Boga (*apo theou*). Nie mówi się o ewentualnym działaniu Kobiety, które miałyby na celu pozyskanie środków do przetrwania na pustyni, co oznacza, że inni z polecenia Boga zadbają o nią i jej życie.

Pustynia jest symbolem złożonym. Stanowi z jednej strony miejsce pokus i niewierności ludu Bożego, a z drugiej daje możliwość okazania właściwej postawy wobec Boga, wyrażającej się w miłości i posłuszeństwie. W świecie biblijnym częściej jawi się jako miejsce bezpieczne, wolne od agresji wrogów. Na pustynię wychodzi lud Izraela z niewoli egipskiej, gdzie spotyka Boga i będzie przez Niego karmiony (Wj 16). W Oz 2,16 Bóg objawia zamiar wyprowadzenia ludu na pustynię, by mówić do jego serca. W Hbr 3–4 przejście przez pustynię jest symbolem ludzkiej egzystencji. Chociaż pustynia nie jest przestrzenią sprzyjającą życiu, to jednak w tej przestrzeni Bóg przygotował miejsce dla Kobiety, wyróżniając obszar, który uczynił sposobnym do życia⁶⁸. Tutaj ucieka ona przed Smokiem.

Na pustyni mają karmić Kobietę przez 1260 dni. Nie jest powiedziane, kto ma karmić (Eliasz na pustyni karmili aniołowie, 1Krl 19,5). Czasownik jest w liczbie mnogiej, co sugeruje usługiwanie różnych osób i podawanie rozmaitego pokarmu. Kobieta na pustyni nie umrze z głodu, chociaż na pustyni na człowieka czyha śmierć. Towarzyszy jej bowiem opieka Boga, który ma staranie o jej życie. Czas tego przebywania wyrażony jest symbolicznie, za pomocą liczby 1260 dni, oznaczającej trzy i pół roku. Ostatecznie jest to połowa siódemki, liczby pełnej, doskonałej, a więc jest to czas ograniczony i nieporównywalny z wiecznością. W Apokalipsie jawi się jako okres ucisku ze strony sił przeciwnych Bogu, np. czas działania Bestii wychodzącej z morza (Ap 13,5). Chociaż pojawiają się w nim próby, doświadcza się bliskości Boga i Jego zbawczej opieki.

3. Bitwa w niebie (12,7-9)

Pojawia się inny temat, wyrażony w nowym obrazie: „I stała się walka w niebie, Michał i jego aniołowie, mieli walczyć ze Smokiem, i Smok walczył i jego aniołowie” (12,7).

Uwaga skupia się nie na Mesjaszu, lecz na dobrych aniołach i ich zadaniu⁶⁹. Imię „Michał” oznacza „któż jak Bóg”. W judaizmie przedchrześcijańskim następuje rozwój rozumienia tej postaci: od opiekuna ludu Bożego Izraela staje się obrońcą sprawiedliwych ze wszystkich narodów (Dn 10,13.21; 2,1)⁷⁰. W Jud 9 przedstawiony jest jako przeciwnik diabła;

⁶⁸ Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3), 44*: „Un luogo intermedio tra la terra e il cielo”.

⁶⁹ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 128-129.

⁷⁰ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 101.

w IQM 9,15n. jako najwyższy wojownik przeciwko Szatanowi. Bóg posyła go ludowi na pomoc w końcowej walce, by przemoc Tego, który przewodzi złu (IQm 17,5-7)⁷¹.

Michał z aniołami nie może pozostać obojętny wobec postaci Smoka i jego działania, bo zaistniała sytuacja, która domaga się podjęcia walki. Występuje tu niewłaściwa konstrukcja zdaniowa, odpowiadająca hebrajskiemu wyrażeniu *lhlhm*, która wskazuje na gotowość lub obowiązek jakiegoś działania: Michał i jego aniołowie „mieli walczyć” ze Smokiem⁷². Oddziela się przez tę konstrukcję podmiot od czynności, przez co ukazany jest obraz wojska niebieskiego pozostającego w suwerennym stanie spokoju⁷³. Jednocześnie mowa jest o zadaniu, funkcji, wyzwaniu, konieczności⁷⁴. Michał i jego aniołowie nie są tymi, którzy „pałają żądzą walki”, lecz muszą ją podjąć, bo taka jest konieczność. Stroną, która ma świadomość konieczności walki i się do niej sposobi, jest siła dobra. Jest to odpowiedź na atak szatana przeciwko Dziecku (Mesjaszowi i ludowi Bożemu). Nieвозможна jest jakaś neutralność czy obojętność dobra wobec zła, konieczny jest sprzeciw wobec niego. Walkę zaś inicjuje Smok, występując do niej ze swoimi aniołami. Do niego należy pierwszy ruch. Wskazuje się na naturę zła i inspirowanie przez nie sytuacji konfliktowej. Smok nie okazał się mocniejszy: „I nie przemógł, ani miejsce nie było znalezione dla nich więcej w niebie” (12,8). Wynik starcia jest opisywany od strony Smoka i wyrażony w sposób negatywny („nie przemógł”)⁷⁵. Zło nie jest mocniejsze od dobra, od Michała i jego aniołów, od Boga. Naznaczone negacją rzeczywistości stworzonej nie może osiągać swojego celu, jakim jest zniszczenie dobra. Tekst ukazuje sytuację stworzenia wrogiego Bogu. Ponieważ niebo rozumiane jest jako przestrzeń Boża, nieposiadanie miejsca w niebie oznacza stan oddalenia się od Boga osobowego. Wagę stwierdzenia uzmysławia fakt, że ostatecznym celem stworzenia jest „bycie w niebie”, gdzie widzenie Boga utożsamia się z posiadaniem Go na wieki. Upadek szatana przywołuje tekst Dn 2,35, gdzie przedstawia się zmierzch królestw świata. Temat ma swój ślad także w tradycji synoptycznej. W Łk 10,18, gdzie podejmuje się problem władzy uczniów nad demonami, Jezus mówi, że widział szatana „spadającego z nieba jak błyskawica”. Będąc istotą duchową, szatan nie jest widzialny w świecie, lecz swoją obecność przejawia w określonej działalności. Doczesna rzeczywistość staje się jego narzędziem i dzięki temu może być poznany. Podczas gdy Księga Hioba (1,6) widzi go jeszcze jako członka dworu niebiańskiego, inne wypowiedzi biblijne ukazują prawdziwą naturę

⁷¹ Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 67; Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 101.

⁷² Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 322.

⁷³ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 98.

⁷⁴ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 167: „kommt es ihm zu”.

⁷⁵ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 98: „Alle Aktion liegt bei dem Drachen”.

oskarżyciela ludzi, którego przestrzeń oddziaływania jest ograniczona do historii (por. Za 3,1-2)⁷⁶. Jeśli nie ma miejsca dla Smoka w niebie, to trzeba wskazać, gdzie on trafił: „I był rzucony Smok wielki, Wąż starodawny, nazywany diabeł i szatan, zwodzący cały zamieszkały świat (...) był rzucony na ziemię, i aniołowie jego z nim byli rzućeni” (12,9)⁷⁷. Strona bierna czasownika („był rzucony”) wskazuje na działanie Boga (*passivum teologicum*). Mówi się o strąceniu wielkiego Smoka, co oznacza utracenie dotychczasowego miejsca, którym było niebo⁷⁸. To jest sposób na wyrażenie zwycięstwa Michała i jego aniołów i ukazanie porażki Smoka. „Strącenie” jest znakiem bezsilności i braku panowania nad własną naturą, bo dzieje się coś z podmiotem, który nie może temu przeszkodzić. Kontrastuje z pretensjami Smoka do wynoszenia się nad innych i szkodenia słabszym bytom.

Podawane są z kolei inne określenia Smoka. Najpierw nazwany jest Wężem starodawnym. Terminy *drakon* i *ophis* są równoznaczne w LXX (Iz 27,1). Określenie „wąż” czyni odniesienie do Rdz 3, gdzie chodzi o istotę, która jest szkodliwym kusicielem. Określenie „starodawny” pasuje do tego, że wąż pojawia się w opowiadaniu o stworzeniu, które inicjuje historię⁷⁹. To są określenia Złego utworzone przez odniesienie się do wiedzy o dzikich zwierzętach (są niebezpieczne dla człowieka, bo czyhają na jego życie i chcą go pożreć). Kolejne określenia to „diabeł” i „szatan”. Są one nadawane Złemu przez chrześcijan (*ho kaloumenos*, 12,9) i wyrażają zrozumienie tej rzeczywistości w świetle objawienia⁸⁰. Jak poprzednie określały Złego przez odniesienie się do symboliki zwierzęcej, tak w imionach „diabeł” i „szatan” zawarta jest treść intelektualna, wynikająca ze znaczenia czasowników: *diaballo* – „oskarżać z wrogimi zamiarami”, „oczerniać”; *stn* – „znienawidzić”, „oskarżać”.

Dalej mówi się o działaniu Smoka i określa je jako „zwodzenie” (*planao*) całej zamieszkałej ziemi. Polega ono na podsuwaniu fałszywych celów, przedstawianych jako rzeczy dobre i słuszne, by oszukać tych, którzy są nastawieni z natury na dobro. Ponieważ życie moralne w Biblii jest określone jako „kroczenie”, u proroków często pojawia się zarzut pod adresem ludzi, że błądzą. Mowa jest o zwodzeniu całego świata, nie tylko Izraela (por. Ap 20,3). Paweł stwierdza, że szatan podaje się za anioła światłości (2Kor 11,14); przez niego została zwiedziona Ewa (2Kor 11,3; por. 1Tm 2,14). W J 8,44-47 Jezus wyjaśnia, że szatan jest kłamcą i ojcem kłamstwa. Takim środkiem posługuje się, by zwodzić ludzi. W Apokalipsie zwodzicielami

⁷⁶ Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 67.

⁷⁷ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*, 135: „Opis ten dotyczy kolejnej już walki i nowego z rzędu upadku szatana w historii zbawienia nowego ludu Bożego”. „Wielki” odsyła do 12,3.

⁷⁹ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 167.

⁸⁰ Por. Marek Karczewski, *L'„Altro Segno” (Ap 12,3)*, 66.

są Jezebel (2,20), szatan (12,9; 20,3.8.10), Bestia (13,14), fałszywy prorok (19,20), Babilon (18,23). Miejscem, na które został strącony Smok, jest ziemia⁸¹. To jest znak jego porażki, bo pretendował do bycia w niebie. Zapowiada się ewentualnie, że w tej przestrzeni będzie mógł działać, ale nie jest to jeszcze wyraźne; raczej wskazuje się tu na utratę pozycji przez diabła. Razem ze Smokiem zostali strąceni jego aniołowie, co wskazuje na hierarchię w świecie zła: przywódcę demonów i podległe mu złe duchy.

Warto w tym miejscu przytoczyć *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, które wyjaśnia tajemnicę zła w takiej syntezie: „Szatan i inne złe duchy zostały stworzone przez Boga jako dobre z natury, ale same uczyniły się złymi, ponieważ z wolnego i nieodwołalnego wyboru odrzuciły Boga i Jego królestwo, dając w ten sposób początek piekłu. Usiłują one przyłączyć człowieka do swego buntu przeciwko Bogu, lecz Bóg w Chrystusie potwierdza swoje pewne zwycięstwo nad Złym”⁸².

4. Głos z nieba (12,10-12)

Strącenie diabła na ziemię jest znakiem, że utracił swoją pozycję, a więc został pokonany. Jest to zwycięstwo Boga i Mesjasza: „I słyszałem głos wielki w niebie mówiący: teraz stało się zbawienie i moc, i królowanie Boga naszego i władza Chrystusa jego, bo był rzucony oskarżyciel braci naszych, oskarżających ich przed Bogiem naszym dniem i nocą” (12,10). Słyszemy okrzyk zwycięstwa: taki ma charakter obecny czas, a jego ocena pochodzi od Boga⁸³. Całe niebo uczestniczy w tej radości, w tym męczennicy otoczeni już chwałą (6.9–11). Akcent jest położony na treści wypowiedzi⁸⁴. „Teraz” odnosi się do intronizacji Chrystusa, którego zakres panowania jest opisany w Ap 5 i w następnych rozdziałach. Zbawienie, które nastąpi, ma istotne znaczenie dla człowieka. Nie dotyczy Boga i świata niebieskiego, tylko ludzi, którzy doświadczają zła i jego konsekwencji. Na ziemi zbawienie jest tylko częściowe (bo diabeł został na nią strącony), jego pełnia jest w niebie. Tam jest doskonałą i aktualną rzeczywistością, czyli uczestnictwem w życiu Boga. Zakłada ono uwolnienie ludzi od mocy grzechu i śmierci, a ma także wymiar kosmiczny⁸⁵. Związane jest z tym, że na dworze niebieskim nie ma oskarżyciela-oszczercy (Hi 1,6-12; 2,1-7; Za 3,1-2;

⁸¹ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana* 12, 190: ziemia oznacza „rzeczywistość doczesną w przeciwieństwie do nadprzyrodzonej”.

⁸² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (Kielce: Jedność, 2005), nr 74.

⁸³ Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 67: „Der proklamatorische Siegesruf”.

⁸⁴ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 121; Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana* 12, 140 zauważa, że w Ap aniołowie nie nazywają ludzi swoimi braćmi. Przyjmuje, że podmiotem głosu są zbawieni, którzy są świadkami walk i zwycięstw swoich braci na ziemi (144).

⁸⁵ Traugott Holtz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 102.

1Krn 21,1), czyli nieprzychylniej człowiekowi postaci. Był nią Wąż starodawny (Rdz 3), który doprowadził ludzi do upadku. Drugim elementem okrzyku zwycięstwa jest „moc”, która wskazuje na istotny przymiot Boga, który jest wszechmocny i dlatego dokonuje zbawienia. Termin „moc” nie pozostaje w koniecznej relacji do zła, bo może być określony tylko przez dobro, np. jako „moc stwarzania” (por. 4,11). Dla ludzi jednak moc Boga najpełniej objawia się w tym, że mogą oni teraz być uczestnikami nieba przez uwolnienie od zła i grzechu. Jej wyrazem jest zwycięstwo nad Smokiem⁸⁶. Następnym elementem okrzyku jest „królestwo Boże”, które należy rozumieć jako doświadczanie przez ludzi w sposób osobowy pełni Bożego panowania. Wskazuje się na eschatologiczne wypełnienie, a nie na doczesny etap królestwa, przyrównywany w tradycji synoptycznej do „ziarenka gorczycy”. Z kolei „władza” to możliwość przeprowadzania własnej woli, swoboda podejmowania decyzji i działania, pełnomocnictwo i panowanie⁸⁷. „Władza Pomazańca” dotyczy świata i ludzi, którzy sami nie mogą siebie zbawić. Walka Michała i jego aniołów ze Smokiem związana była z nastaniem królowania Boga i władzy Jego Pomazańca. Ponieważ w niebie Bóg stale króluje, walka musiała dotyczyć świata doczesnego, a toczyła się o braci na ziemi, w których obronie stanęły duchy niebieskie⁸⁸.

Diabła charakteryzuje się jako tego, który oskarża przed Bogiem (por. Hi 1–2)⁸⁹. Tak zostaje określona jego aktywność wobec ludzi na ziemi (dnem i nocą oskarża), którzy ciągle jeszcze toczą walkę i są wystawieni na jego pokusy⁹⁰. Został on strącony, co oznacza, że tego rodzaju działalności przeciwko ludziom nie ma w niebie. Jest ono w całości przychylne człowiekowi i pragnie jego zbawienia. Nie można myśleć o jakiejś chęci czy woli oskarżania ludzi ze strony nieba.

Z kolei mowa jest także o roli ludzi w zbawieniu: „I oni zwyciężyli go dzięki krwi Baranka i dzięki słowu świadectwa swojego i nie ukochali życia ich aż do śmierci” (12,11). Pełnią oni funkcję aktywną, bo przypisuje się im zwycięstwo („zwyciężyli”), co oznacza, że podjęli walkę. Obiektywnym narzędziem zwycięstwa jest krew Baranka, która jest utożsamiona z życiem i udziela życia. Przywołuje się mękę i krzyż Chrystusa, skuteczną ofiarę, która przemienia ludzką egzystencję, tak że może ona uczestniczyć w życiu Boga. To jest zasadnicza przyczyna zbawienia⁹¹. W ofierze Baranka, zapo-

⁸⁶ W Apokalipsie mówi się o Bogu, który ma moc wykonywania sprawiedliwych wyroków (11,17; 19,1).

⁸⁷ Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 147.

⁸⁸ Tamże, 141–142.

⁸⁹ Termin *kategor* tłumaczy hebr. *śtn*.

⁹⁰ Robert H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 327.

⁹¹ Tamże, 329: „The death of the Lamb is the primary and the testimony of the martyrs the secondary ground of their victory”.

wiedzianej już w Iz 53,7 (por. J 1,29), chrześcijanie uczestniczą przez swój udział w Eucharystii⁹². Subiektywnym narzędziem zwycięstwa jest „słowo ich świadectwa”. Wskazuje się tu na rolę ludzi, która polega na głoszeniu Boga w świecie, czyli na dawaniu publicznego świadectwa o Jezusie, co związane jest z jakością ich życia, które odpowiada prawdzie Ewangelii, a nie tylko z wypowiedianym przez nich słowem. W końcu wskazuje się na miłość ludzi jako narzędzie zwycięstwa: odrzucili egoistyczną miłość własną, a miarą tego odrzucenia była ich śmierć⁹³. Woleli umrzeć dla Boga, niż żyć dla siebie (por. Mk 8,35-36). Zbawienie polega na odwróceniu się od siebie przez miłość do Boga i ludzi, co jest czynieniem z życia ofiary. Nie miłość własnego życia, ale podobanie się Bogu było kryterium postępowania zwycięzców. Jak widać, w walce z szatanem uczestniczą wszyscy: Chrystus, Michał, aniołowie, bracia i siostry⁹⁴.

Po temacie śmierci męczeńskiej pojawia się wezwanie kierowane do nieba: „Dlatego radujcie się niebios a i którzy w nich mieszkają” (12,12a), przypominające świąteczną pieśń (Ps 118,22-24)⁹⁵. Termin „niebios” występuje tu jedyny raz w Apokalipsie w liczbie mnogiej. Chociaż w Starym Testamencie spotykamy się z wzywaniem nieba i ziemi do radości, tutaj tylko do nieba jest skierowane takie wezwanie, bo na ziemię został strącony Smok, który zagraża zbawieniu jej mieszkańców. Radość ma swój motyw w tym, że sam Pan Bóg działa (Iz 44,23), a także w tym, że Pan jest Królem, który przyjdzie sądzić ziemię (Ps 96,10-13). Kościół patrzący w niebo jest ogarnięty radością, bo widzi swoje zbawienie i pewność trwania w relacji z Bogiem. Pełnia zbawienia odnosi się do sfery nieba, w którym panuje sama radość: „Cieszcie się i radujcie, bo wielka jest wasza nagroda w niebie” (Ps 96,10-11; Iz 44,23; 49,13; Pwt 3,43). Wszyscy mieszkańcy nieba uczestniczą w tej radości. Na ich określenie używa się obrazu rozbicia namiotu: „Ci, którzy rozbili namiot” w niebie. Czasownik *skenoo* jest zastosowany do Boga w 7,15 i 21,3, a do „niebieskich bytów” w 13,6. Wskazuje na stałe przebywanie w niebie i opiekę ze strony Boga⁹⁶. Wobec ziemi głos wypowiada: „Biada ziemi i morzu, bo zstąpił diabeł do was, mający gniew wielki, wiedząc, że mało czasu ma” (12,b). Taka jest sytuacja ziemi, miejsca doczesnego zamieszkiwania ludzi, i morza jawiącego się bardziej jako element nieprzyjazny, spowodowana tym, że w całym

⁹² Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 144 odnosi wyrażenie „dzięki krwi Baranka” do Ofiary Eucharystycznej: „Bracia zwyciężyli, gdyż nad własne życie umiłowali Ofiarę Eucharystyczną i naukę otrzymaną od apostołów”.

⁹³ Męczeństwo jest traktowane jako zwycięstwo w 4Ma 6,10; 7,4.

⁹⁴ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 123.

⁹⁵ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 101: „besonders eindrucksvoll”.

⁹⁶ Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 126; Franciszek Sieg, „Niewiasta” i „Syn” w Apokalipsie św. Jana 12, 149 uważa, że w wyrażeniu chodzi o ludzi „wiernych Chrystusowi na ziemi”.

świecie działa diabeł. „Biada” przywołuje groźby prorockie (por. Iz 1,4; Jr 4,13; Ez 24,9), a także tradycję synoptyczną, bo pojawia się w logiach Jezusa. W uzasadnieniu „biada” nie mówi się już o „strąceniu” diabła, lecz o tym, że „zstąpił” on w przestrzeń świata. Podkreśla się w ten sposób jego planowe działanie, które ma na celu szkoderstwo ludziom⁹⁷. Warto zwrócić uwagę na to, że diabeł określa się jako bardzo rozgniewanego, co oznacza, że obca mu jest obojętność wobec dobra, bo cały jest nastawiony tylko na niszczenie i czynienie zła. Uwaga o tym, że mało ma czasu, służy ukazaniu jego gorączkowej aktywności. Jednocześnie stanowi to pocieszenie dla chrześcijan, którzy będą mogli znieść ataki szatana, bo trwają one bardzo krótko w porównaniu z wiecznością (por. Mdr 2,1). Diabeł mało ma czasu, bo Bóg prowadzi dzieje zbawienia (Hi 20,5; Prz 10,27), czekając, by dopełniła się liczba zbawionych (por. 6,11).

5. Nieskuteczna pogoń Smoka za Kobiętą i jej potomstwem (12,13-18)

Teraz nasz wzrok jest kierowany na ziemię: „I gdy zobaczył Smok, że został rzucony na ziemię, ścigał Kobiętę, która porodziła Mężczyznę” (12,13). „Rzucenie” (*ballo*) to utrata pozycji, kara (Mt 3,10; 5,29; 13,41-42; Ap 2,10), wyrzucenie ze wspólnoty (Mt 13,48; J 15,6). Ziemia to inny wymiar rzeczywistości niż ta, o której była mowa poprzednio, gdy wspominało o walce w niebie i agresji wobec Kobiety obleczonej w słońce. Dziecię zostało porwane do tronu Bożego, Kobieta jest na ziemi i w tej samej przestrzeni znalazł się Smok. Gdy został rzucony na ziemię, zaczyna działać przeciwko niej. Przy czym nie może nie działać, bo natura jego jest taka, że atakuje dobro. Po tym, jak nie udał mu się atak na Mesjasza, obraca swój gniew przeciwko jego matce⁹⁸. Prześladowuje Kobiętę, która porodziła Mężczyznę. Czasownik *dioko* oznacza „ścigać” (Rz 9,30; 12,13); zakłada się wrogość (Mt 10,23; Dz 26,11) i prześladowanie (Mt 5,10.44; Dz 7,52; Rz 12,14; 1Kor 15,9). W zdaniu występuje akusatyw rodzaju męskiego *ton arsena*. Rodzajnik może mieć znaczenie anaforyczne, odnoszące się do informacji z 12,5, gdzie powiedziano, że Kobieta porodziła Syna („męskie”, „Mężczyznę”). Obraz przywołuje historię wyjścia Izraelitów z Egiptu, a ma służyć wyjaśnieniu sytuacji Kościoła, który doświadcza prześladowań we wrogim środowisku. Na świecie toczy się walka o wierność wobec Bożego daru zbawienia i trzeba z drżeniem o ten dar zabiegać, bo szatan chce zniszczyć Kościół.

Kontynuowany jest temat „ucieczki” Kobiety (12,6), lecz pojawia się nowy aspekt: „I były dane Kobięcie dwa skrzydła orła wielkiego, by leciała

⁹⁷ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 101: „Ein Motiv der Theodicee”.

⁹⁸ Wilfred Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, 98.

na pustynię, do miejsca jej, gdzie jest karmiona tam czas i czasy i połowę czasu, od oblicza węża” (12,14). Sposobem na ocalenie życia i zwycięstwo nie jest konfrontacja, lecz ucieczka przed Smokiem. Inną sytuację spotykamy w 1P 5,8-9, gdzie pojawia się nakaz przeciwstawiania się diabłu (*ho antistesete*). Kobieta zostaje wyposażona w dwa skrzydła wielkiego orła⁹⁹. Nie jest powiedziane, kto jej dał skrzydła, ale ponieważ w sytuacji zagrożenia są one cennym i nienaturalnym wyposażeniem, obraz wskazuje na Boga i Jego opiekę. Kobieta jest aktywna w swoim ocaleniu i, korzystając z przestrzeni powietrza, ucieka przed Smokiem, który na ziemi zwrócił się przeciwko niej¹⁰⁰. Obraz ten odwołuje się do faktu, że orzeł pobudza swoje młode orlęta do lotu. Przywołany jest także motyw „niesienia Izraela na skrzydłach orlich” podczas wyjścia z Egiptu, który to motyw jest typologicznie opracowywany w Biblii (Wj 19,4; Pwt 32,10-14; Dz 13,18). Tak samo mówi się o powrocie ludu z niewoli babilońskiej (Iz 40,31). Te treści są u podstaw alegorii w Ez 17,1-5: „Orzeł wielki, o skrzydłach rozłożystych i długich piórach, pokryty pstrym pierzem, przyleciał nad Liban i zabrał wierzchołek cedru” (17,3)¹⁰¹. Tu Kobieta jest pod opieką Boga i otrzymuje wyposażenie, które umożliwia jej ocalenie. Inni się o nią troszczą, a jej życie nie zależy tylko od posiadanych przez nią możliwości naturalnych. Na pustyni Kobieta ma swoje miejsce uczynione przez Boga, gdzie umożliwione jest życie¹⁰². Przykładem takich odróżnionych od otoczenia miejsc jest oaza czy ogród. Obraz wskazuje na bliskość Boga, której człowiek doświadcza we wrogim świecie. Motyw ucieczki na pustynię w celu ocalenia jest biblijny (Rdz 16,6-14; Pwt 1,31; Ps 78,52). U proroków pojawia się obraz pustyni jako miejsca zbawienia (Iz 40,3; Jr 31,2; Ez 34,25).

Dalej podjęty jest szczególnie ważny problem dla życia na pustyni, czyli sposób pozyskiwania pokarmu. Był to temat istotny dla Izraelitów wędrujących przez pustynię do Ziemi Obiecanej, których Bóg karmił manną i przepiórkami. Temat ten kulminuje wokół Eucharystii, która jest duchowym pokarmem Kościoła na ziemi¹⁰³. Kobieta jest żywiona na pustyni przez „czas i czasy i połowę czasu”. Wyrażenie to jest abstrakcyjne¹⁰⁴. Chodzi o synonim liczby trzy i pół, 1260 dni (trzy i pół roku, licząc 360 dni

⁹⁹ W greckiej mitologii pojawia się motyw przemiany człowieka w ptaka, by mógł uciec przed niebezpieczeństwem. Tu nie mamy przemiany, lecz wyposażenie w skrzydła; Dawid E. Aune, *Revelation*, 705.

¹⁰⁰ Adolf Schlatter, *Die Briefe und die Offenbarung des Johannes*, Erläuterungen zum Neuen Testament 10 (Stuttgart: Calwer Verlag, 1964), 246.

¹⁰¹ Joseph Freundorfer, *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*, 139.

¹⁰² Wyrażenie *hopou...ekei* jest hebraizmem: *asr sm*.

¹⁰³ Heinz Giesen, *Johannes-Apokalypse*, 103.

¹⁰⁴ W Dn 7,25 występuje forma dualna, która w LXX staje się liczbą mnogą (*kai kairous*).

w roku), o czym już była mowa w 12,6¹⁰⁵. W Dn 7,25 na taką długość przewidziane jest panowanie bezbożnego króla (czas i czasy i połowę czasu). W Łk 4,25 mówi się o suszy sprowadzonej przez Eliasza na ziemię, która trwała trzy i pół roku. W tym obrazie może być wspomnienie ucieczki wspólnoty jerozolimskiej na wschód od Jordanu w obliczu wojny żydowskiej, jeśli trwała trzy i pół roku¹⁰⁶. Czas ten jest ograniczony. Oddalenie się od Węża gwarantuje bezpieczeństwo (*apo prosopou tou ophéos*)¹⁰⁷. Może to być także wskazanie na bezgrzeszność Kobiety, która nie ma nic wspólnego z diabłem („...i we mnie nie ma niczego”, J 14,30).

Pojawia się alternatywne imię postaci podejmującej walkę z Kobiętą: „Wąż”. Ponieważ w 12,9 występowały obok siebie określenia: „Smok wielki”, „Wąż starodawny”, w tekście jest zmiana imienia, lecz nie postaci. Chodzi o diabła, który jest na ziemi i ma na niej możliwość działania¹⁰⁸. W 12,15-16 mamy nowy obraz, który pozostaje w dotychczasowym kluczu: „I rzucił Wąż ze swych ust za Kobietą wodę jak rzekę, by ją uczyniła poniesioną przez rzekę. I pomogła ziemia Kobiecie, i otworzyła ziemia usta swe i wypila rzekę, którą rzucił smok ze swoich ust”. Jest to akt wrogości Węża wobec Kobiety, która jednak zostaje ocalona. Wąż wypuszcza wodę jak rzekę, by uniosła Kobietę. Bywa on traktowany jako wodny potwór (Ez 29,3; 32,2-3; Ps 74,13), czemu odpowiada posługiwanie się wodą w złym zamiarze¹⁰⁹. Nawał wód jest symbolem prześladowań („Ogarnęły mnie fale śmierci i zatrwożyły mnie odmęty niosące zagładę”, Ps 18,5; 32,6; 124,4-5). Morza i rzeki bywają symbolem wrogów JHWH (Ps 93,3), a do zalania wodą przyrównywany jest napad wrogich armii (Dn 9,26; 11,22; Nah 1,8). W czasie wyjścia z Egiptu Morze Czerwone stanowiło przeszkodę w ocaleniu. Można dostrzec ten motyw w obrazie¹¹⁰.

Natomiast interpretacja, że wypuszczona woda byłaby fikcyjnym ramię na ziemi, jest nieadekwatna. Obraz przypomina raczej pojawienie się wody w takim miejscu, gdzie nie jest spodziewana, np. w wąskim wąwozie, który napelniony nią po wielkiej ulewie stanowi śmiertelne zagrożenie dla znajdujących się tam ludzi¹¹¹. Wody jawią się jako naturalne niebez-

¹⁰⁵ Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 276.

¹⁰⁶ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 170.

¹⁰⁷ Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 104: „Sowohl den Grund wie die Distanz bezeichnet”.

¹⁰⁸ W Jud 6 i 2P 2,4 mowa jest o grzechu aniołów, którzy jednak czekają w podziemnym więzieniu, a nie działają w świecie.

¹⁰⁹ Hubert Ritt, *Offenbarung des Johannes*, 69.

¹¹⁰ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 170.

¹¹¹ Marek Karczewski, *L., „Altro Segno” (Ap 12,3)*, 67 cytuje Ugo Vanni: „Il demoniaco-serpente offre ai cristiani ‘un miraggio fittizio di paradiso in Terra’”. Trudno się zgodzić na taką interpretację obrazu. Raj jest czymś dobrym, gdy tu nie ma cienia korzyści, tylko niebezpieczeństwo od nawału wód.

pieczeństwo, w tym wielkie rzeki, które są niebezpieczne dla przeprawy. Tu mowa jest o posłużeniu się naturalnymi zjawiskami przeciwko człowiekowi. Woda ma uczynić Kobiętę *potamophoroton*, czyli „uniesioną przez rzekę”. Celem jest to, by Kobieta straciła kontrolę nad swoim życiem i je utraciła, wydana mocy naturalnego żywiołu¹¹². Chodzi o stworzenie okoliczności niesprzyjających życiu, opartych na wiedzy o fizycznych ograniczeniach człowieka, po to, by go zniszczyć. Nie żyje on w wodzie jak ryby, a umieszczenie go w tym środowisku to dla niego śmierć. Ratunkiem jest bycie wyrwanym z takiego środowiska, w którym człowiek nie jest panem siebie. Przyrównanie obrazu do potopu ze Starego Testamentu jest także nieadekwatne w tym sensie, że potop służył karze i ocaleniu, tutaj mowa jest o całkowitym zniszczeniu niewinnego życia¹¹³.

Jak widzimy, inny żywioł naturalny pomaga niewieście. Nie mówi się o interwencji Boga, lecz o suwerennym działaniu ziemi, która wydaje się upersonifikowana. Przychodzi z pomocą Kobiecie, pijąc wodę, którą Wąż wypuścił z gardzieli¹¹⁴. Ludzie w starożytności znali fenomen potoków, które znikwały pod ziemią i być może do tego mamy tu nawiązanie. Ziemia jest żywicielką ludzi i stwarza dla nich przestrzeń życia – nie na wodzie, lecz na ziemi żyje człowiek. Motyw „połykania przez ziemię” może być użyty w znaczeniu negatywnym i oznaczać utratę życia przez ludzi, bo w ziemi życie jest niemożliwe. Na skutek działania Bożego Egipcjanie zostali połknięci przez ziemię („Prawicę swą wyciągnąłeś i pożarła ich ziemia”, Wj 15,12); ziemia otworzyła swe usta i połknęła Koracha (Lb 16,32; Lb 26,10; Pwt 11,6; Ps 106,16-18). Tu jednak motyw jest użyty w sposób pozytywny, by wskazać na istniejącą solidarność stworzeń wobec siebie. Potrafią one korzystać ze swoich możliwości i przychodzić sobie z pomocą, co szczególnie podkreśla Stary Testament w Księdze Mądrości. Niebezpieczeństwo ze strony Węża zostaje zażegnane naturalnymi, a nie nadnaturalnymi środkami. Odnosząc się do dziejów człowieka, można wskazać także na śmierć, wojny, epidemie, które kończyły trwanie „cywilizacji śmierci”, będącej globalnym zagrożeniem dla życia ludzkiego (jedna śmierć pochłania drugą śmierć).

Ponieważ Smok nie mógł zaszkodzić Kobiecie, zwraca się przeciwko jej potomstwu: „I był rozgniewany Smok na Kobiętę, i odszedł uczynić wojnę z pozostałym potomstwem jej, zachowującym przykazania Boga

¹¹² Taddeo J. Oluchiebuka Onoyima, *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12*, 133; Josephine Massyngberde Ford, *Revelation*, 202-203.

¹¹³ Inaczej Jacques Ellul, *Apokalypse*, 80: „Der Drache speit einen Strom von Wasser aus (12,15): die satanische Wiederholung der Sintflut“. Słuszna zaś jest uwaga autora, że w czasie potopu zginęli nieposłuszni i grzesznicy, a Smok przez wody chce zabić tego, kto jest posłusznym i w którym triumfuje miłość.

¹¹⁴ Ziemia pije krew Abła (Rdz 4,11).

i mającym świadectwo Jezusa” (12,17). Odróżnia się Kobieta i jej potomstwo, a tym samym reakcję Węża wobec Kobiety od jego reakcji wobec potomstwa. Gniew jest czymś subiektywnym i wynika z niepowodzenia w złym działaniu (Dn 3,13.19; 2Mch 7,3.39; Dz 5,33). Smok został pokonany, więc Kobiety nie może osiągnąć, a jedynie odrzuca ją wewnętrznie przez gniew. Taka jest jego reakcja wobec świętości Maryi i obiektywnej świętości Kościoła, który jest ciałem Chrystusa. Wobec świętości obiektywnej działanie Smoka jest ograniczone do gniewu. Drugim aktem jest walka z potomstwem, czyli działanie szkodliwe przechodzące z podmiotu na przedmiot, będące realnym szkodeniem. O potomstwie Kobiety mowa jest w Rdz 3,15, gdy zostaje zapowiedziana przez Boga nieprzyjaźń między nim i Wężem. W naszym tekście do tej pory była mowa o Potomku (12,4-5.13). Teraz mówi się o pozostałym potomstwie, co ma związek, jak wspomniano, z tym, że Apokalipsa jest w nurcie tradycji Janowej. Kobieta wskazuje na Maryję, która otrzymała potomstwo od Jezusa na krzyżu, gdy uczynił ją matką „umiłowanego ucznia”, a tym samym wszystkich wierzących. „Pozostali” to ci, którzy muszą toczyć walkę. Nie chodzi o Kobieta i Mesjasza, bo walka już ich nie dotyczy, lecz o uczniów, którym Jezus obiecał, że bramy piekielne nie zwyciężą Kościoła (Mt 16,16). Jest to jednocześnie zapowiedź walki, która ma trwać aż do czasu paruzji. Trzeba się nauczyć żyć w sytuacji walki ze Smokiem, działającym za pośrednictwem Bestii (13,2). Przykładem takiej walki, już przytoczonym w Listach do siedmiu Kościołów na samym początku Księgi Apokalipsy, jest męczeństwo Antypasa (Ap 2,13).

Wyjaśnia się także bliżej, co to za potomstwo. Są to ci, „którzy zachowują przykazania Boga i mają świadectwo Jezusa”. Mamy tu tematy występujące w Ewangelii Jana, dotyczące wierności normom i osobie¹¹⁵. Pojawia się czasownik *tereo*, charakterystyczny dla tej Ewangelii. Inne formuły używają czasownika *poieo* – „czynić”: „spełniać przykazania” (1J 5,2); „wypełniać słowa Jezusa” (*logous ... poiei*, Mt 7,24). „Przykazania” mogą oznaczać Torę, Dekalog (Mt 19,17), przykazanie Jezusa (J 14,15.21), nakazy Boga (1J 2,3.4; 3,22). W Nowym Testamencie przede wszystkim nalega się na Dekalog, przykazanie miłości Boga i bliźniego, przykazanie miłości na wzór Chrystusa (J 15,12)¹¹⁶. Obok strzeżenia przykazań mowa jest o świadectwie Jezusa. Świadectwo dotyczy tego, co nie jest dostępne naoczemu oglądowi człowieka. Chodzi więc o słowo Jezusa o Ojcu, którego On widzi, a którego ludzie nie poznają bezpośrednio na ziemi. Zachowanie świadectwa Jezusa to wierność wobec Jego objawienia o Ojcu, Ewangelii, w której

¹¹⁵ Michał Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana*, 277.

¹¹⁶ W Księgach Machabejskich zachowywanie przykazań Boga jest głównym powodem męczeństwa (1Ma 1,60-63; 2Ma 7,1-3).

pojawia się nadzieja życia wiecznego i zmartwychwstania umarłych¹¹⁷. Imię „Jezus” podkreśla, że objawienie odwiecznego Ojca dokonało się w historii. Ponieważ obok przykazań Boga mowa jest o świadectwie Jezusa, następuje przejście od wyrażenia, które może być stosowane ekskluzywnie w ramach Starego Testamentu (przykazania Boga), do objawienia nowotestamentalnego (świadectwo Jezusa)¹¹⁸. Wyrażenie określa chrześcijan jako przyjmujących całe objawienie Boga, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Potomstwem jest zatem wspólnota Kościoła (Rz 8,29; Ga 4,26), wierzący i pobożni ludzie. Wskazuje się na narzędzia obrony chrześcijan w toczonej walce: zachowywanie przykazań i przyjęcie osoby Jezusa czyni ich silnymi przeciwko Smokowi.

Kończącą sceną jest moment stanięcia Smoka „na piasku morza” (12,18). Piasek morski to obraz liczego potomstwa Abrahama (Rdz 13,16), przeciwko któremu Smok rusza do walki.

* * *

Istnieje ciągłość między Ewangelią Jana i Apokalipsą, gdy chodzi o rozwój tradycji dotyczącej postaci Maryi¹¹⁹. W J 2,1-11 pojawia się pytanie o jej tożsamość i rolę. Zostaje nazwana przez Jezusa „Kobietą”, co stanowi dla niej wezwanie do akceptacji tego, że misja mesjańska Jezusa jest zależna od Niego samego. Jej rolą jest kierowanie ludzi do Jezusa, co Maryja spełnia, gdy mówi: „Cokolwiek wam powie, czyńcie” (J 2,5). Nie nalega na Jezusa, lecz na działanie ludzi, nie determinuje czasu mesjańskiego Jezusa, lecz postawę ludzi. Maryja działa jak kobieta, która ułatwia kontakt ludzi z Jezusem. W J 19,25-27 Jezus wypowiada słowa: „Kobieto, oto syn twój”. Dając uczniowi Maryję za Matkę, objawia, jaka jest relacja Maryi do wszystkich wierzących. Aby wejść do królestwa Bożego, człowiek musi się narodzić na nowo (J 3,5). Matką tych narodzin staje się Maryja. Jest to życie określone przez wiarę w Jezusa i Ducha Świętego. W Ewangeli i Jana Jezus dopiero po zmartwychwstaniu po raz pierwszy nazywa swoich uczniów braćmi (J 20,17). Jest to efekt tego, co powiedział na krzyżu o umiłowanym uczniu, że Maryja jest jego matką, co oznacza jednocześnie, że uczeń staje się bratem Jezusa. Ta relacja zostaje ustanowiona na krzyżu i konsekwentnie jest uznana po zmartwychwstaniu, gdy Jezus mówi o Ojcu swoim i Ojcu uczniów: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego” (J 20,17). Jeśli uczniowie stali się braćmi Jezusa, to

¹¹⁷ Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 171.

¹¹⁸ Anton Vögtle, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1981), 103.

¹¹⁹ Ugo Vanni, *L'Apocalisse*, 333-347.

Bóg jest ich Ojcem. W tym kluczu można zrozumieć Ap 12. Macierzyństwo mesjańskie Maryi („porodziła Syna”, 12,5) przedłuża się w uczniach Jezusa („reszta jej potomstwa”, 12,17).

Tekst wskazuje na istotne treści historii zbawienia. Ukazuje wrogość szatana do Chrystusa (Dziecię urodzone przez Kobietę). Mówi o postaci Kobiety, matki Mesjasza, i o reszcie jej potomstwa, czyli o Kościele, tych, którzy zachowują przykazania i mają świadectwo Jezusa. Historia zbawienia jawi się jako pokonywanie zła przez dobro, które na końcu osiągnie pełnię zwycięstwa.

Bibliografia:

- Aune Dawid E. *Revelation*. WBC 52B. T. 2. Dallas: Nelson Reference & Electronic, 1998.
- Bonsirven Joseph. *L'Apocalypse de saint Jean: Traduction et Commentaire*. VS 16. Paris: Beauchesne, 1951.
- Bruns Edgar J. „The Contrasted Women of Apocalypse 12 and 17”. *The Catholic Biblical Quarterly* 26, nr 4 (1964): 459-463.
- Charles Robert H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. ICC I. Edinburgh: Clark, 1920.
- Ellul Jacques. *Apokalypse. Die Offenbarung des Johannes – Enthüllung der Wirklichkeit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.
- Farkaš Pavol. *La „Donna” di Apocalisse 12. Storia. Bilancio. Nuove prospettive*. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 25. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Ford Josephine Massyngberde. *Revelation*. AB 38. Garden City: Doubleday & Company, 1975.
- Freundorfer Joseph. *Die Apokalypse des Apostels Johannes und die hellenistische Kosmologie und Astrologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1929.
- Giesen Heinz. *Johannes-Apokalypse*. SKK.NT 18. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2002.
- Holtz Traugott. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*. TUGAL 85. Berlin: Akademie-Verlag, 1962.
- Karczewski Marek. *L'„Altro Segno” (Ap 12,3). La figura del drago in Ap 12,3-17 e le sue implicazioni teologico-bibliche*. Romae 1999.
- Kraft Heinrich. *Die Offenbarung des Johannes*. HNT 16a. Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1974.

- Lohmeyer Ernst. *Die Offenbarung des Johannes*. HNT 16. Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1926.
- Oluchiebuka Onoyima Taddeo J. *The Mother of the Messiah in Apocalypse 12: Exegetical and Theological Reality: A Thesis for the Doctorate in Biblical Theology*. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1977.
- Ritt Hubert. *Offenbarung des Johannes*. NEB 21. Würzburg: Echter Verlag, 1986.
- Schlatter Adolf. *Die Briefe und die Offenbarung des Johannes*. Erläuterungen zum Neuen Testament 10. Stuttgart: Calwer Verlag, 1964.
- Sieg Franciszek. „Niewiasta” i „Syn” w *Apokalipsie św. Jana 12*. Warszawa: Wydział Teologiczny Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum”, 1987.
- Vanni Ugo. *L'Apocalisse. Ermeneutica. Esegisi. Teologia*. SVivBib 17. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1988.
- Vögtle Anton. *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1981.
- Wikenhauser Wilfred. *Offenbarung des Johannes*. Regensburg: Pustet, 1959.
- Wojciechowski Michał. *Apokryfy z Biblii Greckiej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2001.
- Wojciechowski Michał. *Apokalipsa świętego Jana*. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament XX. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012.

Apocalypse of Saint John 12

SUMMARY

In the analyses carried out, the author takes into account the historical data of the text and the teaching of the Church on the subject of Mary. It should be noted that the woman represented in the sign combines the idea of modesty with receiving glory from God. It emphasises her role in giving new life. In contrast to it, the demonic Dragon swaggers and puffs, pretending to have unlimited power. It is the enemy of life, and it wants to be the ruler of the world, therefore it is against the Woman and the Newborn. The newborn child is the Messiah. The term *basanidzo* (12.2), not used normally for the labour pain, encourages to see the role of the Woman in the salvific work of the Messiah, which is connected with the cross and the birth of disciples to a new life. This is indicated by the fact that the Child is being taken after birth to God's Throne, which means exposing the finale of Christ's life, that is, the Paschal events that bring salvation to people. They are called the rest of the Woman's offspring because she participates in their new birth to the kingdom of God. It can be seen that salvation is God's work. It becomes a share of the human being thanks to the blood of the Lamb (Eucharist) and the commitment to preaching the gospel. The time of the Church is the time of struggle against evil. The rest of the offspring of the

Woman (the Church) during this time is experiencing God's help and solidarity of all beings, hoping to achieve victory in heaven.

Keywords: Apocalypse, Mary, salvation, Church, vision, devil



Modlitwy końcowe w pierwszym tygodniu *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli

WACŁAW KRÓLIKOWSKI
Częstochowa
ORCID: 0000-0001-8844-384X

STRESZCZENIE

Każda medytacja czy kontemplacja w *Ćwiczeniach duchowych* św. Ignacego Loyoli kończy się tzw. rozmową końcową – kolokwium rekolektanta z Bogiem. Modlitwy końcowe, kolokwia, przeżywane w trakcie rekolekcji ignacjańskich nawiązują w swojej treści nie tylko do owocu danej medytacji czy kontemplacji, ale wręcz są ich zwieńczeniem. W zamyśle św. Ignacego kolokwia winny wnieść w duchowe życie rekolektanta coś bardzo istotnego. Są bowiem niejako szczytowym momentem każdej modlitwy – momentem, do którego wszystko zmierza. Celem artykułu nie jest analiza treści wszystkich kolokwii w *Ćwiczeniach duchowych*, a jedynie rozmów na zakończenie medytacji pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich. Rozmowy końcowe kolejnych, następujących po sobie medytacji wskazują wyraźnie na wewnętrzną dynamikę duchowego rozwoju, jaki św. Ignacy zamierzył i jaki proponuje rekolektantowi. Jest wręcz niezwykle, jak jedno ćwiczenie, zwieńczone rozmową końcową, niejako przygotowuje rekolektanta do następnego ćwiczenia i do kolejnego kolokwium.

Słowa kluczowe: modlitwa, kolokwium, medytacja, św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, miłosierdzie

* * *

Ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli składają się z czterech etapów zwanych tygodniami¹. Te zasadnicze etapy ćwiczeń poprzedzone są tzw. Fundamentem (por. *CD* 23), a zwieńczone Kontemplacją [pomocną] do

¹ Por. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. Mieczysław Bednarz (Kraków: WAM, 2002), nr 4, 10; zob. także, nr 23, 91, 190, 218 (dalej: *CD*).

uzyskania miłości (por. *ĆD* 230-237)². Każdy z czterech tygodni *Ćwiczeń duchowych*, w zależności od jego treści, składa się z wielu medytacji lub kontemplacji. Zaś każda medytacja czy kontemplacja zwieńczona jest serdeczną modlitwą końcową, którą św. Ignacy nazywa „rozmową końcową” lub „kolokwium” (por. *ĆD*, nr 53, 61, 63, 64, 71, 98, 109, 117, 118, 126, 147, 156, 159, 168, 198, 199, 204, 225, 234, 243, 244, 246, 248, 253, 257, 258).

Celem niniejszego artykułu nie jest analiza treści wszystkich rozmów końcowych w *Ćwiczeniach duchowych*, ale jedynie tych zawartych w medytacjach pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich. Poza analizą treści kolokwiów w medytacjach pierwszego tygodnia ćwiczeń pragniemy również podkreślić ich niezwykle znaczenie dla duchowego rozwoju rekolektanta. Tak więc poniższa analiza dotyczy rozmowy końcowej tzw. pierwszego ćwiczenia – czyli medytacji o grzechu Aniołów, Adama i Ewy oraz grzechu jakiegokolwiek człowieka (por. *ĆD* 45-53); dalej, rozmowy końcowej drugiego ćwiczenia – czyli medytacji o grzechach własnych (por. *ĆD* 55-61); oraz rozmów końcowych w ćwiczeniu trzecim (por. *ĆD* 62-63), czwartym (por. *ĆD* 64) i piątym (por. *ĆD* 65-72)³. Dodać należy, że prowadzona tu analiza treści i znaczenia rozmów końcowych w medytacjach pierwszego tygodnia ćwiczeń umieszczona jest w szerszym kontekście. Najpierw w perspektywie wzajemnych relacji między modlitwą słowem Bożym w Tradycji Kościoła – *lectio divina* a *Ćwiczeniami duchowymi*, jako miejscem czytania słowa Bożego, rozważania jego treści, oraz modlitwy i działania. Następnie, zostanie przybliżony ogólny cel i znaczenie rozmów końcowych w całych *Ćwiczeniach duchowych*, aby na końcu, w trzeciej części artykułu, podjąć szczegółową analizę wszystkich rozmów końcowych medytacji pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli.

² W tzw. *Autografie*, czyli pierwotnym (*arquetipo*) tekście *Ćwiczeń duchowych*, Fundament nie jest częścią pierwszego tygodnia *Ćwiczeń*, ale go poprzedza. Podobnie Kontemplacja [pomocna] do uzyskania miłości (*Ad amorem*) nie jest częścią czwartego tygodnia *Ćwiczeń*, ale następuje po nim, zwieńczając w ten sposób całą drogę rekolekcji ignacjańskich. Kontemplacja ta jest też jakby pomostem między czasem rekolekcji a codziennym życiem rekolektanta; zob. Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio lexicon textus hispani, opus inchoavit Iosephus Calveras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I. (Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, t. 100, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969), 164, 306; zob. też Wacław Królikowski, *La Contemplación para alcanzar amor. Il suo posto e senso negli Esercizi spirituali. Prospettive attuali* (Roma: PUG, 2003).

³ „Ćwiczenia” czy też „ćwiczenie duchowe” pisane od małej litery oznacza różne formy modlitwy i czynności duchowe podejmowane w trakcie odprawiania rekolekcji ignacjańskich, takie jak: medytacja, kontemplacja, zastosowanie zmysłów, rachunki sumienia itp. Zaś *Ćwiczenia duchowe* pisane od dużej litery i kursywą to tytuł słynnej książeczki, największego dzieła św. Ignacego Loyoli.

1. Modlitwa słowem Bożym w Tradycji Kościoła a *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli

Rozmowę z Bogiem nazywamy modlitwą⁴. Według św. Jana Damascyńskiego, „modlitwa jest wzniesieniem duszy do Boga lub prośbą skierowaną do Niego o stosowne dobra”⁵. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że „modlitwa – czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie – jest spotkaniem Bożego i naszego pragnienia. Bóg pragnie, abyśmy Go pragnęli”⁶. Pragnienia bowiem, które „należą do istoty naszego człowieczeństwa (...), dane nam przez Boga definiują nas jako ludzi w najgłębszym znaczeniu tego słowa”⁷. W Nowym Testamencie „modlitwa jest żywym związkiem dzieci Bożych z ich nieskończonego dobrego Ojcem, z Jego Synem Jezusem Chrystusem i z Duchem Świętym (...). Życie modlitwy polega zatem na stałym trwaniu w obecności trzykrotnie świętego Boga i w komunii z Nim. Ta komunია życia jest zawsze możliwa, gdyż przez chrzest staliśmy się jedno z Chrystusem. Modlitwa jest o tyle chrześcijańska, o ile jest komunią z Chrystusem i rozszerza się w Kościele, który jest Jego Ciałem”⁸. Dla św. Teresy od Dzieciątka Jezus modlitwa jest „wzniesieniem serca, prostym spojrzeniem ku Niebu, okrzykiem wdzięczności i miłości zarówno w cierpieniu, jak i radości”⁹.

Kościół od samego początku wzywał do umacniania więzi z Bogiem przez czytanie i rozważanie słowa Bożego. Wielka tradycja monastyczna, jak przypomina papież Benedykt XVI, „zawsze uważała za konstytutywny element swojej duchowości medytację nad Pismem Świętym, zwłaszcza w formie *lectio divina*”¹⁰. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* „szczególnie usilnie wzywa wszystkich wiernych (...), aby przez częste czytanie pism Bożych osiągnęli »najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa« (Flp 3, 8)”¹¹. Także papież Jan Paweł II zachęca wszystkich wiernych do praktykowania *lectio divina*. Czyny

⁴ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, tekst polski, nowe tłumaczenie (Poznań: Pallottinum, 2012), nr 25, 361.

⁵ Św. Jan Damascyński, *De fide orthodoxa*, 3, 24: PG 94, 1089 D. Korzystam z tłumaczenia w: *Katechizm Kościoła Katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 1994), nr 2559, 575.

⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2560, 576.

⁷ Philip Sheldrake, *Pragnienia. Ukryte źródło duchowości*, tłum. Aleksander Gomola (Kraków: WAM, 2019), 7-8; zob. też Willi Lambert, *Słownik duchowości ignacjańskiej*, tłum. Olga Fendrych (Kraków: WAM, 2001, 25-27.

⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2565, 576-577.

⁹ Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Rękopisy autobiograficzne*, C 25 r.

¹⁰ Benedykt XVI, „*Verbum Domini*”. *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2010), nr 83, 146.

¹¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 25, 361.

to szczególnie w dwóch listach apostolskich: *Tertio millennio adveniente* z 1994 r., oraz *Novo millennio ineunte* z 2001 r. W Liście Apostolskim *Novo millennio ineunte* czytamy: „Konieczne jest zwłaszcza, aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją *lectio divina*, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie”¹².

Również papież Benedykt XVI w Posynodalnej Adhortacji Apostolskiej *Verbum Domini* podkreśla „potrzebę modlitewnego podejścia do świętego tekstu jako podstawowego elementu życia duchowego wszystkich wierzących w różnych posługach i stanach życia, ze szczególnym uwzględnieniem *lectio divina*. Słowo Boże leży bowiem u podstaw każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej”¹³.

Wezwanie do praktykowania *lectio divina* ponawia także Papież Franciszek w Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie¹⁴. Stwierdza m.in., że *lectio divina* „polega na czytaniu Słowa Bożego w chwilach modlitwy, by ono nas oświeciło i odnowiło. To modlitewne czytanie Biblii nie jest oddzielone od studium, jakie podejmuje kaznodzieja, by odnaleźć centralne przesłanie tekstu. Wręcz przeciwnie, powinien od tego zacząć, by zrozumieć, co mówi to samo przesłanie jego życiu”¹⁵.

W tę wielowiekową tradycję modlitwy w Kościele, opartej na Piśmie Świętym według metody *lectio divina*, wpisują się także *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli, które również polegają na rozważaniu słowa Bożego i kontemplowaniu tajemnic życia Jezusa Chrystusa według określonej metody. Wzajemny związek między *lectio divina* a medytacjami czy kontemplacjami ignacjańskimi uwidacznia się szczególnie w ich strukturze. Podobnie bowiem jak w *lectio divina* wyróżniamy pewne etapy, tak też w medytacjach czy kontemplacjach *Ćwiczeń duchowych* istnieją poszczególne ich części¹⁶.

¹² Jan Paweł II, „List apostolski *Novo millennio ineunte* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000”, w Jan Paweł II, *Dziela zebrane. Listy* (Kraków: Wydawnictwo M, 2007), t. III, nr 39, 550; zob. Jan Paweł II, „List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000”, w tamże, nr 40, 421; zob. Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, tłum. Kazimierz Romaniuk (Poznań: Pallottinum, 1994), rozdz. IV, par. C. 2, 106.

¹³ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 86, 151.

¹⁴ Papież Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013).

¹⁵ Tamże, nr 152, 82.

¹⁶ Por. Carlo Maria Martini, *Być z Jezusem. Medytacje nad Ewangelią św. Marka*, tłum. Seweryn Wąsik, Fabian Błaszkiewicz, Sławomir Patalan (Kraków: WAM, 1997); zob. Carlo Maria Martini, *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*, tłum. Seweryn Wąsik, Fabian Błaszkiewicz (Kraków: WAM, 1999); Carlo Maria Martini, *Kochać Jezusa. Medytacje nad*

Począwszy od tradycji monastycznej, w *lectio divina* wyróżniamy cztery etapy: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Pierwszym etapem jest lektura Pisma Świętego (*lectio*). Na tym etapie osoba czytająca Pismo Święte podejmuje wysiłek zrozumienia treści i duchowego sensu danego tekstu biblijnego. Lektura tekstu biblijnego ma więc na celu „zapoznanie nas ze strukturą tego fragmentu, jego kluczowymi słowami, związkami i odniesieniami, jak również umiejscowienie go w szerszym kontekście. Chodzi o nowe, pogłębione odczytanie znanego tekstu, które ma nam ukazać pełnię jego oddziaływania dziś”¹⁷. Jak zauważa papież Benedykt XVI, „bez tego etapu istnieje ryzyko, że tekst stanie się tylko pretekstem, by nigdy nie wyjść poza własne myśli”¹⁸.

Pogłębiona lektura Pisma Świętego prowadzi do następnego etapu, czyli do medytacji (*meditatio*) nad jego treściami. Polega on więc na rozważaniu treści fragmentu Pisma Świętego, która porusza serce (por. Ef 1,18) i umysł człowieka wierzącego. Podczas tego etapu osoba medytująca zastanawia się, jakie przesłanie zawiera w sobie dany tekst, jakie znaczenie mają poszczególne słowa w doniesieniu do codziennego życia. Czy są w jakimś sensie objawieniem? Na tym etapie „stawiamy sobie pytanie: Co mówi tekst biblijny nam? Tutaj każdy osobiście, ale także wspólnota powinna otworzyć się na nie i z nim skonfrontować, ponieważ nie chodzi o rozważanie słów wypowiedzianych w przeszłości, ale w chwili obecnej”¹⁹.

Czytanie słowa Bożego i rozważanie go, doświadczanie wewnętrznych poruszeń, z jednoczesnym odniesieniem ich do konkretnych okoliczności życia, prowadzi do serdecznej modlitwy (*oratio*), czyli duchowej odpowiedzi wierzącego na usłyszane słowo. Następnie modlitwa przemienia się spontanicznie w kontemplację (*contemplatio*) Jezusa Chrystusa zmar twychwstałego, która wieńczy całość duchowego procesu według *lectio divina*²⁰. *Contemplatio* to „czas osobistej rozmowy z Jezusem, Maryją, ze świętymi i z samym Bogiem, podczas której staramy się usłyszeć, co mają nam oni do powiedzenia na temat przeżywanych przez nas doświadczeń.

Ewangelię św. Jana, tłum. Agnieszka Sobejko (Kraków: WAM, 2003); Carlo Maria Martini, *Odwaga zawierzenia. Rekolekcje*, tłum. Juliusz Zychowicz (Kraków: WAM, 2013); Carlo Maria Martini, *Słowa dla życia*, tłum. Zbigniew Kasprzyk (Kraków: WAM, 2015); Carlo Maria Martini, *Śladami Jezusa*, tłum. Piotr Błajerowski (Kraków: WAM, 2000); Carlo Maria Martini, „I Vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana”, w *Opere Carlo Maria Martini*, t. 2 (Milano: Bompiani, 2017); Krzysztof Wons, *Jak żyć słowem Bożym na co dzień?* (Kraków: „Salwator”, 2000); Krzysztof Wons, *Więź z Jezusem i kontemplacja ewangeliczna* (Kraków: „Salwator”, 2003).

¹⁷ Carlo Maria Martini, *Słowa dla życia*, 7-8.

¹⁸ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 87, 155.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. Mirosław Daniluk, „Lectio divina”, w *Encyklopedia Katolicka* (Lublin: TN KUL, 2004), t. X, 626-627; Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, 106; tłum. Kazimierz Romaniuk (Poznań: Pallottinum, 1994), 106; Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 92.

Podczas *contemplatio* odpowiadamy na natchnienia Jezusa, z którym rozmawiamy jak z przyjacielem²¹. Na tym etapie „zapytujemy się: Jakiego nawrócenia umysłu, serca i życia domaga się od nas Pan?”²².

Podobnie jak w *lectio divina*, także w medytacjach czy kontemplacjach ignacjańskich wyróżniamy określone ich części. Odpowiednikiem *lectio* jest przygotowanie modlitwy polegające na kilkukrotnym przeczytaniu danego fragmentu biblijnego. Po tym etapie następuje medytacja (*meditatio*), czyli rozważenie słowa Bożego i odnoszenie jego treści do własnego życia. Medytację zwieńcza osobista, serdeczna rozmowa z Bogiem (*oratio*), aby następnie tym owocniej żyć przeżyтыми treściami w codzienności (*contemplatio*). Tak więc duchowy etap, który w *lectio divina* nazwany jest *oratio*, w ignacjańskich medytacjach i kontemplacjach nazywa się rozmową końcową (łac. *colloquium*). Kolokwium zwieńcza dane ćwiczenie duchowe i bezpośrednio odnosi się do upragnionego owocu danej modlitwy. Polega na takiej rozmowie rekolektanta z Bogiem, „jakby przyjaciel mówił do przyjaciela” (ĆD 54), jak zauważa św. Ignacy. Należy zaznaczyć, że dla św. Ignacego rozmowa końcowa w medytacjach i kontemplacjach *Ćwiczeń duchowych* ma bardzo wielkie znaczenie dla całego procesu duchowego rozwoju rekolektanta. Służy przede wszystkim ściślejszemu „zjednoczeniu z Bogiem”²³. A Luis Ambruzzi SJ uważa wręcz, że „medytacja bez kolokwium nie jest w pełni modlitwą. Co najwyżej jest ćwiczeniem polegającym na zrozumieniu, gdzie centralne miejsce zajmuje refleksja (...). Bez serdecznych i stałych kolokwiów nie można uzyskać owej zażyłości z Bogiem, naszym Panem w pobożnych ćwiczeniach duchowych, które św. Ignacy uznaje za niezwykle potrzebne do owocnej pracy na większą chwałę Bożą i pożytek dusz”²⁴.

Znaczenie osobistej rozmowy z Bogiem (*oratio, colloquium*), niezależnie od św. Ignacego, wyraźnie podkreśla także Sobór Watykański II. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum* przypomina, że „czytaniu Pisma Świętego powinna towarzyszyć modlitwa, aby stało się ono rozmową pomiędzy Bogiem a człowiekiem”²⁵. Ta życiodajna rozmowa człowieka z Bogiem przemienia ludzkie serce. *Katechizm Kościoła Katolickiego* dodaje, że „przez modlitwę prośby wyrażamy świadomość naszego związku z Bogiem”²⁶. Także w Posynodalnej Adhortacji aposto-

²¹ Carlo Maria Martini, *Słowa dla życia*, 8.

²² Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 156.

²³ Alexandre Brou, *Saint Ignace, maître d'oraison* (Paris: Editions Spes, 1925), 147.

²⁴ Luis Ambruzzi, „El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio”, *Manresa*, nr 8 (1932): 61-62.

²⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 25, 361.

²⁶ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2629, 592.

skiej *Verbum Domini* papieża Benedykta XVI czytamy, że „modlitwa jako prośba, wstawienictwo, dziękczynienie i oddawanie chwały jest pierwszym sposobem, przez który Słowo nas zmienia”²⁷.

Święty Ignacy zaleca rekolektantowi odprawiającemu ćwiczenia duchowe, aby na zakończenie każdej medytacji czy kontemplacji odbył serdeczną rozmowę z Jezusem Chrystusem, albo z Matką Bożą czy z Bogiem Ojcem (por. *ĆD*, 53, 61, 63, 64, 71, 98, 109, 117, 118, 126, 147, 156, 159, 168, 198, 199, 204, 225, 234, 243, 244, 246, 248, 253, 257, 258). Podobną opinię znajdujemy w Dyrektorium Oficjalnym do *Ćwiczeń*, gdzie czytamy, że „każde ćwiczenie powinno się kończyć rozmową [*colloquium*] (...). Nie oznacza to jednak, że nie może być innych rozmów i prośb na początku ćwiczenia lub w czasie jego trwania. Owszem, czasami są one bardzo potrzebne. Jednak jej właściwym miejscem jest zakończenie, kiedy to dusza czuje się bardziej uniesiona rozmyślaniami, a to dlatego, że wtedy z uczucia wyrastają różne wspaniałe rozmowy, podobnie jak uczucia są różnorodne”²⁸. Potwierdza to także o. Jakub Miró SJ, który w swoim Dyrektorium do *Ćwiczeń* tak pisze: „Na zakończenie każdego ćwiczenia powinna być rozmowa [*colloquium*], jak to nakazuje książeczka *Ćwiczeń*. Nie zakazuje się jednak innych rozmów lub prośb, które czasami rodzą się na początku rozmyślenia albo w czasie jego trwania pod wpływem poruszenia duchowego albo pobożności”²⁹.

2. Rozmowa końcowa w *Ćwiczeniach duchowych*

Używany w *Ćwiczeniach* termin „rozmowa” pochodzi od łacińskiego słowa *colloquium*, które etymologicznie składa się z dwóch części: *cum* i *algo*, i znaczy „rozmawiać z”, „rozmowa z kimś”³⁰. W polskich komentarzach do *Ćwiczeń* zwykło się używać zamiennie określeń „rozmowa końcowa” albo „kolokwium”. Termin ten dość często występuje w pismach ignacjańskich. W *Listach* św. Ignacego pojawia się trzydzieści pięć razy. Zaś w pozostałych jego dziełach trzydzieści osiem razy, z czego w samych *Ćwiczeniach duchowych*, tak samo jak w *Listach*, trzydzieści pięć razy³¹.

²⁷ Benedykt XVI, *Verbum Domini*, nr 87, 155.

²⁸ *Directoria exercitiorum spiritualium (1540-1599)*, edidit, ex integro refecit et novis textibus auxit Ignatius Iparraguirre S.I. (Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, t. 76), 1955, nr 129, 657-658.

²⁹ *Directoria P. Iacobi Miró (Documenta 22-23)*, w *Directoria exercitiorum spiritualium (1540-1599)*, nr 42, 385.

³⁰ Por. „Colloquium”, w *Słownik łacińsko-polski. Według Hermana Mengego i Henryka Kopii*, oprac. Kazimierz Kumaniecki (Warszawa: PWN, 1999), 83.

³¹ Por. *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*, ed. Ignacio Echarte (Bilbao-Maliaño: Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 1996), 169-170.

Rozmowa końcowa, kolokwium, jest istotną częścią struktury każdej medytacji czy kontemplacji proponowanych przez św. Ignacego w książeczce *Ćwiczeń duchowych*. Każde bowiem rozmyślanie, jak zauważa autor *Ćwiczeń*, „zawiera w sobie modlitwę przygotowawczą, dwa wprowadzenia, trzy punkty główne i jedną rozmowę końcową” (ĆD 45; por. ĆD 65, 101, 246). Podobnie każda kontemplacja „zawiera w sobie modlitwę przygotowawczą, trzy wprowadzenia (a nie dwa, jak w rozmyślaniu), trzy punkty i rozmowę końcową” (ĆD 101; por. ĆD 190). Rozmowa końcowa w *Ćwiczeniach*, jak zauważa o. Alex Lefrank SJ, jest „punktem kulminacyjnym” każdej medytacji czy kontemplacji i „do niej wszystko zmierza. To, co nastąpiło wcześniej, jest do niej przygotowaniem”³². Zdaniem José Ramón F. de la Cigoña SJ, rozmowa końcowa „wskazuje kierunek, ku któremu zmierza całe doświadczenie chrystocentryczne, proponowane w *Ćwiczeniach duchowych*”³³. W tym kontekście Luis Ambruzzi dodaje, że „modlitwa końcowa jednoczy nas z Bogiem – źródłem wszelkiego dobra; bez niej nie ma życia duchowego”³⁴.

Rozmowa końcowa w *Ćwiczeniach* jest serdecznym, przyjacielskim, a zarazem pełnym uszanowania kolokwium skierowanym do Boga. Jak zauważa o. Germán Arana SJ, jest „sposobem całkowicie wolnego stawania przed Bogiem, w którym rekolektant wyraża to, co jest najgłębsze w nim samym; sposobem szczególnie intymnego bycia przed Bogiem, w którym osoba modląca się otwiera na oścież święte arkana swoich uczuć, myśli i pragnień; oraz sposobem wzajemnej komunikacji, w której każda ze stron otrzymuje i udziela”³⁵.

Święty Ignacy w 54. numerze *Ćwiczeń duchowych* podaje niejako definicję rozmowy końcowej. Z uwagi na wielkie znaczenie jej treści dla naszej analizy przytoczmy ją w całości. Mówi, że „rozmowę końcową, ujmując ją trafnie, należy odbyć tak, jakby przyjaciel mówił do przyjaciela albo sługa do pana swego, już to prosząc o jaką łaskę, już to oskarżając się przed nim o jakiś zły uczynek, już to zwierając mu się ufnie ze swoich spraw i prosząc go w nich o radę. Odmówić *Ojczy nasz*” (ĆD 54).

W tak opisaney rozmowie końcowej możemy wyróżnić trzy części. Pierwszą część stanowią słowa: „Rozmowę końcową, ujmując ją trafnie” (ĆD 54). Święty Ignacy od samego początku podkreśla, aby rozmowa końco-

³² Alex Lefrank, *Przemiana w Chrystusa. Przewodnik po dynamice Ćwiczeń duchowych*, tłum. Grzegorz Rawski (Kraków: WAM, 2016), 128.

³³ José Ramón F. de la Cigoña, „La experiencia cristocentrica en los grandes coloquios de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio”, *Manresa*, nr 47 (1975): 341.

³⁴ Luis Ambruzzi, „El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio”, 62.

³⁵ Germán Arana, „Coloquios”, w *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, red. José García de Castro, Grupo de Espiritualidad Ignaciana (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007), t. I, 342.

wa była trafna, aby, jak tłumaczy o. Jan Ozóg SJ, była „właściwa”³⁶. Chodzi więc o to, aby „wyrażać w niej wszystko, co wypływa z głębi naszego wnętrza, bez żadnych upiększeń czy formalności”³⁷. W trakcie modlitwy rekolektant rozważa daną prawdę wiary, używając władz pamięci, rozumu i woli, czy też kontempluje jakąś tajemnicę ewangeliczną, posługując się zmysłami. Teraz, w rozmowie końcowej, dogłębnie poruszony rozważanymi treściami, wypowiada przed Bogiem wszystko, co przeżywa w intymności swego serca³⁸.

Dalej, św. Ignacy mówi, że rozmowę końcową „należy odbyć tak, jakby przyjaciel mówił do przyjaciela albo sługa do pana swego” (ĆD 54). Jest tutaj mowa nie tyle o treści, ile o sposobie, formie rozmowy z Chrystusem. Z jednej strony rozmowa z Jezusem ma być przyjacielska, bezpośrednia, pełna serdeczności i czułości, „jakby przyjaciel mówił do przyjaciela”, a z drugiej strony powinna być pełna uszanowania i gotowości do uczynienia wszystkiego dla swego Pana i Zbawiciela.

Chrystus jest dla św. Ignacego jednocześnie Przyjacielem i Panem. Sam też, jak widzimy to w medytacji o Dwóch sztandarach, stając przez Chrystusem, czuje się Jego „sługą i przyjacielem” (ĆD 146). Dotykamy tutaj istoty doświadczenia *Ćwiczeń* i doświadczenia chrześcijańskiego. W życiu człowieka wierzącego wszystko bowiem streszcza się w miłosnej relacji z Bogiem żywym, do której zostaliśmy stworzeni na wzór Pana naszego, Jezusa Chrystusa (por. Rdz 1,27; ĆD 23, 1). Z jednej strony w relacji pełnej intymności i serdecznych poruszeń, z drugiej zaś strony w relacji, która przekłada się na usilne zaangażowanie egzystencjalne, aby jak najlepiej naśladować Jezusa Chrystusa³⁹. Rekolektant z jednej strony mówi do Jezusa Przyjaciela tak, jak św. Piotr: „Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21,17), a z drugiej strony zwraca się do Niego jak Maryja przez archaniola Gabriela, gotowa do całkowitego wypełnienia woli Bożej: „Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1,38)⁴⁰.

W ostatniej części opisu rozmowy końcowej św. Ignacy zaleca rekolektantowi, aby „już to p r o s i ł o jaką łaskę, już to o s k a r ż a ł się przed nim o jakiś zły uczynek, już to z w i e r z a ł m u się u f n i e [podkreślenia moje – W.K.] ze swoich spraw i prosił go w nich o radę. Odmówić *Ojciec nasz*” (ĆD 54). Rozmowa końcowa jest miłosną odpowiedzią

³⁶ Ojciec Jan Ozóg SJ pierwsze słowa rozmowy końcowej tłumaczy następująco: „Rozmowa odbywa się właściwie”; Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. Józef Ozóg (Kraków: WAM, 2013), nr 54.

³⁷ Germán Arana, „Coloquios”, 342.

³⁸ Por. Luis Ambruzzi, „El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio”, 64.

³⁹ Por. Germán Arana, „Coloquios”, 343.

⁴⁰ Korzystam z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5 (Poznań: Pallottinum, 2002).

na wcześniej usłyszane i rozważone słowo Boże. Jezus Chrystus ukrzyżowany, przed którym rekolektant stoi w pierwszym tygodniu ćwiczeń, jest najwymowniejszym darem Miłosiernego Boga. Rekolektant przez rozważanie i przyjmowanie tego Daru pragnie odpowiedzieć darem na Dar, co wyraża m.in. w rozmowie końcowej⁴¹.

W zależności od treści rozmyślań czy kontemplacji rekolektant albo „prosi o jakąś łaskę”, albo „oskarża się przed Chrystusem o jakiś zły uczynek, albo też zwierza Mu się ufnie ze swoich spraw i prosi Go w nich o radę” (ĆD 54). Mamy więc tutaj do czynienia z trzema różnymi formami modlitwy – modlitwą prośby (por. ĆD 63, 109, 147), modlitwą przebiegłą oraz modlitwą zawierzenia (por. ĆD 98, 234). Od czego zatem zależy rodzaj modlitwy zastosowany w konkretnej rozmowie końcowej? Kiedy rekolektant ma prosić o jakąś łaskę? Kiedy ma się oskarżać przed Bogiem o jakiś zły uczynek? Wreszcie, kiedy zawierzać się bezgranicznie Bogu Stwórcy i Zbawicielowi?

Odpowiedzi udziela nam sam św. Ignacy, kiedy mówi, że rozmowa końcowa „ma się stosować do danego przedmiotu” (treści) (ĆD 48). W innym miejscu dodaje: „Zmienia się zależnie od danego przedmiotu [rozmyślenia czy kontemplacji]” (ĆD 49); czy jeszcze gdzie indziej mówi: „Zakończyć rozmowę z Bogiem, Panem naszym, wedle tego, co rozważałem” (ĆD 243; por. ĆD 74, 105, 199, 204, 225, 226). Widzimy tutaj wyraźnie, że treść rozmowy końcowej zależy od „przedmiotu rozmyślenia czy kontemplacji” i jest jakby ich syntezą⁴². Znaczący duchowość św. Ignacego, np. Pierre Pourrat SJ, wyraźnie podkreślają, że rozmowa końcowa w *Ćwiczeniach* jest „bardzo ważnym elementem metody modlitwy ignacjańskiej, a jednocześnie pewnym rodzajem podsumowania (*résumé*), niezwykle owocnym dla osoby modlącej się”⁴³.

W rozmowie końcowej rekolektant odwołuje się jednak nie tylko do treści medytacji czy kontemplacji, ale także do sposobu ich przeżywania, do swoich przeżyć i pragnień. Święty Ignacy bardzo wyraźnie mówi o tym w Uwadze, na początku trzeciego tygodnia *Ćwiczeń*, w numerze 199., gdzie czytamy: „Należy zaznaczyć, jak to już po części było wyjaśnione (54), że w rozmowach końcowych powinniśmy rozmawiać i prosić zależnie od okoliczności [w jakich się znajdujemy], a mianowicie zależnie od tego, czy się jest kuszonym, czy też doznaje się pociechy, czy się pragnie tej czy innej cnoty, czy się pragnie boleści czy radości z tej rzeczy, którą się właśnie

⁴¹ Por. Luis Ambruzzi, „El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio”, 64-66.

⁴² Por. Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, tłum. Grażyna Piłkowska (Kraków: WAM, 2013), 98.

⁴³ Pierre Pourrat, „Colloque”, w *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J. continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S.J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs (Paris: Beauchesne, 1953), t. II/1, 1127.

kontempluje. Wreszcie prosić o to, czego pragnę skuteczniej w pewnych szczegółowych sprawach [czyli o to, na czym mi bardziej zależy]. I tak, można odprawić jedną rozmowę z Chrystusem, Panem naszym, albo, jeśli przedmiot kontemplacji i pobożność kogoś do tego skłania, trzy rozmowy: jedną z Matką, drugą z Synem, trzecią z Ojcem, w podobny sposób, jak to się rzekło w drugim tygodniu w rozmyślaniu o Parach ludzi (156) i w uwadze, która następuje zaraz po Parach (157)” (ĆD 199).

Reasumując, należy podkreślić, że rozmowa końcowa w *Ćwiczeniach duchowych* zależy nie tylko od treści, ale także od przeżywanych przez rekolektanta różnych stanów duchowych – strapienie czy pocieszenie, jakie mu towarzyszą w medytacjach czy kontemplacjach. Zależy także od „pragnienia tej czy innej cnoty”; od „pragnienia boleści czy radości z tej rzeczy, którą się właśnie kontempluje”; wreszcie od tego, „czego (rekolektant) pragnie skuteczniej w pewnych szczegółowych sprawach”, czyli, „na czym mu bardziej zależy” (ĆD 199)⁴⁴.

Z punktu widzenia praktyki udzielania i odprawiania rekolekcji ignacjańskich powyższe sugestie św. Ignacego są niezwykle ważne. Dającemu ćwiczenia pomagają bowiem w koniecznym uwzględnieniu duchowej kondycji rekolektanta, a rekolektantowi pomagają w głębszym przeżywaniu rekolekcji oraz w obudzaniu w sobie wielkich pragnień. To z kolei służy do lepszego znalezienia owocu poszczególnych medytacji czy kontemplacji, dalej, zamierzonego owocu poszczególnych tygodni, a dzięki temu – nadrzędnego celu całych ćwiczeń duchowych (por. ĆD 1, 21)⁴⁵.

Jak już zostało wspomniane, św. Ignacy zwraca uwagę, że rozmowa końcowa zależy m.in. od przeżywanych przez rekolektanta różnych stanów duchowych – strapienie czy pocieszenie. To zakłada, że rekolektant powinien najpierw te różne stany duchowe właściwie rozeznąć. W przeciwnym razie może się zdarzyć, że będzie mylił strapienie z pocieszeniem, strapienie dobre ze złym strapieniem czy też pocieszenie prawdziwe z pocieszeniem pod pozorem dobra. Jeśli więc rekolektant nie rozeznawałby dobrze różnych stanów duchowych, jakie przeżywa na modlitwie, to mogłoby się okazać, że w rozmowie końcowej źle się modli, przed czym przestrzega św. Jakub: „Modlicie się, a nie otrzymujecie, bo się źle modlicie” (Jk 4, 3)⁴⁶.

⁴⁴ Por. Wacław Królikowski, *Adnotacje do Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli. Studium teologiczno-pastoralne* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2018), 162-172.

⁴⁵ Por. Józef Augustyn, *Ćwiczenia duchowe w praktyce. Uwagi odnoszące się do odprawiania Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli z pełnym milczeniem i indywidualnym prowadzeniem* (Kraków: WAM, 2013); Wacław Królikowski, *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli* (Kraków: WAM, 2005).

⁴⁶ Por. Wacław Królikowski, „Rozeznanie dobra i zła według Reguł rozeznawania duchów św. Ignacego Loyoli”, *Horyzonty Wychowania*, nr 4 (2005): 271-281; Wacław Królikowski, *Adnotacje do Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, 139-278.

Nieodzowna staje się więc pomoc dającego ćwiczenia. Jego szczególnym zadaniem w czasie rekolekcji jest najpierw dobre rozeznanie duchowych przeżyć rekolektanta, a następnie pomoc rekolektantowi w nabywaniu tej, jakże cennej sztuki osobistego rozeznawania duchowego. Chodzi bowiem o to, aby rekolektant, z pomocą dającego ćwiczenia, z czasem umiał sam dobrze rozpoznawać działanie różnych duchów, aby „nauczył się rozpoznawać język Pana Boga w poruszeniach własnych uczuć”⁴⁷, a dzięki temu, aby tym bardziej poddawał się bezpośredniemu prowadzeniu przez Ducha Świętego. Świętemu Ignacemu zależy bowiem najbardziej na tym, aby „sam Stwórca i Pan udzielał się duszy sobie oddanej i ogarniał ją ku swej miłości i chwale (...). Aby Stwórca działał bezpośrednio ze swoim stworzeniem, a stworzenie ze swoim Stwórcą i Panem”, jak czytamy w Adnotacji 15 (ĆD 15)⁴⁸. Bezpośrednie oddziaływanie Ducha Świętego na rekolektanta, przyjęte w wolności i radości rodzi w rekolektancie nowe pragnienia i nową, jeszcze większą otwartość na działanie łaski Bożej⁴⁹.

3. Rozmowy końcowe w medytacjach pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych*

46

Po analizie znaczenia rozmów końcowych w medytacjach i kontemplacjach *Ćwiczeń duchowych* przyjrzyjmy się teraz treści rozmów końcowych w ćwiczeniach pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich (por. ĆD 53, 61, 63, 64, 71). Pierwszy tydzień *Ćwiczeń duchowych* zawiera w sobie pięć ćwiczeń (por. ĆD 45-72), w których św. Ignacy zaprasza rekolektanta do rozważenia rzeczywistości grzechu, jako śmiertelnej przeszkody w relacji człowieka z Bogiem oraz do przyjęcia Bożego Miłosierdzia jako źródła nowego i prawdziwego życia, ofiarowanego przez Zbawiciela, Jezusa Chrystusa. Rekolektant, poznając dogłębnie wielką obrzydliwość grzechu i jego śmiertelność, oraz przyjmując bezgraniczne Boże Miłosierdzie wydobywa z głębi serca „okrzyk pełen zdziwienia i wielkiej miłości” wobec Stwórcy i Zbawiciela (ĆD 60) „za to, że darzył go życiem aż do tej pory” (ĆD 61). Prośbę o poznanie grzechu oraz o poznanie i przyjęcie bezgranicznego Bożego Miłosierdzia w sposób szczególny wyraża w rozmowach końcowych medytacji pierwszego tygodnia *Ćwiczeń*. Rozmowy końcowe w medytacjach pierwszego tygodnia, jak zauważa Gilles Cusson SJ, rekolektant „zawsze odbywa pod krzyżem i pod spojrzaniem

⁴⁷ Germán Arana, „Coloquios”, 344.

⁴⁸ Por. Manuel M. Vargas Cano De Santayana, *La Anotación 15.ª de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. La rectitud de intención del que da los Ejercicios y su interpretación en algunos comentarios clásicos* (Madrid: UPC, 2017).

⁴⁹ Por. Germán Arana, „Coloquios”, 344.

Boga, gdzie krzyż nie tylko jest odpowiedzią Boga na grzech człowieka, ale także źródłem jego osobistego i egzystencjalnego zbawienia⁵⁰.

3.1. *Rozmowa końcowa w medytacji o potrójnym grzechu*

Tak zwane ćwiczenie pierwsze (ĆD 45), czyli pierwsza medytacja o grzechu, odprawiana na początku pierwszego tygodnia ćwiczeń duchowych, dotyczy tzw. potrójnego grzechu, czyli grzechu aniołów (por. ĆD 50), grzechu Adama i Ewy (por. ĆD 51) oraz grzechu jakiegokolwiek człowieka (por. ĆD 52). Rozmyślanie nad tym potrójnym grzechem zawiera w sobie, jak pisze św. Ignacy, „modlitwę przygotowawczą, dwa wprowadzenia, trzy punkty główne i jedną rozmowę końcową” (ĆD 45). Treść rozmowy końcowej tego pierwszego ćwiczenia, znajdująca się w 53. numerze książeczki *Ćwiczeń*, brzmi następująco: „Wyobrażając sobie [*imaginando*] Chrystusa, Pana naszego, obecnego i wiszącego na krzyżu, rozmawiać z Nim, [pytając Go] jak to On, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy. Podobnie, patrząc [*mirando*] na siebie samego, pytać się siebie: Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa? I tak, widząc Go w takim stanie przybitego do krzyża, rozważyć to, co mi się wtedy nasunie” (ĆD 53).

W rozmowie końcowej pierwszego ćwiczenia rekolektant staje przed „Chrystusem, Panem naszym, obecnym i wiszącym na krzyżu” (ĆD 53)⁵¹, czyli cierpiącym w swoim człowieczeństwie – płaszczyzna fizyczna, psychiczna i duchowa. Święty Ignacy nie mówi, że jest to Chrystus, który już skonał, ale Chrystus konający, „obecny i wiszący na krzyżu”, który „od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy” (ĆD 53). Bo, jak podkreśla Maurice Giuliani SJ, „kolokwium, czyli konwersacji nie można prowadzić z osobą zmarłą, ale z kimś, kto może odpowiedzieć na modlitwę, która jest do Niego kierowana”⁵². Ignacjańskie wyrażenie dotyczące Jezusa „obecnego i wiszącego (rozpiętego)”⁵³ na krzyżu” bezpośrednio nawiązuje do słów Jezusa z Ewangelii św. Jana, gdzie

⁵⁰ Gilles Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle* (Paris-Montréal: Desclée de Brouwer-Les Éditions Bellarmin, 1968, 170.

⁵¹ Podobna scena, gdzie rekolektant staje przed (*delante*) Bogiem, ma miejsce także w Kontemplacji [pomocnej] do uzyskania miłości. Tam również rekolektant „stoi przed [*Delanie*] obliczem Boga, Pana naszego” (ĆD 232). Wzajemne związki między pierwszym kolokwium w *Ćwiczeniach* a Kontemplacją [pomocną] do uzyskania miłości podkreśla José Iturriz SJ; por. José Iturriz, „»Coloquio« del »Primer Ejercicio« y »Contemplación para alcanzar amor«”, *Manresa*, nr 51 (1979): 165-171.

⁵² Maurice Giuliani, „Cristo en la experiencia de la primera semana”, *Manresa*, nr 68 (1996): 228.

⁵³ Jan Ożóg hiszpańskie słowo *puesto* („umieszczony”, „postawiony”) tłumaczy jako „rozpięty”: „Obecnego i rozpiętego na krzyżu”; Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, nr 53, 35.

czytamy: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). José G. de Durana SJ zauważa, że „w obu tekstach, ewangelicznym i ignacjańskim, sytuacja i jej dramat są takie same: Chrystus »wiszący (rozpięty, umieszczony) na krzyżu«, jak mówi św. Ignacy – nie mówi tutaj ukrzyżowany – ale podobnie jak św. Jan, »nad ziemię wywyższony« (J 12, 32), umieszczony na krzyżu. Święty Ignacy pragnie, aby rekolektant stanął, podobnie jak św. Jan Ewangelista przed Jezusem na krzyżu”⁵⁴.

W tej rozmowie rekolektant koncentruje się najpierw na Chrystusie „wiszącym na krzyżu”, a następnie podejmuje refleksję dotyczącą „siebie samego”, aby „rozważać to, co mu się wtedy nasunie” (ĆD 53). Zwracając się najpierw do Chrystusa „obecnego i wiszącego na krzyżu”, uświadamia sobie całą historię Jego życia jako bezgranicznego daru dla człowieka, streszczoną w dwóch zdaniach. Po pierwsze, że Chrystus, „będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem”, po drugie, że „od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy” (ĆD 53). W tych dwóch zdaniach niejako streszcza się cała historia zbawienia, która „wyraża się nie w jakiejś sformułowanej abstrakcyjnej doktrynie, ale w spotkaniu dwóch historii: Chrystusowej i mojej”⁵⁵.

Słowa dotyczące Chrystusa, że „będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem”, oraz że „od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy” (ĆD 53) wskazują na Miłość zstępującą ku człowiekowi i są echem słów św. Pawła z Listu do Filipian, gdzie czytamy: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi. A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2,6-8); czy z Listu do Galatów: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,19-20). Rekolektant wyraźnie dostrzega w tym ćwiczeniu, i wyraża to także w kolokwium, że istnieje ścisły związek między pokorą Chrystusa – a pychą, która jest korzeniem grzechu, „Chrystusowym użyciem wolności, a złym jej użyciem przez grzesznika”⁵⁶.

Następnie, w tym samym kolokwium rekolektant, po rozważeniu nieskończonej miłości Stwórcy i Zbawiciela, odnosi tę prawdę do siebie

⁵⁴ José G. de Durana, „El primer coloquio de los Ejercicios dirigido al Corazón de Cristo”, *Manresa*, nr 58 (1986): 286.

⁵⁵ Maurice Giuliani, „Cristo en la experiencia de la primera semana”, *Manresa*, nr 68 (1996): 229.

⁵⁶ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 100.

i osobiście jej doświadcza, ponieważ głęboko przeżywa, że Chrystus „od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy”. Zdaniem Michaela Ivensa SJ „sedno kolokwium pod krzyżem przypada w tym miejscu – Stwórca umarł za moje grzechy (punkt widzenia jest tu osobisty)”⁵⁷. Rekolektant do siebie odnosi słowa św. Pawła z Listu do Galatów: „Syn Boży umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,20b). Tak więc, po osobistym i bardzo głębokim przeżyciu prawdy o obrzydliwości grzechu, a jednocześnie o Jezusie Chrystusie wiszącym na krzyżu, który z miłości wziął na siebie wszystkie jego grzechy, teraz, „patrzac [*mirando*] na siebie samego, pyta się siebie: Com ja uczynił dla Chrystusa? Co czynię dla Chrystusa? Com powinien uczynić dla Chrystusa? I tak, widząc Go w takim stanie przybitego do krzyża, rozważyć to, co mi się wtedy nasunie” (ĆD 53)⁵⁸.

Te trzy pytania dotyczą przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W pytaniu dotyczącym przeszłości: „Com ja uczynił dla Chrystusa?” rekolektant, stojąc przed Chrystusem wiszącym na krzyżu, cierpiącym a zarazem pełnym miłosierdzia, jeszcze raz uświadamia sobie popełnione w przeszłości grzechy przeciwko Bogu. Wcześniej rozważał bowiem i porównywał „jeden grzech aniołów z tyloma moimi grzechami. Oni przecież z powodu jednego tylko grzechu poszli do piekła, a ileż razy ja na to samo zasłużyłem z powodu tak wielu grzechów” (ĆD 50). Poznaje więc „ciężkość i złość grzechu przeciw swemu Stwórcy i Panu” (ĆD 52). To pierwsze pytanie, dotyczące przeszłości, jak zauważa Günter Remmert SJ, „przygotowuje rekolektanta do drugiego ćwiczenia na temat grzechów własnych (por. ĆD 55-61)”⁵⁹. Kolejne dwa pytania rekolektanta, dotyczące teraźniejszości i przyszłości dotyczą poczucia odpowiedzialności za swoje czyny oraz inspirują do podjęcia drogi nawrócenia. Rekolektant, jak podkreśla Darío López Tejada SJ, pragnie więc tak odpowiedzieć Chrystusowi, „jak tego jest godzien, dla niego samego jest korzystne, jak tego potrzebuje świat i jak to zaleca mu Kościół”⁶⁰.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Refleksja rekolektanta wyrażająca się w tych pytaniach, a zwłaszcza w trzecim pytaniu: „Com powinien uczynić dla Chrystusa?” (ĆD 53) znajduje swoje dopełnienie w ostatnim ćwiczeniu rekolekcji ignacjańskich, czyli w Kontemplacji [pomocnej] do uzyskania miłości, gdzie po rozpoznaniu i przyjęciu „tytu i tak wielkich dóbr otrzymanych od Boga” (ĆD 233) rozważa: „Com ja z wielką słusnością i sprawiedliwością winien ze swej strony ofiarować i dać Jego Boskiemu Majestatowi, i siebie samego z tym wszystkim, jak ten, co z wielką miłością ofiaruje coś drugiemu” (ĆD 234), por. José Iturriz, „»Coloquio« del »Primer Ejercicio« y »Contemplación para alcanzar amor«”, 168.

⁵⁹ Günter Remmert, „Diálogo de misericordia. Para una Cristología de los Ejercicios de la primera Semana de Ejercicios”, *Manresa*, nr 48 (1976): 294.

⁶⁰ Darío López Tejada, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines* (Madrid: Edibesa, 1998), 265.

Jest bardzo charakterystyczne, że zanim św. Ignacy zasugeruje treść rozmowy końcowej, zakłada, że rekolektant otrzymał łaskę, o którą modlił się w prośbie o owoc pierwszej medytacji: „Prosić o wielkie zawstydzenie przed samym sobą (...) z powodu tak licznych moich grzechów” (ĆD 48). Dlatego w kolokwium prowadzi rekolektanta o krok dalej. W kolokwium tego rozmyślenia, zwłaszcza w trzecim pytaniu, „spojrzenie przesuwają się z przeszłości na przyszłość, oraz z »zawstydzenia i zmieszania« na pragnienie służby. Warto też zauważyć, że te pytania wyrażają typowy kierunek ignacjańskiej odpowiedzi, przechodzącej od afektywności do efektywności, od odpowiedzi serca do pojawiającej się w końcu odpowiedzi czynu”⁶¹. W ten sposób końcowe kolokwium, wraz z prośbą zanoszoną do Boga na początku modlitwy, pozwala rekolektantowi zrozumieć i osiągnąć owoc całego rozmyślenia⁶².

3.2. Rozmowa końcowa w medytacji o grzechach własnych

Drugą medytacją pierwszego tygodnia *Ćwiczeń* jest „rozmyślanie o grzechach własnych” (por. ĆD 55-61). W poprzednim rozmyśleniu o potrójnym grzechu (por. ĆD 45-54) rekolektant prosił o owoc, którym było „wielkie zawstydzenie przed samym sobą” (ĆD 48). Widział bowiem, jak wielkie, wręcz śmiertelne konsekwencje niesie ze sobą popełniony choćby jeden grzech. Na przykład grzech aniołów: „Oni przecież z powodu jednego tylko grzechu poszli do piekła, a ileż razy ja na to samo zasłużyłem z powodu tak wielu grzechów” (ĆD 50). Fakt, że jako grzesznik nadal żyje, kierował jego wzrok ku Bogu Stwórcy i Zbawicielowi. Rozważał więc prawdę o miłosiernym Stwórcy, który w celu ratowania grzesznika „stał się człowiekiem (Wcielenie), a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy” (ĆD 53). Dlatego w rozmowie końcowej z wielkim zawstydzeniem, ale i z wielką wdzięcznością rozmawiał z Jezusem Chrystusem – Stwórcą, Wcielonym Słowem i Miłosiernym Zbawicielem, który wywyższony na krzyżu umiera „za moje grzechy” (ĆD 53)⁶³.

Tutaj, w medytacji o grzechach własnych (por. ĆD 55-61), prawda o Bożym miłosierdziu wybrzmiewa jeszcze bardziej aniżeli w pierwszym rozmyśleniu i znajduje swoje odbicie także w rozmowie końcowej. Bowiem, jak zauważa Santiago Arzubialde SJ, „najlepszą możliwą reakcją rekolektanta na bezgraniczne Boże miłosierdzie, które się przed nim otwiera, jest serdeczna rozmowa końcowa, wyrażająca uczucia zadziwienia

⁶¹ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 100.

⁶² Por. Sergio Rendina, „La prima settimana”, *Appunti di spiritualità*, nr 29 (1990): 24-27.

⁶³ Por. Ignacio Casanovas, *Comentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* (Barcelona: Balmes, 1947), t. III, 123-126.

i miłości”⁶⁴. Rekolektant nie może się nadziwić wielkości Bożego miłosierdzia, które ocaliło mu życie. Dlatego po rozważeniu obrzydliwości własnych grzechów wydaje wręcz „okrzyk pełen zdziwienia i wielkiej miłości” (ĆD 60), bo widzi, jak niezmierzone jest nad nim miłosierdzie Boże. W tym uczuciu wdzięczności za Boże miłosierdzie „przechodzi w myśli wszystkie stworzenia [i dziwi się], jak one zezwoliły mi żyć, owszem, przy życiu mię zachowały. Jak aniołowie, choć są mieczem Bożej sprawiedliwości, znosili mię i strzegli i modlili się za mnie? Jak święci mogli wstawiać się za mną i modlić się za mnie? A niebo, słońce, księżyc i gwiazdy? A żywioły, owoce, ptaki, ryby i zwierzęta? A ziemia sama – jak to się stało, że nie otworzyła się i nie pochłonięła mię, tworząc nowe piekło, abym na wieki doznawał w nim katuszy?” (ĆD 60). Siłą, która niejako „paraliżuje »ręce sprawiedliwości« stworzeniu nie jest inna, jak tylko niepojęta i widzialna miłość Chrystusa, ukrzyżowanego za mnie (...). Jestem grzesznikiem, a mimo to Bóg mnie bezgranicznie miłuje. Zbawienie jest bezinteresownym darem, który Bóg ofiaruje historii mojej grzesznej wolności”⁶⁵. Dlatego w koloquium zwieńczającym to ćwiczenie rekolektant rozmawia z Chrystusem o Jego „miłosierdziu, rozważając i dziękując Bogu, Panu naszemu, za to, że darzył mię życiem aż do tej pory”. Postanawia także „na przyszłość poprawę z pomocą Jego łaski”. A całą tę serdeczną rozmowę z Chrystusem kończy modlitwą *Ojciec nasz* (ĆD 61).

Widzimy więc, że treścią tej medytacji jest nie tylko rozważanie o grzechach własnych, ale przede wszystkim rozważanie o bezgranicznym Bożym Miłosierdziu. Im głębiej rekolektant pozna obrzydliwość własnych grzechów, tym większej doświadczy wdzięczności i radości, „okrzyku pełnego zdziwienia i wielkiej miłości” (ĆD 60) z powodu bezgranicznego Bożego Miłosierdzia. Historia grzechu w życiu rekolektanta (por. ĆD 56-59) jest bowiem także historią Bożego miłosierdzia (por. ĆD 60), którego nieustannie doświadczał, a które teraz tak wyraźnie poznał i z wdzięcznością przyjął⁶⁶.

Sposób przeżywania prawdy o Bożym miłosierdziu dotyczy odniesienia jej do siebie w całym dotychczasowym życiu (przeszłość i teraźniejszość). Święty Ignacy mówi bowiem: „Rozważając i dziękując Bogu, Panu naszemu, za to, że darzył mię życiem aż do tej pory” (ĆD 61). Dotyczy także przyszłości: „Postanowić na przyszłość poprawę z pomocą Jego łaski” (ĆD 61). To postanowienie poprawy jest „spontaniczną odpowiedzią na nowe odkrycie dobroci i wierności Boga. Język, w jakim Ignacy opisuje

⁶⁴ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 203.

⁶⁵ Tamże, 203-204.

⁶⁶ Por. Sergio Rendina, „La prima settimana”, 29.

»kolokwium miłosierdzia«, sugeruje głębokie pocieszenie, a ten ton podkreśla jeszcze bardziej Wulgata przez dodanie uwielbienia: »Wreszcie ta medytacja winna się zakończyć kolokwium, w którym wychwalam nieskończone miłosierdzie Boże, składając dzięki ze wszystkich sił, że On zachował me życie aż do dnia dzisiejszego«⁶⁷. W ten sposób rozmowa końcowa w tej medytacji staje się przede wszystkim modlitwą dziękczynienia, ale także prośby i zawierzenia. Rekolektant dziękuje Miłosiernemu Jezusowi, ponieważ „go zachował przy życiu, ofiarował mu swoją przyjaźń i zaprasza go na drogę dalszego jej rozwoju, aż do spotkania z Nim w niebie”⁶⁸.

Podobnie jak w pierwszej medytacji o potrójnym grzechu serdeczna rozmowa końcowa była zakończona modlitwą *Ojcie nasz*: „Odmówić *Ojcie nasz*” (ĆD 54) tak i tutaj, w rozmyślaniu o grzechach własnych należy „Odmówić *Ojcie nasz*” (ĆD 61). Podobnie jest w pozostałych ćwiczeniach poszczególnych tygodni rekolekcji ignacjańskich (por. ĆD 63, 64, 71, 109, 117, 118, 126, 147, 156, 159, 168, 198, 225, 237). Modlitwa Pańska, która zwieńcza każde kolokwium w medytacjach czy kontemplacjach *Ćwiczeń duchowych*, skupia uwagę rekolektanta na Trójcy Przenajświętszej, bardzo czczonej przez św. Ignacego. Dlatego, jak podkreśla Michael Ivens SJ, modlitwa *Ojcie nasz* „nie powinna być uważana za formalność, ale za świadome nadanie trynitarnego zakończenia każdemu czasowi modlitwy”⁶⁹.

3.3. Potrójne kolokwium w medytacjach powtórkowych

Trzecie ćwiczenie pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich (por. ĆD 62-63) jest, jak mówi św. Ignacy, „powtórzeniem ćwiczenia pierwszego i drugiego, z trzema rozmowami końcowymi” (ĆD 62). Z kolei czwarte ćwiczenie jest „podjęciem [i powtórzeniem] trzeciego” ćwiczenia (ĆD 64). A propos tego czwartego ćwiczenia, św. Ignacy zaraz dodaje: „Powiedziałem »jest podjęciem«, tzn. odprawia się je tak, by rozum nie szukając czego innego wytrwale rozważał, przechodząc w pamięci to, co już kontemplował w ćwiczeniach poprzednich. Te same trzy rozmowy końcowe” (ĆD 64)⁷⁰.

Święty Ignacy mówi, że trzecie ćwiczenie jest „p o w t ó r z e n i e m ćwiczenia pierwszego i drugiego” (ĆD 62), a czwarte ćwiczenie jest „podjęciem [i p o w t ó r z e n i e m] trzeciego [podkreślenia moje – W.K.]” ćwiczenia (ĆD 64). Medytacje i kontemplacje powtórkowe są bardzo istotne w zamyśle św. Ignacego. Wpływają bowiem na pogłębienie zarówno treści, jak i przeżywanego dialogu z Bogiem. Ich celem jest stopniowa, coraz większa asymilacja przeżywanych treści, co wyraża się w coraz głębszej

⁶⁷ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 105.

⁶⁸ Dario López Tejada, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, 288.

⁶⁹ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 101.

⁷⁰ Por. Günter Remmert, „Diálogo de misericordia. Para una Cristología de los Ejercicios de la primera Semana de Ejercicios”, *Manresa*, nr 49 (1976): 39-47.

modlitwie. Jak zauważa Michael Ivens SJ, „powtórka nie oznacza wykonania ćwiczenia jeszcze raz. Chociaż w modlitwie powtórkowej można ponownie odtworzyć niektóre szczegóły, a nawet podjąć jakiś punkt poprzednio przeoczony lub taki, do którego się nie doszło, powtórka zasadniczo skupia się nie na podanym materiale, ale na własnych znaczących odpowiedzi danej osoby na jego treść, tak pozytywnych, jak i negatywnych”⁷¹.

Brak powtórek mógłby spowolnić czy wręcz zahamować proces duchowego rozwoju rekolektanta. Dlatego Alex Lefrank SJ przypomina osobom towarzyszącym w rekolekcjach, żeby „zwracały uwagę na to, aby nie doszło do udaremnienia tego rozwoju na skutek podawania ciągle nowych treści do rozważania. Szczególnie, gdy modlitwa osoby prowadzonej stała się sucha i żmudna, łatwo ulec pokusie, by zaproponować jej nowy materiał. Jednak wówczas doszłoby raczej do zahamowania procesu rekolekcyjnego, ponieważ osoba modląca się zostanie właśnie oderwana od przedłożenia Bogu tego, z czym musi przed Nim wytrwać (...). Musi (więc) istnieć możliwość pogłębienia relacji z Panem życia w modlitewnym zatrzymaniu się, smakowaniu i wytrwaniu”⁷².

Na zakończenie trzeciego ćwiczenia, które jest powtórzeniem dwóch poprzednich ćwiczeń, rekolektant ma przeprowadzić nie jedną, jak dotychczas, ale aż trzy rozmowy końcowe. Pierwsza rozmowa ma być „skierowana do Pani naszej, aby mi wyjednała u Syna swego łaskę dotyczącą trzech rzeczy (...). Odmówić *Zdrowaś Maryjo*” (ĆD 63). Druga rozmowa „skierowana do Syna, aby mi to samo wyjednał u Ojca (...). Odmówić *Duszo Chrystusowa*” (ĆD 63). Wreszcie trzecia rozmowa „skierowana do Ojca, aby On sam, Pan odwieczny, udzielił mi tego samego. Odmówić *Ojciec nasz*” (ĆD 63). W potrójnej rozmowie ujawnia się wielkie uszanowanie Ignacego wobec Boga. Zdaniem Sergio Rendiny SJ Ignacy inspirował się także Ewangeliami, w których podkreślone jest znaczenie wstawiennictwa Jezusa Chrystusa (por. J 16,23-24; 14,13-14) i Maryi (por. J 2,3-4; 19,26-27)⁷³.

W tych trzech rozmowach końcowych, poza ich treścią, dominuje modlitwa prośby. W potrójnym kolokwium rekolektant bowiem prosi o szczególne łaski Boże, które dotyczą, jak zauważa Jordi Font Rodon SJ, „pełni oczekiwanego nawrócenia, i które obejmują różne wymiary psychologiczne w człowieku”⁷⁴. Tak więc po pierwsze prosi, „aby miał wewnętrzne odczucie i poznanie swoich grzechów i odczuł wstręt do nich. Po drugie, aby odczuł nieład swych czynów, a brzydząc się nim, poprawił się i uporządko-

⁷¹ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 105-106.

⁷² Alex Lefrank, *Przemiana w Chrystusa. Przewodnik po dynamice Ćwiczeń duchowych*, 129-130.

⁷³ Por. Sergio Rendina, „La prima settimana”, 30.

⁷⁴ Jordi Font Rodon, „Algunos aspectos psicológicos del »Tercero ejercicio... haciendo tres coloquios« (nn. 62-63)”, *Manresa*, nr 55 (1983): 87.

wał. Po trzecie – prosi o poznanie świata, aby czując doń wstręt, odrzucił od siebie rzeczy światowe i próżne” (ĆD 63). Prośba o te trzy rzeczy, o łaskę wewnętrznego ich poznania i wielkodusznego zastosowania w codziennym życiu jest celem potrójnego kolokwium. Jak podkreśla Pierre Pourrat SJ, „łaska, którą rekolektant pragnie otrzymać, jest szczególnie konieczna do zdecydowanego pójścia za Jezusem Chrystusem”⁷⁵.

Pierwsza prośba dotyczy łaski wewnętrznego odczucia i poznania swoich grzechów i odczucia wstrętu do nich. Rekolektant, jak zauważa Alex Lefrank SJ, „koncentruje się na tych grzechach, które są rezultatem dotychczasowego, niewłaściwego ukierunkowania. Druga prośba obejmuje bezpośredni kontekst powstawania grzechu, mówiąc o nieładzie czynów. Wreszcie trzecia prośba odnosi się do środowiska społecznego, do «świata» (w negatywnym znaczeniu tego słowa, do którego zazwyczaj odwołuje się Ewangelia św. Jana). W ten sposób powstaje nie tylko nowe ukierunkowanie, lecz także nowe usytuowanie osoby w kontekście życia. Wszystko to upodabnia się do nowego narodzenia. Prawdopodobnie z tego względu Ignacy zalecił właśnie w tym miejscu, aby owe trzy prośby przedstawić także w potrójnej rozmowie (ĆD 63) (...). Wielokrotne powtarzanie tych samych prośb (każda z trzech prośb zostaje powtórzona trzykrotnie) powoduje nasilenie się modlitwy, a za przyczynę tego nowego narodzenia uznaje Boga, Ojca, Stwórcę i początek historii zbawienia”⁷⁶.

Z powyższej analizy jasno wynika, że „w »potrójnym kolokwium« uwaga kieruje się na to, co szczegółowe i osobiste, i co teraz łaska nawrócenia musi przeniknąć, dając poznanie i przemienione odczucia w odniesieniu do konkretnych grzechów, grzesznych skłonności i wzorców ukrytego paktowania z grzesznym światem (...). Celem potrójnego kolokwium jest zmiana na poziomie głębokich afektywnych korzeni grzechu i zewnętrznych wpływów społecznych, które mu sprzyjają”⁷⁷. Jest to, jak dodaje Darío López Tejada SJ, „osiągnięcie głębokiej przemiany (*metanoia*), która oddali nas od królestwa grzechu i nieuporządkowania i dogłębnie wprowadzi w zbawczy plan Boga (...). Ta nadzwyczajna łaska musi być przyjęta przez rekolektanta na drodze usilnej i gorliwej modlitwy opartej na przekonaniu, że człowiek ze swej natury jest zbyt słaby, aby oprzeć się grzechowi oraz nieuporządkowaniu zarówno wewnętrznemu, jak i zewnętrznemu,

⁷⁵ Pierre Pourrat, „Colloque”, 1127. O szczególną łaskę rekolektant będzie prosił także w potrójnych kolokwium na zakończenie trzech typowo ignacjańskich medytacji drugiego tygodnia, tak zwanej triady ignacjańskiej, czyli na zakończenie medytacji o Dwóch sztandarach (por. ĆD 147), o Trzech parach ludzi (por. ĆD 156) i o Trzech stopniach pokory (por. ĆD 168). Potrójną rozmową rekolektant kończy także kontemplację Chrztu Pana Jezusa w Jordanie (por. ĆD 159), czy w inne kontemplacje w *Ćwiczeniach* (por. ĆD 199, 225).

⁷⁶ Alex Lefrank, *Przemiana w Chrystusa. Przewodnik po dynamice Ćwiczeń duchowych*, 130.

⁷⁷ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 106 i 108.

i że przemiana wewnętrzna, której pragnie jest «nowym stworzeniem» (2Kor 5,17), «powtórny narodzeniem» w Chrystusie (J 3,3), a tym samym dziełem Ducha Świętego bardziej niż autorealizacją człowieka⁷⁸.

3.4. Rozmowa końcowa w medytacji o piekle

Ostatnim, piątym ćwiczeniem pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych* jest medytacja o piekle (por. *CD* 65-72). Nawet jeśli forma, w jakiej jest zaproponowana w książeczce *Ćwiczeń*, może rodzić w naszych czasach pewne trudności z właściwym jej rozumieniem, to jednak stanowi jedno z pięciu integralnych ćwiczeń pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich i, jak podkreśla Santiago Arzubialde SJ, nie powinna być wykluczana, gdyż „oznaczaloby to pominięcie istotnej części całego pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych*”⁷⁹. Medytacja o piekle uświadamia rekolektantowi, że jako wolna osoba zaproszony jest do wybierania drogi łaski, czyli życia, ale ma też możliwość wybierania drogi grzechu, czyli śmierci, jak podaje Księga Powtórzonego Prawa: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (Pwt 30,15). Rekolektant uświadamia też sobie ścisły związek między grzechem i piekłem. Bowiem „wieczna śmierć jest logiką i ostateczną konsekwencją grzechu, połączona z jednoczesnym odrzuceniem miłości zbawczej”⁸⁰.

Celem tej medytacji nie jest wezwanie do dokonania właściwego wyboru, wezwanie do zerwania z grzechem – ono bowiem było już we wcześniejszych medytacjach o grzechu i Bożym miłosierdziu (por. *CD* 45-61), ale umocnienie i dopełnienie procesu nawrócenia rekolektanta, aby na wszelki możliwy sposób, także ze „strachu przed karą”⁸¹, „unikając grzechu” (*CD* 65), jeszcze bardziej otworzył się na miłość Boga, który „aż dotąd miał dla mnie tyle łaskawości i miłosierdzia” (*CD* 71). Celem jest więc obudzenie w rekolektancie jeszcze większej wdzięczności wobec Boga za otrzymane łaski i jeszcze mocniejszej ufności na przyszłość⁸². Potwierdza to Michael Ivens SJ, kiedy mówi, że medytacja o piekle „nie jest dla Ignacego punktem

⁷⁸ Dario López Tejada, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, 295.

⁷⁹ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 223.

⁸⁰ Por. Sergio Rendina, „La prima settimana”, 31.

⁸¹ Św. Ignacy mówi o łasce strachu przed karą, o „bojaźni służebnej” także w Regułach o trzymaniu z Kościołem. W Regule 18 czytamy: „Chociaż ponad wszystko należy cenić usilną służbę Bogu, Panu naszemu, z czystej miłości, to jednak powinniśmy wielce pochwalać bojaźń Jego Boskiego Majestatu; bo nie tylko bojaźń synowska jest rzeczą dobrą i bardzo świętą, ale nawet bojaźń służebna, jeśli człowiek nie zdobywa się na nic lepszego i pożyteczniejszego, wielce pomaga do wyrwania się z grzechu śmiertelnego; a gdy człowiek raz z niego się wyrwie, łatwo dochodzi do bojaźni synowskiej, która całkowicie jest Bogu, Panu naszemu, przyjemna i miła, bo jest nierozdzielna od miłości Bożej” (*CD* 370).

⁸² Por. Günter Remmert, „Diálogo de misericordia. Para una Cristología de los Ejercicios de la primera Semana de Ejercicios”, 48.

wyjścia do nawrócenia, ale jego umocnieniem. Następuje ona po doświadczeniu przez rekolektanta miłosiernej miłości Boga. Przeżywana w klimacie zaufania do tej miłości, jest równocześnie odprawiana ze świadomością, że jesteśmy zdolni do odrzucenia miłości. Chociaż prosimy o łaskę strachu, medytacja kończy się tonem dziękczynienia za miłujące miłosierdzie Boga, a w dziękczynieniu za przeszłość jest ukryta ufność dotycząca przyszłości, lecz jest to ufność, która nigdy nie może się przerodzić w zuchwałość czy pewne siebie samozadowolenie⁸³.

W rozmowie końcowej medytacji o piekle wyróżniamy dwie części. W pierwszej części rekolektant, odnosząc się do treści medytacji, „odbywa rozmowę z Chrystusem, Panem naszym, wspominając te dusze, które są w piekle; jedne z nich dlatego, że nie uwierzyły w Jego przyjście; drugie zaś dlatego, że wierząc, nie czyniły wedle Jego przykazań” (ĆD 71), które całkowicie sprzeciwiły się Bogu, i które całkowicie zostały zniewolone przez zło (por. Pwt 30,15-20; Syr 5,4-8; 15,11-21; Mt 7,21-28; 8,11-12; 22,13; 25,31-46; Łk 13,22-30; 15,19-31; J 13,30)⁸⁴. Dlatego, jak poucza nas Kościół na Soborze Watykańskim II, „musimy, w myśl upomnienia Pańskiego, czuwać ustawicznie, abyśmy zakończywszy jeden jedyny bieg naszego ziemskiego żywota (por. Hbr 9,27), zasłużyli wejść razem z Panem na gody weselne i być zaliczeni do błogosławionych (por. Mt 25,31-46), i aby nie kazano nam, jak sługom złym i leniwym (por. Mt 25,26), pójść w ogień wieczny (por. Mt 25,41), w ciemności zewnętrzne, gdzie »będzie płacz i zgrzytanie zębów« (Mt 22,13 i 25,30)”⁸⁵.

W tej pierwszej części rozmowy końcowej rekolektant uświadamia więc sobie powagę sytuacji człowieka, jego realne możliwości zaprzepaszczenia szczęścia wiecznego w odniesieniu do ludzkiego życia, które jest tylko jedno, w odniesieniu do ludzkiej wolności, czy w odniesieniu do śmierci Jezusa Chrystusa na krzyżu. Piekło, jak zauważa Sergio Rendina SJ, to „nie tyle jakieś miejsce, ile raczej jakiś stan, czy sytuacja”. Może mieć związek z poczuciem głębokiej frustracji, całkowitego wyobcowania, beznadziejnej desperacji, całkowitej samotności niezdolnej do miłości, czy z poczuciem pełnej bezsensowności⁸⁶.

W drugiej części rozmowy rekolektant, odnosząc się do przeżytych poruszeń podczas medytacji, niejako „omawia” możliwą rzeczywistość piekła z samym Chrystusem. Przede wszystkim dziękuje Chrystusowi, że

⁸³ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 110.

⁸⁴ W czasach Ignacego uważano, że jest wielu potępionych. Zostali oni podzieleni przez św. Ignacego zgodnie z ich historycznym odniesieniem do momentu wcielenia i po wcieleniu, por. tamże, 112.

⁸⁵ „Konstytucja dogmatyczna o Kościele. *Lumen gentium*”, w Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje* (Poznań: Pallottinum, 1968), nr 48, 153.

⁸⁶ Sergio Rendina, „La prima settimana”, 34.

„nie dopuścił mu popaść w żadną z grup” dusz pogrążonych w piekle, „kładąc kres jego życiu”, a także dziękuje Chrystusowi za to, że „aż dotąd miał dla niego tyle łaskowości i miłosierdzia” (ĆD 71). Wdzięczność rekolektanta jest tym większa, im wcześniej poznał obrzydliwość swoich grzechów, a zarazem bezgraniczne Boże miłosierdzie. Bo jak mówi św. Paweł: „Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (Rz 5,20). Możemy więc dostrzec, że w tej części rozmowy końcowej jeszcze bardziej dominuje modlitwa dziękczynienia i zawierzenia całego swego życia bezgranicznie miłosiernemu Bogu. Bowiem „wdzięczność za przeszłość (tutaj znowu życie jest znakiem miłującej wierności Boga) prowadzi do ufności na przyszłość, a w tym kontekście dziękczynienia i zaufania rekolektant chce, aby jego przyszła odpowiedź dawana Bogu została umocniona i zachowana od zuchwałości poprzez otrzymaną łaskę (świątego) strachu”⁸⁷.

Szczere podziękowanie Jezusowi Chrystusowi i całkowite zawierzenie się Mu na przyszłość jest kulminacyjnym punktem tej części rozmowy końcowej rekolektanta. Jak podkreśla Santiago Arzubialde SJ, „ten moment jest szczytem tego ćwiczenia: doświadczeniem zawierzenia się bezwarunkowemu miłosierdziu Boga Ojca, ofiarującemu nam w Chrystusie zbawienie i prawdziwe życie (...). W tej rozmowie rekolektant otwiera się więc na sprawiedliwość Boga, który jest miłosierdziem i wiernością”. W ten sposób dzień, w którym rekolektant odprawia tę medytację i rozmawia z Miłosiernym Bogiem, „staje się pieśnią dziękczynienia za zbawienie, które objawia się w Chrystusie ukrzyżowanym”⁸⁸.

* * *

Modlitwy na zakończenie medytacji czy kontemplacji, rozmowy końcowe, zwane też kolokwiami, są bardzo ważną częścią każdej medytacji czy kontemplacji ignacjańskiej. Zwieńczają i dopełniają bowiem wcześniejszy proces refleksji, analizy, medytacji i kontemplacji. Jako takie, wpisują się w długą tradycję Kościoła, który od początków swojego istnienia praktykował czytanie i rozważanie Słowa Bożego według metody *lectio divina*. Etap modlitwy, który w *lectio divina* nazywamy *oratio*, w medytacjach i kontemplacjach ignacjańskich określany jest terminem „rozmowa końcowa” albo „kolokwium”.

W rozmowach końcowych, kolokwiach, pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych* rekolektant z jednej strony podsumowuje treść medytacji, odnosi się do ich duchowych owoców, a z drugiej strony otwiera się na nowe doświadczenie, wypływające z serdecznego spotkania z Bogiem Stwórcą

⁸⁷ Michael Ivens, *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*, 112-113.

⁸⁸ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 234.

i Zbawicielem w Jezusie Chrystusie i z serdecznej z Nim rozmowy. Rozmawia bowiem z Chrystusem tak, „jakby przyjaciel mówił do przyjaciela albo sługa do pana swego” (ĆD 54).

Rozmowy końcowe w pięciu ćwiczeniach pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich podkreślają wzrastającą dynamikę duchowego rozwoju, który św. Ignacy proponuje rekolektantowi. Każda z rozmów końcowych zwieńcza dane ćwiczenie duchowe, ale każda następna rozmowa końcowa jest jej dalszym rozwojem, pogłębiającym główny cel pierwszego tygodnia *Ćwiczeń duchowych*. W pierwszej rozmowie końcowej, pierwszego ćwiczenia, rekolektant odczuwa „wielkie zawstydzenie przed samym sobą” (ĆD 48), bo widzi, że „Chrystus, będąc Stwórcą, do tego doszedł, że stał się człowiekiem, a od życia wiecznego przeszedł do śmierci doczesnej i do konania za moje grzechy” (ĆD 53). To szczere zawstydzenie rodzi jednak w nim pragnienie poprawy, dlatego w tej samej rozmowie końcowej m.in. pyta siebie: „Com powinien uczynić dla Chrystusa?” (ĆD 53).

Druga rozmowa końcowa, zwieńczająca drugie ćwiczenie, pogłębia pierwszą rozmowę. Rekolektant bowiem jeszcze bardziej poznaje obrzydliwość własnych grzechów, a jednocześnie jeszcze głębiej bezgraniczne Boże miłosierdzie. Wydaje wręcz „okrzyk pełen zdziwienia i wielkiej miłości” wobec Chrystusa Miłosiernego, „dziękując Bogu, Panu naszemu, za to, że darzył go życiem aż do tej pory” i „postanawia na przyszłość poprawę z pomocą Jego łaski” (ĆD 61).

Trzecie, kolejne ćwiczenie zwieńczone jest nie tylko jedną, ale aż potrójną rozmową końcową – z Maryją, z Jezusem Chrystusem i z Bogiem Ojcem. W tym potrójnym kolokwium dostrzegamy wzrost i rozwój nie tylko ilościowy (trzy kolokwia a nie jedno), ale i jakościowy. Otóż, żeby postanowienie poprawy, upragnione i obiecane Bogu w poprzednim ćwiczeniu było skuteczne, rekolektant potrzebuje szczególnej łaski, o którą prosi w tym potrójnym kolokwium, a która dotyczy, po pierwsze, „wewnętrznego odczucia i poznania swoich grzechów i odczucia wstrętu do nich”; po drugie, „odczucia nieładu swych czynów”, oraz pragnienia „poprawy i uporządkowania”; po trzecie, „poznania świata”, aby „czując doń wstręt odrzucił od siebie rzeczy światowe i próżne” (ĆD 63).

Czwarte ćwiczenie jest „podjęciem [i powtórzeniem trzeciego]” (ĆD 64), czyli dalszym pogłębieniem tego, co rekolektant wcześniej rozważał. A zatem, jak mówi św. Ignacy chodzi o to, aby „rozum nie szukając czego innego wytrwale rozważał” (ĆD 64) treści, które go poruszyły w poprzednim ćwiczeniu. W tym ćwiczeniu mają być także powtórzone „te same trzy rozmowy końcowe” (ĆD 64), co wskazuje na dalszy, wciąż głębszy rozwój duchowy, zamierzony przez autora *Ćwiczeń duchowych*.

Dopełnieniem procesu duchowego rozwoju pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich jest piąte ćwiczenie – rozmyślanie o piekle, wraz ze zwieńczającą je rozmową końcową. W tym rozmyślaniu rekolektant, uświadamiając sobie możliwość wiecznego potępienia, jeszcze bardziej niż w poprzednich ćwiczeniach „dziękuje Bogu”, że w swoim bezgranicznym miłosierdziu uchronił go przed wiecznym potępieniem, oraz całym sercem dziękuje Bogu za to, że „aż dotąd miał dla mnie tyle łaskowości i miłosierdzia” (ĆD 71).

Począwszy od pierwszego, aż do piątego ćwiczenia pierwszego tygodnia rekolekcji ignacjańskich, z pomocą łaski Bożej, wzrasta w rekolektancie wewnętrzne poznanie grzechu i jego obrzydliwości a jednocześnie dogłębne poznanie bezgranicznego Bożego miłosierdzia. To wewnętrzne poznanie obrzydliwości grzechu i Bożego miłosierdzia, w sposób szczególny przeżywane w rozmowach końcowych, w kolejnych tygodniach *Ćwiczeń duchowych* stanie się dla rekolektanta wewnętrzną siłą do wdzięcznej i radosnej odpowiedzi na wezwanie Chrystusa, aby „więcej [Go] kochać i odznaczyć się we wszelkiej służbie swego Króla wiecznego i Pana wszech rzeczy” (ĆD 97), aby Go „dogłębnie poznać, pokochać i naśladować” (ĆD 104), a ostatecznie, aby, „wewnętrznie poznając tyle i tak wielkich dóbr otrzymanych [od Boga]” i będąc „w pełni przejęty wdzięcznością móc we wszystkim miłować Jego Boski Majestat i służyć Mu” (ĆD 233).

Bibliografia:

- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Wyd. 5. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Ambruzzi Luis. „El trato con Dios según el espíritu de San Ignacio”, *Manresa*, nr 8 (1932): 61-69.
- Arana Germán. „Coloquios”. W *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Grupo de Espiritualidad Ignaciana, redakcja José García de Castro. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007. T. I, 341-346.
- Arzubialde Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- Augustyn Józef. *Ćwiczenia duchowe w praktyce. Uwagi odnoszące się do odprawiania Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli z pełnym milczeniem i indywidualnym prowadzeniem*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.

- Benedykt XVI. „*Verbum Domini*”. *Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2010.
- Brou Alexandre. *Saint Ignace, maître d'oraison*. Paris: Editions Spes, 1925.
- Casanovas Ignacio. *Comentario y explicación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Barcelona: Balmes, 1947.
- Castro José García de, redakcja, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. T. I-II. Grupo de Espiritualidad Ignaciana. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Cigoña José Ramón F. de la, „La experiencia cristocéntrica en los grandes coloquios de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio”. *Manresa*, nr 47 (1975): 341-360.
- Cusson Gilles. *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*. Paris-Montréal: Desclée de Brouwer-Les Éditions Bellarmin, 1968.
- Daniluk Mirosław. „Lectio divina”. W *Encyklopedia Katolicka*. Lublin: TN KUL, 2004. T. X, 626-627.
- Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J. continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S.J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Paris: Beauchesne, 1937-1995.
- Directoria exercitiorum spiritualium (1540-1599)*. Edidit, ex integro refecit et novis textibus auxit Ignatius Iparraguirre S.I. T. 76. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1955.
- Durana José G. De. „El primer coloquio de los Ejercicios dirigido al Corazón de Cristo”. *Manresa*, nr 58 (1986): 285-288.
- Echarte Ignacio, redakcja, *Concordancia Ignaciana. An Ignatian Concordance*. Bilbao-Maliaño: Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 1996.
- Font Rodon Jordi. „Algunos aspectos psicológicos del »Tercero ejercicio... haciendo tres coloquios« (nn. 62-63)”. *Manresa*, nr 55 (1983): 87-89.
- Giuliani Maurice. „Cristo en la experiencia de la primera semana”. *Manresa*, nr 68 (1996): 227-231.
- Iturrioz José. „»Coloquio« del »Primer Ejercicio« y »Contemplación para alcanzar amor«”. *Manresa*, nr 51 (1979): 165-171.
- Ivens Michael. *Przewodnik po Ćwiczeniach duchowych*. Tłum. Grażyna Piłkowska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Jan Paweł II. *Dzieła zebrane. Listy*. Kraków: Wydawnictwo M, 2007.
- Jan Paweł II. „List apostolski *Novo millennio ineunte* do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000”. W Jan Paweł II. *Dzieła zebrane. Listy*. Kraków: Wydawnictwo M, 2007. T. III, 531-561.

- Jan Paweł II. „List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000”. W Jan Paweł II. *Dzieła zebrane. Listy*. Kraków: Wydawnictwo M, 2007. T. III, 403-428.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Królikowski Wacław. *Adnotacje do Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli. Studium teologiczno-pastoralne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2018.
- Królikowski Wacław. *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Królikowski Wacław. *La Contemplación para alcanzar amor. Il suo posto e senso negli Esercizi spirituali. Prospettive attuali*. Roma: PUG, 2003.
- Królikowski Wacław. „Rozeznanie dobra i zła według Reguł rozeznawania duchów św. Ignacego Loyoli”. *Horyzonty Wychowania*, nr 4 (2005): 271-281.
- Kumaniecki Kazimierz, opracowanie, *Słownik łacińsko-polski. Według Hermana Mengego i Henryka Kopii*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 1999.
- Lambert Willi. *Słownik duchowości ignacjańskiej*. Tłumaczenie Olga Fendrych. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Lefrank Alex. *Przemiana w Chrystusa. Przewodnik po dynamice Ćwiczeń duchowych*. Tłumaczenie Grzegorz Rawski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016.
- López Tejada Darío. *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentario y textos afines*. Madrid: Edibesa, 1998.
- Martini Carlo Maria. *Być z Jezusem. Medytacje nad Ewangelią św. Marka*. Tłumaczenie Seweryn Wąsik, Fabian Błaszkievicz, Sławomir Patalan. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Martini Carlo Maria. *Głosić Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Łukasza*. Tłumaczenie Seweryn Wąsik, Fabian Błaszkievicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- Martini Carlo Maria. *Kochać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Jana*. Tłumaczenie Agnieszka Sobejko. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Martini Carlo Maria. *Odwaga zawierzenia. Rekolekcje*. Tłumaczenie Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Martini Carlo Maria. *Słowa dla życia*. Tłumaczenie Zbigniew Kasprzyk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.
- Martini Carlo Maria. *Śladami Jezusa*. Tłumaczenie Piotr Blajerowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
- Martini Carlo Maria. “I Vangeli. Esercizi spirituali per la vita cristiana”. W *Opere Carlo Maria Martini*. T. 2. Milano: Bompiani, 2017.

- Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma świętego w Kościele (L'interpretation de la Bible dans l'Eglise)*. Tłumaczenie Kazimierz Romaniuk. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Papież Franciszek. *Adhortacja apostolska „Evangelii Gaudium”. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Pourrat Pierre. „Colloque”. W *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*. Fondé par M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, S.J. continué par A. Rayez, A. Derville et A. Solignac, S.J., avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Paris: Beauchesne, 1953. T. II/1, 1123-1130.
- Remmert Günter. „Diálogo de misericordia. Para una Cristología de los Ejercicios de la primera Semana de Ejercicios”. *Manresa*, nr 49 (1976): 39-53.
- Rendina Sergio. „La prima settimana”. *Appunti di spiritualità*, nr 29 (1990): 19-43.
- Sancti Ignatii de Loyola, *Exercitia Spiritualia*. Textuum antiquissimorum nova editio lexicon textus hispani, opus inchoavit Iosephus Calveras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I. Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu. T. 100. Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969.
- Sheldrake Philip. *Pragnienia. Ukryte źródło duchowości*. Tłumaczenie Aleksander Gomola. Kraków: WAM, 2019.
- Sobór Watykański II. *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym (Dei verbum)*. Tekst polski. Poznań: Pallottinum, 2012.
- Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Mieczysław Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Jan Ozóg. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Vargas Cano De Santayana Manuel M. *La Anotación 15.^a de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. La rectitud de intención del que da los Ejercicios y su interpretación en algunos comentarios clásicos*. Madrid: UPC, 2017.
- Wons Krzysztof. *Jak żyć słowem Bożym na co dzień?* Kraków: Wydawnictwo „Salwator”, 2000.
- Wons Krzysztof. *Więź z Jezusem i kontemplacja ewangeliczna*. Kraków: Wydawnictwo „Salwator”, 2003.

Final Prayers in the First Week of Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola

SUMMARY

Every meditation or contemplation in the Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola ends with the so-called final conversation – the colloquium of a participant with God. Final prayers, the colloquia experienced during the Ignatian retreat in their content not only refer to the fruit of a given meditation or contemplation, but are their culmination. In the intention of Saint Ignatius, the colloquia should bring something substantive to the spiritual experience of a participant. They are, in a way, the peak moment of every prayer – the moment to which everything is heading. The aim of the article is not to analyse the content of all colloquia in Spiritual Exercises, but only the conversations at the end of the meditation of the first week of the Ignatian retreat. The final conversations of successive meditations clearly indicate the inner dynamics of spiritual development that Saint Ignatius intended and offered to the participant. It is extraordinary, how one exercise, crowned with the final conversation, somehow prepares the participant for the next exercise and the next colloquium.

Keywords: prayer, colloquium, meditation, Saint Ignatius of Loyola, Spiritual exercises, mercy



Pokora w *Rozmyślaniach* św. Urszuli Ledóchowskiej w świetle *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli

MAŁGORZATA PAGACZ

Warszawa

ORCID: 0000-0003-4504-9142

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia koncepcję pokory zawartą w dziele *Rozmyślania* św. Urszuli Ledóchowskiej oraz wskazuje obecne w niej elementy duchowości ignacjańskiej. Matka Ledóchowska, na której duchowość wpływ mieli jezuici, wykorzystuje metodę medytacji i kontemplacji ewangelicznej podaną przez św. Ignacego. Istota pokory – według autorki *Rozmyślań* – to zrozumienie prawdy o Bogu Stwórcy i o nicości człowieka jako stworzenia. Święta Urszula ukazuje różne aspekty omawianej cnoty, które odpowiadają poszczególnym tygodniom ćwiczeń ignacjańskich. Rozważania św. Urszuli są w pełni zrozumiałe jedynie w perspektywie dążenia do jak najpełniejszego naśladowania Jezusa w Jego uniżeniu.

Słowa kluczowe: duchowość, pokora, Urszula Ledóchowska, rozmyślanie, Ignacy Loyola

* * *

Święta Urszula Ledóchowska, założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, jest autorką wielu tekstów adresowanych do swoich córek duchowych. Wśród poruszanych przez nią kwestii znajduje się temat pokory, któremu poświęca wiele miejsca i uwagi, zwłaszcza w dziele *Rozmyślania*. Fakt ten jest w pełni zrozumiały, ponieważ pokora stanowi podstawową cechę w życiu sióstr zgromadzenia założonego przez św. Urszulę¹. Zagadnienie pokory to fundamentalny element duchowości pozostawionej przez Matkę Ledóchowską. Święta Urszula wyjaśnia:

¹ Zob. Urszula Ledóchowska, *Rozmyślania dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*, t. 2 (Pniewy: Druk Apostolicum, 2000), 377 (dalej: R).

„Każda Kongregacja ma swoją cnotę wytyczną, która nadaje jej charakter. Jezuita – posłuszeństwo, franciszkanie – ubóstwo itd., a my – pokorę”². W ten sposób ujęte zestawienie jest przeciwstawieniem wskazującym różnicę między rodzajami duchowości; nie rzuca jednak światła na rozwiązanie problemu, na ile w pismach założycielki Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego dotyczących pokory obecne są odniesienia ignacjańskie. Niniejszy artykuł ma na celu: zarysowanie koncepcji pokory przedstawionej przez św. Urszulę w dziele *Rozmyślenia* i odpowiedź na pytanie: Czy i w jakiej mierze można w tej koncepcji pokory odnaleźć związki z duchowością św. Ignacego Loyoli, bazując na jego *Ćwiczeniach duchowych*?

1. Wpływ jezuitów na duchowość św. Urszuli Ledóchowskiej

Urszula Ledóchowska podczas całego swojego dorosłego życia miała styczność z jezuitami. Miała możliwość poznawać duchowość ignacjańską i wykorzystywała to. Czytając pisma św. Urszuli, można dostrzec, jak wiele zaczerpnęła z duchowości św. Ignacego. Wielokrotnie powoływała się wprost na założyciela zakonu jezuitów, a ponadto bardzo często – nie wspominając bezpośrednio św. Ignacego – przekazywała jego myśli i ducha. W swych pismach nazywała go „wielkim świętym”³, co świadczy o ogromnym szacunku, jaki miała dla jego osoby. Urszula Ledóchowska uczyła się modlitwy od duchowych synów św. Ignacego, odprawiała rekolekcje pod ich kierunkiem, jezuita byli jej spowiednikami i mistrzami duchowymi⁴. Doświadczyła również szczególnego wsparcia Towarzystwa Jezusowego w okresie, gdy powstawała nowa kongregacja – Zgromadzenie Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego⁵.

Niezastąpiony wpływ na osobę oraz duchowość Matki Urszuli miał jej brat, Włodzimierz, generał Towarzystwa Jezusowego. Włodzimierz był dla Urszuli prawdziwie kimś bliskim nie tylko z powodu więzów krwi, lecz przede wszystkim ze względu na duchowe pokrewieństwo. Świadczy o tym zachowana korespondencja między rodzeństwem oraz słowa świadectwa Włodzimierza⁶. Matka Ledóchowska mówiła o swoim bracie „ojciec Włodzio”. Jej głównym orędownikiem i doradcą podczas starań o zatwierdzenie zgromadzenia w Rzymie był właśnie o. Włodzimierz, który pośredniczył

² Urszula Ledóchowska, *Pisma zakonne* (Pniewy: Druk Apostolicum, 2000), 198.

³ Tamże, 83.

⁴ Zob. Józefa Ledóchowską, *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej* (Warszawa: Michalineum, 1998), 101, 111, 124, 132, 157, 195-196, 254.

⁵ Zob. Amelia i Tadeusz Szafranścy, red., *Miłość krzyża się nie lęka... Listy Julii Ledóchowskiej – bł. Urszuli i wspomnienia o niej* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991), 158.

⁶ Zob. tamże, 109-110, 115-117, 157-160.

w dialogu między nią a Stolicą Apostolską. Po wielu latach Matka Urszula wspomina jego zasługi: „Żeby nie ojciec Włodzio, prawdopodobnie nie uznano by nas za zgromadzenie zakonne, ale świadectwo ojca Włodzia, który o wszystkim był dobrze poinformowany, zapewniło nam pomyślnie załatwienie sprawy”⁷. Założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego była świadoma tego, jak wiele zawdzięcza swemu bratu i Towarzystwu Jezusowemu.

2. Metoda i cel rozmyślań o pokorze św. Urszuli

Święta Urszula w dziele *Rozmyślania* pozostawia swym duchowym córkom pomoc do porannej medytacji na wszystkie dni roku. Każde z rozważań opiera na podanym fragmencie Ewangelii. Rozmyślanie uważa za podstawę i fundament życia duszy⁸.

2.1. Ignacjańska metoda w dziele „Rozmyślania”

Założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego w swych *Rozmyślaniach* wyraźnie odwołuje się do ignacjańskiej metody medytacji i kontemplacji ewangelicznej. Zaleca wprost: „Najlepiej trzymać się metody świętego Ignacego”⁹. W sposób zwięzły wyjaśnia siostronom, że „rozmyślanie jest ćwiczeniem trzech władz duszy: rozumu, serca i woli. Rozum rozważa prawdę, serce wzbudza uczucia, wola wydaje postanowienia – dusza w gorącej modlitwie łączy to wszystko w jedną całość”¹⁰. Opis ten jest znacznie uproszczoną syntezą wskazań św. Ignacego podanych w *Ćwiczeniach duchowych*. Józef Augustyn SJ zauważa, że z pewnością właśnie taki skrócony opis metody codziennego rozmyślania dotarł do Urszuli Ledóchowskiej, a ona według niego uczyła siostry. W czasach, gdy żyła założycielka Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego, nawet sami jezuici nie zagłębiali się w niuanse książeczki *Ćwiczeń duchowych*¹¹.

Matka Urszula używa pojęcia „rozmyślanie”, a w jej ujęciu zawiera ono elementy zarówno medytacji (charakterystycznej dla pierwszego tygodnia ćwiczeń), jak i kontemplacji ewangelicznej (zalecanej przez św. Ignacego w dalszych trzech tygodniach). Mimo tej różnicy w nazewnictwie

⁷ Urszula Ledóchowska, *Byłam tylko pionkiem na szachownicy... Wspomnienia z lat 1886-1924* (Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2007), 193.

⁸ Zob. Urszula Ledóchowska, *Pisma zakonne*, 83.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, 83-84.

¹¹ Zob. Józef Augustyn, „»Niech każda pracuje nad dobrym odprawieniem rozmyślania«. Uwagi o ignacjańskiej metodzie rozmyślania w książce *Rozmyślania* Urszuli Ledóchowskiej”, w: *Św. Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*, red. Małgorzata Krupecka, Wojciech Misztal (Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 2015), 37-39.

twie, wiernie przekazuje ducha modlitwy obecnego w książeczce *Ćwiczeń duchowych* i podaje szczegółowe wskazania zaczerpnięte od założyciela jezuitów. Podobnie jak św. Ignacy, zaleca wieczorne przygotowanie do porannego rozmyślania, zachęca do tego, by kontemplować Jezusa duchowymi zmysłami (patrzyć na Niego, słuchać, dotykać czy nawet tulić się do Niego), a rozmyślania kończy serdeczną rozmową z Panem¹².

2. 2. Cel rozmyślań dotyczących pokory

Matka Urszula, w *Przedmowie* do rozmyślań przeznaczonych na listopad, podaje przyczynę i cel, dla których poświęca cały miesiąc rozważaniom o pokorze. Przypomina siostronom, że pokora ma być ich podstawową cechą: „Pamiętajcie, że cnotą, którą Kongregacja nasza musi się odznaczać, która ma być fundamentem naszych prac i naszej zakonności – a to z woli Kościoła naszego świętego, który nasze Konstytucje aprobował – jest pokora”¹³. Święta Urszula odwołuje się do obiektywnych czynników i ustalonych norm, które wyznaczają priorytety życia duchowego, a nie do arbitralnych i subiektywnych wskazań. Zwraca uwagę na konieczność powracania w modlitwie i pracy wewnętrznej do tego, co powinno stanowić rzeczywisty fundament.

Zasadniczym celem położenia nacisku na temacie medytacji jest troska św. Urszuli, aby dopomóc siostronom w duchowym zmaganiu o miłość, w „walce” wewnętrznej. Matka Ledóchowska pisze: „Chcę (...) ułatwić Wam poznanie tej przeklętej pychy, chcę Wam otworzyć oczy na jej sztuczki, jej kryjówki, parawaniki, za którymi się ukrywa, i chcę Wam wlać jedno pragnienie – niech kosztuje, co chce, muszę zabić w sobie pychę z całym jej sztabem zarozumiałości, próżności, obraźliwości itd., by stać się cicha i pokornego serca na wzór Boskiego Serca Jezusa naszego”¹⁴. W rozmyślaniach przeznaczonych na listopad św. Urszula zamierza przekazać siostronom nie tylko wiedzę na temat pokonywania pychy i nabywania pokory, lecz ponadto dać motywację do pracy nad sobą – pragnie sprawić, by jej córkom duchowym zależało na podjęciu wysiłku; chce podtrzymać, rozpalic i umocnić w siostrach pragnienie przezwyciężenia własnej pychy.

W sformułowanym powyżej celu medytacji o pokorze można znaleźć punkt zbieżny z celem ćwiczeń duchowych wyraźnie podanym przez św. Ignacego. Założyciel jezuitów pisze: „*Ćwiczenia duchowe*, mające na celu odniesienie zwycięstwa nad samym sobą i uporządkowanie swego ży-

¹² Więcej na temat ignacjańskiej metody w dziele *Rozmyślania* św. Urszuli Ledóchowskiej można znaleźć w: Józef Augustyn, „»Niech każda pracuje nad dobrym odprawieniem rozmyślania«. Uwagi o ignacjańskiej metodzie rozmyślania w książce *Rozmyślania* Urszuli Ledóchowskiej”, 33-53.

¹³ R, 377.

¹⁴ Tamże, 378.

cia tak, by nie ulegać jakimukolwiek nieuporządkowanemu przywiązaniu¹⁵. Dążeniem do odniesienia takiego właśnie zwycięstwa jest dla św. Urszuli pragnienie pokonania własnej pychy, które ma prowadzić do uporządkowania życia – do wejścia w zażyłą więź z Bogiem, szukania Jego woli oraz do pozwolenia Bogu, by Jego wola wypełniała się¹⁶.

Matka Ledóchowska wskazuje, że bezpośrednim zamierzeniem jej zaleceń, by wchodzić na drogę pokory, jest dążenie do naśladowania Chrystusa, czyli pragnienie „by stać się cichą i pokornego serca na wzór Boskiego Serca Jezusa”¹⁷. Przywołuje słowa Zbawiciela zapisane w Ewangelii: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,29). W *Przedmowie* do listopadowych medytacji trzykrotnie zwraca uwagę na wzór pokory i cichości Jezusa. W poszczególnych rozmyślaniach często powraca do wyznaczonego celu. Prośba o łaskę pokory i naśladowania Chrystusa wielokrotnie pojawia się jako wskazanie św. Urszuli na końcu danego rozmyślenia. Poleca ona prosić Boga o pokorę, zachęca, by rozmawiać z Jezusem, zanosząc do Niego prośby. Autorka *Rozmyślań* podaje konkretne wskazania do praktykowania ich podczas medytacji. Píše: „Upokórz się (...) głęboko przed Panem twoim, (...) błagaj, błagaj tak gorąco, jak tylko możesz, by Pan Jezus ci dał być prawdziwie pokorną. By ci dał silną wolę naśladowania Pana i Mistrza twego, który jest dla ciebie najcudowniejszym wzorem pokory”¹⁸.

Tak ustalony przez św. Urszulę cel rozmyślań dotyczących pokory koresponduje z drugim i trzecim tygodniem ćwiczeń. Święty Ignacy w drugim tygodniu poleca stale „prosić zgodnie z wewnętrznym odczuciem, żeby lepiej iść za naszym Panem (...) i bardziej Go naśladować”¹⁹. Poznać i pokochać zarówno naukę, jak i osobę Jezusa oraz naśladować Go we wszystkim – to cel, jaki stawiany jest przed rekolektantem w tym tygodniu. Odpowiada on zarazem drodze oświecającej w życiu duchowym²⁰. Kontemplacja i naśladowanie pokory Jezusa – o których píše św. Urszula – nie może nie uwzględniać pójścia za Jezusem w cierpieniu. W ten sposób Matka Ledóchowska odsyła do wydarzeń męki i śmierci Zbawiciela, będących treścią trzeciego tygodnia ćwiczeń (droga zjednoczenia) oraz prowadzi do

¹⁵ Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. Jan Ozóg (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), nr 21 (dalej: *ĆD*).

¹⁶ Zob. Krzysztof Dyrek, „*Orden – desorden według św. Ignacego Loyoli*”, w *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. Wacław Królikowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017), 108-112.

¹⁷ R, 378.

¹⁸ Tamże, 425-426.

¹⁹ *ĆD*, nr 109.

²⁰ Zob. Wacław Królikowski, *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń Duchowych św. Ignacego Loyoli* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005), 77.

tego, co św. Ignacy nazywa odczuwaniem wewnętrznej udręki „z powodu tak wielkiego udręczenia, jakie Chrystus zniósł dla mnie”²¹.

3. Koncepcja pokory św. Urszuli

Matka Ledóchowska, choć nie prowadzi rozważań na temat pokory w sposób usystematyzowany, nie unika definiowania, czym jest pokora. Jednorazowa definicja nie wyczerpuje jednak koncepcji, jaką św. Urszula ma odnośnie do tej cnoty. Autorka *Rozmyślań* wielokrotnie dookreśla pokorę opisowo, przedstawiając różne jej aspekty i przejawy.

3. 1. Zrozumienie prawdy, pokora rozumu i ubóstwo ducha

Zdania, które można uznać za bezpośrednią wykładnię istoty pokory, to wyjaśnienie: „Pokora to rozum oświecony światłem Bożym, to rozum, który każdy może w sobie wyrobić. Co to jest pokora? To zrozumienie prawdy – prawdy, której nikt zaprzeczyć nie może. A jaka jest ta prawda? Bóg jest wszystkim, a ja jestem niczym”²². Według św. Urszuli człowiek pokorny to ten, kto patrzy w prawdzie: z jednej strony dostrzega wielkość i wszechmoc Boga, a z drugiej – swoją ograniczoność i nicość. Autorka *Rozmyślań* podkreśla oba te elementy, a ponadto integruje je ze sobą: widzi małość człowieka w świetle wielkości i wspaniałości Stwórcy.

Matka Urszula wielokrotnie zaznacza prawdę o znikomości osoby ludzkiej i pokazuje konieczność utrwalenia w sobie przeświadczenia o własnej nicości. Píše: „Chcę w sobie wyrobić tak głębokie przekonanie o mej nicości, żeby cała moja istota była nim przejęta, żebym inaczej nie umiała myśleć o sobie i tylko to jedno przekonanie miała: jam nicością. To głębokie przeświadczenie o swej nicości muszę w sobie wyrabiać powoli, ale wytrwale, rozmyślając często, bardzo często o swej nicości i korząc się głęboko przed Bogiem”²³. Człowiek pokorny posiada świadomość swej kruchości i ograniczoności, opartą nie na chwilowym uczuciu, lecz na racjach rozumu ujmującego prawdę.

Święta Urszula często przeciwstawia nicość człowieka wielkości Boga: „On jest wszystkim, ja nicością”²⁴. Prawda o osobie ludzkiej uwydatnia się jedynie w perspektywie Stwórcy. Matka Ledóchowska zauważa: „Bóg jest wszystkim, alfą i omegą mego istnienia. On mi dał życie, On w każdej chwili może mi je odebrać (...). Życie moje do Boga należy, nie do mnie. W stosunku do życia mego doczesnego – jam niczym. Bóg mi dał

²¹ ĆD, nr 203.

²² R, 403-404.

²³ Tamże, 405-406.

²⁴ Tamże, 405.

rozum, zdolności, talenty, w większej lub mniejszej mierze. To wszystko do Niego należy nie do mnie²⁵. Zrozumienie prawdy o wszechmocy Boga i małości człowieka jest nazwane przez Matkę Urszulę „pokorą rozumu”²⁶. Spośród wszystkich władz człowieka, właśnie rozum zostaje wskazany przez nią jako nieodzowny w praktykowaniu pokory. Poleca swym duchowym córkom starać się o pokorę rozumu, a nie uczuć (choć mówi także o uczuciu nicości²⁷). Pokora rozumu odnosi się również do innych władz: woli („chcę w sobie wyrobić tak głębokie przekonanie o swej nicości”²⁸) oraz pamięci²⁹.

Pokora rozumu przejawia się zarazem w uznaniu swej zależności od Boga. „Nie mogę właściwie powiedzieć: za dziesięć, za pięć minut zrobię to, pójdę tam – bo może mnie już śmierć zabierze, czy ja wiem? To od Boga zależy nie ode mnie”³⁰ – stwierdza św. Urszula. Zwraca uwagę, że wszystko to, co człowiek ma, nie jest jego, lecz Boga. W ten sposób przypomina, że talenty, umiejętności, zdolności, zdrowie, powodzenie życiowe są darem Stwórcy. Wielokrotnie powtarza w tym kontekście stwierdzenie: „Jestem niczym, a Bóg jest wszystkim”³¹ – nie jako deprecjonowanie człowieka, lecz jako uznanie całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy. Święta ukazuje w ten sposób dysproporcje: ogrom miłości, do której zdolny jest Bóg, i znikomość ludzkiej miłości.

Prawdziwa pokora to ubóstwo ducha³². Człowiek ubogi duchem nie poszukuje posiadania, ponieważ doświadcza przynależności do Boga i w Nim pokłada ufność. Nie pragnie być wielki, nie chce pierwszeństwa, nie potrzebuje potwierdzania siebie. Ubóstwo ducha jest błogosławieństwem, które „duszę tak wypróżnia ze wszystkiego, co ziemskie, tak odrywa od ziemi, tak skierowuje ku Bogu. Dusza tak rzucona we własne swe nicestwo rozszerza się w Bogu, w miarę jak unicestwia się w poczuciu swej nędzy; podnosi się, staje się zdolna wołać w uniesieniu miłości w całej prawdzie: Bóg mój i wszystko moje”³³. Matka Ledóchowska zachęca więc siostry, by pytały siebie, czy ich serca są zupełnie oddane Bogu i czy ich wola jest zupełnie złączona z wolą Bożą. Przestrzega zaś, by nie dały się zwieść ziemskim (grzesznym, niskim) przywiązaniom i by z raz uczynionej ofiary nie odbierały Bogu czegoś dla siebie³⁴.

²⁵ Tamże, 404.

²⁶ Tamże, 405.

²⁷ Zob. tamże, 406.

²⁸ Tamże, 405.

²⁹ Zob. tamże, 414.

³⁰ Tamże, 404.

³¹ Zob. tamże, 404-406.

³² Zob. tamże, 380.

³³ Tamże.

³⁴ Zob. tamże, 386-387.

Według św. Urszuli nie można mówić o pokorze, jeśli nie uwzględni się relacji człowieka do Boga. Dlatego też autorka *Rozmyślań* rozróżnia pokorę pozorną od pokory prawdziwej³⁵. Ta ostatnia wyraża się m.in. w aktach pokory skierowanych wprost do Boga. Matka Urszula zwraca się do Chrystusa: „O Jezu, jak bardzo małeńka czuje się dusza, gdy jest blisko Ciebie. Jaki spokój w takiej duszy, rozkoszującej się jakby swą nicością, bo im mniejsza się czuje, tym więcej odczuwa wielkość Bożą i nią się raduje (...). O Boże, chcę jak najczęściej przed Tobą się korzyć, wołając ze świętą radością w uczuciu swej niskości: Tyś sam Święty, Tyś sam Pan, Tyś sam Najwyższy!”³⁶. Jako wzór modlitwy pokory podaje prośbę celnika, który nic innego nie mówił Bogu, tylko wołał: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika” (Łk 18,13). Zwraca uwagę, że taka modlitwa pokory jest nacechowana prostotą („pokorne serce jest proste jak serce dziecka”³⁷), a zarazem skuteczna. Matka Ledóchowska zachęca każdą siostrę, zauważając: „Im mniejsza czuć się będziesz u stóp twego Pana, z tym większą ufnością możesz liczyć na Jego miłosierdzie”³⁸.

Pokora nie jest w żadnej mierze koncentracją na własnej nieudolności i nicości, lecz przeciwnie – oderwaniem od siebie, skierowaniem się bezpośrednio ku Bogu i podziwem dla Jego wielkości. Święta Urszula stwierdza: „Pokora rodzi radość w Panu, bo pokorny, nie myśląc o sobie, widzi wielkość, świętość, wszechmoc Boga i raduje się tym jak dobre dziecko raduje się z dobroci matki. Czuje, że właśnie ta jego niskość pozwala mu całkowicie rzucić się w przepaść miłości Bożej i tam utonąć, jak kropla wody w oceanie bezbrzeżnym”³⁹. Prawdziwa pokora jest zapominaniem o sobie po to, by wielbić Pana i pamiętać o ogromie łask, jakich On udziela. Przykładem i wzorem tak rozumianej pokory jest postawa Maryi wyrażona w słowach pieśni *Magnificat*. Modlitwa uwielbienia odrywa człowieka od siebie, od stworzeń i zanurza go jedynie w chwale Bożej. W tej perspektywie świadomość własnej nicości nie jest doświadczeniem negatywnym lecz pozytywnym – afirmuje prawdę o Stwórcy. Człowiekowi bowiem dobrze jest „w tym poczuciu własnej niskości, i raduje się w Bogu swoim, i kocha Go. Bóg jest dla niego wszystkim, a on sam niskością; Bóg jest pięknnością, a on marnością i nędzą (...). Więc nie warto ani o sobie myśleć, ani martwić się własną nędzą. Nicość niech będzie nicością – ta nicość chce całym sercem radować się w Bogu, Zbawicielu swoim, i chce cieszyć się w Jezusie w Tabernakulum, w miłości swego wielkiego, świętego Boga i Pana”⁴⁰.

³⁵ Tamże, 406.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, 388.

³⁸ Tamże, 413.

³⁹ Tamże, 448.

⁴⁰ Tamże.

Pokora – tak jak rozumie ją św. Urszula – opiera się więc przede wszystkim na prawdzie o Bogu Stwórcy i człowieku jako stworzeniu. Ta sama prawda stoi u podstaw ignacjańskiego Fundamentu, który jest założeniem teologicznym, etycznym i duchowym *Ćwiczeń duchowych*, przenikającym je całe⁴¹. Fundament rozpoczyna się od słów: „Człowiek został stworzony, aby Boga, naszego Pana, wielbił, okazywał Mu cześć i służył Mu – i dzięki temu zbawił duszę swoją”⁴².

3. 2. Pokora wypływająca z żalu za grzechy w kontekście pierwszego tygodnia *ćwiczeń duchowych*

W rozważaniach o pokorze św. Urszula wielokrotnie zaznacza, że pokora wypływa z prawdziwego żalu za grzechy, który bazuje na poznaniu własnej niegodziwości. Dostrzeganie swoich grzechów i błędów jest podstawą uznania moralnej nędzy, pozwala zrozumieć, że za grzech należy się sprawiedliwa kara. Matka Ledóchowska poleca ze skrucą przyznać się do tego, czym obraziło się i znieważyło Boga. Stwierdza: „Jeśli naprawdę za grzechy, za nieprawości żałuję, będzie we mnie to zrozumienie, że właściwie zasłużyłam na piekło”⁴³. Ta stanowcza konstatacja przywołuje wskazania św. Ignacego dotyczące *Rozmyślania o grzechach własnych* w pierwszym tygodniu. Osoba odpowiadająca ćwiczenia duchowe zastanawia się w tej medytacji nad tym, kim jest, nad całym swoim zepsuciem – widzi brzydotę i okropieństwo, jakie niosą ze sobą własne grzechy i ich skutki, spogląda na siebie w prawdzie otwierającej na nawrócenie. Na tym tle rozważa następnie, kim jest Bóg, przeciw któremu popełniła grzech. Dostrzega Jego mądrość, wszechmoc, sprawiedliwość i dobroć oraz zestawia te przymioty Boga ze swoimi przeciwnymi cechami: niewiedzą, słabością, niegodziwością i przewrotnością. Moment kluczowy to odpowiedź rekolektanta: okrzyk zdumienia i wstrząsu, że wszystkie stworzenia pozwoliły mu żyć i podtrzymywały go przy życiu. Ponadto człowiek jest pełen zdziwienia, że cała ziemia się nie otwarła i nie pochłonęła go, tworząc nowe piekło, w którym byłby na wieki karany⁴⁴. Jest to doświadczenie miłosiernej miłości Boga, która daje człowiekowi szansę na uporządkowanie życia.

Zwrócenie uwagi na dysproporcję między dobrocią Boga a grzesznością i małością człowieka jest obecne zarówno w książeczce *Ćwiczeń duchowych*, jak i w medytacjach św. Urszuli. Matka Ledóchowska, podobnie jak św. Ignacy, poleca, by powracać do uznawania swej grzeszności:

⁴¹ Zob. Wacław Królikowski, *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń Duchowych św. Ignacego Loyoli*, 13-14.

⁴² ĆD, nr 23.

⁴³ R, 410.

⁴⁴ Zob. ĆD, nr 58-60; Wacław Królikowski, *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń Duchowych św. Ignacego Loyoli*, 50.

„Jestem nicością, rozum mi to jasno wskazuje. Ale do tej nicości przyłącza się jeszcze grzech (...). Do nicości mej mogę się przyznać nawet z radością, bo ponieważ jestem niczym, muszę w pełni odczuwać i rozumieć wielkość Bożą. Ale do tego, że nicością grzeszną, muszę się przyznawać ze skrucą, z głębokim żalem, z zawstydzeniem”⁴⁵. Święta Urszula wielokrotnie przypomina, że człowiek, który jest grzesznikiem, zasługuje na sprawiedliwą karę za zło. Jednak tego stwierdzenia nigdy nie odrywa od perspektywy miłości Boga i ludzkiej odpowiedzi na tę miłość: „Ja Ciebie kocham, o Jezus mój, wiem w zasadzie, że tylko na karę, na piekło zasłużyła, ale ja Ciebie kocham, boś nieskończenie dla mnie dobry. Daj, niech nigdy nie zapomnę, że wobec Ciebie jestem tym biednym skazańcem, któremu darowałaś życie i który odtąd chce być Twym niewolnikiem, choćby ostatnim, byleby zawsze z Tobą i przy Tobie”⁴⁶. Miłość Chrystusa otwiera grzesznika na nadzieję doznania miłosierdzia.

Według św. Urszuli pokora bazuje na prawdzie o grzeszności osoby ludzkiej i łączy się ze skrucą. „Żal zawsze idzie w parze z uniżeniem, z uznaniem swej nędzy”⁴⁷. Prawdziwy, pełen uniżenia żal utrzymuje w człowieku pokorę względem Boga oraz uczy wyrozumiałości dla wad i niedoskonałości innych. Świadomość własnych grzechów oraz słabości prowadzi Matkę Urszulę do ukrzyżowanego Jezusa, którego pyta: „Co mam czynić, Panie, by Ci choć w części za moje grzechy wynagrodzić?”⁴⁸. W ten sam sposób każe czynić św. Ignacy, kiedy poleca rekolektantowi wyobrazić sobie Chrystusa rozpiętego na krzyżu, z Nim rozmawiać i w tym kontekście pytać siebie: „Co uczyniłem dla Chrystusa, co czynię dla Chrystusa i co powinienem uczynić dla Chrystusa?”⁴⁹. Wpatrywanie się w Jezusa na krzyżu jest źródłem prawdziwego żalu.

3.3. Naśladowanie pokory Jezusa w świetle drugiego i trzeciego tygodnia ćwiczeń duchowych

Prawdziwa pokora – według św. Urszuli – jest naśladowaniem pokory Jezusa. W swych rozmyślaniach, w całości opartych na Ewangeli, Matka Ledóchowska poleca patrzeć na pokorę Chrystusa, medytując treści biblijne dotyczące Jego życia. Odsyła do scen dzieciństwa Jezusa⁵⁰ i działalności

⁴⁵ R, 406-407.

⁴⁶ Tamże, 411.

⁴⁷ Tamże, 408.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ ĆD, nr 53.

⁵⁰ Zob. R, 434-437.

publicznej⁵¹, a w sposób szczególny do wydarzeń bezpośrednio poprzedzających śmierć Zbawiciela⁵².

Autorka *Rozmyślań*, wskazując na pokorę Pana, zachęca, by ją kontemplanować i widzieć w niej wzór dla swego postępowania. Przykładowo, w medytacji mówiącej o błaganiu setnika o uzdrowienie sługi (zob. Łk 7,1-10) zachęca: „Wpatrujemy się w uprzejmość i usługowość Jezusa. (...) Jezus, Pan nieba i ziemi, Bóg-Człowiek, gotów jest zadośćuczynić tej ledwo wyrażonej prośbie i zaraz wybiera się w drogę do domu setnika. Oto ten najpokorniejszy ze wszystkich ludzi, Bóg, który chciał być najmniejszy na świecie, daje nam cudowny przykład uprzejmości, usługowości względem wszystkich, nawet względem poganina”⁵³. Miłość Pana Jezusa wyraża się przez Jego pokorę. Rozważania ewangelicznych scen są dla św. Urszuli sposobnością nie tylko do wpatrywania się w czyny Chrystusa, ale także do odnawiania pragnień naśladowania Go, by miłować jak On. W swych medytacjach Matka Ledóchowska często zwraca się do Jezusa w słowach modlitwy i odnosi Jego postawy bezpośrednio do własnych: „O Jezu, wpatrywać się w Twoje Serce, takie pokorne! (...). Zniżasz się ku najniższym. Tak cichy, pokorny jesteś w obcowaniu z innymi (...) Jak łaskawy jesteś dla grzeszników, celników, jaki dobry, wyrozumiały dla swych uczniów. Niczego dla siebie nie wymagasz, o Panie. Jaki to przykład dla mnie”⁵⁴.

Powyższa modlitwa zarówno pod względem metody, jak i treści, jest charakterystyczna dla drugiego tygodnia ćwiczeń św. Ignacego, kiedy rekolektant zatrzymuje się przy tajemnicach życia Jezusa i prosi Pana, by mógł Go bardziej naśladować. Jest to w swej istocie kontemplacja ewangeliczna, polegająca na wchodzeniu w sceny opowiadające o osobie Chrystusa, na uważnym słuchaniu, patrzeniu i rozważaniu⁵⁵. Ten sposób modlitwy jest zalecany przez św. Ignacego także w trzecim i czwartym tygodniu odprawiania ćwiczeń duchowych.

Matka Urszula zwraca szczególną uwagę na pokorę Jezusa podczas Jego męki i śmierci – od Ostatniej Wieczerzy do ukrzyżowania, czyli w wydarzeniach, które odpowiadają trzeciemu tygodniowi ćwiczeń. Nie pomija rozważenia sceny umywania nóg (zob. J 13,1-17), która jest zarazem pierwszą kontemplacją trzeciego tygodnia. Podobnie jak św. Ignacy w *Ćwiczeniach duchowych*, poleca każdej siostrze: „...przypatruj się Jezusowi swemu, jak klęczy u stóp swoich Apostołów (...), jak On, Pan twój i Bóg twój, z najgłębszą pokorą nogi im umywa”⁵⁶. W tym kontekście pyta: „Czy

⁵¹ Zob. tamże, 418-420.

⁵² Zob. np. tamże, 390-399.

⁵³ Zob. np. tamże, 418-420.

⁵⁴ Tamże, 422-423.

⁵⁵ Zob. np. *ĆD*, nr 110-117.

⁵⁶ R, 425, zob. *ĆD*, nr 194.

wobec takiego przykładu pokory twoja pycha będzie jeszcze buntowała się, narzekała?”⁵⁷. I zgodnie z zaleceniami św. Ignacego prowadzi rozmowę końcową, prosząc o łaskę naśladowania Jezusa w Jego pokorze⁵⁸.

W *Rozmyślaniach* znajdują się także rozważania odnoszące się do dalszych wydarzeń ewangelicznych. Święta Urszula kontempluje pełne pokory milczenie Jezusa podczas przesłuchania przed Sanhedrynem i upokorzenia, które znosi, stając przed Piłatem i Herodem⁵⁹. Píše: „Wpatruję się w Jezusa (...). Milczy, a wszyscy naokoło, z Herodem na czele, naśmiewają się z Niego. On wszystko znosi cicho, pokornie – dla mojej nauki. Najgłębsza pokora w tym bezbrzeżnym upokorzeniu. Bóg przez nędznych ludzi wyszydzony, poniżony!”⁶⁰. Kontemplacja niezmierniej pokory Chrystusa prowadzi zaś do osobistej rozmowy z Nim: „Cóż, Jezu, powiem o sobie wobec tej Twojej pokory?”⁶¹.

Autorka *Rozmyślań* ukazuje pokorę Jezusa, który pozwala się ukrzyżować z miłości: „[On] cierpi za ludzkość całą dla naszego zbawienia, bo nas kocha. Cierpi, a nikt Go nie pociesza, a u stóp krzyża faryzeusze i lud urągają Mu, wyśmiewają, kpią z Niego (...). A nikt nie broni Jezusa – nikt”⁶². Co więcej, Matka Ledóchowska podkreśla, że męka i śmierć Zbawiciela na krzyżu są następstwem Jego dobrowolnej decyzji – wyboru uniżenia zamiast chwały⁶³. Święta Urszula zachęca duchowe córki do konfrontacji swoich myśli, słów i czynów z postawami Jezusa⁶⁴. Tym samym doprowadza osobę kontemplującą do prośby – podanej przez św. Ignacego jako jedną z kluczowych w trzecim tygodniu – „o współczucie i zawstydzenie, ponieważ z powodu moich grzechów Pan idzie na mękę”⁶⁵.

3. 4. „Pokora w czynie”⁶⁶

Jedną z koniecznych cech prawdziwej pokory – w odróżnieniu od pozornej – jest jej ukonkretnianie w czynach. Według św. Urszuli prawdziwa pokora musi znajdować swój wyraz w pokorze względem bliźnich⁶⁷. Osoba pokorna naśladuje pokorę Jezusa – nie wynosi się nad innych, jest pełna

⁵⁷ R, 425.

⁵⁸ Zob. tamże, 426; ĆD, nr 199.

⁵⁹ R, 390-396.

⁶⁰ Tamże 393.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, 397.

⁶³ Tamże, 392-393

⁶⁴ Zob. np. tamże, 395.

⁶⁵ ĆD, nr 193.

⁶⁶ R, 420.

⁶⁷ Zob. tamże, 416.

szacunku wobec drugich⁶⁸, jest usługna i uprzejma⁶⁹, gotowa do każdej pracy⁷⁰, nie szuka wygod, przyjemności ani łatwego życia⁷¹. Umie cicho przyjmując niesłuszny zarzut, potrafi znieść nagany⁷², jest wyrozumiała dla bliźnich i surowa dla siebie⁷³, cieszy się, gdy innych bardziej poważają i cenią niż ją⁷⁴. Człowiek pokorny nie przywiązuje się do pochwał ani nie uzależnia od nich gorliwości w pracy⁷⁵, nie przejmując się ludzkimi opiniami, o sobie mówi jak najmniej⁷⁶. Jest wdzięczny, nie obraża się⁷⁷, a na innych patrzy jako na lepszych od siebie⁷⁸. Owocem pokory jest zaś posłuszeństwo⁷⁹.

Matka Urszula, podkreślając, że prawdziwa pokora powinna charakteryzować się czynami, podaje wiele opisów konkretnych postaw, do których zobowiązuje siostry. Nie są to jednak normy moralne postrzegane jedynie jako powinności. Święta Urszula, stawiając siostronom wymagania, zakorzenia je w fundamentalnych prawdach o Bogu i człowieku. Przypomina w jednym z rozważań: „Jestem tym, czym jestem przed Bogiem, tego mi nikt nie odmieni”⁸⁰. Wielokrotne napomnienia, zachęty i uwagi autorki *Rozmyślań* na temat pokory w czynie mogą zostać zestawione ze stwierdzeniem św. Ignacego znajdującym się w uwadze wstępnej do *Kontemplacji dla uzyskania miłości* wieńczącej całe *Ćwiczenia duchowe*: „Miłość polega bardziej na uczynkach niż na słowach”⁸¹. Zdanie to jest echem napomnienia św. Jana: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą! (1J 3,18)⁸². Na podstawie medytacji Matki Ledóchowskiej można wyciągnąć wniosek, że prawdziwa pokora wyraża się w postawach i w czynach, a nie w pustych słowach, osobistych odczuciach czy wyobrażeniach. Jednocześnie zaś pokora w swej istocie jest innym obliczem miłości i rodzi pokój. Człowiek pokorny żyje w pokoju serca, który jest Bożym darem. Święta Urszula widzi w tym obdarowaniu wypełnienie obietnicy Zbawicie-

⁶⁸ Zob. tamże.

⁶⁹ Zob. tamże, 418-420.

⁷⁰ Zob. tamże, 423-425.

⁷¹ Zob. tamże, 384.

⁷² Zob. tamże, 398.

⁷³ Zob. tamże, 400.

⁷⁴ Zob. tamże, 395.

⁷⁵ Zob. tamże, 398.

⁷⁶ Zob. tamże, 444.

⁷⁷ Zob. tamże, 440.

⁷⁸ Zob. tamże, 417.

⁷⁹ Zob. tamże, 435.

⁸⁰ Zob. tamże, 398.

⁸¹ *ĆD*, nr 230.

⁸² Zob. Wacław Królikowski, *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń Duchowych św. Ignacego Loyoli*, 162.

la: „Uccie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych” (Mt 11,29)⁸³.

4. Rozważania św. Urszuli w świetle stopni pokory św. Ignacego

W rozmyślaniach o pokorze św. Urszula nie odwołuje się wprost do myśli św. Ignacego dotyczących pokory ani do książeczki *Ćwiczeń duchowych*. Analizując spisane przez Matkę Urszulę rozważania, można jednak uzasadnić, że – co do treści – medytacje te odpowiadają pragnieniu praktykowania trzeciego stopnia pokory, według św. Ignacego. Refleksje i modlitwy Matki Ledóchowskiej są zbieżne z zamieszczoną w *Ćwiczeniach duchowych* prośbą skierowaną do Pana, aby zostać wybranym do życia według trzeciego stopnia pokory⁸⁴.

Ignacy Loyola w książeczce *Ćwiczeń* podaje opis trzech stopni tej cnoty. Pierwszy jest konieczny do zbawienia wiecznego. Polega na tym, że człowiek uniża się, ile to tylko możliwe, żeby we wszystkim być posłuszny prawu Boga oraz za żadną cenę nie bierze pod uwagę przekroczenia jakiegokolwiek przykazania – ani Bożego, ani ludzkiego – które go obowiązuje pod grzechem ciężkim. Drugi stopień pokory jest doskonalszy niż pierwszy. Praktykujący go człowiek doszedł do takiego usposobienia, że nie czuje się przywiązany bardziej do bogactwa niż ubóstwa, do szukania bardziej chwały niż wzgardy, do pragnienia bardziej życia długiego niż krótkiego, byleby to w jednakowy sposób służyło Bogu i zbawieniu jego duszy. Za żadną cenę (nawet utraty życia) nie brałby pod uwagę popełnienia jakiegokolwiek grzechu powszedniego. Natomiast trzeci stopień pokory jest najdoskonalszy, a zawiera w sobie pierwszy i drugi. Przejawia się w tym, że – jeśli będzie równa chwała i cześć Bożego Majestatu – człowiek chce wybrać raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo, raczej zniewagi niż zaszczyty itd.⁸⁵ W *Uwadze* następującej po omówieniu tych stopni św. Ignacy proponuje: „Temu, kto pragnie uzyskać ten trzeci rodzaj pokory, wielce pomoże (...) prosić, aby Pan nasz zechciał wybrać go do [praktykowania] tej trzeciej, większej i lepszej pokory, by go bardziej naśladował i lepiej mu służył przy równej [co najmniej] lub większej służbie i chwale jego Boskiego Majestatu”⁸⁶.

⁸³ Zob. R, 377. „Ile pokoju daje staranie o przypodobanie się tylko Bogu samemu. A ile pokoju jest w sercu nieprzywiązanym do świata, które kocha Boga samego, a wszystko tylko w Bogu i dla Boga. Serce to wyrwa się tylko do góry, do Stwórcy, a w tym spokojnym sercu całe niebo się odbija”; R, 384.

⁸⁴ Zob. *ĆD*, nr 168.

⁸⁵ Zob. tamże, nr 165-167.

⁸⁶ Tamże nr 168.

Matka Ledóchowska w swych rozważaniach zakłada, że adresatki *Rozmyślań* wkroczyły już na drogę naśladowania Chrystusa i mają pragnienie umacniania więzi z Jezusem. Mówiąc językiem św. Ignacego, są więc osobami postępującymi od dobrego ku lepszemu, nie zaś od złego w gorsze⁸⁷. Można więc stwierdzić, że św. Urszula zakłada, że zostało spełnione to, o czym mówi pierwszy stopień pokory. Wskazówki i rady podane przez Matkę Ledóchowską w tekstach medytacji zawierają stanowczą i konsekwentną chęć wyrzeczenia się wszelkich grzechów. Zwracając się do sióstr, św. Urszula pisze: „Chcę Wam wlać jedno pragnienie – niech kosztuje, co chce, muszę zabić w sobie pychę z całym jej sztabem zarozumiałości, próżności, obraźliwości itd., by stać się cicha i pokornego serca na wzór Boskiego Serca Jezusa naszego”⁸⁸. Wielokrotnie wzywa do wyzybywania się wszystkich przejawów pychy, ambicji, wyniosłości, próżności, zarozumiałości, zazdrości i niewyrozumiałości. Demaskuje wszelkie nieuporządkowania człowieka, które nie prowadzą do prawdziwej pokory.

W tekstach medytacji spisanych przez św. Urszulę mowa jest nie tylko o unikaniu każdego grzechu, nawet lekkiego, lecz o pragnieniu, by bardziej naśladować Chrystusa, idąc za Nim drogą pokory i uniżenia ze względu na Jego osobę, wpatrując się w Jego przykład; z tego zaś wypływa dążenie, by wybierać raczej ubóstwo z Jezusem ubogim niż bogactwo, zniewagi przeżywane wraz z Panem niż zaszczyty. Matka Ledóchowska bezpośrednio wskazuje, jaki sposób życia wybrał Jezus, i wyraża pragnienie towarzyszenia Mu w Jego doświadczeniach. W rozważaniach dotyczących wydarzeń poprzedzających śmierć Zbawiciela, zwracając się do sióstr, pisze: „Jezus daje nam przykład największej pokory. Wybór między chwałą a poniżeniem – wybiera poniżenie. Przykład to dla nas”⁸⁹. Człowiek, który chce podążać za Jezusem bardziej z bliska, prosi o łaskę naśladowania Zbawiciela także w Jego ubóstwie, poniżeniu, wzgardzie po to, aby towarzyszyć Mu nie tylko w chwale, ale i w cierpieniu. To pragnienie jest charakterystyczne zarówno dla trzeciego stopnia pokory św. Ignacego, jak i dla tekstów rozważań św. Urszuli. Matka Ledóchowska, podobnie jak założyciel jezuitów, podkreśla, że wyżej opisane postawy są możliwe jedynie na mocy szczególnej łaski udzielonej człowiekowi przez Boga⁹⁰.

Co więcej, jedynie w świetle trzeciego stopnia pokory zrozumiałe są niektóre zalecenia i określenia św. Urszuli. Na przykład pisze: „Nie obawiajmy się, Siostry moje, nic nie stracimy, gdy będziemy małe, bardzo

⁸⁷ Tamże, nr 335.

⁸⁸ R, 378.

⁸⁹ Tamże, 392-393.

⁹⁰ Zob. tamże, 395; Jerzy Sermak, „Obojętność w *Ćwiczeniach duchowych*”, w *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, red. Wacław Królikowski, 149-150.

małe, jak robaczek, co pełza po drodze i po którym noga dziecięca depcze bez obawy. Im mniejsze będziemy, tym będziemy bezpieczniejsze – tej zasady zawsze się trzymajmy”⁹¹. W innym zaś miejscu autorka *Rozmyślań* stwierdza: „Nic nie posiadam, jestem nicością, do niczego prawa nie mam, nic mi się nie należy, nicość nic nie umie, nicość nigdy się nie skarży, nicość się nie obraża, nicość niczego nie żąda, niczego nie wymaga...”⁹². Podane słowa należy rozpatrywać w szerszym kontekście znajdującym się w medytacjach: w odniesieniu do prawdy o Bogu Stwórcy i w świetle pragnienia otrzymania łaski większego naśladowania Jezusa, który doświadcza odrzucenia, wzgardy i ubóstwa.

* * *

Podsumowując, pokora według Matki Ledóchowskiej stanowi podstawową cnotę i fundament życia duchowego siostr założonego przez nią zgromadzenia. Jest zrozumieniem prawdy o wielkości i miłości Boga Stwórcy i o nicości człowieka jako stworzenia, opiera się na racjach rozumu i aktach woli. W żadnym wypadku nie jest sztucznym, fałszywym czy masochistycznym poniżaniem siebie, nie należy jej łączyć z tendencjami autodestrukcyjnymi. Człowiek prawdziwie pokorny uznaje swoją zależność od Wszechmogącego i dostrzega, w jaki sposób jest przez Niego obdarowywany. Zapomina o sobie, widząc wspaniałość Boga; jest ubogi duchem, więc potrafi radować się dobrocią Stwórcy. Dostrzega swoją kruchość i nicość, ale nie zamyka się w sobie ani nie zatrzymuje na własnej marności i ograniczoności, gdyż wie, że Bóg miłuje go bezwarunkowo. Prawdziwa pokora, w odróżnieniu od pozornej, to otwarcie się na Boga, bezpośrednie skierowanie się do Niego i naśladowanie Jezusa.

W koncepcji pokory zawartej w dziele *Rozmyślania* św. Urszuli można znaleźć wiele elementów z duchowości ignacjańskiej. Matka Ledóchowska wykorzystuje metodę medytacji i kontemplacji ewangelicznej podaną przez św. Ignacego oraz ukazuje cel rozważań wpisujący się w cel *Ćwiczeń duchowych*. Według niej istotę pokory da się zrozumieć jedynie w świetle prawdy o Stwórcy i stworzeniu, o której mówi również Fundament *Ćwiczeń*. Autorka *Rozmyślań* ukazuje różne aspekty omawianej cnoty, które odpowiadają także poszczególnym częściom ćwiczeń ignacjańskich. Prawdziwa pokora łączy się z uznaniem własnej niegodziwości, żalem za grzechy oraz odkryciem miłosiernej miłości Boga (pierwszy tydzień). Jest nierozzerwalnie związana z konsekwentnym dążeniem do poznania, pokochania i naśladowania Chrystusa cichego i pokornego (drugi tydzień). Pro-

⁹¹ R, 378.

⁹² Tamże, 380.

wadzi do pragnienia towarzyszenia Jezusowi w Jego upokorzeniu, odrzuceniu i niezrozumieniu (trzeci tydzień). Pokora, podobnie jak miłość, musi znajdować swój wyraz w czynach, a nie tylko w słowach, na co zwraca również uwagę św. Ignacy w *Kontemplacji dla uzyskania miłości*. Mimo że św. Urszula nie odnosi się bezpośrednio do trzech stopni pokory omówionych w *Ćwiczeniach duchowych*, jednak jej wskazania i zachęty można uznać za wyraz pragnienia, by żyć trzecim stopniem tej cnoty. Rozważania Matki Ledóchowskiej pozostałyby niezrozumiałe, gdyby nie brały pod uwagę perspektywy dążenia do jak najpełniejszego naśladowania Jezusa w Jego uniżeniu.

Ukazanie zagadnienia pokory na podstawie *Rozmyślań* św. Urszuli w świetle *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli pozwala na lepsze zgłębienie cnoty, która jest kluczowa dla Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Zauważenie i przeanalizowanie wpływów duchowości założyciela jezuitów na myśl Matki Ledóchowskiej jest w pełni uzasadnione ze względu na drogę jej życia i powołania. Wskazuje zarazem na możliwość dalszych badań nad innymi aspektami duchowości św. Urszuli w perspektywie ignacjańskiej.

Bibliografia:

- Augustyn Józef. „Niech każda pracuje nad dobrym odprawieniem rozmyślania». Uwagi o ignacjańskiej metodzie rozmyślania w książce »Rozmyślania« Urszuli Ledóchowskiej». W *Św. Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*, redakcja Małgorzata Krupecka, Wojciech Misztal, 33-53. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 2015.
- Dyrek Krzysztof. „*Orden – desorden* według św. Ignacego Loyoli”. W *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, redakcja Wacław Królikowski, 97-112. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Królikowski Wacław. *Duchowy rozwój. Dynamika Ćwiczeń Duchowych św. Ignacego Loyoli*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.
- Królikowski Wacław, redakcja, *Droga duchowego uporządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Krupecka, Małgorzata, Misztal Wojciech, redakcja, *Św. Urszula Ledóchowska: kobieta w Kościele i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II, 2015.

- Ledóchowska Józefa. *Życie i działalność Julii Urszuli Ledóchowskiej*. Warszawa: Michalineum, 1998.
- Ledóchowska Urszula. *Byłam tylko pionkiem na szachownicy... Wspomnienia z lat 1886-1924*. Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2007.
- Ledóchowska Urszula. *Pisma zakonne*. Pniewy: Druk Apostolicum, 2000.
- Ledóchowska Urszula. *Rozmyślania dla Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego*. T. 2. Pniewy: Druk Apostolicum, 2000.
- Loyola Ignacy. *Ćwiczenia duchowne*. Tłumaczenie Jan Ożóg. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Sermak Jerzy. „Obojętność w Ćwiczeniach duchowych”. W *Droga duchowego uprządkowania i miłości. Podstawowe pojęcia w duchowości ignacjańskiej*, redakcja Wacław Królikowski, 139-151. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Szafrańscy Amelia i Tadeusz, redakcja, *Miłość krzyża się nie lęka. Listy Julii Ledóchowskiej – bł. Urszuli i wspomnienia o niej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991.

Humility in “Meditations” of Saint Ursula Ledóchowska in the Light of “Spiritual Exercises” of Saint Ignatius of Loyola

SUMMARY

The article presents the concept of humility in *Meditations* of St. Ursula Ledóchowska. Mother Ledóchowska, whose spirituality has been influenced by Jesuits, uses the method of meditation and evangelical contemplation created by Saint Ignatius. The essence of humility – according to the author of *Meditations* – is to understand the truth about God, the Creator, and about the nothingness of the human being – the creation. Saint Ursula presents various aspects of this virtue, which are also compatible with the respective four weeks of Ignatian exercises. The meditations of Saint Ursula can be completely understood only in the context of the desire to follow Jesus in His humiliation.

Keywords: spirituality, humility, meditation, Ursula Ledóchowska, Ignatius of Loyola



Trójca Przenajświętsza w życiu mistycznym św. Faustyny Kowalskiej

KAZIMIERZ PIERZCHAŁA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

Warszawa

ORCID: 0000-0001-9972-943X

STRESZCZENIE

Artykuł omawia najważniejszą cechę mistycyzmu św. Faustyny Kowalskiej w wymiarze mistyki trynitarnej. Intencją autora jest zaproponowanie czytelnikowi czynnego uczestnictwa w przeżywaniu tajemnicy Trójcy Przenajświętszej w życiu zespolonym z Osobą Syna Bożego ujawniającą pierwszy i najważniejszy przymiot Boga – Jego miłosierdzie, w wymiarze Trójcy Miłosiernej. W piśmiennictwie mistyków tytuł Boga w Trójcy Jedynej pojawia się po raz pierwszy w *Dzienniczku* św. Faustyny Kowalskiej, w wielu nowatorskich sformułowaniach. Sformułowania opisywanej mistyki obejmują opisy wizji Trójcy Przenajświętszej, jak i jej osobiste przemyślenia, najczęściej występujące nierozdzielnie, jako jeden splot mistycznej rzeczywistości.

83

Słowa kluczowe: mistycyzm św. Faustyny Kowalskiej, miłosierdzie Boga, Trójca Przenajświętsza

* * *

W chrześcijaństwie mistyka jest nieodłączna od objawienia się Boga w okresie Starego i Nowego Przymierza¹, jak również od wiary, czyli otwarcia się na to objawienie i przyjęcie Bożego wezwania: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2; 20,7; por. Wj 19,3-6). Tego rodzaju stan jest więc „przyrodzoną” cechą każdego człowieka z racji

¹ Zjawisko mistyki – z racji stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo” Boże (Rdz 1,27; 5,1-2) – występuje w różnych religiach (w kręgu religii hinduskiej, w buddyzmie, taoizmie, islamie), usiłuje ono jednak podporządkować spotkanie mistyczne z bóstwami swojej woli i na własny użytek, według własnej niedoskonałej wyobraźni; por. Karl Rahner, Herbert Vorgrimmer, *Mały słownik teologiczny* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987), 239-240.

jego „podobieństwa do Boga” i jednocześnie wrodzonym darem rozumu, dzięki któremu „niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła” (Rz 2,20).

To podobieństwo św. Faustyna uzyskała w sposób niezwykle, zajmując szczególne i wyjątkowe miejsce wśród mistyków, ze względu na przesłanie: ukazanie świata Boga jako Miłości Miłosiernej, oraz na swoistość drogi, po której była prowadzona przez swojego Mistrza – Jezusa Chrystusa (*Dzienniczek* /dalej: Dz./ 1701). Była to droga „dzieciństwa duchowego”, wiodącego ją do wyższej formy świętości mistycznej wyrażonej w całkowitym i bezwarunkowym zaufaniu Bogu.

Znawcy życia duchowego odróżniają na tej drodze etapy życia mistycznego, czyli stopnie prowadzące do ostatecznego zjednoczenia z Bogiem². Święta Faustyna przechodziła je, poczynszy od:

- d o s w i a d c z e n i a B o g a, czyli od świadomości, że jest w bezpośrednim z Nim kontakcie i zaznaje kontemplacji wlanej, przez
- b i e r n e o c z y s z c z e n i e zmysłów i ducha w zjednoczeniu mistycznym, do którego dochodzi się – w wyniku tych oczyszczeń – do stanu
- w y c i s z e n i a własnych pragnień i odczuć, z jednoczesnym wyjściem z ludzkiego sposobu działania, a wejściem w działanie i obcowanie z Bogiem.

Mistyka Siostry Faustyny oscylowała wokół dwóch pojęć: „posłanie” i całkowite „oddanie”. Posłanie było dziełem Boga, a dyspozycyjność – jej odpowiedzią. Można więc powiedzieć, że jej mistyka była „mystyką posługi”³ mistyczki „świętości miłosiernej”⁴, która od strony „posyłającego Boga” wchodziła w zakres szczególnego poznania i doznawania Go w tajemnicy Trójcy Przenajświętszej, co pozwala ten zakres mistyki określić mianem mistyki trynitarniej. Jest to mistyczne doświadczenie, w którym w sposób wyjątkowo wzniosły i wyraźny urzeczywistnia się ofiarowane człowiekowi dzięki łasce odniesienie do trzech „Osób”⁵ w Bogu. Wyjątk-

² Ich opis jest uproszczony tak, by był bardziej zrozumiały. Etapy te – zwłaszcza pierwszy i drugi – nie są ściśle rozgraniczone, lecz swoimi przejawami, występującymi w różnych stopniach, przenikają się.

³ Por. Stanisław Urbański, *Mistyka przeżyciowa kobiet* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2015), 67-68.

⁴ Por. Stanisław Urbański, „Mistyka świętości miłosiernej”, w Stanisław Urbański, *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie* (Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, 2016), 90-114.

⁵ Pojęcie „osoba” – wg Boecjusza: „niepodzielna (jednostkowa) substancja natury rozumnej” – stosowane do człowieka, nie jest w pełni adekwatne do pojęcia „Osoby Boskiej”, ale jest

kowość mistyki trynitarniej św. Faustyny polega na tym, że przejawiała się ona w historii życia duchowego świętej w okresie, w którym nie odgrywała takiej roli, jakiej można byłoby oczekiwać na podstawie historiozbawczej doniosłości tej tajemnicy⁶.

W czwartym dniu po ślubach wieczystych, składanych w Łagiewnikach (1 V 1933 r.), św. Faustyna ujrzała Pana Jezusa, całego pokrytego ranami, którzy rzekł do niej: „Patrz, kogoś poślubiła” (Dz. 252). Niespełna cztery lata później, w sanatorium krakowskim na Prądniku – kiedy przeżywała zjednoczenie z Trójcą Przenajświętszą – usłyszała te słowa: „Chcę Cię poślubić sobie” (Dz. 912). Lęk zakłócił wówczas spokój jej duszy, uświadomiła bowiem sobie, że przecież śluby wieczyste złożyła ze szczerą i pełną oddania wolą, dlaczego więc te powtórne zaślubiny? I wówczas znalazła wytłumaczenie tego postanowienia Jezusa, że to ponowne poślubienie jest łaską wyjątkową, ponieważ, kiedy duszy udziela się jedna z trzech osób Trójcy Świętej, to mocą tej jednej woli jest złączona z Trójjedynym Bogiem. Tak rozumianą prawdę znawcy mistycyzmu nazywają właśnie mistyką trynitarną, która jest zbieżna z mistyką Chrystusową⁷. Ponowne poślubienie s. Faustyny było więc poślubieniem trynitarnym i „ostatecznym”, w dziejach mistyki niespotykanym z taką wyrazistością, mimo historiozbawczej doniosłości tej tajemnicy. Przez Faustynę Bóg ujawnił w całej pełni tę prawdę, którą druga osoba Trójcy Przenajświętszej ujęła słowami: „Napisz: Wszystko, co istnieje, jest zawarte we wnętrzościach mojego miłosierdzia głębiej niż niemowlę w łonie matki”⁸. W przypadku św. Faustyny doniosłość ta wyrażała prawdę w niedostatecznym stopniu przedstawianą i przeżywaną wówczas w Kościele, a teraz ujawnianą.

Było to wezwanie do złożenia z siebie ofiary Jezusowi – o czym świadczą słowa: „...abyś mi była ustawiczną ofiarą” (Dz. 923) – łączącej się z ofiarą Syna Bożego i Syna Człowieczego Jezusa Chrystusa. W ten sposób Faustyna stała się Jego mistycznym „uosobeniem”, złożył On bowiem „Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14). Do tego sa-

używane w znaczeniu analogicznym. Jeśli chodzi o „Osoby” Trójcy Świętej, mamy raczej do czynienia z „trzema sposobami bycia” czy z „trzema istnieniami jednego Boga”, w którym jest jedna świadomość, jedna wola, jedna miłość, współistotne Osobom Trójcy, ale w porządku wewnętrznego życia Ojca, Syna i Ducha będące „inaczej własne”; zob. Teofil Wilski, *Trójca Święta*, w *Katolicyzm A-Z*, red. Zbigniew Pawlak (Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1989), 383. Należy też pamiętać, że „troistość osób” boskich nie stanowi trzy razy „tego samego”, lecz wyraża to, co sprawia, że każda jest absolutnie różna od dwóch pozostałych w tożsamości tej samej natury; Karl Rahner, Herbert Vorgrimmer, *Mały słownik teologiczny*, 319.

⁶ Fakt ten można wytłumaczyć tym, że do czasów nowożytnych zasadniczym schematem teoretycznym mistyki było „zwyczajne” zjednoczenie z Bogiem; por. tamże, 242.

⁷ Por. tamże, 241-242.

⁸ Znaczenie tego stwierdzenia zawiera w sobie hebrajski termin *rachamim* – „miłosierdzie”, pochodzące od *rechem* – „łono” matki.

mego posłannictwa został wezwany Szawel z Tarsu, po latach – już jako Paweł – wyznający: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatek udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Właśnie „to” d o p e ł n i e n i e w św. Faustynie „stawało się” i ostatecznie dokonywało w domu zakonnym w Łagiewnikach.

Mistykę trynitarną św. Faustyny można rozpatrywać w dwóch podejściach: w jej osobistym odbiorze Trójcy Świętej i w jej opisach wizji, utrwalonych w *Dzienniczku*. W rzeczywistości są to podejścia, w których osobiste przeżycie łączy się zazwyczaj z jakąś wizją, jak świadczą o tym jej zapiski po złożeniu pierwszych ślubów zakonnych (30 IV 1928 r.), gdy podczas modlitwy Jezus przeniknął jej duszę: „Usłyszałam w duszy słowa: Tyś radością moją, tyś rozkoszą serca mego. Od tej chwili uczułam w sercu – czyli we wnętrzu – Tróję Przenajświętszą. W ten sposób odczuwalny czułam się zalana światłem Bożym. Od tej chwili dusza moja obcuje z Bogiem, jako dziecko ze swym ukochanym Ojcem. (...) W pewnej chwili zastanawiałam się o Trójcy Świętej, o istocie Bożej. Koniecznie chciałam zgłębić i poznać, kto jest ten Bóg... W jednej chwili duch mój został porwany jakby w zaświaty, ujrzałam jasność nieprzystępną, a w niej jakby trzy źródła jasności, jakiej pojąć nie mogłam. A z tej jasności wychodziły słowa w postaci gromu i okrażały niebo i ziemię. Nic nie rozumiejąc z tego, zasmuciłam się bardzo. Wtem z morza jasności nieprzystępnej wyszedł nasz ukochany Zbawiciel w piękności niepojętej, z ranami jaśniejącymi. A z owej jasności słyhać było głos taki: Jakim jest Bóg w istocie swojej, nikt nie zgłębi, ani umysł anielski, ani umysł ludzki. Jezus mi powiedział: Poznawaj Boga przez rozważanie przymiotów Jego. Po chwili Jezus zakreślił ręką znak krzyża i znikł” (Dz. 27.30).

Istotę więc Boga w Trójcy Przenajświętszej ujawniają Jego przymioty, poczynawszy od największego, jak to poświadczył sam Pan Jezus, polecając św. Faustynie: „Powiedz, że miłosierdzie jest największym przymiotem Boga. Wszystkie dzieła rąk moich są ukoronowane miłosierdziem” (Dz. 301). Zwrot „dzieła rąk moich” mówi, że Jezus jest Bogiem i równocześnie poświadcza jedność działania Trójcy Świętej, która przez Syna stworzyła wszechświat (por. Hbr 1,1-2). Dlatego Faustyna modli się: „Trójco Przenajświętsza, ufam w nieskończone miłosierdzie Twoje” (Dz. 357). Warto zwrócić uwagę na te słowa, którymi modli się ona z ufnością wyrażoną podpisem na Obrazie: „Jezu, ufam Tobie” (Dz. 47).

Ujawnianie tego miłosierdzia św. Faustyna wyraziła słowami podziwu: „Trójco Święta, jedyny Boże, niepojęty w wielkości miłosierdzia ku stworzeniom, a szczególnie ku biednym grzesznikom. Okazałeś swą przepaść miłosierdzia niepojętą i nigdy niezgłębianą przez żaden rozum, ani

ludzki, ani anielski” (Dz. 361). Z tego wynika jej pragnienie: „O Trójco Święta, Boże wiekuisty, pragnę błyszczeć w koronie miłosierdzia Twego jako malutki kamień, którego piękność zależy od Twego promienia światła i niepojętego miłosierdzia” (Dz. 617). I jeszcze raz – ale nie ostatni – wyraża swoją ufność w wezwaniach litanii: „Miłosierdzie Boże, źródło tryskające z tajemnicy Trójcy Przenajświętszej – ufam Tobie” (Dz. 949).

Przy końcu życia – w sanatorium gruźliczym na Prądniku w Krakowie – nawiązując do starotestamentowej wizji Boga w świątyni jerozolimskiej, którego serafini wielbili trzykrotnym „Święty, Święty, Święty” (Iz 6,3), skomponowała utwór poetycki, rozpoczynający się od słów: „Bądź uwielbiony w Trójcy Świętej Jedyny, miłosierny Boże”, w drugiej strofie powtarzając: „Bądź uwielbiony, miłosierny nasz Stwórco i Panie”. Dalej nawiązuje do upadku aniołów: „Jeden z najpiękniejszych duchów nie chciał uznać miłosierdzia Twego”, ale „duchy wierne / Toną w Jego piękności i światłości mnóstwa, / Poznając Troistość Osób, lecz jedność Bóstwa” (Dz. 1742).

Przed powstaniem tego poematu Faustyna, rozmawiając z Bogiem, pisze, że jest „Jeden Bóg w Osobie Troistej” (Dz. 1741). Sformułowanie „Osoba Troista” zostało poprawione i zamieszczone w kwadratowym nawiasie w formie „Troisty w Osobach”⁹. Poprawkę tę tłumaczy fakt, że owa „jedność w troistości” została wcześniej ujawniona w bardzo ważnej wizji, tak opisaney w *Dzienniczku*: „Niedziela, 28 IV 1935. Niedziela Przewodnia, czyli święto Miłosierdzia Pańskiego, zakończenie Jubileuszu Odkupienia. Kiedyśmy poszły na tę uroczystość, serce mi biło z radości, że te dwie uroczystości z sobą są tak ściśle związane. Prosiłam Boga o miłosierdzie dla dusz grzesznych. Kiedy się skończyło nabożeństwo i kapłan wziął Przenajświętszy Sakrament, aby udzielić błogosławieństwa, wtem ujrzałam Pana Jezusa w takiej postaci, jako jest na tym obrazie. Udzielił Pan błogosławieństwa i promienie te rozeszły się na cały świat. Wtem ujrzałam jasność niedostępną na kształt mieszkania kryształowego, utkanego z fal jasności nieprzystępnej żadnemu stworzeniu ani duchowi. Do tej jasności trzy drzwi – i w tej chwili wszedł Jezus w takiej postaci, jako jest na tym obrazie, do onej jasności – w drzwi drugie, do wnętrza jasności, Jest to Jedność Troista, która jest niepojęta, nieskończoność” (Dz. 420).

Jest to wizja bardzo ważna, że względu ujawnienia się Faustynie Trójcy Świętej w wymownej okoliczności miejsca i czasu: w Kaplicy Ostrobramskiej, gdzie znajdował się obraz Matki Miłosierdzia i został wysta-

⁹ Pamiętamy, że „troistość osób” nie stanowi trzy razy tego samego, lecz wyraża to, co sprawia, że każdy z trzech: Ojciec, Syn i Duch jest różny od dwóch pozostałych, tak że „Trzej” są osobami nie w znaczeniu osób ludzkich, a tym, co jest Im „wspólne”. Jest to niepowtarzalna tożsamość natury przy różnorodności „Osób”; por. Karl Rahner, Herbert Vorgrimmer, *Mały słownik teologiczny*, 310.

wiony w jej krążganku obraz Syna Miłosiernego, dopiero co namalowany, według żywego oryginału, jaki widziała ona w celi płockiego domu zakonnego (22 II 1931 r.). Zgodnie z życzeniem Pana Jezusa miał on być – jak powiedział – „uroczyście poświęcony w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, ta niedziela ma być świętem Miłosierdzia” (Dz. 49). Życzenie to spełniło się właśnie 28 kwietnia 1935 r., choć w sposób „konspiracyjny”¹⁰. Ale właśnie w tym dniu zaistniał „zaczyn” dzieła Bożego miłosierdzia, a jego „rozrost” dokonywał się w obecności i działaniu „Jedności Troistej” Boga, w której Druga Osoba weszła „w drzwi drugie” owego „kryształowego mieszkania” przysługującego Jej zgodnie z formułą trynitarną: „...w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”¹¹.

Znamienne, że po dwóch latach Mistrz zwrócił się do swojej „uczennicy”¹² po raz pierwszy nie „córką moją”, tylko „hostią moją”, nawiązując do znaczenia tego „imienia” jako „żertwy całopalnej”. Ona już „się spalała” zgodnie z jej życzeniem stania się przed Nim „hostią ofiarną”, „w wyniszczeniu samej siebie”, „w upodobnieniu się” do Jezusa na krzyżu. Właśnie to „upodobnienie” w Wielki Piątek 1937 r. nastąpiło podczas mistycznych zaślubin z Boskim Oblubieńcem, doznawanych tylko przez nielicznych spośród mistyków. Oto, jak je opisała: „Myślałam, że po tych słowach spali się serce moje. I wprowadził mnie w tak ścisłą łączność z sobą, i zaślubiło się serce moje z Jego Sercem w sposób miłosny, i odczułam Jego najłżejsze drgnienia, a On moje. Ogień mojej miłości, stworzony, został złączony z żarem wiekuistej miłości Jego. Wszystkie łaski ta jedna przewyższa swym ogromem. Troistość Jego ogarnęła mnie całą i jestem cała zanurzona w Nim, mocuje się niejako moja maleńkość z tym Mocarzem nieśmiertelnym. Jestem zanurzona w niepojętej miłości i w niepojętej męczarni z powodu Jego męki. Wszystko, co się dotyczy Jego istoty, i mnie się udziela” (Dz. 1056).

Ten krótki opis zaślubin mistycznych nie oddaje rzeczywistego zjednoczenia św. Faustyny z Bogiem. Nie było ono niejako zamianą natury ludzkiej w boską, ale dogłębną przemianą duchową i całkowitym przeobra-

¹⁰ Głoszący wówczas kazania ks. Michał Sopoćko mówił o Bożym miłosierdziu, ale nie nawiązywał do owej pierwszej kopii „oryginału” tego Obrazu, ani też do jego związku z Niedzielą Przewodnią, w której obchodzone było zakończenie drugiej tury Jubileuszu Odkupienia (1934-1935). Podczas tej „dodatkowej” tury wierni zyskiwali odpust zupełny „na miejscu” – czyli w katedrach lokalnych – podczas gdy w pierwszej turze (1933-1934) zyskiwali go tylko przez udanie się do Rzymu. Będzie to zgodne z prawdą, jeżeli w tym rozszerzeniu zyskiwania odpustu dopatrzymy się działania Opatrzności Bożej, by przy tej okazji i w tym dniu zaistniał „załążek” nabożeństwa do Bożego Miłosierdzia w sposób „ukryty”, gdyż jego pełny rozwój nastąpił dopiero po latach, po przezwyciężeniu wielkich trudności; por. Ewa K. Czaczkowska, *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia* (Kraków: Wydawnictwo „Znak”, 2016).

¹¹ Wydarzenie to wyraźnie ujawnia trynitarną cechę mistyki św. Faustyny.

¹² Por. Dz. 1513, 1628, 1685.

żeniem jej wnętrza przez oblubieńczą jedność serc, zatopionych w miłości, której doczesna miłość jest tylko nikłym odbłaskiem. Jest to miłość „Jedności Troistej” Boga (Dz. 420), w którą „wtopiła się”, wyrażając to słowami, że „Troistość jego ogarnęła mnie cała i jestem cała zanurzona w Nim, mocuje się niejako moja małość z tym Mocarzem nieśmiertelnym. Jestem zanurzona w niepojętej miłości i w niepojętej męczarni z powodu Jego męki. Wszystko, co się dotyczy Jego Istoty, i mnie się udziela” (Dz. 1056). Zanurzona została wówczas w tym samym tchnieniu miłości, „jakie Ojciec tchnie w Syna, Syn w Ojca, a którym to tchnieniem jest sam Duch Święty”¹³.

Po tym opisie swojego stanu mistycznego, w którym „troistość” Boga ogarnęła ją, wyznaje, że wcześniej Jezus dawał jej poznać i przeczuwać tę łaskę, jednak jej udzielenie miało właśnie miejsce 26 marca 1937 r., czyli w Wielki Piątek, z tego wynika jej „niepojęta męczarnia” w „niepojętej miłości”, dla zwykłych śmiertelników stan niezrozumiały, który ona tak opisuje: „Serce moje jest jakoby w ustawicznej ekstazie, chociaż na zewnątrz nic mi nie przeszkadza do przestawania z bliźnimi i do załatwiania różnych spraw. Nic nie jest w stanie przerwać mojej ekstazy, ani się jej nikt domyślić zdoła, ponieważ prosiłam Go, aby mnie raczył chronić przed wzrokiem ludzi. A z tą łaską wstąpiło w duszę moją całe morze światła w poznaniu Boga i siebie; i zdumienie ogarnia mnie całą i wprowadza niejako w nową ekstazę, że Bóg raczył się zniżyć do mnie tak małej” (Dz. 1057).

Nie brak jednak w życiu mistycznym św. Faustyny licznych przemyśleń „rozumowych” tajemnicy Przenajświętszej Trójcy, w kontekście widzeń, utożsamianych przez nią z poznaniem Jej tajemnicy: „Poznałam, wyraźniej niżeli kiedy indziej, Trzy Boskie Osoby: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jednak istność ich jest jedna i równość, i majestat. Dusza moja obcuje [z] tymi Trzema, lecz słowami nie umiem tego wyrazić, ale dusza rozumie to dobrze. Ktokolwiek jest złączony z jedną z tych Trzech Osób, przez to samo jest złączony z całą Trójcą Świętą, ponieważ Ich jedność jest nierozdzielna” (Dz. 472). Miała też widzenie „w duchu”, tak wyrażone słowami: „Widziałam w duchu Trzy Osoby Boskie, ale jedna Ich Istota. On jest sam, jeden, jedyny, ale w trzech Osobach, ani mniejsza, ani większa jedna z Nich, ani w piękności, ani w świętości nie ma różnicy, bo jedno są. Jedno, absolutnie jedno są” (Dz. 911).

Zadziwia w tych sformułowaniach język uczonych teologów, jak użycie przez siostrę zakonną z trzema klasami szkoły gminnej przestarzałego terminu „istność”¹⁴, a przede wszystkim posługiwanie się pojęciami, od-

¹³ Por. Jan od Krzyża, „Droga na górę Karmel”, w Jan od Krzyża, *Dziela* (Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1998), 140-401.

¹⁴ Por. Witold Doroszewski i in., red., *Słownik języka polskiego*, t. III (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961), 269.

dających tę prawdę językiem Magisterium Kościoła. Właśnie w dalszych słowach tej wypowiedzi św. Faustyna określa Boga jednego „w Osobach Troistego” i wyraża nieopisaną szczęśliwość z tego poznawania i „doznawania” Trójcy Przenajświętszej, z której to szczęście „tryska” życiem – „ożywia i daje wszelkie życie” (Dz. 911). Chodziło jej nie tyle o własne życie, ile o życie innych, zwłaszcza grzeszników, dlatego jej odważna prośba: „O Trójco Przenajświętsza, mieszkająca w sercu moim, proszę Cię, daj mi łaskę nawrócenia tylu duszom, ile dziś ściegów zrobię tym szydełkiem” (Dz. 961). Na tę prośbę, skierowaną do Trójcy Świętej, odpowiedziała druga Jej Osoba, zwracając uwagę, że jej żądanie jest „za wielkie”. W końcu jednak Pan Jezus uległ jej prośbie, gdy dołączyła do swej pracy szydełkowej posłuszeństwo zakonne.

Wszystkie spotkania w wizjach i własne przemyślenia o Trójcy Świętej w życiu mistycznym św. Faustyny przewyższają liczbą momenty Jej wielbienia, utrwalone już na piątej stronie pierwszego brulioniku. Słowa te wprawdzie zapisała w Wilnie, 28 lipca 1934 r., ale otwierają one całe jej „piśmiennictwo”: „Bądź uwielbiona, o Przenajświętsza Trójco, teraz i czasu wszelkiego. Bądź uwielbiona we wszystkich dziełach i tworach swoich. Niech będzie podziwiana i wysławiana wielkość miłosierdzia Twego, o Boże” (Dz. 5). Wielbienie to prawie zawsze wiąże ona z Bożym miłosierdziem, które najbardziej drastycznie ujawniło się w śmierci Syna na krzyżu, tak że określa je „testamentem”: „O Trójco Święta, bądź błogosławiona – nierozdzielna, jedyny Boże, za ten wielki dar i testament miłosierdzia” (Dz. 81). Spis swoich ćwiczeń rozpoczyna podobnym wielbieniem: „Ile razy pierś ma odetchnie, ile razy serce moje uderzy, ile razy krew moja zapulsuje w organizmie moim, tyle tysięcy razy pragnę uwielbić miłosierdzie Twoje, o Trójco Przenajświętsza” (Dz. 163).

Więź św. Faustyny z Trójcą Świętą obejmuje swoim istotnym wymiarem miłość, zawartą w niej samoofiarowaniem się, co wyraziła w dniu ślubów wieczystych, gdy – razem z innymi siostrami – leżała krzyżem na posadzce kaplicy łagiewnickiej przykryta czarnym kirem. Ślubowała wówczas w duszy: „Z miłości, o Trójco, ofiaruję się Tobie jako ofiara uwielbienia, jako ofiara całopalna zupełnego wyniszczenia siebie, a przez to wyniszczenie siebie – pragnę wywyższenia imienia Twego, Panie” (Dz. 139). Ponad rok przed odejściem do Ojca – jak ona i Pan Jezus określali śmierć (Dz. 918,1486) – tak sławiła Boga: „Niech Ci będzie cześć i chwała, o Trójco Święta, wiekuisty Boże; niechaj miłosierdzie tryskające z wnętrzości Twoich osłania nas przed słusznym gniewem Twoim. Niechaj rozbrzmiewa cześć niepojętemu miłosierdziu Twemu; na wszystkich dziełach twoich jest pieczęć niezgłębionego miłosierdzia Twego, o Boże” (Dz. 1007).

To mistyczne zjednoczenie miłości św. Faustyny z Trójcą Świętą prowadziło ją do poznania Boga i rozumienia Jego tajemnic przez wejście w nie poza wszelkimi wyobrażeniami ludzkimi, co wyraża słowami: „Czuję to dobrze, jak Twoja Boska krew krąży w sercu moim; nie ma w tym żadnej wątpliwości, że z tą krwią Twoją przenajświętszą weszła w serce moje miłość Twoja najczystsza. Czuję, że mieszkasz we mnie z Ojcem i Duchem Świętym, a raczej czuję, że ja żyję w Tobie, o Boże niepojęty” (Dz. 478). Było to i jest wielkie i tajemnicze zjednoczenie w miłości z Trójcą Przenajświętszą, jak wyznała: „Miłość ogarnia mnie tak wielka ku Ojcu Niebieskiemu, że ten dzień cały nazywam nieprzerwaną ekstazą miłości” (Dz. 1121). Z tym wyznaniem łączą się słowa hymnu miłości, podsumowujące podjęty temat: „Wiekuiста Miłości, Głębio miłosierdzia, o Troista Świętości, jedno Bóstwo, które dla wszystkich masz miłosne łono, jako dobry Ojciec nie pogardzasz nikim. O Miłości Boża, żywa Krynico, wylej się na nas, niegodne stworzenia Twoje; niechaj nędza nasza nie wstrzymuje potoków miłości Twojej, wszak dla miłosierdzia Twego nie masz granic” (Dz. 1307).

Wymieniając tytuły Przenajświętszej Trójcy: „Miłość Boża, Głębina Miłosierdzia, Troista Świętość”, św. Faustyna otwiera trynitarnie podejście do Sakramentu Miłości – Eucharystii (Dz. 1002). Podejście to wyrażają następujące strofy jej utworu poetyckiego:

„Wieczerza Pańska zastawiona,
Jezus z Apostołami do stołu zasiada,
Jego Istota cała w miłość przemieniona,
Bo taka była Trójcy Świętej rada

...

Miłość kryje się pod postać chleba,
Odhodząc – by zostać z nami.
Takiego wyniszczenia nie było trzeba,
Ale miłość gorąca spowiła Go tymi postaciami” (Dz. 1002).

Myśli te otwierają nową przestrzeń w życiu mistycznym św. Faustyny, obejmującą trynitarną tajemnicę Eucharystii, którą ujęła słowami: „Ktokolwiek jest złączony z jedną z tych Trzech Osób, przez to samo jest złączony z całą Trójcą Świętą, ponieważ Ich jedność jest nierozdzielna” (Dz. 472).

Bibliografia:

- Czaczkowska Ewa K. *Papież, który uwierzył. Jak Karol Wojtyła przekonał Kościół do kultu Bożego Miłosierdzia*. Kraków: Wydawnictwo „Znak”, 2016.
- Doroszewski Witold i in., redakcja, *Słownik języka polskiego*. T. III. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961.
- Jan od Krzyża. „Droga na górę Karmel”. W Jan od Krzyża. *Dzieła*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1998.
- Rahner Karl, Vorgrimmer Herbert. *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Urbański Stanisław. *Mistyka przeżyciowa kobiet*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2015.
- Urbański Stanisław. „Mistyka świętości miłosiernej”. W *Wszystko mi mówi o Jego Miłosierdziu. Świętość Miłosierdzia objawiona Faustynie*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Adam”, 2016.
- Wilski Teofil. „Trójca Święta”. W *Katolicyzm A-Z*, redakcja Zbigniew Pawlak. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1989.

Holy Trinity in the Mystical Life of Saint Faustyna Kowalska

SUMMARY

The article discusses the most important feature of the mysticism of St. Faustyna Kowalska in the context of the Trinitarian mysticism. The author's intention is to propose to the reader an active participation in experiencing the mystery of the Holy Trinity in a life united with the person of the Son of God who has revealed the first and the most important attribute of God – His Mercy in the dimension of the Merciful Trinity. In mystical literature, the title of God as One in Trinity, appears for the first time in the Diary of St. Faustyna Kowalska, in many innovative wordings. The formulations of the mystic described, include descriptions of the vision of the Holy Trinity, as well as her personal thoughts, most often appearing inseparably, as a single conjunction of mystical reality.

Keywords: mysticism of Saint Faustyna Kowalska, the mercy of God, the Holy Trinity



Dialog dla rozwoju, czyli o budżetach obywatelskich

KRZYSZTOF BAKALARSKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum

Warszawa

ORCID: 0000-0003-3892-069X

STRESZCZENIE

W kontekście kryzysu, jaki w świecie i w Europie przeżywa demokracja przedstawicielska, a zwłaszcza neoliberalne koncepcje funkcjonowania władz samorządowych, narzędzia demokracji partycypacyjnej jawią się jako alternatywa pozwalająca urzeczywistnić zyskujące coraz większą popularność idee tzw. prawa do miasta. Chęć uczestniczenia w odpowiedzialności za współzrządzenie i organizację przestrzeni, w której żyjemy, zgłaszają coraz silniejsze nieformalne organizacje mieszkańców nazywane ruchami miejskimi. Stają się one inicjatorami nowych sposobów zarządzania miastami. Jedną z takich idei jest tzw. budżet partycypacyjny, po raz pierwszy zastosowany w brazylijskim mieście Porto Alegre. Niewątpliwy sukces tych działań spowodował ogromną popularność tego narzędzia w świecie. Najpierw jako ciekawostka, a następnie swoista moda pojawił się także w Polsce. Niestety, wdrażając go w naszym kraju, zapomina się o najistotniejszym elemencie partycypacji, jakim jest dialog obywatelski. Prowadzi to często do negatywnych zjawisk społecznych. Mimo tego od początku 2018 r. budżet partycypacyjny został wprowadzony do porządku prawnego, jako obligatoryjny sposób działania największych polskich miast.

Słowa kluczowe: budżet obywatelski, demokracja, dialog, partycypacja, prawo do miasta

* * *

Od kilku lat, w coraz większej liczbie polskich miast uruchamiane są tzw. budżety obywatelskie, nazywane również budżetami partycypacyjnymi. Dotąd nie istniała jedna, centralnie opracowana procedura ustanawiania takich budżetów. Każda jednostka samorządu terytorialnego sporządza ją we własnym zakresie, wprowadzając to narzędzie na podstawie

artykułu 5a „ustawy o samorządzie gminnym”, na mocy którego na terenie jednostek samorządu terytorialnego są organizowane konsultacje z mieszkańcami „w innych sprawach ważnych dla gminy”¹. W polskiej praktyce budżet obywatelski jest więc tożsamy z procesem konsultacji społecznych nad wybraną pulą środków finansowych wyodrębnionych z budżetu jednostki samorządu terytorialnego. Miało to istotne znaczenie praktyczne, bowiem zgodnie z zasadami prowadzenia konsultacji społecznych ich wynik nie jest obowiązujący dla władz samorządu. Tak więc ustalenia podjęte przez mieszkańców na temat przeznaczenia środków budżetowych w postaci projektów przyjętych w głosowaniach powszechnych nie miały żadnej mocy prawnie wiążącej organy gminy. W 2018 r. w powyższym artykule ustawy wprowadzono zmiany odnoszące się do sposobu traktowania i organizowania budżetu obywatelskiego. Zapoczątkowane zostały ustawą z 11 stycznia 2018 r. o zmianie niektórych ustaw w celu zwiększenia udziału obywateli w procesie wybierania, funkcjonowania i kontrolowania niektórych organów publicznych. To ona formalnie wprowadziła do obiegu prawnego pojęcie budżetu obywatelskiego. Wprawdzie ustawa nadal uznaje budżet obywatelski za „szczególną formę konsultacji społecznych”, to jednak ustanawia obligatoryjność wykonania ustaleń budżetu, wskazując, że „zadania wybrane w ramach budżetu obywatelskiego zostają uwzględnione w uchwale budżetowej gminy. Rada gminy w toku prac nad projektem uchwały budżetowej nie może usuwać lub zmieniać w stopniu istotnym zadań wybranych w ramach budżetu obywatelskiego”². Oczywiście mogą się pojawiać różnego rodzaju niedomówienia wypływające ze sposobu interpretowania „istotności stopnia zmiany” wprowadzonej do wybranych zadań. Zawsze można wszak uznać, że poważna ingerencja jest tylko kosmetyką. To wielce nieprecyzyjny zapis ustawy, choć należy zakładać, że intencje prawodawcy były generalnie słuszne.

Równie ważnym zapisem jest ten, który w gminach będących miastami na prawach powiatu ustanawia obowiązek tworzenia budżetu obywatelskiego, wskazując zarazem minimalną jego wysokość określoną „na co najmniej 0,5% wydatków gminy zawartych w ostatnim przedłożonym sprawozdaniu z wykonania budżetu”.

Rady – gminne i powiatowe – mają ponadto uchwalić szczegółowe wymagania i zasady organizacji budżetu oraz procedury przyjmowania projektów zgłaszanych w jego ramach, zakładając przy tym, że projekty poddane pod głosowanie nie muszą mieć więcej podpisów poparcia niż 0,1% mieszkańców terenu objętego pulą budżetu obywatelskiego, w którym zgłaszany jest projekt.

¹ Ustawa z dn. 8 marca 1990 r. o samorządzie gminnym, Dz. U. z 2013 r., poz. 594.

² Dz. U. z 2018 r., poz. 130.

Dotychczasowe oddolne inicjatywy wprowadziły budżet obywatelski w 34 (spośród 66 istniejących w Polsce) miastach na prawach powiatu. Tak więc nowe regulacje nakładają obowiązek organizacji budżetu dla niemal połowy takich miast, gdzie być może dotąd nikt nawet nie myślał o jego potrzebie. Ustawa, wprowadzając obowiązek organizacji budżetu, nie zapowiada wprowadzenia jakichkolwiek sankcji za niewywiązanie się z niego, co z jednej strony może być postrzegane pozytywnie, jako brak kary za samorządne decyzje, ale z drugiej może prowadzić do lekceważenia prawa z powodu istnienia martwego przepisu.

W proponowanych przepisach wyraźną słabością jest obligatoryjność wprowadzania nowego mechanizmu. Wszelka obligatoryjność narzucana wspólnotom samorządowym sama w sobie jest zaprzeczeniem samorządności. Nie uwzględnia faktu, że aby narzędzia partycypacji były skuteczne, wspólnoty muszą chcieć ich stosowania. W przeciwnym razie staną się elementem manipulacji lub gry politycznej służącej interesom określonych sił. Partycypacja obywatelska nie może być przymusem, lecz powinna stać się dla społeczności lokalnych atrakcyjną możliwością. Na te zasady wskazują wszystkie krytyczne głosy opiniujące przedstawione regulacje, w tym także pochodzące ze środowisk samorządowych.

Jak oceniać powyższe kwestie? Czy problem leży jedynie w poczuciu zagrożenia wolności samorządu, czy może ma jakąś głębszą przyczynę?

Szukając odpowiedzi, należy niewątpliwie powiedzieć, czym jest budżet obywatelski. Dlaczego takie rozwiązania dotyczące wydatkowania publicznych pieniędzy znajdują prawne usankcjonowanie, a nawet dlaczego w ogóle rodzą się koncepcje nazwane partycypacją obywatelską. Wskazać należy, czym jest owa partycypacja dla demokracji, a także jakie miejsce we współczesnych politykach miejskich zajmują pomysły uczestnictwa obywateli w zarządzaniu. A wreszcie poszukać odpowiedzi na podstawowe pytania: Czy budżet obywatelski jest narzędziem pozwalającym wspólnotom lokalnym autentycznie wpływać na kierunki i procesy rozwoju miejsc, w których żyją, czy też jest tylko pozorowaniem partycypacji obywatelskiej stającej się usprawiedliwieniem dla niekontrolowanych działań władzy?

1. Partycypacja

Wbrew temu, co mogło by się wydawać, fundamentem demokracji wcale nie jest wolność czy prawa obywatelskie. Można powiedzieć, że są to efekty demokracji. Podstawową zaś jej cechą konstytutywną jest niewątpliwie uczestnictwo. Wyobraźmy sobie swoisty eksperyment myślowy, polegający na tym, że oto wszyscy obywatele uznali, iż ich prawem i wolnością jest oglądanie demokracji w telewizji. Zapewne bardzo szybko prze-

konaliby się, że demokracji już nie ma. Co by się stało gdybyśmy wszyscy jednocześnie, z różnych przyczyn, „wpadli na pomysł”, by nie uczestniczyć w najbliższych wyborach? Oczywiście nie powołalibyśmy organów upoważnionych do sprawowania władzy. W efekcie, jak się popularnie mówi, „władza leżałaby na ulicy”. Prawdopodobnie leżałaby tak niezbyt długo. Niechybnie ktoś by ją podniósł. Tyle tylko, że w efekcie przestalibyśmy żyć w demokracji.

Zakorzenione od starożytności pojmowanie demokracji jako uczestnictwa, czyli partycypacji obywateli, współcześnie nie jest jedynym. W opozycji do niego stoi elitystyczna koncepcja demokracji Josepha Schumpetera, w której konstytutywnym elementem demokratycznego systemu nie jest udział obywateli w rządzeniu, lecz konkurencja między elitami pretendującymi do sprawowania władzy³. Pogląd ten jeszcze wyraźniej prezentuje Giovanni Sartori, który twierdzi, że demokracja stanowi produkt uboczny konkurencyjnej metody rekrutowania przywództwa⁴. Podstawowym pojęciem tak postrzeganej demokracji są elity polityczne. Vilfredo Pareto dowodzi, że „twierdzenie o obiektywnej równości ludzi jest tak absurdalne, że nie zasługuje na to, aby je obalać” i dalej wskazuje, że „elity, by nimi pozostać, muszą zdominować inne grupy, które pretendują na jej miejsce”⁵. Choć Pareto nie opisywał elit systemu demokratycznego, to jednak wydaje się, że te jego spostrzeżenia doskonale komponują się z elitystycznym pojmowaniem demokracji, jedynie z tym zastrzeżeniem, że współczesne elity polityczne wyróżniają się nie tyle cechami moralno-intelektualnymi, jak to sobie wyobrażał Pareto, a raczej sprawnością stosowania technik manipulacji politycznej, pozwalających na zajęcie w społeczeństwie dominującej pozycji.

Jednak i w takim elitystycznym rozumieniu demokracji nie może się ona obyć bez uczestnictwa obywateli, choćby jedynie w wyborach. Tyle że uczestnictwo w wyborach ma charakter decyzji, która wyłącza jakiegokolwiek „reklamację” w trakcie trwania kadencji, a od wybranych polityków nie wymaga żadnych zabiegów konsultacyjnych w sprawach bieżącego sprawowania władzy. Poglądy te wspierane są argumentami dotyczącymi wymagań znajomości procesów rządzenia i administrowania, dla których niezbędne stają się profesjonalizm i wysokie kwalifikacje specjalistyczne, w ogromnej mierze niedostępne przeciętnemu wyborcy. Obywatel, jako osoba nie zajmująca się zawodowo polityką, nie jest w stanie prawidłowo ocenić wielu zjawisk społecznych, gospodarczych czy politycznych. Dla-

³ Joseph A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja* (Warszawa: PWN, 2009), 393.

⁴ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji* (Warszawa: PWN, 1996), 347.

⁵ Vilfredo Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne* (Warszawa: PWN, 1994), 83.

tego efektywniej jest, gdy rządzenie powierzy się politykom, fachowcom, ekspertom.

Ważne dla życia współczesnych ludzi jest rozdzielenie sfery publicznej od sfery prywatnej, wiążące się z dominacją w demokracji liberalnej pojęcia wolności w jej wymiarze pozytywnym i negatywnym. Niezaprzeczalny fakt coraz niższej frekwencji wyborczej, bierność obywateli, brak zainteresowania polityką ma świadczyć o wyższości ochrony sfery prywatnej obywateli, wolnej od ingerencji państwa, i prowadzić do wniosków o braku zainteresowania współrządzeniem. Można jednak zarazem uznać, że brak takich instytucji jest właśnie przyczyną bierności politycznej obywateli, a poglądy elitystyczne należy traktować nie jako wyraz pragmatyzmu, ale raczej jako element wyrachowania i cynizmu elit politycznych, które dążą do swobody decyzyjnej i braku kontroli społecznej nad swoimi poczynaniami.

Nie ulega wątpliwości, że istnienie elit w zorganizowanych społeczeństwach demokratycznych jest niezbędne. Nie można jednak zapominać o tak istotnym czynniku budowania demokracji, jakim jest wiarygodność procesu, powodowana mechanizmem sprawczości podejmowanych przez obywateli działań, skalą autentycznego wpływu na kształt poczynañ władczych, a w efekcie stan rzeczywistości. Kształtuje to pojęcie demokracji partycypacyjnej. Zwolennik partycypacyjnej teorii demokracji Robert Dahl wprost twierdzi, że „demokracja albo jest partycypacyjna, albo jej w ogóle nie ma”⁶. Twierdzi on także, że mimo specjalistycznej wiedzy pewnych ludzi, nie jest możliwe jednoznaczne wskazanie lepiej lub gorzej przygotowanych do rządzenia. Kwalifikacje takie mają wszyscy dorośli, którzy żyją pod rządami prawa⁷.

Partycypacja obywateli w rządzeniu polega na ich udziale w zbiorowych przedsięwzięciach mających na celu zaspokojenie wspólnie odczuwanych potrzeb. Pojęcie partycypacji nie należy zatem sprowadzać wyłącznie do aktywności wyborczej, uznając, że wybory to ważna, ale raczej spektakularna forma aktywności. Zwłaszcza że wszechobecny marketing polityczny sprowadzany jest w zasadzie do pojęcia marketingu wyborczego, a nie trwałego, codziennego sposobu działania instytucji władzy i ich funkcjonariuszy, który prowadzi do zaspokojenia społecznych potrzeb i oczekiwań. Do roli marketingu w polityce jeszcze powrócimy. Istotne w rozważaniach nad partycypacją jest też to, że środowiska obywatelskie, realizujące określone cele w formule partycypacyjnej, nie muszą włączać się uprzednio do jakiegoś środowiska politycznego, ani nawet popierać jakiegoś ugrupowania politycznego w zamian za realizację ich postulatów.

⁶ Robert Dahl, *Demokracja i jej krytycy* (Kraków: Znak, 1995), 315.

⁷ Robert Dahl, *O demokracji* (Kraków: Znak, 2000), 71.

Ponadto zbiorowe współdziałanie ludzi, synergia ich osobistych zasobów i kapitałów w ramach grupy rozwiązującej ważne dla środowiska społecznego problemy stanowi najważniejszy potencjał endogennych procesów rozwojowych, jakie są uruchamiane dzięki ukształtowaniu się tzw. kapitału społecznego⁸. Nie ma więc obiektywnych przesłanek, które dowodziłyby, że elity polityczne lepiej rozumieją, reprezentują i realizują interesy obywateli niż sami obywatele. W kontekście kryzysu funkcjonowania demokracji elitystycznej, przedstawicielskiej, powyższe spostrzeżenie powinno przekonywać o potrzebie poszukiwania rozwiązań pozwalających demokracji być bardziej demokratyczną.

Prawo do uczestnictwa w kierowaniu sprawami publicznymi jest więc, jak już wspomnieliśmy, źródłem systemu wolności i praw politycznych człowieka. Aktywny udział obywateli w lokalnych sprawach, w bieżącym decydowaniu o kierunkach rozwoju przyświecał twórcom odrodzonego w Polsce samorządu. Już od 1990 r. możemy więc mówić o rzeczywistej decentralizacji władzy publicznej. Można uznać, że formalnie istnieje pozioma struktura funkcjonowania społeczeństwa, charakterystyczna dla społeczeństwa obywatelskiego. Jednak wszelkie dane dotyczące zarówno frekwencji w wyborach, referendach czy konsultacjach, jak i codziennego zaangażowania w sprawy lokalne świadczą, że społeczeństwo nie uczestniczy w sprawach publicznych, a jednocześnie w coraz mniejszym stopniu uważa instytucje demokratyczne, w tym i samorząd terytorialny, za swoich reprezentantów⁹. Zjawisko niskiej partycypacji politycznej Polaków w sprawach samorządowych nie należy do zjawisk wyjątkowych, również na tle krajów Europy Zachodniej. Systematyczny spadek frekwencji w wyborach samorządowych w tych krajach tłumaczy się spadkiem zaufania do demokracji przedstawicielskiej oraz kryzysem tradycyjnej władzy lokalnej, jak również kryzysem proceduralnej legitymizacji władzy¹⁰. Powyższe przyczyny spadku zainteresowania sprawami lokalnymi w dotychczasowej, elitystycznej, formule organizacyjnej zarządzania terytorium i funkcjonowania samorządu prowadzić powinny do poszukiwania form upowszechniania partycypacji obywatelskiej, kreowania rozwiązań pozwalających na współzrządzenie jak największej rzeszy obywateli. Jeżeli chcemy oczekiwać od ludzi odpowiedzialności za stan rzeczywistości, muszą oni mieć prawo

⁸ Piotr Sztompka, *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej* (Kraków: Znak, 2016), 309.

⁹ Stanisław Michałowski, „Samorząd terytorialny a społeczeństwo obywatelskie”, w *Samorząd terytorialny w III Rzeczypospolitej. Dziesięć lat doświadczeń*, red. Stanisław Michałowski (Lublin: Wyd. UMCS, 2002), 99.

¹⁰ Janina Kowalik, „Aktywność obywateli w samorządzie gminnym z perspektywy władz lokalnych”, dostęp 28 stycznia, 2018, http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia/Annales_Universitatis_Mariae_Curie_Sklodowska_Sectio_K_Politologia-r2010-t17-n1.pdf, 85.

dokonywania wyborów kierunków rozwoju i podejmowania decyzji dotyczących spraw publicznych. Odpowiedzialność bowiem możemy ponosić jedynie za własne działania. Jeżeli zaś decyzje podejmują wyalienowane elity, nie dziwi, że obywatele nie widzą powodu do angażowania się.

Rozważania dotyczące procesów rozwojowych wskazują na dominującą pozycję w tej materii wspomnianych już czynników ludzkich nazywanych kapitałami – ludzkim i społecznym. Władza, nawet najbardziej profesjonalna, nie jest w stanie zastąpić potencjału kreatywnego tkwiącego w społecznym kapitale rozwojowym. Dlatego tak ważne stają się instytucje partycypacji społecznej szerszej od tych standardowo przypisanych samorządności, takich jak wybory, referendum czy konsultacje społeczne, zwłaszcza jeśli ich efektywność jest znikoma głównie za sprawą niskiej frekwencji. W przypadku zaś konsultacji, przeprowadzanych zazwyczaj ze względu na obowiązek ustawowy, ich wynik, jak już wspominaliśmy, i tak nie jest obligatoryjny dla rządzących. To zapewne nie wzmacnia motywacji do angażowania się. Z racjonalnego punktu widzenia jest też zachowaniem uzasadnionym ze względu na małą siłę sprawczą lub też całkowite ignorowanie przez władzę samorządową wyników konsultacji. Nie sprzyja to także wzmacnianiu poziomu zaufania społecznego do instytucji publicznych i sposobu, w jaki zarządzają one wspólnymi zasobami.

2. Neoliberalizm a „prawo do miasta”

Dominującym sposobem na rozwój współczesnych miast, nie tylko w Polsce, jest urbanizacja¹¹. Stała się ona podstawowym narzędziem neoliberalnej ekonomicznej i politycznej zmiany. Neoliberalizm zakłada osiągnięcie rozwoju społecznego i satysfakcji człowieka przez wyzwolenie jednostkowej przedsiębiorczości i potencjału kreatywnego. Prowadzi do tego przez deregulację gospodarki, prywatyzację sektora publicznego i zezwolenie kapitałowi prywatnemu na nieograniczoną penetrację miejskiej przestrzeni. Wszystkie zasoby terytorium stawiane są do dyspozycji kapitału, który rozwija się przez ich eksploatację. Nie jest zobowiązany do działań służących ich odnowie. „W poszukiwaniu zysku miasto bez ustanku rozlewa się na nowe tereny. Obszary już zabudowane poddaje się przebudowie. Miejska przestrzeń traktowana jest czysto merkantylnie jako obszar nieustającej spekulacji”¹². Tym ekonomicznym procesom towarzyszy zmiana

¹¹ David Harvey, *Bunt miast: Prawo do miasta i miejska rewolucja* (Warszawa: Bęc Zmiana, 2012).

¹² Jan Śpiewak, „Ruchy miejskie. Czyli potyczki o władzę w polu inteligencji w kontekście przemian systemu neoliberalnego”, dostęp 24 stycznia, 2018, <http://kultuurawspolczesna.pl/read.pdf>.

polityczna nazwana przez Davida Harveya „miejską przedsiębiorczością”¹³. W tej perspektywie głównym zadaniem samorządu staje się zdobywanie kapitału i przeprowadzanie nowych, najczęściej infrastrukturalnych inwestycji. Władza lokalna działa w coraz większym stopniu jak korporacja, przekształcając zasoby publiczne w zaplecze udanych, prywatnych przedsięwzięć biznesowych. Przez mechanizmy menedżeryzmu oraz coraz powszechniejsze korzystanie z narzędzi marketingu samorządy zyskują coraz większą sprawność, a polityka nakierowana na dominację inwestycji infrastrukturalnych ma być dowodem na rozwój i modernizację. Ma zarazem legitymizować władzę. Jednocześnie jednak kreuje sojusz władz samorządowych z biznesem ponad możliwościami społecznej kontroli. Staje się to zarzewiem kryzysu miejskiej tożsamości i obywatelskiej aktywności.

W zgodzie z neoliberalnymi ideami nastąpiła w naszym kraju deregulacja planowania przestrzennego, co pozwoliło na niekontrolowane, żywiołowe działania inwestycyjne, opierające się nie na powszechnie obowiązujących przepisach prawa, jakimi są plany zagospodarowania przestrzennego, ale na indywidualnych decyzjach administracyjnych wydawanych przez urzędników poza możliwością jakiegokolwiek społecznej kontroli. Czyni to proces inwestycyjny wielce nietransparentnym, a nawet można powiedzieć – korupcyjnym. W efekcie rodzą się tak chaotyczne i negatywne społecznie skutki jak: degradacja i prywatyzacja przestrzeni publicznych, unikalne w kontekście europejskim zjawisko grodzenia „ekskluzywnych” osiedli, niekontrolowany rozwój przedmieść, zawłaszczanie i zabudowa terenów zielonych, degradacja korytarzy napowietrzających miasta. W ten sposób sukcesy ekonomiczne inwestorów, zwłaszcza deweloperów, nie idą w parze z jakością życia mieszkańców, stanem przestrzeni publicznej i jakością powietrza, z funkcjonalnością infrastruktury drogowej, transportem zbiorowym, dostępnością wielu usług społecznych, kulturowych, zdrowotnych itd. Bołączki polskich miast są na tyle duże, że Bohdan Jałowicki, socjolog miast, porównał sposób ich rozwoju do funkcjonowania miast Trzeciego Świata¹⁴.

Neoliberalna koncepcja rozwoju upatruje źródeł zmiany w czynnikach egzogennych, zewnętrznych względem potencjału lokalnego. Otwiera miasta na zewnętrzny, prywatny kapitał, oddaje w jego ręce miejskie, często unikatowe zasoby. Obok kapitału finansowego dostrzega się jeszcze znaczenie rozwojowe kapitału ludzkiego, indywidualnych umiejętności i przedsiębiorczości. Brak jednak tu miejsca na uruchamianie zasobów en-

¹³ Wojciech Kęblowski, „Budżet partycypacyjny. Ewaluacja”, dostęp 29 stycznia, 2018, <http://www.institutobywatelski.pl/wp-content/uploads/2014/07/budzet-partycypacyjny-web.pdf>.

¹⁴ Bohdan Jałowicki, „Czy Warszawa będzie miastem III Świata?”, *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 4 (2006).

dogennych, na współdziałanie ludzi, na dialog, deliberację i partycypację, na kreowanie kapitału społecznego.

Proces nieodwracalnej eksploatacji tkanki miejskiej i chaotyczny rozwój miast odbywa się w społecznej próżni. Mają ją wypełniać organizacje społeczne. To one miały stać się kręgosłupem społeczeństwa obywatelskiego. Samo pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” nie jest jednoznaczną kategorią socjologiczną czy polityczną. Jedni, mówiąc o społeczeństwie obywatelskim, wskazują na sferę społecznej organizacji i aktywności ludzkiej, inni na życie polityczne i samorządowe. Jeszcze inni podkreślają aspekt ekonomiczny. Zgoda panuje jednak co do tego, że społeczeństwo obywatelskie odnosi się do zachowań i przekonań, które sprawiają, że demokracja jest systemem żywym i atrakcyjnym¹⁵.

Z różnorodnych definicji społeczeństwa obywatelskiego możemy wywieść uogólnienie, że pojęcie to skupia się na aktywności obywateli, na kształtowaniu kapitału społecznego i pluralizmie, a efektem instytucjonalnym jego istnienia stają się różnorodne organizacje powoływane przez obywateli, np. stowarzyszenia i fundacje. Coraz częściej jednak formalne organizacje obywatelskie, tworzące tzw. sektor instytucji pozarządowych, poddawane są krytyce. Nie spełniły one pokładanych w nich nadziei. Stało się tak, ponieważ organizacje pozarządowe również padły ofiarą neoliberalnej logiki – instytucjonalizując się i profesjonalizując, zapomniały o swojej społecznej misji. Praktyka dowodzi, że po pewnym czasie realizacja potrzeb, które były przyczyną powstania organizacji, przestaje być celem. Staje się nim samo trwanie uzależnione od zdobycia środków finansowych. Organizacje pozarządowe, zamiast zachować autonomię, uzależniają się więc od grantodawców, którymi w przeważającej mierze są władze samorządowe. Trudno jest kształtować alternatywę dla neoliberalnej polityki organów samorządowych, podczas gdy istnienie organizacji zależne jest od finansów, jakimi dysponuje władza. Często też wskazuje się, że organizacje pozarządowe zamiast budować aktywne społeczeństwo, pobudzać zainteresowanie sprawami publicznymi, w praktyce wyręczają społeczeństwo, zawłaszczając dla siebie przestrzeń społecznej aktywności, stając się w efekcie składową rządzących elit. W coraz bardziej sprofesjonalizowanym świecie trzeciego sektora nie ma wiele miejsca dla ludzi niebędących ekspertami. Trudno więc w tak funkcjonującym społeczeństwie obywatelskim o autentyczną podmiotowość obywatelską, o udział każdego, kto tego pragnie, we współurządzeniu zamieszkiwanym terytorium.

Rośnie wśród ludzi niechęć do działań formalnych, niechęć do monopolizacji dyskusji o problemach społeczności przez tzw. organizacje

¹⁵ Jan Herbst, *Oblicza społeczeństwa obywatelskiego* (Warszawa: Fundacja Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, 2005), 20.

pozarządowe – NGO-sy. Przekonanie, że nie trzeba być członkiem żadnej organizacji, by mieć prawo i możliwość do wypowiedzania się na temat kierunków rozwoju miejsca zamieszkania i robienia czegoś społecznie pożytecznego, w sytuacji braku takich możliwości staje się źródłem wycofania społecznego, ucieczki w prywatność. Wskazane więc staje się poszukiwanie takich sposobów działania obywatelskiego, które wykroczyłyby poza schematy funkcjonowania formalnych instytucji pozarządowych. Przykłady takiej aktywności znaleźć można pośród różnych grup organizujących się spontanicznie. Nazwano te grupy „ruchami miejskimi”.

Pojęcie ruchów miejskich spopularyzował w latach osiemdziesiątych Manuel Castells, który za najważniejsze ich cechy uznał to, że identyfikują się one z miastem i ideą obywatelskości, ich działanie jest lokalne i terytorialnie określone, a skupiają się wokół trzech najważniejszych kwestii: zbiorowej konsumpcji, tożsamości kulturowej i politycznego zaangażowania¹⁶. W ujęciu Castellsa konflikty miejskie miały charakter klasowy. Ofiarami neoliberalnej polityki miejskiej stają się przede wszystkim przedstawiciele najuboższych warstw społeczeństwa i mniejszości etnicznych. To w nich najbardziej uderza spekulacja gruntami oraz ograniczanie jakości i dostępności usług publicznych. Ruchy miejskie już od buntów studenckich z 1968 r. stały się wyrazem sprzeciwu wobec neoliberalnego państwa. To one pozwoliły francuskiemu filozofowi Henriemu Lefebvre sformułować koncepcję „prawa do miasta”.

Prawo do miasta rozumiane jest jako prawo do życia w społeczeństwie, w którym każdy ma równe prawa i możliwości samospełnienia. Ideę szczegółowo opracował brytyjski lewicowy socjolog, David Harvey¹⁷. Ruchy miejskie, które stanowią wyraz społeczeństwa obywatelskiego szukającego reformatorskich form zmiany przestrzeni miejskiej, są właśnie wyrazem praktycznego zastosowania prawa do miasta. W fenomenie ruchów miejskich zrodziło się pojęcie „miastopogląd”. Zostało ono wprowadzone do zapisów tzw. Karty Lipskiej wskazującej wartości, jakimi powinien charakteryzować się rozwój miast. Karta została przyjęta w 2007 r. na nieformalnym spotkaniu ministrów rozwoju i spójności terytorialnej państw Unii Europejskiej. Za najistotniejsze wartości uznaje ona rozwój oparty na lokalnych zasobach oraz upodmiotowieniu mieszkańców. „Miastopogląd” tworzy nową, niejako „międzyvideową” ideologię łączącą aspekty ekologiczne, istotne z punktu widzenia koncepcji zrównoważonego rozwoju, lewicowe postulaty społecznego wyrównywania szans oraz myśli liberalne wspierające rozwiązania gospodarcze¹⁸.

¹⁶ Jan Śpiewak, „Ruchy miejskie”.

¹⁷ David Harvey, *Bunt miast*.

¹⁸ Lech Mergler, Kacper Pobłocki, Maciej Wudarski, *Anty-Bezradnik przestrzenny – prawo do miasta w działaniu* (Warszawa: Res Publica Nowa, 2013), 38.

Zachodnie ruchy miejskie to przede wszystkim ruchy lokatorskie i anarchistyczne. Skupiają one wielu członków, są otwarte i silnie zakotwiczone w lokalnych społecznościach. Rekrutują się ze wszystkich klas i warstw społecznych, stawiają radykalne postulaty przebudowy życia społecznego. W Polsce zarówno rodowód, jak i charakter ruchów miejskich jest inny, chociaż odpowiadają na podobne wyzwania. Polskie ruchy miejskie rekrutują się ze środowisk inteligenckich, dopisując kolejną kartę do znaczenia tej warstwy społecznej w tradycji rozwojowo-cywilizacyjnej Polski.

Początek funkcjonowania takich nieformalnych grup obywatelskich miał rodowód w działaniach sprzeciwu typu NIMBY (*Not In My Backyard* – „nie na moim podwórku”) wobec kontrowersyjnych inwestycji władz miast. Bodaj pierwszą niesformalizowaną aktywnością obywatelską, polskim ruchem miejskim wpisującym się w koncepcję prawa do miasta, stała się Grupa Pewnych Osób z Łodzi. Początki inicjatywy sięgają lipca 2006 r. Przez ponad dwa lata akcje Pewnych Osób ewoluowały od działań o charakterze protestu do bardziej dojrzałych form aktywności, które nie ograniczały się jedynie do krytyki i kontrolowania władz, ale polegały również na inicjowaniu publicznej debaty czy też projektach zwiększających udział mieszkańców w rządzeniu. Inicjatywa ta i podobne do niej działania wpisują się w sformułowaną przez Annę Gizę-Poleszczuk koncepcję „chałupniczego społeczeństwa obywatelskiego”, które rodzi się w odpowiedzi na rzeczywiste potrzeby ludzi¹⁹. Niestety, ruchy te nie są masowe. To poważna słabość nie tyle samych ruchów, ile społeczeństwa, a może bardziej atmosfery niemożności i budowanej opinii o niskiej efektywności społecznego angażowania się. Rafał Drozdowski, opisując oddolne praktyki niezależnej partycypacji mieszkańców w kształtowaniu przestrzeni miejskiej, takie choćby jak zakładanie i pielęgnacja przyblokowych ogródków, stwierdza, że „posiadanie stałych, powtarzających się obowiązków jawi się tu jako rodzaj przywileju (...). Po drugiej stronie są »ci, którzy nic nie muszą«. Ale to właśnie jest samą esencją ich społecznego wykluczenia. Ów podział na tych, którym (jeszcze) nie odmawia się prawa do posiadania obowiązków (...) oraz tych, którym już je odebrano (bądź którzy sami się ich pozbawili), jest notabene chyba jedną z najbardziej dramatycznych osi dzisiejszych nierówności”²⁰. Na szczęście jednak, ci, którym „jeszcze się chce”, czy inaczej – „którym jeszcze się nie zabrania”, choć nieliczni, są aktywni we wprowadzaniu zmian w miastach, w których funkcjonują, a przynajmniej w dopominaniu się o takie zmiany. Platformą kontaktu i mobilizacji jest dla nich internet, zwłaszcza media społecznościowe.

¹⁹ Jan Śpiewak, „Ruchy miejskie”.

²⁰ Kacper Pobłocki, „Prawo do odpowiedzialności”, dostęp 31 stycznia, 2018, <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/9014/6/miessen-poblocki.pdf>.

Ruchy społeczne doby internetu nie mają zorganizowanej struktury. Tworzą horyzontalną sieć równych sobie uczestników, których do współpracy bardziej pobudza chęć czynienia zmiany niż struktura, hierarchia czy formalne przywództwo. Członkowie tych nieformalnych grup podejmują działania na rzecz aranżacji przestrzeni najbliższej ich miejscu zamieszkania, uczestniczą w publicznych debatach, wywierają nacisk na urzędników, namawiają do szerszych konsultacji oraz lobbują za odpowiadającymi na ich oczekiwania rozwiązaniami prawnymi. To w ogromnej mierze młodzi, wykształceni ludzie, mieszkańcy nowych, deweloperskich osiedli, którym doskwiera nijakość miejsc, w którym żyją. W następstwie ich działania zrodziło się pojęcie „miejski aktywista”. Środowisko to w skali kraju stało się na tyle duże, że w 2011 r. zorganizowało Kongres Ruchów Miejskich, który stał się już coroczną imprezą. Kongres opracował kodeks tez miejskich, które wprost odnoszą się do koncepcji „prawa do miasta”. Tezy tworzą ramy programowe ruchu, którego podstawą stał się zrównoważony rozwój miast i odnowa demokracji przez obywatelską partycypację²¹. Podstawowym postulatem ruchów miejskich jest to, że miasto jest dla mieszkańców, gdyż stanowi podstawowe środowisko ich życia. Dlatego mają oni prawo do korzystania z jego zasobów i współdecydowania o nim jako jego gospodarze. To jest właśnie ich prawo do miasta. A biznes, władza czy polityka powinny im w tym pomagać²².

Coraz więcej państw narodowych adaptuje swoje prawo do nowej sytuacji i ewolucji demokracji. Najlepszym przykładem jest Brazylia. To pierwsze i na razie jedyne państwo, które wpisało „prawo do miasta” do konstytucji. W 2001 r., po kilkunastu latach burzliwych debat i konsultacji, uchwalono, że „prawo do miasta” oznacza z jednej strony prawo dostępu do środków zbiorowej konsumpcji (mieszkań, wody, transportu, usług, zieleni itd.), a z drugiej – prawo do współdecydowania. W praktyce obie formy rozumienia tego prawa splatają się. Partycypacyjna aktywność mieszkańców ukierunkowana jest bowiem na najważniejsze decyzje dotyczące zbiorowej konsumpcji i usług komunalnych. Najlepszym tego przykładem są popularne w brazylijskich miastach budżety partycypacyjne. Są one najefektywniejszym wyrazem realizacji zasad „prawa do miasta”, pozwalają bowiem mieszkańcom współdecydować o całej przestrzeni miejskiej. Zamiast opierać procesy partycypacyjne na konsultacjach, które zwykle dotyczą małego wycinka miejskiej rzeczywistości i nie mają mocy decyzyjnej, budżety partycypacyjne przekazują mieszkańcom wpływ na wszystkie aspekty życia miasta – od kwestii mieszkaniowych, transportowych i społecznych po kulturalne, edukacyjne i środowiskowe. Mieszkańcy w procedurze budżetu

²¹ Lech Mergler, Kacper Pobłocki, Maciej Wudarski, *Anty-Bezradnik przestrzenny*, 38.

²² Tamże, 34.

partycypacyjnego współdecydują o przestrzeni miejskiej, mając do dyspozycji wszystkie lub znaczącą część środków inwestycyjnych miast.

3. Narodziny budżetu partycypacyjnego

Koncepcja budżetu partycypacyjnego narodziła się w brazylijskim mieście Porto Alegre. To miasto o długiej tradycji działalności nieformalnych organizacji sąsiedzkich. Pierwsze tego typu inicjatywy powstały już w 1945 r., a popularności nabrały po upadku dyktatury wojskowej w 1984 r. Z organizacjami sąsiedzkimi zaczęły współpracę wspólnoty katolickie działające w ramach tzw. teologii wyzwolenia. Aktywność ta doprowadziła do zrodzenia się Federacji Stowarzyszeń Sąsiedzkich Porto Alegre. Istotnym postulatem Federacji było dążenie do przeniesienia procesu decyzyjnego dotyczącego zarządzania miastem bliżej obywateli. W 1985 r. Federacja przedstawiła projekt wprowadzenia w mieście budżetu partycypacyjnego. Doświadczenia te wskazują, że kluczem do udanej formuły partycypacji, w tym przede wszystkim budżetu partycypacyjnego, jest inicjowanie tego procesu nie „z góry”, ale przede wszystkim oddolnie przez samych obywateli. Po wygraniu wyborów lokalnych przez lewicową Partię Pracowników burmistrz i radni, reprezentujący tę partię, zdecydowali o wprowadzeniu w życie struktur pozwalających na uczestnictwo mieszkańców w opracowywaniu budżetu miejskiego. Po wielu perturbacjach postanowiono całkowicie przekazać zebraniom mieszkańców władzę w kwestii opracowania i decydowania o budżecie miejskim, zarówno w zakresie inwestycji, jak i funkcjonowania miasta. Projekt przygotowanego przez mieszkańców budżetu, aby spełnić kryteria legalności, miał być przedstawiany burmistrzowi i zatwierdzany oficjalnie przez Radę Miasta. Jednakże by nie budzić podejrzeń, że planowany wysiłek ludzi to działania pozorne, burmistrz i radni złożyli ślubowanie, że etap zatwierdzania budżetu będzie wyłącznie formalnością szanującą ustalenia poczynione przez mieszkańców. W 1990 r. oficjalnie wprowadzono budżet partycypacyjny. Jego podstawą jest dialog społeczny – deliberacja. Opiera się on na jednorocznych cyklach zgromadzeń i spotkań, które odbywają się na dwóch poziomach: terytorialnym (dotyczącym 16 osiedli miasta) i tematycznym (dotyczącym poszczególnych aspektów rozwoju miasta jako całości).

Pojedynczy cykl składał się z trzech etapów. Pierwszy etap (marzec-kwiecień) rozpoczynały otwarte zgromadzenia na 16 osiedlach i w 5 obszarach tematycznych dotyczących problematyki ogólnomiejskiej. Ich celem było udzielenie mieszkańcom podstawowych informacji dotyczących budżetu partycypacyjnego, jak również przyciągnięcie nowych uczestników. Spotkaniom towarzyszyła szeroko zakrojona kampania informacyj-

na organizowana przede wszystkim przez władze. Na zgromadzeniach mieszkańcy uzyskiwali informacje dotyczące inwestycji zrealizowanych w poprzednim roku oraz projektów proponowanych do realizacji przez przedstawicieli Urzędu Miasta w nowym roku, a także dokonywali rewizji zasad przeprowadzenia budżetu partycypacyjnego. Co ważne, mieszkańcy wspólnie określali priorytety inwestycyjne miasta. I choć co roku ulegały one zmianom, wiele zagadnień, takich jak: polityka mieszkaniowa, edukacja, infrastruktura drogowa czy kanalizacja, regularnie wybierano jako najważniejsze.

Pod koniec serii zgromadzeń mieszkańcy głosowali na delegatów reprezentujących poszczególne osiedla na forach tematycznych i terytorialnych. Delegaci musieli uzyskać nie większość głosów, ale poparcie określonej liczby mieszkańców, których odtąd bezpośrednio reprezentowali na forach. Liczba głosów koniecznych do uzyskania poparcia systematycznie się zwiększała wraz ze wzrostem uczestnictwa mieszkańców w budżecie partycypacyjnym. W pierwszym roku jego funkcjonowania (1990) w zgromadzeniach publicznych wzięło udział zaledwie 976 mieszkańców, podczas gdy w 2004 r. w proces decyzyjny było zaangażowanych już ponad 50 tys. osób, uczestniczących w oficjalnych zgromadzeniach dzielnicowych i tematycznych. Co istotne, w procesie licznie brały udział osoby o najniższych dochodach, które zwykle trudno jest zachęcić do aktywnego udziału w życiu publicznym²³.

Zaraz po wyborze delegaci uczestniczyli w kilkudniowych warsztatach dotyczących zarządzania miastem (w szczególności jego budżetem), zdobywając wiedzę i umiejętności potrzebne w dalszej działalności. Delegaci byli wybierani na roczną kadencję, teoretycznie bez możliwości reelekcji. Nie otrzymywali żadnego wynagrodzenia i podlegali ścisłej kontroli mieszkańców, którzy ich poparli. Mogli być w każdej chwili odwołani. W praktyce oznaczało to, że mieszkańcy, którzy nie mieli możliwości lub chęci zaangażowania się w dalsze dyskusje nad budżetem miejskim, mieli pewność, że wybrany przez nich delegat będzie reprezentował potrzeby ich osiedla i przedyskutowane przez nich priorytety.

Podczas drugiego etapu (kwiecień-maj) odbywały się tzw. spotkania pośrednie – na poziomie terytorialnym delegaci rozmawiali z mieszkańcami o potrzebach poszczególnych osiedli lub mniejszych obszarów (poszczególnych ulic czy podwórek), podczas gdy na poziomie tematycznym dyskutowano o projektach ogólnomiejskich. To na spotkaniach pośrednich powstawały właściwe propozycje inwestycyjne, które były jednocześnie

²³ Marta Szaranowicz-Kusz, „Budżet partycypacyjny. Jak mieszkańcy mogą współdecydować o budżecie miasta?”, dostęp 29 stycznia, 2018, <https://poledialogu.org.pl/wp-content/uploads/2016/05/Budzet-partycypacyjny.-Jak-mieszkancy-moga-decydowac.pdf>.

hierarchizowane na podstawie trzech kryteriów: priorytety inwestycyjne ustalone przez mieszkańców na etapie pierwszym, współczynnik „jakości życia” w dzielnicy, której dotyczyła dana inwestycja (jakość i dostępność poszczególnych usług i elementów infrastruktury), oraz liczba mieszkańców. Tym samym środki trafiały do najbardziej potrzebujących obszarów miasta i grup społecznych. Spotkania pośrednie trwały około dwóch godzin i cieszyły się ogromną frekwencją (zwłaszcza osób niezamożnych i kobiet) – to tutaj odbywały się najgorętsze dyskusje i nierzadko dochodziło do konfliktów między uczestnikami. Co ważne, aż do tego momentu wszystkie spotkania i fora w ramach budżetu partycypacyjnego były w pełni otwarte. Żaden z „uczestników” procesu – niezależnie od funkcji sprawowanych poza budżetem partycypacyjnym – nie był w żaden sposób uprzywilejowany. W dyskusjach uczestniczyli eksperci z Urzędu Miasta, odbywały się też wizyty w miejscach potencjalnych inwestycji, pozwalające delegatom i mieszkańcom naocznie ocenić potrzeby poszczególnych obszarów miasta.

W trzecim etapie (maj-lipiec) ponownie zawiązywały się otwarte zgromadzenia – tym razem, by wybrać członków Rady Budżetu Partycypacyjnego z każdego zgromadzenia terytorialnego i tematycznego. Członkowie Rady mogli być wybrani tylko dwa razy i – podobnie jak delegaci – byli ściśle kontrolowani przez mieszkańców i nie otrzymywali wynagrodzenia. Rada miała za zadanie zebrać zhierarchizowane propozycje z całego miasta i porównać ich listę z dostępnymi środkami (na których ilość Rada miała wpływ, współdecydując o lokalnej polityce podatkowej) oraz istniejącymi regulacjami formalno-prawnymi. Efektem jej pracy był projekt budżetu miejskiego – od października do grudnia kolejno przedyskutowany z mieszkańcami na spotkaniach w dzielnicach, a następnie przekazany administracji i przekształcony przez Radę w plan inwestycyjny, którego wdrożenie było ściśle monitorowane przez mieszkańców.

Budżet partycypacyjny w Porto Alegre w latach 1990-2004 utożsamiał wszystkie cechy reformy polityki miejskiej. Do dyspozycji mieszkańców przekazał w praktyce całość miejskich środków inwestycyjnych. Spowodowało to, że zniknął klientelizm, ukrócono korupcję oraz znacząco poprawiła się jakość służby zdrowia, edukacji, dostęp do bieżącej wody, transportu publicznego, systemu oczyszczania miasta. W Porto Alegre jest najmniejsza śmiertelność niemowląt w całej Brazylii, najdłuższa średnia życia, najwięcej szkół i największa dostępność wielu usług publicznych. To niewątpliwie zasługa działania obywatelskiej partycypacji w stanowieniu priorytetów inwestycyjnych miasta.

Okres działania pozwolił na wskazanie trzech kluczowych zasad funkcjonowania budżetu partycypacyjnego w Porto Alegre. Były to przede wszystkim:

- oddolna demokracja wyrażana przez spotkania mieszkańców dzielnic;
- zasada sprawiedliwości społecznej realizowana za pomocą sposobu lokowania środków finansowych w obszary zaniedbane i najbiedniejsze;
- kontrola społeczna wydatkowania pieniędzy publicznych wykonywana przez Radę Budżetu Partycypacyjnego²⁴.

Mimo sprawności działania i doskonałych efektów obecnie budżet partycypacyjny w Porto Alegre nie działa najlepiej. Jak przestrzega Bartłomiej Grubich²⁵, nic nie jest dane na zawsze. Sytuacja zmieniła się od momentu, gdy wybory samorządowe wygrała inna partia, która dąży do tego, by zmniejszyć budżet oraz ograniczyć jego znaczenie. Podobnie dzieje się wszędzie tam, gdzie do władzy dochodzą ugrupowania konserwatywne lub liberalne, np. w kolumbijskim mieście Medellin. Budżet partycypacyjny uznany został tu za część polityki publicznej, co powoduje, że prezydent miasta jest zobowiązany do organizacji budżetu partycypacyjnego na poziomie co najmniej 5% ogólnego budżetu. Gdy miastem rządziły władze propartycypacyjne, to udział tego mechanizmu w całości wydatkowanych środków miejskich wynosił nawet 11%. Gdy wybory wygrały siły niechętnie obywatelskiej partycypacji najchętniej pozbyłyby się tego narzędzia. Ponieważ jednak budżet jest zagwarantowany prawnie, nie można go zlikwidować. Można jednak ograniczyć go do poziomu minimalnego. Odnosząc jednak ten minimalny 5-procentowy poziom budżetu partycypacyjnego do proponowanych w polskiej ustawie 0,5 % środków miejskich, łatwo wskazać, gdzie, mimo wszystko, poważniej traktuje się udział obywateli w realizowaniu polityk miejskich.

Mimo różnego rodzaju problemów i oporów sił niechętnych partycypacji mieszkańców we władaniu miejską kasą, pozytywne doświadczenia wyrastające ze stosowania budżetu partycypacyjnego spowodowały jego niezwyklej popularność. Szacuje się, że w Ameryce Łacińskiej stosuje go ok. 1000 jednostek samorządowych na 16 tys. istniejących. W Europie w kilkuset miastach mieszkańcy mają możliwość decydowania w mniejszym lub większym stopniu o przeznaczeniu pieniędzy z miejskiego budżetu. Rozwiązanie to popierają nawet tak stonowane i liberalne w swoich poglądach instytucje międzynarodowe jak Bank Światowy czy UN-Habi-

²⁴ „Budżet Partycypacyjny w Europie”, dostęp 29 stycznia, 2018, http://ngo.chorzow.eu/_DOKUMENTY/budzet_partycypacyjny_w_europie.pdf.

²⁵ Bartłomiej Grubich, „Budżety obywatelskie – rewolucja czy para w gwizdek?”, dostęp 29 stycznia, 2018, <https://nowyobywatel.pl/2015/08/13/budżety-obywatelskie-rewolucja-czy-pa-pa-w-gwizdek/>.

tat, które uznały budżet partycypacyjny za dobrą praktykę w sferze zarządzania miastami²⁶.

4. Zasady budżetu partycypacyjnego

Doświadczenia społeczności wdrażających budżet partycypacyjny skłoniły badaczy do opracowania zasad określających, czym jest i jak może być urzeczywistniany budżet partycypacyjny. Za jego istotę uznaje się przede wszystkim deliberację – dialog między mieszkańcami tworzący podstawę do współpracy z urzędnikami i specjalistami w zakresie różnorodnych procesów inwestycyjnych. Rola organizacji formalnych i nieformalnych jest w tym procesie jedynie pomocnicza. To nie one dyskutują. Dyskutować mogą wszyscy mieszkańcy, którzy mają na to ochotę, a także firmy i ich właściciele, choć ich udział w dialogu zazwyczaj jest limitowany, bowiem naturą biznesu nie jest wszak dążenie do dobra wspólnego, a interes własny, jakim jest zysk. Ponadto siła biznesu może powodować nieformalne naciski i manipulacje w ramach procesu deliberacji.

Prezentowane w literaturze rozważania pozwalają na wyodrębnienie podstawowych zasad, które decydują o tym, co możemy nazywać procedurą tworzenia budżetu partycypacyjnego. Zasadami takimi, według Marty Szaranowicz-Kusz, są następujące kwestie²⁷:

1. decyzja mieszkańców jest wiążąca;
2. decyzja mieszkańców dotyczy jasno określonych i ograniczonych środków finansowych;
3. budżet partycypacyjny jest organizowany cyklicznie;
4. realizacja budżetu partycypacyjnego opiera się na przejrzystych regułach;
5. w procesie są zaplanowane dyskusje między mieszkańcami, a nie tylko głosowanie;
6. należy zadbać o powszechność udziału mieszkańców w budżecie partycypacyjnym;
7. należy wystrzegać się uznaniowości administracji w trakcie procesu.

Z kolei Dariusz Kraszewski i Karol Mojkowski proponują następującą listę atrybutów idealnego (wzorcowego) budżetu partycypacyjnego²⁸:

²⁶ Tamże.

²⁷ Marta Szaranowicz-Kusz, „Budżet partycypacyjny. Jak mieszkańcy”.

²⁸ Dariusz Kraszewski, Karol Mojkowski, „Budżet obywatelski w Polsce”, dostęp 29 stycznia, 2018, <https://www.maszglos.pl/wp-content/uploads/2014/03/Budzet-obywatelski-w-Polsce-D.Kraszewski-K.-Mojkowski.pdf>.

1. wiążący charakter dla władz samorządowych, oznaczający obligatoryjność realizacji inwestycji wybranych przez mieszkańców;
2. oparty na przejrzystych procesach tworzenia i zarządzania;
3. mający inkluzyjny charakter, a więc umożliwiający włączenie się wszystkich chętnych podmiotów;
4. opierający się na zasadzie równości stron (mieszkańców, urzędników, ekspertów, władz samorządowych);
5. wspierający aktywność mieszkańców;
6. regularny, ciągły, powtarzalny (nie powinna to być inicjatywa jednorazowa);
7. rozsądnie wysoki, a nie symboliczny.

Wojciech Kębłowski zaś wskazuje następujące kryteria opisujące budżet partycypacyjny:²⁹

A. Kryteria jakościowe wynikające z definicji budżetu partycypacyjnego:

1. spotkania mieszkańców;
2. jasno określone środki finansowe;
3. cały obszar jednostki samorządowej;
4. wiążący charakter ustaleń;
5. cykliczność, powtarzalność procedur.

B. Kryteria jakościowe wynikające z teorii „prawa do miasta”:

1. partycypacyjne ustalenie zasad;
2. decyzyjność spotkań;
3. różne skale terytorialne;
4. kompetencje: „twarde” i „miękkie” projekty;
5. projekty i priorytety;
6. nowe organy decyzyjne otwarte dla mieszkańców;
7. wspólna weryfikacja lub preselekcja;
8. wspólny monitoring realizacji;
9. wspólna ewaluacja;
10. współodpowiedzialność;
11. widoczne efekty.

C. Kryteria ilościowe:

1. większość środków inwestycyjnych;
2. udział w całkowitym budżecie samorządu;
3. udział w wydatkach majątkowych samorządu.

²⁹ Wojciech Kębłowski, „Budżet partycypacyjny. Ewaluacja”.

Uogólniając te i podobne kryteria wskazywane w literaturze, należy uznać, że budżet partycypacyjny jest przede wszystkim instrumentem uczestnictwa obywateli w procesie decydowania o publicznych pieniądzach. I to nie o ich ułamku, a o całości lub znacznej części zasobów inwestycyjnych miast. Prawo do podejmowania decyzji w kwestiach kierunków realizowanej polityki miejskiej przysługuje dzięki temu mieszkańcom, a nie tylko grupie wybranej w trakcie wyborów. Ponadto w modelowym kształcie formuły dyskusje i projekty dotyczą dwóch poziomów – lokalnego (np. dzielnicowego) i ogólnomiejskiego, a więc mają wpływ nie tylko na kosmetyczne zmiany w przestrzeni, ale kształtują wszystkie miejskie polityki. Realność wpływu powoduje autentyczną aktywizację mieszkańców, którzy regularnie i z zaangażowaniem współdecydują o wybranych aspektach rozwoju miasta. W sposób widoczny wpływa to na proces tworzenia społeczeństwa obywatelskiego, służy demokratyzacji życia społecznego i procesów decyzyjnych, buduje przestrzeń dialogu między ludźmi, wprowadza transparentność zarządzania środkami publicznymi, a przez to wpływa na zmniejszenie korupcji. Następuje oczekiwana demokratyzacja demokracji.

12. Budżet czy gadżet?

Kacper Pobłocki dowodzi, że stosowane aktualnie narzędzia partycypacyjne służą maskowaniu kryzysu władzy³⁰. Jak już wskazywaliśmy wcześniej, demokracja elitystyczna, przedstawicielska pogrąża się w kryzysie. Można więc uznać, że sięganie po narzędzia demokracji bezpośredniej nie jest autentycznym dążeniem rządzących do dzielenia się władzą z obywatelami, a prostym zabiegiem manipulacyjnym pozwalającym na przedłużenie legitymizacji aktualnej formuły sprawowania władzy w samorządach. W takim kontekście możemy postrzegać popularność budżetów partycypacyjnych w Europie, w tym także w Polsce, jako swoisty zabieg marketingowy, mieszczący się w dominującym neoliberalnym sposobie zarządzania terytorium, który traktuje miasto jak korporację.

Wspominaliśmy już o wdrażaniu w samorządach formuły menedżeryzmu i narzędzi marketingowych. Warto jednak pamiętać, że marketing nie zrodził się dla polityki. Powstał w świecie gospodarki. To biznes najlepiej wyczuwa zmiany zachodzące w społeczeństwach. Najszybciej dostrzega nowe trendy społeczne i stosownie do nich reaguje. W erze cyfrowej, w której żyjemy, najbardziej dominującym trendem w różnych środowiskach konsumenckich jest chęć współuczestnictwa, prowadząca do powstania tego, co nazywamy światem *do it yourself*. Philip Kotler pisze, że „współtworzenie to nowa strategia rozwoju produktu. Dzięki współ-

³⁰ Kacper Pobłocki, „Prawo do odpowiedzialności”.

tworzeniu i zaangażowaniu klientów już na tak wczesnym etapie pracy nad produktem firmy mogą zwiększyć prawdopodobieństwo pomyślnego wprowadzenia nowego produktu na rynek. Współtworzenie daje również klientom możliwość dopasowania i personalizacji produktów i usług, co w efekcie udoskonala propozycje wartości³¹. Czynnikiem uzupełniającym współtworzenie – czy wprost umożliwiającym go – jest możliwość nieskrępowanej rozmowy (*conversation*) każdego z każdym. W sieciowym społeczeństwie nowych mediów internetowych oferty produktów i usług są tylko jednym z równych sobie uczestników dialogu. Bez rozmowy, bez dyskusji, sporów i uzgodnień dokonywanych w ramach sieciowego dialogu trudno wyobrazić sobie możliwość współtworzenia. Jednocześnie fakt, że ludzie angażują się w owo współtworzenie, dowodzi, że jeśli mogą i są traktowani poważnie, to chcą. Budują przez to poczucie podmiotowości, sprawczą samorealizację, nazwaną przez Kotlera aktywizacją społeczności (*communal activation*)³².

Niestety, polityka nie nadąża za biznesem. „Polskie miasta są dziś czarną dziurą, poprzez którą globalny kapitał wysysa zasoby z obszarów peryferyjnych. Samorządy nie rządzą, ale zarządzają miastem, a raczej tym, co z niego pozostało”³³. Władze różnych miast bardzo dużo mówią o pielęgnowaniu przestrzeni publicznej. Jednocześnie jednak przyzwalają na to, by coraz więcej tej przestrzeni zostało sprywatyzowanej, a dostęp do niej był ograniczony. Wystarczy znów wymienić zamknięte osiedla, siedziby korporacji czy galerie handlowe. Zaś nowe podmiejskie osiedla w zasadzie pozbawione są tej przestrzeni w ogóle. Zapomina się tu zbyt często o tym, że jednak miasto mimo wszystko nie jest korporacją, i że efektem jego działania zwykle nie powinien być zysk, a raczej sens życia mieszkańców. W tym elemencie biznes także wyprzedził politykę. Już od połowy pierwszej dekady XXI w. w sposobach definiowania marketingu pojawiło się stwierdzenie o społecznym sensie działania gospodarczego, o społecznej odpowiedzialności biznesu, o tym, że celem marketingu powinno być właśnie dostarczanie sensu, a zysk jawić się powinien jako nagroda za taką wrażliwość³⁴.

W biznesie ery cyfrowej dialog oferentów z klientami oraz partycypacja tych ostatnich w tworzeniu oferty stają się niejako koniecznym standardem, a zarazem przynoszą wymierne, obustronne korzyści. Wydaje się, że budżet partycypacyjny jest w polityce doskonałą odpowiedzią na takie

³¹ Philip Kotler i in., *Marketing 4.0. Era cyfrowa* (Warszawa: Wyd. MT Biznes, 2017), 60-61.

³² Tamże, 60.

³³ Artur Celiński, „Prawo do miasta, prawo do polityk”, *Res Publica Nowa*, nr 209 (2012): 4-10.

³⁴ Philip Kotler i in., *Marketing 3.0. Dobry produkt? Zadowolony klient? Spełniony człowiek!* (Warszawa: Wyd. MT Biznes, 2010).

trendy społeczne. Ukazane wyżej analizy stosowania tego narzędzia mogą to potwierdzać.

Analiza polskich doświadczeń wdrażania tego pomysłu nie prowadzi do podobnych wniosków. W większości przypadków budżety nie są narzędziem do zwiększania udziału mieszkańców w podejmowaniu istotnych decyzji, ale czymś na kształt konkursu grantowego, swoistym gadżetem partycypacyjnym podarowanym mieszkańcom przez władzę. Przede wszystkim budżety obywatelskie w Polsce, w zasadzie, pozbawione są najistotniejszego czynnika definiującego budżet partycypacyjny, jakim jest dialog mieszkańców, wspólne ustalanie preferencji inwestycyjnych w mieście. Według Wojciecha Kębłowskiego³⁵ dyskusja mieszkańców jest podstawowym kryterium realności sprawczej funkcji budżetu partycypacyjnego. Na przynajmniej jednym etapie inicjatywy muszą oni mieć możliwość spotkania się na specjalnie do tego celu powołanych zebraniach. Warunek ten spełnia ledwie jedna trzecia badanych przez Kębłowskiego budżetów partycypacyjnych. W prawie połowie przypadków nie zorganizowano choćby jednego zebrania mieszkańców. W wielu miejscach deliberacje zastępuje się spotkaniami informacyjno-promocyjnymi czy wprost propagandowymi z urzędnikami lub prezydentami czy burmistrzami. W kilku miastach odbywały się nieformalne spotkania organizowane przez lokalne media. Nawet w broszurce popularyzującej budżet obywatelski zatytułowanej *Standardy procesów budżetu partycypacyjnego w Polsce* wydanej przez Fundację Pracownia Badań i Innowacji Społecznych „Stocznia”, znajdujemy jedynie sugestię w tej kwestii, a nie zdecydowany nakaz prowadzenia deliberacji mieszkańców. Czytamy, że „bardzo dobrym pomysłem jest stworzenie (...) możliwości spotkań, wspólnej dyskusji i pracy mieszkańców nad projektami, np. w formie debat czy warsztatów na szczeblu osiedli”³⁶. Tak więc deliberacja jest tylko „dobrym pomysłem” ograniczonym do wymiaru osiedla.

Tymczasem deliberacja jest procesem pozwalającym na autentyczne zaangażowanie w budowę dobra wspólnego. W przeciwieństwie do demokracji bezpośredniej uczestnicy deliberacji nie dążą do osiągnięcia kompromisu w drodze negocjacji, a raczej konsensusu, czyli wzajemnego zbliżenia stanowisk (odzwierciedlających ich dobro wspólne) i ustalenia ewentualnych obszarów niezgody (kontrowersji), które mogłyby być w przyszłości zniwelowane³⁷. Instrumenty demokracji deliberatywnej polegają nie tylko na debatowaniu, ale i na wdrażaniu ustaleń w życie. A zatem występuje

³⁵ Wojciech Kębłowski, „Budżet partycypacyjny”.

³⁶ „Standardy procesów budżetu partycypacyjnego w Polsce”, dostęp 29 stycznia, 2018, <http://partycypacjaobywatelska.pl/wp-content/uploads/2014/06/broszura-budzety-partycypacyjne.pdf>.

³⁷ Janusz Reykowski, *Konflikt i porozumienie. Psychologiczne podstawy demokracji deliberatywnej* (Warszawa: SWPS Academica, 2007), 14.

tu ścisła współpraca obywateli i organów władzy publicznej, a zarazem wzmocnienie poczucia wspólnoty lokalnej. Rzeczywistością zaś przeprowadzenia budżetu obywatelskiego w Polsce staje się możliwość zgłaszania projektów przez indywidualnych obywateli i ich organizacje i, po urzędniczej weryfikacji, poddanie tych pomysłów powszechnemu głosowaniu. To właśnie w głosowaniu, w mniemaniu urzędników, ma się realizować obywatelskie zaangażowanie. W rzeczywistości zaś, możemy powiedzieć, że bardziej chodzi o propagandowy efekt akceptacji polityki władz. Efekt jest taki, że kto zgromadzi więcej głosów, ten wygrywa. Przeczy to idei partycypacji jako elementu budowania kapitału społecznego, szukaniu synergii potencjałów społecznych, rodzeniu poczucia wspólnej odpowiedzialności za przestrzeń, w której razem żyjemy. Sposób wdrażania budżetów obywatelskich rodzi jedynie konkurencję, wrogość, zabieganie o głosy kosztem porozumienia i dialogu, a bywa, że kreuje specyficzną korupcję. Praktyki takie są oburzające, zwłaszcza gdy wciągają do walki dzieci i młodzież szkolną w formie kupowania głosów w celu poparcia projektów zgłoszonych przez szkoły. Za lojalność wobec „naszego” projektu stosowana jest metoda „piątka za głos”. Zasady budżetów partycypacyjnych, zamiast podejmować próby otwarcia dialogu i współpracy, wręcz zachęcają do cwaniactwa, wrogiej konkurencji i podsycają społeczne konflikty. W efekcie dochodzi do sytuacji, że zwyciężają nie najlepsze projekty, a najsprawniejsi marketingowo ich autorzy, bywa, że demagodzy. Brak deliberacji mieszkańców prowadzić może także wprost do jednoczesnego funkcjonowania sprzecznych ze sobą projektów, jak to miało miejsce na warszawskim Ursynowie. A nawet i tam, gdzie oprócz głosowania przeprowadza się spotkania i dyskusje z mieszkańcami, okazuje się, że projekty, na których koncentruje się uwaga, nie mają jakiegokolwiek znaczenia dla strategii rozwoju miasta, a dotyczą kosmetycznych zmian nieprowadzących do realnych, systemowych przeobrażeń w sposobach zarządzania miastami i w kierunkach ich rozwoju. Projekty dotyczą, przykładowo, pomocy dla hospicjów, schronisk dla zwierząt, ustawienia koszy na psie odchody, budowy placów zabaw, ścieżek rowerowych czy nasadzenia krzewów i zwiększenia liczby ławek w parku. Nawet gdyby mieszkańcy jakimś sposobem samodzielnie porozumieli się i wypracowali pomysły na działania strategiczne, na kierunki inwestycyjne i ich priorytety, to i tak nie byłoby możliwości zrealizowania tych pomysłów z 0,5 % środków budżetowych przeznaczonych na... zabawę w demokrację partycypacyjną. Takie działanie nazwać możemy partycypacją pozorowaną. To właśnie gadżet partycypacyjny dany społeczeństwu po to, by legitymizować władcze i samodzielne dysponowanie pozostałymi 99,5% publicznych pieniędzy. Roksana Janicka i Patryk Jędrówiak zwracają uwagę na jeszcze inną przyczynę lekceważącego podej-

ścia do deliberacji ze strony rządzących. Twierdzą oni, że dzieje się tak w przypadkach, gdy partycypacja traktowana jest jako narzędzie marketingu politycznego danego prezydenta lub burmistrza. W takim przypadku nie chodzi o wysiłek włączania mieszkańców do współtworzenia miasta, a jedynie o wizerunkowe zabiegi włodarza kreującego swą „otwartość” na współpracę z mieszkańcami³⁸.

* * *

W sytuacji wyraźnej niechęci samorządów do wykorzystania budżetu partycypacyjnego jako autentycznego narzędzia budowania demokracji bezpośredniej i deliberacyjnej, uspołecznienia odpowiedzialności za rozwój miasta, należy zadać pytania o sens organizacji budżetów partycypacyjnych, nazywanych – nie wiadomo dlaczego – obywatelskimi. Ze wszystkich bowiem potencjalnych korzyści, jakie mogą z nich wynikać, takich jak: lepsze gospodarowanie gminnym budżetem, przejrzystość wydatków publicznych, zmniejszenie ryzyka klientelizmu i korupcji, ukierunkowanie inwestycji na autentyczne potrzeby mieszkańców, wzmocnienie identyfikacji mieszkańców z miejscem zamieszkania, integracji społeczności lokalnej, rozwoju kapitału społecznego i świadomości obywatelskiej czy wzrostu odpowiedzialności za wspólną przestrzeń, a nade wszystko dbałości o jej zagospodarowanie i użytkowanie, możemy powiedzieć, że w polskich realiach, wbrew przeszkodom, udaje się jedynie pobudzenie społecznej aktywności. Z roku na rok rośnie liczba osób angażujących się na różnych etapach w organizację budżetu obywatelskiego. Dowodzi to, że nie jesteśmy obojętni na wspólne dobro, na jakość przestrzeni publicznej, że nie zajmujemy się tylko sobą. Niestety, sposoby organizacji budżetów powodują, że ten potencjał zaangażowania nie przekłada się na wzrost zaufania wzajemnego i siłę kapitału społecznego. Jak już wspominaliśmy, bywa, że prowadzi do niszczącej rywalizacji. Jednak dowodzi, że są ludzie, którym się chce, z którymi można budować narzędzia deliberacji i demokrację partycypacyjną. To siła, dzięki której możliwe jest pokonanie narastającego marazmu idei demokracji, pobudzenie zasobów pozwalających na to, by każdy mógł mieć prawo do miasta. Tego autentycznego zasobu społecznej energii szkoda na działania potrzebne władzy do tworzenia legitymizacji własnych planów, które nie zawsze mają coś wspólnego z zaspokajaniem autentycznych społecznych potrzeb. Być może więc, zamiast ustawowych

³⁸ Roksana Janicka, Patryk Jędrówiak, „Budżet obywatelski – chęć zwiększenia partycypacji społecznej w rozwoju miast czy narzędzie marketingu politycznego w rękach prezydentów i burmistrzów?”, dostęp 2 marca, 2018, <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/r/article/view/8133>.

nakazów realizacji takich pozornych działań, należałoby rozpocząć autentyczną przebudowę sposobów funkcjonowania samorządów w kierunku wyznaczanym przez pozytywne doświadczenia deliberacji i współzarządzania choćby dostępne w prezentowanym doświadczeniu Porto Alegre.

Bibliografia:

- Celiński Artur. „Prawo do miasta, prawo do polityk”. *Res Publica Nowa*, nr 209 (2012).
- Dahl Robert. *Demokracja i jej krytycy*. Kraków: Znak, 1995.
- Dahl Robert. *O demokracji*. Kraków: Znak, 2000.
- Harvey David. *Bunt miast: Prawo do miasta i miejska rewolucja*. Warszawa: Bęc Zmiana, 2012.
- Herbst Jan. *Oblicza społeczeństwa obywatelskiego*. Warszawa: Fundacja Rozwoju Społeczeństwa Obywatelskiego, 2005.
- Jałowiecki Bohdan. „Czy Warszawa będzie miastem III Świata”. *Studia Regionalne i Lokalne*, nr 4 (2006).
- Kotler Philip, Kartajay Hermawan, Setiawan Iwan. *Marketing 3.0. Dobry produkt? Zadowolony klient? Spełniony człowiek!*. Warszawa: Wyd. MT Biznes, 2010.
- Kotler Philip, Kartajay Hermawan, Setiawan Iwan. *Marketing 4.0. Era cyfrowa*. Warszawa: Wyd. MT Biznes, 2017.
- Mergler Lech, Pobłocki Kacper, Wudarski Maciej. *Anty-Bezradnik przestrzenny – prawo do miasta w działaniu*. Warszawa: Res Publica Nowa, 2013.
- Michałowski Stanisław, redakcja, *Samorząd terytorialny w III Rzeczypospolitej. Dzieśięć lat doświadczeń*. Lublin: Wyd. UMCS, 2002.
- Pareto Vilfredo. *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*. Warszawa: PWN, 1994.
- Reykowski Janusz. *Konflikt i porozumienie. Psychologiczne podstawy demokracji de-liberatywnej*. Warszawa: SWPS Academica, 2007.
- Sartori Giovanni. *Teoria demokracji*. Warszawa: PWN, 1996.
- Schumpeter Joseph A. *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*. Warszawa: PWN, 2009.
- Sztompka Piotr. *Kapitał społeczny. Teoria przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków: Znak, 2016.

SUMMARY

In the context of the crisis that representative democracy and especially neoliberal concepts of the functioning of local government authorities are experiencing in the world and in Europe, the tools of participatory democracy appear as an alternative that enables the growth of certain ideas that are gaining popularity- the so-called *right to the city*. The willingness to participate in the responsibility for co-governing and organising the space in which we live is reported by increasingly stronger informal organisations of residents called urban movements. They become the initiators of new ways of managing cities. One of such ideas is the so-called participatory budget, for the first time put into practice in the Brazilian city of Porto Alegre. The unquestionable success of these activities caused the popularity of this tool in the world. First as a curiosity, and then a specific fashion it also appeared in Poland. Unfortunately, in its implementation in our country the most important element of participation, that is civil dialogue, seems to have been forgotten. This often leads to negative social phenomena. Despite this, from the beginning of 2018, the participatory budget was introduced into the legal order of our country as an obligatory way of operating the largest Polish cities.

Keywords: civic budget, democracy, dialogue, participation, right to the city



Misericordia, el camino que lleva al corazon.

Buscar, escuchar y abrirse al Amor

TADEUSZ KOTLEWSKI

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Collegium Bobolanum
Warszawa

ORCID: 0000-0003-3527-1807

“Jesucristo es el rostro de la misericordia del Padre.

El misterio de la fe cristiana parece encontrar su síntesis en esta palabra. Ella se ha vuelto viva, visible y ha alcanzado su culmen en Jesús de Nazaret. (...)

Siempre tenemos necesidad de contemplar el misterio de la misericordia. Es fuente de alegría, de serenidad y de paz. Es condición para nuestra salvación.

Misericordia: es la palabra que revela el misterio de la Santísima Trinidad.

Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro.

Misericordia: es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida.

Misericordia: es la vía que une Dios y el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre no obstante el límite de nuestro pecado”.

Papa Francisco¹

Miłosierdzie drogą do serca

STRESZCZENIE

Artykuł pokazuje, jak w świetle Bożego Miłosierdzia człowiek na nowo odkrywa i uświadamia sobie podstawową prawdę, że w jego sercu kryje się wielka tęsknota za miłością i głód Boga. Bóg sam zaprasza do słuchania tego, co mówi do człowieka przez słowa Pisma Świętego. Zaprasza, aby człowiek, słuchając, uświadomił sobie pełną miłości obecność Boga w swoim wnętrzu. Autor artykułu pokazuje, że ufność

¹ Francisco, *Bula „Misericordiae vultus”* (Roma: Liberia Editrice Vaticana, 2015), nr 1-2

jest owocem relacji, w której człowiek wie, że jest kochany. Ufność zakłada tęsknotę za Bogiem i szczerę poszukiwanie Go we wszystkim. Droga do ufności wyraża się w trzech postawach: w poszukiwaniu Boga w swoim wnętrzu, we wrażliwym słuchaniu Jego głosu we własnym sercu oraz w ufnym otwarciu się na Jego miłość i zanurzeniu w Jego miłosierdziu. Dzięki samotności, milczeniu i modlitwie człowiek odkrywa Źródło życia, które kryje się w głębi jego serca. W człowieku bowiem, w jego wnętrzu, jest źródło, z którego czerpie on życie i karmi swoją nadzieję. Zanurzenie w tym źródle miłosierdzia sprawia, że człowiek doświadcza wewnętrznej przemiany.

Słowa kluczowe: Boże miłosierdzie, modlitwa, duchowość chrześcijańska, formacja chrześcijańska, duchowy wzrost

* * *

La auténtica fe cristiana consiste en mantener la cordialidad en la relación con Dios; es pues, vivir en una presencia constante de Dios, mirando todo el mundo alrededor a través de los ojos de Dios, mundo que está a la espera de su misericordia. „La misma misericordia – escribe el cardenal Walter Kasper – es la verdad fundamental de la fe cristiana. (...) La misericordia hace brillar siempre de nuevo la belleza del Evangelio y de la fe, que nunca está fuera de la moda, sino siempre sorprende. En la misericordia la Iglesia se presenta como madre misericordiosa, cuya casa está siempre abierta a sus hijos; una Iglesia con las puertas abiertas y no con puentes levadizos cerrados”².

La misericordia es para el hombre la luz que ilumina su vida y el camino que lo conduce a lo más profundo de su corazón. Es luz, ya que permite al hombre verse a sí mismo en la verdad, así como ver a los demás, el mundo y a Dios en la verdad, de un modo verdadero, profundo y en una dimensión más completa³. En este sentido, la piedad verdadera y genuina es expresión de una profunda confianza en la infinita bondad y misericordia de Dios. Está estrechamente relacionada con una fe viva, de la que brota la verdadera esperanza. Así pues, la confianza es tener fe, creer en el amor infinito de Dios para con la creatura, y al mismo tiempo es también la esperanza que es apertura a recibir la gracia de Dios, suplicándola en una actitud de oración continua e incesante⁴.

² Walter Kasper, *El desafío de la Misericordia. En Apéndice, textos sobre la misericordia desde Juan XXIII hasta Francisco*, tłum. José Pérez Escobar (Santander: Editorial Sal Terrae, 2015), 41

³ Tadeusz Kotlewski, „La misericordia, la luz de la vida. El camino para recuperar la esperanza”, *Studia Bobolanum* 28, nr 4 (2017): 23-38.

⁴ Ignacy Różycki, *La Misericordia de Dios. Rasos esenciales de la devoción a la Misericordia de Dios* (Stockbridge MA: Marian Press, 1986), 15-16.

La confianza es el fruto de la búsqueda de Dios; Él mismo injertó en el corazón humano el hambre de una íntima relación personal con Él, vínculo que se va desarrollando a través de la vida de oración. Él mismo invita al hombre a escuchar lo que le va diciendo a través de las palabras de la Sagrada Escritura, para que al escuchar, se percate de su presencia amorosa que mora en su interior.

La confianza implica justamente el anhelo de Dios y la búsqueda sincera de su presencia en todas las cosas. El camino a la confianza se expresa a través de tres actitudes:

Primero, en la búsqueda de Dios en el interior de la persona.

Luego, en la escucha atenta de su voz en el corazón.

Finalmente, consiste en abrirse confiadamente a su amor, y sumergirse en su misericordia.

1. Buscar a Dios en lo profundo

El hombre es un ser espiritualmente abierto que busca a Dios. El salmista expresa este profundo deseo, y el anhelo interior del Dios vivo: „Dios, tú mi Dios, yo te busco, mi ser tiene sed de ti, por ti languidece mi cuerpo, como erial agotado, sin agua”⁵. Los santos lo buscaron en lo profundo de su corazón. Es allí donde mantenían un incesante diálogo con Él; también allí descubrían la verdadera fuente de su felicidad y de la fuerza; allí, experimentaban de un modo nuevo el amor de Dios. Vale la pena mencionar a algunos santos: a san Ignacio de Loyola, que fue guiado e instruido por Dios como lo es un alumno bajo la tutela de su maestro, o a santa Teresa de Jesús, quien buscaba a Jesús en su corazón; también cabe mencionar a san Juan de la Cruz, que al compartir su experiencia mística, nos hablaba de su búsqueda de Dios, impregnada de un gran anhelo, como la añoranza de la esposa que busca al esposo, o a santa Faustina Kowalska, que conversaba con Jesús en lo más profundo de su corazón⁶.

San Ignacio de Loyola escribió a la hermana Teresa Rejadell que Dios toca interiormente al alma y le habla sin palabras: “Muchas veces el Señor nuestro mueve y fuerza a nuestra ánima a una operación o a otra abriendo nuestra ánima; es saber, hablando dentro de ella sin ruido alguno de voces, alzando toda a su divo amor”⁷.

⁵ Salmo 63, *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008)

⁶ Tadeusz Kotlewski, „Źródło miłosierdzia jest w nas”, *Studia Bobolanum* 27, nr 1 (2016): 43-59.

⁷ Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Cuarta Edición Revisada (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982), 662.

Para Ignacio de Loyola, escuchar la voz de Dios es abrirse en su interior, en la morada interior donde Dios habla y mueve el corazón a un amor aún mayor, para entregarse y ponerse a su servicio. Se trata de una experiencia espiritual especial, que el santo llama consolación. Esto va acompañado por diversos dones místicos, entre los que cabe mencionar el don de lágrimas y el don de la palabra. El don de lágrimas es un signo particular de consuelo y de poder sentir la cercanía de Dios. (...); para san Ignacio, el don de la palabra de Dios produce armonía interior, trae paz y el contento, y empuja a un mayor amor de Dios. Además, también se refiere al don del discernimiento espiritual y al don especial de la piedad, es decir, el don que propicia “la facilidad de encontrar a Dios”.

Santa Teresa de Jesús oye en su corazón palabras expresadas por Jesús, quién la invita a buscar a Dios en lo profundo de su corazón, para encontrar la grandeza del amor de Dios para con ella. Esto se expresa mediante las palabras de uno de sus poemas titulado: *Búscate en mí*⁸.

“Fuera de ti no hay buscarme,
Porque para hallarme a Mí,
Bastará solo llamarme,
Que a ti iré sin tardarme
Y a Mí buscarme has en ti”.

Del mismo modo, santa Faustina oye palabras expresadas por Jesús en su interior, quien la invita a encontrarse con Él en lo profundo de su corazón; allí, ella permanecía sin cesar, escuchando su voz y manteniendo un diálogo cordial con Él. “Muchas más cosa te diré cuando hables Conmigo en lo profundo de tu corazón; allí nadie puede impedir Mi actuar; es allí donde descanso como en un jardín cerrado”⁹. “Cuando contemplas en el fondo de tu corazón lo que te digo, sacas un provecho mucho mayor que si leyeras muchos libros. Oh, si las almas quisieran escuchar Mi voz cuando le hablo en el fondo de sus corazones, en poco tiempo llegarían a la cumbre de santidad”¹⁰.

Por su parte, santa Faustina confiesa en repetidas ocasiones: „No busco la felicidad fuera de mi interior donde mora Dios. Gozo de Dios en mi interior, aquí vivo continuamente con Él, aquí existe mi relación más íntima con Él, aquí vivo con Él segura, aquí no llega la mirada humana. La Santí-

⁸ Teresa de Jesús, *Obras completas*, Novena Edición (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997), 655.

⁹ María Faustina Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma* (Stockbridge MA: Marian Press, 2004), 581.

¹⁰ Ibidem, 584.

sima Virgen me anima a relacionarme así con Él”¹¹. En otro lugar escribe: Nunca he buscado un Dios en algún lugar lejano, sino dentro de mí; en la profundidad de mi propio ser convivo con mi Dios”¹². O también escribe hacia el final de su Diario: „Mis momentos más gratos son aquellos cuando estoy conversando con el Señor dentro de mí. Procuro, según está en mi poder, que no esté solo; a Él le gusta estar siempre con nosotros...”¹³.

En la vida cotidiana, santa Faustina buscaba a Dios, a quien experimentaba y veía bajo el prisma de la vida cotidiana, vida sencilla y ordinaria. Ella adoraba a Jesús en su corazón, y allí se encontraba constantemente con Él. Practicaba el recogimiento interior, gracias al cual podía oír la suave voz de Dios¹⁴.

Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Faustina Kowalska, todos ellos místicos que vivían en la presencia constante de Dios, a quien buscaban y encontraban en todo lo que hacían, y en todas las ocupaciones. Ellos son para nosotros un signo visible y legible de que hay que descubrir a Dios en uno mismo, en el propio interior, en el corazón. La búsqueda de Dios en el interior del alma estaba profundamente relacionada con su vivencia del amor, dado de modo gratuito. Por la fuerza de este amor, se amaban a sí mismos y al prójimo. Por eso, son testigos de que el hombre, al buscar el amor, en realidad busca a Dios, que es la fuente de toda vida y del amor.

2. Escuchar la voz de Dios

El hombre necesita el espacio interior y exterior para escuchar la voz de Dios, porque escuchar esta voz es experimentar la misericordia. Dios nos habla de diferentes maneras. Él habla en silencio y en lo profundo de mi corazón, habla también a través de los acontecimientos de la vida, así como a través de las alegrías y las tristezas, por los momentos de asombro y sorpresa, por el dolor y la felicidad, a través de los éxitos y los fracasos, las debilidades, los pecados y los grandes deseos.

“Sobre todo, es Dios quien tiene la iniciativa plena – escribe J. Martin. – Es Dios quien inicia el diálogo con María, así como también lo hace con nosotros, entrando inesperadamente en nuestras vidas. Él nos toca durante la lectura de un fragmento de la Sagrada Escritura; en medio de una gran confusión, nos conmueve con palabras de consuelo que salen de la boca del amigo; nos alegra al ver las hojas otoñales iluminadas por el sol de la tarde. Pensamos entonces: ¿De dónde viene este sentimiento de añoranza, de

¹¹ Ibidem, 454.

¹² Ibidem, 1302.

¹³ Ibidem, 1793.

¹⁴ Alicja Zelmańska, *Misericordiosos en la vida cotidiana. Meditaciones con santa Sor Faustina*, tłum. Xavier Bordas Cornet (Kraków: Wyd. MISERICORDIA, 2018), 16-22.

gratitud y de asombro? Es Dios quien inicia la conversación con nosotros. ¿Y qué pasa cuando ya entendemos que se trata de la voz de Dios? A veces somos agradecidos. Pero también otras veces sentimos cierto temor, como le ocurrió a María durante la Anunciación.

El temor es una reacción común que se produce ante los asuntos de Dios. Cuando nos damos cuenta de que tal vez es Dios quien nos está atrayendo hacia Sí, instintivamente nos echamos atrás. El mero hecho de pensar que el Creador del universo se introduce en el »microcosmos« de nuestra vida puede despertar en nosotros el miedo (...). Dios nos dedica tiempo y presta atención. ¿Cómo no temer? Podemos combatir contra la idea de que Dios se fija en nosotros, a pesar de nuestra pequeñez¹⁵.

Dios habló, continua hablando y seguirá hablando. Lo más hermoso que nos comunica lo hace a través de su Hijo. El autor de la carta a los Hebreos enfatiza: „Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo...” (Hb 1, 1-2).

La soledad, el silencio y la oración son las condiciones necesarias para entrar en el camino que lleva a las profundidades del corazón. La soledad no es una huida, una forma de escapar de la gente, sino el crear un espacio, un espacio único para ir al encuentro consigo mismo y para encontrarse allí con Dios. La soledad consiste en comparecer con valentía ante el propio misterio, que suele ser difícil de asumir. Dicho misterio sólo se puede acoger con el corazón. La soledad, elegida y vivida conscientemente, consiste en superar el sentimiento de sentirse solo, que no es otra cosa que la vivencia subjetiva de sentirse incomprendido, de no saberse amado, de verse despreciado, como ignorado. Sólo el hecho entrar de forma consciente en esta experiencia puede constituir el camino a la sanación interior y a la apertura a los demás.

La soledad está buscando, por así decirlo, su lenguaje de comunicación. Este lenguaje es el silencio. El silencio así entendido no es una forma de sordera, de permanecer sordos a las otras personas, a los gritos del mundo, al dolor y al sufrimiento de los demás, a sus alegrías y a sus búsquedas. El silencio es el camino por el que escuchamos los gritos interiores, que a menudo son ahogados por el barullo y el ruido del mundo exterior. Según Henri Nouwen, „en soledad, estamos tan absolutamente desnudos y somos tan vulnerables ante Dios y tomamos conciencia con tanta profundidad de nuestra dependencia total de su amor (...). En soledad, somos tan absolutamente pobres que podemos entrar en solidaridad con todos los seres humanos

¹⁵ James Martin, *Jezus* (Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2015), 52.

y permitir que nuestros corazones se transformen en el lugar de encuentro, no solo con Dios, a través de Dios, con todos los seres humanos”¹⁶.

Al entrar en el silencio, el hombre se abre a sí mismo, a su mundo interior, con sus penas y alegrías, se abre a las esperanzas que están profundamente ocultas, y a las decepciones, que por lo general, no quiere ni conocer, no quiere saber nada de ellas. La soledad y el silencio le permiten hablar al corazón en su dimensión más profunda, creando un espacio y ofreciendo un tiempo, creando así un clima de cordialidad y delicadeza, para que el hombre pueda abrirse a sí mismo con coraje y humildad. El silencio no significa ausencia de palabras, sino el poder adquirir la sensibilidad necesaria para oír la voz de Dios.

La soledad y el silencio se convierten en el camino para abrirse al Dios que viene a nuestro encuentro, pues justamente entonces la soledad y el silencio hacen que la oración se pueda desarrollar y traer frutos salvíficos. La oración es la tercera condición necesaria para avanzar en el camino que nos hace descender hacia lo profundo que hay dentro de uno mismo, para poder conocer y encontrar el verdadero „YO”. En la oración, el hombre comparece ante Dios, se sumerge en su amor, y es sanado en la fuente de su misericordia, así como recibe el don irrepetible de conocerse a sí mismo en la verdad y en el amor.

Es importante acordarse a menudo que la oración cristiana es la oración del corazón, por lo que es algo sumamente sencillo, algo que nace de la boca y del corazón del niño. Es la respuesta inmediata que nos sale de dentro del corazón cuando nos ponemos ante la verdad del ser. Esta oración expresa la autenticidad de la vida, la autenticidad de la vivencia de uno mismo. Un segundo aspecto a destacar es la oración del alma, consciente de que el Espíritu Santo reza en nosotros. Clama: *Abba, Padre* (Rm 8,14–27). En resumen, la oración así entendida es un don de Dios, es la apertura del corazón a la presencia divina y la respuesta a la acción de la gracia en nosotros¹⁷.

La oración, siendo un encuentro con Dios en el interior del corazón, conduce a tener también el encuentro de uno mismo consigo mismo. La oración permite al hombre descubrir y conocer la propia debilidad las propias limitaciones, lo cual hace que surjan sentimientos de desprecio hacia uno mismo y hacia los demás. La persona que desprecia la debilidad en el otro, también se desprecia, en lo profundo de su corazón, a sí misma y desprecia su debilidad. La otra, en el corazón desprecia a sí mismo y su debilidad.

¹⁶ Henri J. M. Nouwen, *Payasadas en Roma. Reflexiones sobre la soledad, el celibato, la oración y la contemplación*, tłum. Ela Tracchia (Buenos Aires: Wyd. LUMEN, 1997), 34.

¹⁷ Tadeusz Kotlewski, *Extraer de la Fuente. Introducción a la oración en la vida cotidiana*, tłum. Xavier Bordas Cornet (Kraków: Wyd. MISERICORDIA, 2018), 11-12.

Solo ante Dios, en su presencia, el hombre aprende a amarse a sí mismo tal y como es, es decir, aprende a amarse en la debilidad.

Según Henri Nouwen, „la oración es en muchos sentidos el criterio de nuestra vida cristiana. La oración exige que nos pongamos en la presencia de Dios con las manos abiertas, desnudos y vulnerables, diciéndonos a nosotros mismos y a los demás que sin Dios no podemos nada”¹⁸. Por lo tanto, la oración es un modo por el que aprendemos a amar. Rezar es abrirse al amor que abraza, sana, restaura la dignidad perdida, nos hace capaces de amarnos a nosotros mismos y a lo demás. La verdadera oración lleva a confiar en Dios, a profundizar la fe y el amor. Si no fuera así, podría llegar a ser una ilusión y una fuente de distorsiones religiosas. La oración auténtica es la que nos permite servir al otro.

3. Abrirse al Amor

Gracias a la soledad, el silencio y la oración, el hombre descubre la Fuente de la vida, que hay en lo profundo de su corazón. Está allí, aunque a menudo no alcanza este lugar, que es donde todo parece estar envuelto en la extraña sombra de las propias debilidades y limitaciones, en la ansiedad acerca de un mismo y de los demás, en la desconfianza y el miedo, en la incredulidad e incluso en medio de la desesperación; también es donde a veces arde la chispa de la fe, la esperanza y el amor. “La búsqueda espiritual – afirma Bernard Ugeux – no se reduce a la introspección, sino a descubrir que en el mismo interior de la esencia del ser humano está injertado el anhelo por la trascendencia que viene de Dios. Tocar esta profundidad es también vivir el encuentro con lo Divino”¹⁹. Él llama esta fuente “la profundidad del corazón” y al hablar de ello, se refiere a la vida, al misterio y a la fertilidad.

Alicja Zelmańska subraya, que „a través del esfuerzo para vivir recogidos y con silencio interior, uno encuentra en el propio corazón el templo del Dios viviente, el Santuario de la Divina Misericordia, que es donde radica y donde brota la fuente de la Misericordia Eterna. Esta Fuente está en nosotros. Esta Fuente de la Misericordia Sempiterna late con todo su poder en nosotros y quiere darse a nosotros, quiere colmarnos. Es el mismo Dios-Hombre, Jesucristo. Jesús es la fuente de la Misericordia de la que mana del seno del Padre, la fuente que nos revela la misericordia del Padre. Para llegar a esta Fuente Sempiterna de la Misericordia, que late en las pro-

¹⁸ Henri J. M. Nouwen, *La compasión en la vida cotidiana*, tłum. Ela Tracchia (Buenos Aires: Wyd. LUMEN, 1996), 121.

¹⁹ Bernard Ugeux, *Odnaleźć wewnętrzne źródło*, tłum. Anna Sieprawska (Poznań: Wyd. W DRODZE, 2005), 14-15.

fundidades del corazón, primero uno debe concienciarse de Su presencia en el alma. Es necesario que la persona conozca la verdad sobre la presencia de Dios en el hombre, por la creación y por la gracia. También es necesario penetrar en la profundidad de la misericordia que hay oculta en esta verdad”²⁰.

En el hombre, en su interior está la fuente de la que extrae la vida y de donde nutre su esperanza para poder vivir. Esa fuente es Dios. Por eso, santa Faustina escribió en su *Diario* que descubría en el alma „la fuente de la felicidad, es decir, a Dios (...); la vida de Dios en mi alma es para mí una fuente de felicidad y de Fortaleza”²¹. Es la fuente de la Divina Misericordia. En esta Fuente el hombre se sumerge para poder fiarse de Dios, creer en que realmente es amado, para confiar en su misericordia, para dejarse amar por Aquel que es el amor. En esa Fuente sumerge sus heridas y de ella saca el hombre las gracias con el “recipiente de la confianza”²².

Para abrirse a la sanación interior de la mente, la voluntad y el corazón uno tiene que sumergirse en la fuente de la misericordia, debe tener coraje para superarse y para ir más allá de la propia visión que se tiene de uno mismo. En primer lugar, se trata del camino del perdón, que lleva a la auténtica curación. „El perdón abre, en lo más profundo de nosotros mismos, una fuente de misericordia, que nunca se agotará, siempre y cuando no la limitemos y la dejamos fluir”²³.

La apertura al perdón de Dios y el perdón ofrecido al otro es el camino de la transformación interior y de la superación de la visión egoísta del mundo que nos rodea, es superar el propio egoísmo, en el que el hombre todo lo refiere a sí mismo. La parábola del *Padre misericordioso* nos revela la dimensión más profunda de la misericordia de Dios y de su perdón. El Padre verdadero es misericordioso. “La Misericordia del padre – escribe el cardenal Walter Kasper – supera todas las expectativas. El factor determinante no es la distribución justa de los bienes, sino la dignidad del hijo, la cual constituye la medida del amor paternal”²⁴.

La actitud del Padre se pone de manifiesto en relación con ambos hijos, actitud que está impregnada de amor, comprensión, apertura, perdón y del abrazo del Padre. El hijo menor, al principio, está poseído por unas ganas locas de hacer todo lo que le plazca, conforme a sus deseos. Va buscando sus propias experiencias, para poder vivirlo todo a su antojo, y por

²⁰ Alicja Zelmańska, *Misericordiosos en la vida cotidiana. Meditaciones con santa Sor Faustina*, 23.

²¹ María Faustina Kowalska, *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*, 887.

²² Ibidem, 1602.

²³ Servais Theodore Pinckaers, *Szczęście odnalezione*, tłum. Piotr Siejkowski (Poznań: Wyd. W DRODZE, 1998), 110.

²⁴ Walter Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, tłum. Ryszard Zajączkowski (Wyd. Święty Wojciech: Poznań, 2014), 83.

eso rompe con su padre, se aleja de él, para confiar sólo en sí mismo. Rompe completamente con la vida anterior que llevaba, para convertirse en una persona libre según su modo de comprender la libertad, alejándose del hogar sin siquiera mirar a su padre, la casa que deja atrás, su propia historia.

Es una triste historia de abandono del hogar. Regresa confuso y perdido, sin futuro, sin esperanza, desesperado. En vez de la libertad que quería saborear, tuvo que experimentar la dependencia, la pobreza, el hambre y la soledad ... Al recordar al Padre, con el anhelo de volver a ser hijo, echando en falta el ambiente del hogar familiar, todo ello hizo que decidiera volver. Se abre al amor, consciente de su pecado. Vuelve a su casa y recibe el abrazo del Padre y su perdón; y, lo que es más, se deja llevar a casa, para festejar su regreso. Él mismo se regocija con su vuelta a casa. Y de este modo, se podría decir que la misericordia de Dios lleva al hombre a regresar a la verdad sobre sí mismo. Esta verdad no es abrumadora, no aplasta sino que restaura la libertad y la dignidad perdidas.

En la casa del Padre hay otro hijo, el hijo mayor. Él ha permanecido en casa, pero no tiene una estrecha relación con su Padre. Está como encerrado en sí mismo, resentido, interiormente y esclavizado. Por un lado, no tiene el valor de asumir el riesgo de una aventura, para poder crecer hacia la madurez; tampoco mantiene una relación estrecha y cordial con el Padre. Se podría decir que, a pesar de permanecer en casa, no ha crecido. Él no tiene una relación ni con el Padre ni con su hermano. El padre sale al encuentro tanto de uno como del otro. Mantiene un diálogo con ambos: escucha y explica. Es él quien toma la iniciativa y da el primer paso. Él ofrece el perdón desinteresado, y con ello, les brinda la oportunidad de reconstruir de nuevo la personalidad. No explota con ira. No apela al sentido de la justicia. No imparte un sermón sobre el perdón. Él lo olvida todo, y de este modo, hace que el otro pueda ser libre. Lo introduce en casa, porque en ella vive. Lo invita a la mesa, que es la mesa de la palabra y la mesa del pan. Él organiza una fiesta, se llena de regocijo y alegría.

Esta parábola nos hace conscientes de que la verdadera paternidad se manifiesta en la misericordia. H. Nouwen subraya que „la parábola del hijo pródigo es la historia que habla del amor que ya existía antes de que cualquier rechazo y que estará presente después de que se hayan producido todos los rechazos. Es el amor primero y duradero de un Dios que es Padre y Madre. Es la fuente del amor humano, incluso del más limitado”²⁵.

El sumergirse en la fuente de la misericordia hace que la persona experimente una transformación interior. Su fe renace, la esperanza se llena de alegría por el regreso a casa, en la que se deja amar por Dios. De esta

²⁵ Henri J.M. Nouwen, *Powrót syna marnotrawnego. Rozważanie o ojcach, braciach i synach*, tłum. Justyna i Jan Grzegorzcykowie (Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2002), 117.

manera, el hombre encuentra en sí mismo la fuente de la vida y del amor. Vale la pena recordar las palabras de la encíclica del Papa Juan Pablo II *Dives in misericordia*, donde escribe que “la parábola del hijo pródigo nos conciencia de que la misericordia *tiene la forma interior del amor*, que en el Nuevo Testamento se llama *ágape*”²⁶.

Este amor es capaz de inclinarse sobre todo hijo pródigo, sobre toda miseria humana, y sobre cada miseria moral, así como sobre el pecado. Cuando esto ocurre, el que es objeto de misericordia no se siente humillado, sino como hallado de nuevo y “revalorizado” (cf. n° 6). Sumergirse en la fuente de la misericordia significa encontrar el propio valor y dignidad, lleva a lo profundo de su corazón donde uno aprende como aceptarse a sí mismo. La autoaceptación es posible cuando el hombre experimentase su vida la plena aceptación de los demás, cuando experimenta la confianza, cuando se abre al perdón, uno y él mismo se perdona²⁷.

Sumergirse en la fuente de misericordia lleva también la persona a redescubrir su vocación más profunda, que es la de amar, ser amado y amar a los demás. El Papa Juan Pablo II subrayó que „la misericordia se hace elemento indispensable para plasmar las relaciones mutuas entre los hombres, en el espíritu del más profundo respeto de lo que es humano y de la recíproca fraternidad. Es imposible lograr establecer este vínculo entre los hombres si se quiere regular las mutuas relaciones únicamente con la medida de la justicia. Esta, en todas las esferas de las relaciones interhumanas, debe experimentar por decirlo así, una notable »corrección« por parte del amor que –como proclama san Pablo – es »paciente« y »benigno«, o dicho en otras palabras lleva en sí los caracteres del amor misericordioso tan esenciales al evangelio y al cristianismo. Recordemos además que el amor misericordioso indica también esa cordial ternura y sensibilidad, de que tan elocuentemente nos habla la parábola del hijo pródigo o la de la oveja extraviada o la de la dracma perdida. Por tanto, el amor misericordioso es sumamente indispensable entre aquellos que están más cercanos: entre los esposos, entre padres e hijos, entre amigos; es también indispensable en la educación y en la pastoral”²⁸.

* * *

En este camino a lo profundo de corazón nos acompaña María, la Madre de la Misericordia. María mira al hombre con tierna solicitud, con

²⁶ Juan Pablo II, *Encíclica “Dives in misericordia”* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1980), nr 6.

²⁷ Tadeusz Kotlewski, *Amarse a uno mismo desde el fondo del corazón*, tłum. Xavier Bordas Cornet (Kraków: Wyd. MISERICORDIA, 2017), 27.

²⁸ Juan Pablo II, *Encíclica “Dives in misericordia”*, nr 14.

comprensión y con la bondad de la Madre. Es en Ella en quien reconocemos nuestro destino fundamental y la vocación más profunda, que es la de ser amados y transformados por el amor que no pone condición alguna. Ella brilla con la belleza del amor de Dios. En Ella vemos cómo somos amados por el Padre, cómo su Hijo y nuestro Señor revela su rostro amable y misericordioso, cómo el Espíritu Santo derrama el amor por todo el mundo y transforma la faz de la tierra²⁹. Por eso, María se convierte en nuestra guía para conducirnos al corazón de Dios, que está lleno, hasta lo más profundo, de la misericordia³⁰. El misterio de María está oculto en el corazón de Dios. „Ninguno como María – escribe el Papa Francisco – ha conocido la profundidad del misterio de Dios hecho hombre. Todo en su vida fue plasmado por la presencia de la misericordia hecha carne. La Madre del Crucificado Resucitado entró en el santuario de la misericordia divina porque participó íntimamente en el misterio de su amor. Elegida para ser la Madre del Hijo de Dios, María estuvo preparada desde siempre por el amor del Padre para ser Arca de la Alianza entre Dios y los hombres. Custodió en su corazón la divina misericordia en perfecta sintonía con su Hijo Jesús. Su canto de alabanza, en el umbral de la casa de Isabel, estuvo dedicado a la misericordia que se extiende « de generación en generación » (Lc 1,50)”³¹.

María es nuestra guía en el camino hacia el corazón de Dios, para descubrir de nuevo que soy hijo o hija del Padre, que me ama, que yo soy hijo e hija de la Iglesia, y que me he convertido en hermana y hermano de todo aquel que encuentre en mi camino, con quien comparto mi amor y a quien testifico la infinita misericordia del Padre, y que me convierto en madre y padre para con cada persona que después de vagabundear por este mundo, regresa a casa. „Al pie de la cruz, María –continúa el Papa Francisco – junto con Juan, el discípulo del amor, es testigo de las palabras de perdón que salen de la boca de Jesús. El perdón supremo ofrecido a quien lo ha crucificado nos muestra hasta dónde puede llegar la misericordia de Dios. María atestigua que la misericordia del Hijo de Dios no conoce límites y alcanza a todos sin excluir a ninguno. Dirijamos a ella la antigua y siempre nueva oración del Salve Regina, para que nunca se canse de volver a nosotros sus ojos misericordiosos y nos haga dignos de contemplar el rostro de la misericordia, su Hijo Jesús”³².

²⁹ „L'amore misericordioso di Dio è riservato non soltanto a Maria, che lo ha ricevuto e lo esalta, ma anche a tutti i coloro che temono Dio, a tutti coloro che accoglieranno la misericordia di Dio »verso Abramo e la sua discendenza«”; Albert Vanhoye, *Accogliere l'amore che viene da Dio* (Roma: Edizioni AdP, 2007), 29.

³⁰ Teofil Siudy, *Z Maryją ku Miłosierdnemu Bogu. Miejsce i rola Matki Miłosierdzia w życiu Apostoła Bożego Miłosierdzia* (Kraków: Wyd. MISERICORDIA, 2015), 75-76.

³¹ Francisco, *Bula „Misericordiae vultus”*, nr 24.

³² Ibidem.

Bibliografía:

- Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.
- Francisco. *Bula „Misericordiae vultus”*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- Ignacio de Loyola. *Obras completas*. Cuarta Edición Revisada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Juan Pablo II. *Enciclica „Dives in misericordia”*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- Kasper Walter. *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*. Tłumaczenie Ryszard Zajączkowski. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2014.
- Kasper Walter. *El desafío de la misericordia. En Apéndice, textos sobre la misericordia desde Juan XXIII hasta Francisco*. Tłumaczenie José Pérez Escobar. Santander: Editorial Sal Terrae, 2015.
- Kotlewski Tadeusz. „Źródło miłosierdzia jest w nas”. *Studia Bobolanum* 27, nr 1 (2016): 43-59.
- Kotlewski Tadeusz. *Amarse a uno mismo desde el fondo del corazón*. Tłumaczenie Xavier Bordas Cornet. Kraków: Editorial MISERICORDIA, 2017.
- Kotlewski Tadeusz. *La misericordia, la luz de la vida. El camino para recuperar la esperanza*. *Studia Bobolanum* 28, nr 4 (2017): 23-38
- Kotlewski Tadeusz. *Extraer de la Fuente. Introducción a la oración en la vida cotidiana*. Tłumaczenie Xavier Bordas Cornet. Kraków: Editorial MISERICORDIA, 2018.
- Kowalska Faustina. *Diario. La Divina Misericordia en mi alma*. Tłumaczenie Eva Bylicka. Stockbridge, MA: Marian Press, 2004.
- Martin James. *Jezus*. Tłumaczenie Krzysztof Jasieński, Anna Wawrzyniak. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2015.
- Nouwen Henri J.M. *La compasión en la vida cotidiana*. Tłumaczenie Ela Tracchia. Buenos Aires: Editorial LUMEN, 1996.
- Nouwen Henri J.M. *Payasadas en Roma. Reflexiones sobre la soledad, el celibato, la oración y la contemplación*. Tłumaczenie Ela Tracchia. Buenos Aires: Editorial LUMEN, 1997.
- Nouwen Henri J.M. *Powrót syna marnotrawnego. Rozważanie o ojcach, braciach i synach*. Tłumaczenie Justyna i Jan Grzegorzczakowie. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, 2002.
- Różycki Ignacy. *La Misericordia de Dios. Rasgos esenciales de la devoción a la Misericordia de Dios*. Stockbridge, MA: Marian Press, 1986.
- Siudy Teofil. *Z Maryją ku Miłosiernemu Bogu. Miejsce i rola Matki Miłosierdzia w życiu Apostoła Bożego Miłosierdzia*. Kraków: Wydawnictwo MISERICORDIA, 2015.

- Teresa de Jesús. *Obras completas*. Novena Edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Vanhoye Albert. *Accogliere l'amore che viene da Dio*. Roma: Edizioni AdP, 2007.
- Pinckaers Servais Theodore. *Szczęście odnalezione*. Tłumaczenie Piotr Siejkowski. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE, 1998.
- Ugeux Bernard. *Odnaleźć wewnętrzne źródło*. Tłumaczenie Anna Sieprawska. Poznań: Wydawnictwo W DRODZE, 2005.
- Zelmańska Alicja. *Misericordiosos en la vida cotidiana. Meditaciones con santa Sor Faustina*. Tłumaczenie Xavier Bordas Cornet. Kraków: Wydawnictwo MISERICORDIA, 2018.

Mercy as a Way to the Heart

SUMMARY

The article shows how in the light of God's Mercy a human being rediscovers and realises the basic truth that in his/her heart is a great longing and hunger for God's love. God invites to listen to what He says to humans through the words of the Holy Bible. He invites people to listen and realise the loving presence of God inside. The author of the article shows that trust is the fruit of a relationship in which a person knows that he/she is loved. Trust presupposes a longing for God and a sincere search for Him in everything. The road to trust is expressed in three attitudes: in seeking God inside; in sensitive listening to His voice in one's heart; and in trustingly opening oneself to His love and immersion in His mercy. Thanks to loneliness, silence and prayer, a human being discovers the Source of life which lies deep inside his/her heart. In the human being, in his/her interior is the source from which he/she draws life and nourishes hope. Immersion in this source of mercy means that one experiences inner change.

Keywords: God's mercy, prayer, Christian spirituality, Christian formation, spiritual growth



Refléter les rythmes du Jardinier divin¹: La rencontre des religions selon Thomas d'Aquin et Jean Paul II

MICHAŁ PALUCH

Université pontificale Saint-Thomas-d'Aquin – *Angelicum*

Rome

ORDIC: 0000-0003-2701-0674

Spotkanie religii według Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II

STRESZCZENIE

Artykuł jest prezentacją idei Tomasza z Akwinu i Jana Pawła II, które stanowią podstawę dialogu międzyreligijnego. Autor przedstawia kilka tekstów Doktora Anielskiego, stanowiących bardziej wyzwanie niż pomoc dla wszystkich, którzy chcieliby rozwijać dialog międzyreligijny w duchu II Soboru Watykańskiego. Jak się jednak okazuje, uważna lektura dzieła Tomasza pozwala wskazać kilka elementów doktrynalnych, które wciąż zachowują swoją aktualność – podstawą do spotkania z wyznawcami innych religii jest silna tożsamość i szacunek dla nadprzyrodzonego daru wiary, uczestnicy dialogu powinni odwoływać się w dyskusjach wyłącznie do akceptowanych przez drugą stronę autorytetów. Sięgnięcie po dzieło Jana Pawła II pozwala dostrzec wspólne rysy z myślą Akwinaty, choć polski papież wzbogaca tomistyczną propozycję o inspirowaną filozofią M. Bubera i E. Levinasa koncepcję dialogu. Postulowana zarówno przez Tomasza z Akwinu, jak i Jana Pawła II, silna tożsamość jako podstawa spotkania z wyznawcami innych religii spełni swoją rolę, pod warunkiem że będzie – na sposób, który podpowiadał Jan Paweł II swoimi gestami i działaniami wobec wyznawców innych religii – tożsamością nawróconą.

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny, teologia, tożsamość religijna, Tomasz z Akwinu, Jan Paweł II

¹ Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso», dostęp 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html. Ce texte a été présenté pour la fête de saint Thomas d'Aquin à l'Université de Fribourg le 4 mars 2019.

1. Introduction

Le thème du dialogue interreligieux devient de plus en plus important et urgent pour un croyant d'aujourd'hui. Dans un monde multi-religieux et globalisé, la capacité de situer sa foi de façon compétente et respectueuse par rapport à d'autres grandes religions et à leurs adeptes devient un élément incontournable d'une culture religieuse générale et d'un témoignage efficace. Peu importe si nous vivons aujourd'hui à Fribourg, Rome ou Singapour, nos voisins peuvent appartenir à toutes les religions non-chrétiennes possibles. Et nous devons être à l'aise avec eux en sachant bien articuler notre propre identité religieuse. Voilà une perspective d'en bas. Mais si nous voulons voir notre situation d'en haut, il y a aussi une raison en faveur du dialogue interreligieux facile à trouver : dans un monde déchiré par les conflits religieux parfois violents, où, en plus, il est très probable que dans 30-40 ans les chrétiens ne seront plus la religion dominante, la capacité d'être en dialogue respectueux avec ceux qui ne partagent pas notre propre foi devient un moyen décisif dans un travail pour un avenir commun paisible. Les dernières initiatives du pape François – avec, en premier lieu, sa visite aux Émirats Arabes Unis – montrent bien qu'il en est très conscient.

Comme l'indique le titre de ce texte, la pensée de Thomas d'Aquin et de Jean Paul II peut nous aider à réfléchir sur la rencontre avec les autres religions. Je ne peux pas cacher que le choix de ces deux grandes figures de la pensée catholique a été fait par le recteur de l'Université Pontificale Saint Thomas, dont l'élève le plus fameux fut Karol Wojtyła. Mais ce choix peut aussi avoir, je l'espère, une justification plus objective. Grâce à sa synthèse, Thomas d'Aquin a façonné la pensée catholique pendant des siècles, en résumant les grandes lignes des propositions du premier millénaire tant pour les savants que pour les *incipientes*. Grâce à son long pontificat de 27 ans, Jean Paul II a pu introduire et faire digérer les grandes lignes de l'enseignement du Concile Vatican II, qui a donné une nouvelle dimension aux relations des catholiques avec les autres religions². J'aimerais montrer que ces deux auteurs ensemble – dans une certaine continuité que je soulignerai – peuvent nous fournir les perspectives essentielles pour un projet de rencontre avec les religions non-chrétiennes.

Mon texte sera divisée en deux parties évidentes: tout d'abord, je voudrais chercher l'inspiration dans l'œuvre de Thomas; puis je poursuivrai par une brève présentation de l'héritage de Jean Paul II. Mon objectif est minimaliste, mais j'espère qu'il n'est pas réducteur: je chercherai à limiter ma présentation des apports de Thomas d'Aquin et de Jean Paul II aux règles charnières qui structurent notre approche des religions non-chrétiennes.

² Jean Paul II, *Ut unum sint* (Vatican 1995), nr 100.

Je laisserai de côté le thème de la théologie du pluralisme religieux, qui fut discuté à la fin du pontificat de Jean Paul II – cette discussion a déjà été bien présentée ailleurs d'un point de vue thomiste³.

2. Thomas d'Aquin: la base doctrinale de la rencontre

Le choix de la pensée de Thomas d'Aquin comme une base pour la rencontre des religions aujourd'hui peut paraître audacieux, pour ne pas dire étrange⁴. Il n'est pas difficile de trouver, chez lui, des textes qu'on peut présenter comme inexacts ou même nocifs du point de vue de la pratique de la rencontre des catholiques avec des communautés non-catholiques. Permettez-moi d'en évoquer quelques exemples au début de cette présentation. Dans la *Somme contre les Gentils* nous trouvons sa fameuse description du prophète Mahomet, sans doute faite trop vite. Avec un tel texte, on ne peut guère attendre de grands succès dans la rencontre avec les représentants de la religion la plus nombreuse du monde après le christianisme: «... Mahomet /qui/ a séduit les peuples par des promesses de voluptés charnelles au désir desquelles pousse la concupiscence de la chair. Lâchant la bride à la volupté, il a donné des commandements conformes à ses promesses, auxquels les hommes charnels peuvent obéir facilement. En fait de vérités, il n'en a avancé que de faciles à saisir par n'importe quel esprit médiocrement ouvert. Par contre, il a entremêlé les vérités de son enseignement de beaucoup de fables et de doctrines des plus fausses. Il n'a pas apporté de preuves surnaturelles, les seules à témoigner comme il convient en faveur de l'inspiration divine, quand une œuvre visible qui ne peut être que l'œuvre de Dieu prouve que le docteur de vérité est invisiblement inspiré. Il a prétendu au contraire qu'il était envoyé dans la puissance des armes, preuves qui ne font point défaut aux brigands et aux tyrans. D'ailleurs, ceux qui dès le début crurent en lui ne furent point des sages instruits des sciences divines et humaines, mais des hommes sauvages, habitants des déserts, complètement ignorants de toute science de Dieu, dont le grand nombre l'aïda, par la violence des armes, à imposer sa loi à d'autres peuples. Aucune prophétie divine ne témoigne en sa faveur; bien au contraire il déforme les enseignements de l'Ancien et du Nouveau Testament par des récits légendaires, comme c'est évident pour qui étudie sa loi. Aussi bien, par une mesure pleine d'astuces, il interdit

³ «Tout récapituler dans le Christ». À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, «Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux», *Revue Thomiste* 98 (1998): 591-630.

⁴ L'introduction de base sur les rapports de saint Thomas aux religions non-chrétiennes: J.-P.Torrell, «Saint Thomas et les non-chrétiens», *Revue Thomiste* 106, nr 1-2 (2006): 17-49. Voir aussi: J. Ellul, «Engaging with Islamic Thought. The paradigm of Thomas Aquinas», *Przegląd Tomistyczny* 24 (2018): 373-393. Je remercie le professeur Ellul pour toutes les suggestions qui m'ont aidé à préparer ce texte.

à ses disciples de lire les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament qui pourraient le convaincre de fausseté. C'est donc chose évidente que ceux qui ajoutent foi à sa parole croient à la légère»⁵.

On souhaiterait aujourd'hui sans doute une description bien plus attentive à la valeur de la foi elle-même et à la sensibilité des musulmans, pour ne pas parler de la nécessité de se distancier d'une évaluation stéréotypée... Le deuxième exemple concerne la possibilité d'utiliser la contrainte dans le domaine de la foi: «Parmi les infidèles il y en a, comme les païens et les Juifs, qui n'ont jamais reçu la foi. De tels infidèles ne doivent pas être poussés à croire, parce que croire est un acte de volonté. Cependant, ils doivent être contraints par les fidèles, s'il y a moyen, pour qu'ils ne s'opposent pas à la foi par des blasphèmes, par des suggestions mauvaises, ou encore par des persécutions ouvertes. C'est pour cela que souvent les fidèles du Christ font la guerre aux infidèles; ce n'est pas pour les forcer à croire puisque, même si après les avoir vaincus ils les tenaient prisonniers, ils leur laisseraient la liberté de croire; ce qu'on veut, c'est les contraindre à ne pas entraver la foi chrétienne. Mais il y a d'autres infidèles qui ont un jour embrassé la foi et qui la professent, comme les hérétiques et certains apostats. Ceux-là, il faut les contraindre même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis et à garder la foi qu'ils ont embrassée une fois pour toutes»⁶.

S'il s'agit des hérétiques, il faut tout d'abord faire les deux avertissements pour provoquer la conversion – en accord avec le Nouveau Testament – mais... «Après cela, en revanche, s'il se trouve que l'hérétique s'obstine encore, l'Eglise n'espérant plus qu'il se convertisse pourvoit au salut des autres en le séparant d'elle par une sentence d'excommunication ; et ultérieurement elle l'abandonne au jugement séculier pour qu'il soit retranché du monde par la mort. S. Jérôme dit en effet ceci, qu'on trouve dans les Décrétales : "Il faut couper les chairs pourries et chasser de la bergerie la brebis galeuse, de peur que tout le troupeau ne souffre, ne se corrompe, ne pourrisse et périsse. Arius dans Alexandrie fut une étincelle; mais, parce qu'il n'a pas été aussitôt étouffé, son incendie a tout ravagé"»⁷.

Comme nous le savons, on ne peut pas juger de telles positions d'une façon anachronique: Thomas parle en théologien de la *christianitas* à son apogée. Dans un tel monde – absolument dominé au niveau spirituel, intellectuel, politique et social par les chrétiens et non informé suffisamment sur l'ampleur des dimensions concrètes et spirituelles des autres religions – il peut sembler assez artificiel de chercher à créer un espace spécial pour

⁵ Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, c. 6, dostęp 4 lutego, 2019, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>.

⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 8, corp., dostęp 4 lutego, 2019, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>.

⁷ Ibidem, II-II, q. 11, a. 3.

les non-catholiques. N'oublions pas non plus que (1) le monde médiéval est beaucoup plus intéressé à protéger la communauté que le monde moderne, (2) l'importance de la peine capitale n'a pas la même gravité au Moyen Âge que pour nous aujourd'hui⁸ – en partie parce qu'on croit en la vie éternelle, en partie parce qu'on considère la valeur expiatoire de la peine de mort –, et (3) s'il s'agit des hérétiques traités ici de la façon la plus sévère, il s'agit avant tout de la première génération – en outre, Thomas ne traite pas les chrétiens de la tradition orientale en hérétiques⁹.

Néanmoins, les textes évoqués ne manifestent pas, sans aucun doute, l'esprit de rencontre avec les communautés non-catholiques que nous vivons et que nous voulons vivre aujourd'hui. Les hérétiques sont pour nous «des frères séparés¹⁰», les religions non-chrétiennes ne sont pas seulement tolérées mais elles «reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes¹¹», et la charité du Christ presse son disciple «d'agir avec amour, prudence, patience, envers ceux qui se trouvent dans l'erreur ou dans l'ignorance de la foi¹²», puisque «tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres¹³». Et «le droit à cette exemption de toute contrainte persiste en ceux-là mêmes qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer¹⁴».

En prenant tout cela en considération, peut-on vraiment attendre que Thomas d'Aquin puisse être notre maître dans le domaine des rencontres interreligieuses?

Eh bien, j'aimerais risquer une réponse positive. Pourquoi?

Si nous avons entendu attentivement le texte cité sur les infidèles, nous avons dû être frappés par le fait qu'à sa lumière les hérétiques devaient être traités d'une façon bien pire que les non-chrétiens: les guerres des chrétiens avec les non-chrétiens doivent seulement protéger la liberté des chrétiens; il ne faut pas profiter du conflit pour imposer la foi sur les non-chrétiens avec la force; par contre, les hérétiques et les apostats doivent être «contraints même physiquement à accomplir ce qu'ils ont promis». La lecture attentive du traité sur la foi confirme ce sens du texte cité. Si les rencontres avec les

⁸ Ibidem, II-II, q. 64, a. 2.

⁹ G. Emery, «St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien», *Nova et Vetera* 74, nr 4(1999): 19-36.

¹⁰ Le Concile Vatican II, *Unitatis redintegratio* (Vatican 1964), nr 4.

¹¹ Le Concile Vatican II, *Nostra aetate* (Vatican 1965), nr 2.

¹² Le Concile Vatican II, *Dignitatis humanae* (Vatican 1965), nr 14.

¹³ Ibidem, nr 2.

¹⁴ Ibidem, cfr. *Catéchisme de l'Eglise Catholique* (Vatican 1992), nr 2104-2106.

non-chrétiens ne constituent pas un danger pour la foi, il n'y a pas de raisons pour éviter les rencontres avec eux, tandis que les hérétiques devraient être punis par l'exclusion de la communauté¹⁵. Les infidèles qui n'ont jamais été chrétiens peuvent exercer le pouvoir sur les chrétiens selon la loi naturelle, tandis que les chrétiens hérétiques, dès lors qu'ils sont excommuniés, perdent le droit à diriger les chrétiens¹⁶.

Toutes ces règles ne sont pas la manifestation d'une approche pragmatique, mais elles sont basées sur une vision théologique cohérente. Cette vision s'appuie sur la compréhension du don de la foi. La foi est pour Thomas un commencement de la vie éternelle¹⁷ et un don gratuit de Dieu qui ne peut pas être produit sans l'intervention divine¹⁸. Donc, on ne peut pas forcer personne à croire – même si la foi est en accord avec notre nature, et si l'instinct intérieur la présente à l'homme¹⁹. Chacun doit avoir la possibilité de s'ouvrir au don divin de la foi en toute liberté. Mais, une fois embrassée, la foi – en tant que don le plus précieux – doit être protégée de façon spéciale, tant au niveau individuel qu'au niveau communautaire. Puisque le péché de manque de foi (*infidelitas*) est le plus grand²⁰ – n'oublions pas qu'il s'agit du refus de la vie éternelle! –, et que sa cause se trouve dans la volonté – même si l'acte de croire appartient à l'intellect²¹ –, les mesures thérapeutiques proposées par Thomas se réfèrent à la volonté. La contrainte, les peines corporelles doivent aider la volonté, qui a déjà auparavant embrassé la foi mais l'a ensuite perdue, à retrouver sa juste orientation, le bon chemin à suivre.

Evidemment, aujourd'hui nous ne pensons plus que la contrainte et les peines corporelles puissent constituer une mesure juste pour nous aider dans le domaine de la foi. Mais la vision de fond qui conduit la pensée de l'Aquinat n'a rien perdu de son actualité. Sur la base de cette vision on peut développer quelques indications pour la rencontre avec des représentants d'autres religions. J'aimerais les résumer en trois éléments:

1. La base de la rencontre avec les représentants des autres religions doit toujours être une identité forte – la foi est le don le plus grand que nous puissions recevoir, elle nous ouvre l'accès à la plénitude de vie, la vie éternelle.

¹⁵ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 9, corp.

¹⁶ Ibidem, II-II, q. 12, a. 2, corp.; II-II, q. 10, a. 10.

¹⁷ Ibidem, II-II, q. 4, a. 1, corp.

¹⁸ Ibidem, II-II, q. 2, a. 3.

¹⁹ Ibidem, II-II, q. 10, a. 1, ad 1; II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

²⁰ Ibidem, II-II, q. 10, a. 3.

²¹ Ibidem, II-II, q. 10, a. 2, ad 2. Cfr. II-II, q. 4, a. 2.

2. La foi est donnée par Dieu de façon gratuite, donc, elle doit être traitée comme une réalité mystérieuse qui ne dépend pas en premier lieu de l'homme.
3. Même si la foi ne dépend pas en premier lieu de l'homme, le domaine de la foi est soumis aux influences humaines qui peuvent être tant bonnes que vicieuses.

Ces trois éléments décrivent de façon juste, à mon avis, l'attitude d'un chrétien qui voudrait entrer dans le dialogue avec les représentants d'autres religions. L'identité forte dans l'articulation de sa propre foi, le respect pour le mystère surnaturel de la foi et la vigilance réaliste à cause de la possibilité de faire des erreurs dans le domaine de la foi – voilà trois caractéristiques d'une attitude mûre.

A cette description de l'attitude d'un croyant nous pouvons ajouter aussi la description fameuse de la stratégie qui doit être adoptée par un chrétien dans les discussions avec des non-chrétiens. Dans sa réponse au confrère qui travaille au milieu des Sarrasins (*Les raisons de la foi*), l'Aquinatense formule les règles des discussions de la façon suivante: «Je veux d'abord t'avertir que, dans les disputes contre les infidèles au sujet des articles de la foi, tu ne dois pas chercher à prouver la foi par des raisons nécessaires: cela dérogerait à la sublimité de la foi dont la vérité dépasse non seulement l'esprit des hommes mais aussi celui des anges. Nous croyons ces articles de la foi en tant qu'ils nous sont révélés par Dieu. Or, ce qui procède de la vérité suprême ne peut pas être faux, et aucune raison nécessaire ne peut parvenir à détruire ce qui n'est pas faux. C'est pourquoi, de même que notre foi ne peut pas être prouvée par des raisons nécessaires, car elle dépasse l'esprit humain, ainsi en raison de sa vérité elle ne peut pas être réfutée par une raison nécessaire.

L'intention du chrétien qui pratique la dispute sur les articles de la foi ne doit donc pas viser à prouver la foi, mais à défendre la foi. C'est pourquoi saint Pierre ne dit pas “toujours prêts à prouver”, mais “à donner satisfaction”; autrement dit: à montrer de manière raisonnable que ce que la foi catholique confesse n'est pas faux»²².

Évidemment, les règles que nous formulons aujourd'hui pour la rencontre avec des non-chrétiens ont un accent différent – on souligne moins l'aspect apologétique et on cherche à mettre en valeur la signification de la rencontre elle-même, comme de la base commune. Néanmoins, le texte

²² Thomas d'Aquin, *De rationibus fidei* (*Les raisons de la foi*), 2. Traduction française: Saint Thomas d'Aquin, *Traité*, Les raisons de la foi, Les articles de la foi et les sacrements de l'Eglise, Introduction, traduction du latin et annotation par G. Émery (Paris: Les éditions du Cerf, 1999), 67. Cfr. aussi Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, 7-9.

évoqué formule d'une façon précise et réaliste le but doctrinal du dialogue avec les non-chrétiens: en prenant en considération le caractère surnaturel de la Vérité de la foi, il ne s'agit pas de la démontrer avec les raisons nécessaires, il s'agit seulement de maintenir que la foi n'est pas contradictoire aux principes de la raison. Cette approche, bien théologiquement calculée, trouve son articulation plus pragmatique dans la question quodlibétale 4. Thomas y décrit l'usage des autorités dans les cas de discussions qui doivent lever un doute de la thèse débattue de la façon suivante: «... dans ce genre de dispute théologique on se sert principalement des autorités que reçoivent ceux avec qui l'on dispute; par exemple, si l'on dispute avec les Juifs, il faut faire valoir des autorités de l'Ancien Testament; si l'on dispute avec des manichéens, qui méprisent l'Ancien Testament, il ne faut se servir que des autorités du Nouveau Testament; si l'on dispute avec des schismatiques, qui reçoivent l'Ancien et le Nouveau Testament mais pas l'enseignement de nos saints, comme c'est le cas des Grecs, il faut alors disputer à partir des autorités du Nouveau et de l'Ancien Testament ainsi que des docteurs qu'ils reçoivent; mais s'ils ne reçoivent aucune autorité, il faut, pour les convaincre, recourir à des raisons naturelles»²³.

Nous le voyons donc: pour une rencontre avec ceux qui ne partagent pas tous les éléments de notre compréhension du monde, Thomas propose une base très souple. On peut même s'en étonner, si nous pensons que cet auteur vivait dans un monde presque entièrement chrétien.

Passons maintenant à la proposition de Jean Paul II. Malgré certaines différences entre les deux théologiens, dues au changement profond de contexte culturel, leurs propositions ne sont pas si éloignées que ça l'une de l'autre.

3. Jean Paul II: encourager la rencontre

Si l'on cherche un texte qu'on pourrait considérer comme le plus important pour structurer l'attitude des chrétiens dans la rencontre avec les autres religions, c'est probablement une partie de l'encyclique *Redemptoris missio*: «Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Entendu comme méthode et comme moyen en vue d'une connaissance et d'un enrichissement réciproques, il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire il lui est spécialement lié et il en est une expression. (...) A la lumière de l'économie du salut, l'Eglise estime qu'il n'y a pas contradiction entre l'annonce du Christ et le dialogue inter-re-

²³ Thomas d'Aquin, *Quaestiones de quolibet* (Roma-Paris: Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996); *Quodlibet* IV, q. 9, a. 3; p. 339-340. Traduction française: Saint Thomas d'Aquin, *Traité*, Les raisons de la foi, 140.

ligieux, mais elle sent la nécessité de les coordonner dans le cadre de sa mission *ad gentes*. En effet, il faut que ces deux éléments demeurent intimement liés et en même temps distincts, et c'est pourquoi on ne doit ni les confondre, ni les exploiter, ni les tenir pour équivalents comme s'ils étaient interchangeables»²⁴.

Comme on le sait, la tâche de proclamer le Christ et le dialogue respectueux avec les autres religions semblent assez souvent difficiles à concilier. On serait tenté d'y voir deux réalités nécessaires et souhaitables dans la vie chrétienne, mais condamnées à devoir mutuellement se limiter: là où il y a l'annonce du Christ, il n'y a plus de dialogue; là où il y a le dialogue, l'annonce devrait être au moins suspendue. Or, l'encyclique n'admet pas une telle interprétation de cette relation. Même si la proclamation du Christ et le dialogue doivent être distincts et qu'il ne faut pas les confondre, ils demeurent intimement liés et font partie de la même mission évangélisatrice de l'Église.

Il serait difficile de surestimer cette explication. Le dialogue interreligieux compris comme un élément intégral de la mission chrétienne doit être une manifestation de l'identité chrétienne forte. Ce n'est pas donc «à côté de» ou bien «malgré» l'identité que les chrétiens cherchent à entrer en dialogue avec les non-chrétiens, mais bien «à cause» d'elle. Comme nous nous en souvenons, Thomas d'Aquin proposait un parcours du même type lorsqu'il demandait de respecter les non-chrétiens et leurs positions spirituelles non pas «à côté» ou bien «malgré» la foi des chrétiens, mais «à cause» d'elle: c'est à cause du respect pour la réalité surnaturelle de la foi, le début de la vie éternelle, le don le plus précieux et libre que nous recevons de Dieu, qu'on n'impose pas la foi par force aux non-chrétiens, et qu'on respecte les choix de leur conscience.

Évidemment, cet idéal de l'identité chrétienne forte comme point de départ du dialogue interreligieux a besoin d'être soigneusement et précisément articulé. Ne voyons-nous pas aujourd'hui dans le monde tant d'abus de domination à cause des identités fortes ? Dans le monde politique d'aujourd'hui l'identité forte signifie presque toujours la tendance à glisser dans l'autosuffisance et l'arrogance. On ferme les portes plutôt qu'on entre en dialogue, si on veut cultiver une identité forte...

Dans ce contexte il est très important de souligner que la compréhension par Jean Paul II de l'identité chrétienne contenait en elle-même dès le début la conviction courageuse de l'ouverture à l'autre, inscrite dans la pensée sur la mission. Voici un extrait de son encyclique *Redemptor homi-*

²⁴ Jean Paul II, *Redemptoris missio* (Vatican 1990), nr 55, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

nis, écrite au début de son pontificat: «L'attitude *missionnaire* commence toujours par un sentiment de profonde estime face à ce qu'il y a en tout homme, pour ce que lui-même, au fond de son esprit, a élaboré au sujet des problèmes les plus profonds et les plus importants; il s'agit du respect pour tout ce que l'Esprit, qui "souffle où il veut", a opéré en lui. La mission n'est jamais une destruction, mais elle est une reprise à son compte des valeurs et une nouvelle construction, même si dans la pratique on n'a pas toujours correspondu pleinement à un idéal aussi élevé»²⁵.

Inutile de dire que cette belle invitation à respecter le mystère de «ce qu'il y a en tout homme», invitation à reconnaître au seuil de la mission les valeurs qui peuvent être ensuite reprises dans une nouvelle construction, bref, cette invitation à l'écoute, était traduite par Jean Paul II dans l'axe majeur de son pontificat. Si on veut chercher l'essentiel de son programme pastoral pour le monde de son temps, il faut le voir sans doute, comme on l'a maintes fois écrit, dans sa réflexion sur le mystère de l'homme. Jean Paul II a choisi l'anthropologie comme lieu de rencontre avec les cultures et les religions du monde de son temps. Et il a essayé de poursuivre cette rencontre pendant les 27 ans de son pontificat, avec la profonde conviction que «le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné»²⁶.

Ce programme n'a rien perdu aujourd'hui de sa pertinence. Mais il vaut la peine de souligner que, dans sa mise en œuvre par ce grand pape, ce programme portait en soi des traces profondément thomistes. Tout d'abord, Jean Paul II considérait son discours anthropologique comme une manifestation des *preambula fidei* – l'espace de rencontre avec tous ceux qui ne sont pas chrétiens, «la cour des infidèles» pour le dire dans le langage de Benoît XVI. Comme nous le savons bien, c'est l'articulation thomiste de la relation entre la philosophie et la théologie, entre les vérités accessibles à la raison et les vérités révélées, qui rend possible ce genre de programme. Ensuite, on ne peut pas ne pas noter au fond de la réalisation de ce programme par Jean Paul II sa fervente conviction que la raison, en tant que créée, si elle est utilisée de façon juste, doit nous mener tôt ou tard à la vérité. Donc, elle doit nous ouvrir à la plénitude de la foi. C'est, si j'ose dire, cette ardeur de nouveau «thomiste» qui l'a poussé à travailler avec tant de générosité dans le débat sur le mystère de l'homme.

Mais il serait sans doute injuste de limiter la pensée de Jean Paul II sur la rencontre avec les autres religions à une simple assimilation des idées

²⁵ Jean Paul II, *Redemptor hominis* (Vatican 1979), nr 12, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

²⁶ Le Concile Vatican II, *Gaudium et spes* (Vatican 1965), nr 22, dostęp 11 lutego, 2019, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_fr.html.

thomistes. Le thomisme de Jean Paul II était vraiment « thomasien » grâce à son ouverture à toutes les influences intellectuelles valables qu'il pouvait connaître et absorber. Permettez-moi ce soir de mentionner encore deux éléments de son programme pastoral pour le dialogue interreligieux, car ils me semblent importants.

L'encyclique *Ut unum sint* concerne l'œcuménisme, mais elle contient quelques pages très fortes sur le dialogue. Évidemment, il s'agit dans ce texte du dialogue des chrétiens; mais on ne peut négliger ces pages si on cherche dans l'œuvre de Jean Paul II de quoi inspirer la rencontre avec les autres religions. Le dialogue décrit par le pape polonais, sans doute sous l'influence des grands représentants juifs de la philosophie du dialogue – Martin Buber, Franz Rosenzweig et Emmanuel Lévinas – étudiés par ses amis à Cracovie, pendant son pontificat²⁷, n'est pas une sorte de stratégie plus au moins pragmatique, mais une nécessité fondamentale inscrite dans l'être humain. «La disposition au "dialogue" se situe au niveau de la nature de la personne et de sa dignité. Du point de vue philosophique, une telle position se rattache à la vérité chrétienne exprimée par le Concile sur l'homme : en effet, il est la "seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même"; l'homme ne peut donc "pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même". Le dialogue est un passage obligé sur le chemin à parcourir *vers l'accomplissement de l'homme par lui-même*, de *l'individu* de même que *de toute communauté humaine*. Bien que le concept de "dialogue" semble mettre au premier plan le moment cognitif (*dia-logos*), tout dialogue comporte de soi une dimension globale et existentielle. Le sujet humain tout entier y est impliqué; le dialogue entre les communautés engage de manière particulière en chacune d'elles sa qualité de sujet. (...) Le dialogue ne se limite pas à un échange d'idées. En quelque manière, il est toujours un "échange de dons"»²⁸.

L'idée du dialogue qui va bien au-delà de l'échange des discours, et a son accomplissement dans l'échange de dons, trouve sa réalisation la plus forte dans l'eucharistie chrétienne. Mais le modèle est sans doute bien plus universel, et même applicable à la rencontre avec les communautés non-chrétiennes. «Le dialogue est un passage obligé sur le chemin à parcourir vers l'accomplissement... de toute communauté humaine», écrit le pape. L'idée splendide du dialogue intégral qui embrasse toutes les dimensions de l'être humain est complétée chez Jean Paul II par une invitation fervente à l'examen de conscience et à la conversion – à l'attitude spirituelle

²⁷ Je pense ici surtout à Józef Tischner et les chercheurs liés à lui, comme par exemple Tadeusz Gadacz.

²⁸ Jean Paul II, *Ut unum sint*, nr 28, dostęp 11 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html.

dont il s'est fait un témoin courageux, à l'occasion du Grand Jubilé de l'An 2000²⁹. La communauté catholique est invitée à découvrir le dialogue sur les plans divers: au niveau individuel et communautaire, avec la dimension universelle et locale³⁰.

Un autre champ de réflexion de Jean Paul II qui va sans doute bien au-delà de l'œuvre de l'Aquinate est l'indication des directions de travail pour le dialogue interreligieux³¹. Le catalogue, développé par le pape polonais, des thèmes à traiter dans la rencontre entre les religions était impressionnant, sous le titre très vaste des «questions qui exigent l'attention des tous»: la transmission des valeurs humaines et spirituelles aux générations nouvelles, la responsabilité pour les droits de l'homme, la lutte pour la vie digne des pauvres de ce monde, la défense de la création, la recherche de la paix et de la justice. Tout cela, sans oublier, évidemment, le but le plus évident de ces rencontres: la promotion de la connaissance mutuelle entre les représentants des diverses religions et l'approfondissement du respect des uns pour les autres. En suivant la ligne de Jean Paul II, Benoît XVI proposera plus tard quatre catégories pour articuler la vaste problématique de la collaboration: «stimuler la collaboration sur des thèmes d'intérêts réciproques, (...) la recherche du bien commun, la construction de la paix, le développement³²». Il me semble que cette réflexion structure bien le vaste champ du travail qui se présente à nous.

4. Conclusion : en chemin vers une identité convertie

Les deux auteurs choisis pour nous guider dans la réflexion de ce soir sont très différents. Le premier a passé sa vie de professeur d'université en se concentrant sur des projets intellectuels, le second a parcouru le monde

²⁹ Ibidem, nr 34-35.

³⁰ Ibidem, nr 31.

³¹ Voir surtout les deux discours de Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso» (26 IV 1990), dostęp 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html.

«Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso a dieci anni dalla morte di mons. Piero Rossano» (16 VI 2001), dostęp 13 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010616_pc-inter-rel.html.

³² Benoît XVI, «Message à l'occasion de la journée d'étude sur le dialogue entre cultures et religions» (3 XII 2008), dostęp 13 lutego, 2019, http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081203_culture-religion.html; cfr. Benoît XVI, «Discours durant la rencontre interreligieuse au Pope John Paul II Cultural Center de Washington, D.C.» (17 I 2008), dostęp 13 lutego, 2019, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions.html.

entier en pasteur de l'Église universelle. Saint Thomas est un témoin de la civilisation totalement chrétienne, saint Jean Paul II a articulé la foi chrétienne dans un village global où les catholiques ne dominent plus le monde. *Last but not least*, l'Aquinate appartient à l'époque préconciliaire, tandis que le pape polonais a fait des documents de Vatican II la clé de son programme. Mais – comme nous avons pu le voir – ces deux grands saints ont partagé quelques convictions fondamentales pour structurer le domaine des rencontres interreligieuses. La plus importante de ces convictions est sans doute celle que notre relation aux religions non-chrétiennes doit avoir son point de départ dans notre identité vécue dans sa plénitude. C'est à cause et non pas *malgré* notre identité et notre mission chrétienne que nous voulons laisser de la place à l'écoute des autres, et chercher l'espace intellectuel qui permettra de les rencontrer.

Évidemment, une telle proposition provoque des doutes et des questions. Est-il vraiment faisable de laisser de la place aux autres, alors que nous encourageons à fortifier notre propre identité? Le monde entier autour de nous semble nous enseigner que là où l'on trouve une identité forte, là aussi on trouve des conflits et des confrontations. Ne faudrait-il pas plutôt suivre la logique inverse – choisie souvent aujourd'hui par le monde post-moderne qui nous entoure – et encourager la construction d'une identité faible, d'une pensée et de récits de présentation faibles, pour donner une chance à la rencontre avec des partenaires divers? Le dialogue inter-religieux, qui fait partie de la mission chrétienne au lieu de la limiter, ne serait-il qu'un simple pas tactique qui ne saurait ouvrir le chemin ni au dialogue honnête, ni à la rencontre profonde? Le chrétien qui reste immergé dans sa mission de proclamer le Christ peut-il vraiment être un partenaire fiable?

Toutes ces questions touchent un point très sensible. Même si une identité forte semble indispensable pour toutes les sortes de rencontres – serait-il vraiment plus facile de concevoir un échange entre partenaires qui n'appartiennent pas de tout leur cœur aux communautés qu'ils représentent? –, cela ne suffit pas pour une rencontre vraiment profonde et fructueuse. L'identité chrétienne forte doit aussi être une identité profondément convertie.

On peut essayer d'expliquer ce que signifie cette conversion de notre identité de la façon suivante : il suffit de penser aux gestes forts et aux rencontres fortes de Jean Paul II, qui accompagnaient la vision transmise dans ses écrits, pour trouver un exemple clair d'identité chrétienne forte *convertie*, et ouverte au dialogue interreligieux fructueux. Mais comment décrire cette identité forte *convertie* en paroles?

J'aimerais risquer de mentionner les deux éléments qui, à mon avis, sont essentiels pour cette conversion. Premièrement, nous devons reconnaître que le travail intellectuel des *preambula fidei*, ou notre travail dans la «cour des infidèles» accessible aux non-chrétiens, n'est pas une partie tactique et pragmatique de la réflexion chrétienne. Il ne s'agit pas d'un discours qui permet de convaincre les opposants, mais de la réflexion qui fonde notre identité. La chance de la proposer en dialogue avec les non-chrétiens ouvre de nouveaux horizons pour notre auto-compréhension. Deuxièmement, nous ne devons jamais oublier que notre conversation sur la foi touche toujours le mystère de «ce qu'il y a en tout homme». Nous ne disposons pas de la foi et nous devons l'approcher avec un respect adéquat aux dons divins les plus grands.

Si nous entrons dans ces perspectives, alors nous devenons capables de suivre, dans le domaine du dialogue interreligieux, le beau conseil que Jean Paul II avait adressé au Conseil Pontifical du Dialogue Interreligieux: «refléter les rythmes du Jardinier divin qui fait resplendir le sol, donne la pluie pendant la saison et – au temps opportun – produit le fruit de son travail»³³.

Bibliographie:

- Benoît XVI. «Discours durant la rencontre interreligieuse au *Pope John Paul II Cultural Center* de Washington, D.C.». https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080417_other-religions.html.
- Benoît XVI. «Message à l'occasion de la journée d'étude sur le dialogue entre cultures et religions». http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2008/documents/hf_ben-xvi_mes_20081203_culture-religioni.html.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique*. Paris: Mame/Plon, 1992.
- Le Comité de la Revue Thomiste, «Tout récapituler dans le Christ». À propos de l'ouvrage de Jacques Dupuis, «Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux». *Revue Thomiste* 98 (1998): 591-630.
- Le Concile Vatican II. *Dignitatis humanae*. Vatican 1965.
- Le Concile Vatican II. *Gaudium et spes*. Vatican 1965.

³³ «...riflettere i ritmi del Giardiniere divino, che fa che il sole risplenda, dà pioggia nella stagione, e quando viene il tempo produce i frutti del suo lavoro», Jean Paul II, «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso».

- Le Concile Vatican II. *Nostra aetate*. Vatican 1965.
- Le Concile Vatican II. *Unitatis redintegratio*. Vatican 1964.
- Ellul Joseph. «Engaging with Islamic Thought. The paradigm of Thomas Aquinas». *Przegląd Tomistyczny* 24 (2018): 373-393.
- Emery Gilles. «St Thomas d'Aquin et l'Orient chrétien», *Nova et Vetera* 74, nr 4 (1999): 19-36.
- Jean Paul II. «Discorso ai partecipanti all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso». https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1990/april/documents/hf_jp-ii_spe_19900426_dialogo-inter-religioso.html.
- Jean Paul II. «Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Inter-religioso a dieci anni dalla morte di mons. Piero Rossano». http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010616_pc-inter-rel.html.
- Jean Paul II. *Redemptor hominis* (Vatican 1979); trad. fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Jean Paul II. *Redemptoris missio* (Vatican, 1990); trad.fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- Jean Paul II. *Ut unum sint* (Vatican, 1995); trad.fr.: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html
- Saint Thomas d'Aquin. *Traité*s. Les raisons de la foi. Les articles de la foi et les sacrements de l'Eglise. Introduction, traduction du latin et annotation par G. Émery. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- Thomas d'Aquin. *Quaestiones de quolibet*, Roma-Paris: Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996.
- Thomas d'Aquin. *Summa contra gentiles*. W Thomas d'Aquin. *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.* T. 13-15. Romae: Apud Sedem Commissionis Leoninae-Typis Riccardi Garroni, 1918-1930; trad. fr.: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>.
- Thomas d'Aquin. *Summa Theologiae*. Dans: *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*. T. 4-12. Romae: S.C. de Propaganda Fide, 1888-1906). trad. fr.: <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommeth theologique2a2ae.htm>.
- Torrell Jean-Pierre. «Saint Thomas et les non-chrétiens». *Revue Thomiste* 106, nr 1-2 (2006): 17-49.

The Meeting of Religions according to Thomas Aquinas and John Paul II

SUMMARY

The paper is a presentation of Aquinas's and John Paul II's ideas that may be recognized as the basis for interreligious encounters. At the beginning the author presents a couple of passages by the Doctor Angelicus that must be considered a hindrance for the interreligious dialogue, if undertaken in the spirit of the Vatican II. But a careful reading of Aquinas's legacy allows to detect a couple of important elements that are still relevant today and may be considered as a kind of doctrinal foundation for the encounters with non-Christian believers. The basis for such encounters should be a strong identity and the respect for the supernatural gift of faith. The participants should make appeal only to the authorities accepted by the other part. John Paul II's proposal has its basic convergence with Aquinas's thought, although the Polish pope enriches the Thomistic vision by the idea of integral dialogue, engaging all the human being, inspired by the philosophy of M. Buber and E. Levinas. The strong identity desired by both Aquinas and John Paul II as the foundational condition for a fruitful encounter with non-Christian believers may play its appropriate role only if it is a really converted identity. John Paul II showed us with many gestures and actions during his pontificate what this conversion of our identity should be.



Problémy s Butler – stereotypy o „gender“¹

LUKÁŠ JENÍK

Teologická Fakulta Trnavskej Univerzity
ORCID: 0000-0002-8524-2513

Problemy z Butler – stereotypy o „gender“

STRESZCZENIE

Problematyka *gender*, rozważana w różnych pracach, ma swoich zwolenników i przeciwników. Celem tego studium jest ukazanie kilku kluczowych stereotypów, powtarzanych przez większość krytyków, a także próba radykalnej separacji płci i gatunku. Od strony filozoficznej krytyka ta wychodzi z różnych koncepcji społecznego konstruktywizmu, jak też z poststrukturalistycznych teorii. Okazją do częstej krytyki staje się twórczość Judyty Butler. Pragniemy ukazać, do jakiego stopnia czytanie prac J. Butler może być nieporozumieniem. A przyczyną takiej lektury jest przede wszystkim nieznanie hermeneutycznych założeń, co prowadzi do niezrozumienia jej twórczości.

Słowa kluczowe: płeć, *gender*, socjalny konstruktywizm, Judith Butler, Gabriele Kuby

* * *

Jedným z charakteristických znakov súčasnej kresťanskej kultúry je fenomén, ktorý možno pracovne označiť za efekt či fenomén Kassandry. Podobne ako antická hrdinka Cassandra aj súčasná kresťanská identita je nezriedka spojená so spiritualitou strachu a pastoráciou strachom, ktoré varujú pred skazou a kultúrou smrti vo všeobecnosti. Rovnako ako v prípade antickej hrdinky, ktorej nikto neveril, aj niektoré prejavy kresťanskej kritiky sa štylizujú do pozície prorociev. Uveriť tomu, že sme ako Cassandra,

¹ Táto štúdia vznikla ako súčasť riešenia projektu APVV-15-0189 *Vybrané faktory pro-rodinnej stratégie a podpora stabilnej rodiny v multikulturálnom prostredí*.

ktorá hovorila pravdu, no nikto jej neveril, je veľmi jednoduché, otázkou ostáva: či aj správne. Jednou z tém súčasnej kresťanskej kultúry, ktorú možno s istotou označiť za rozdeľujúcu, je téma genderových teórií, či diskurz symbolizovaný pojmom gender. I keď sa toto slovo a s ním spojené teórie udomácnili tak u jeho obdivovateľov ako aj kritikov, stále existuje výrazné biele miesto odbornej diskusie medzi protichodnými táborami, a súčasný diskurz k problematike odráža skôr existenciu dvoch odlišných sociálnych bublín, v rámci ktorých dochádza k dvom odlišným perspektívam a skúmaniam.

Predmetom štúdie je spomenúť niekoľko vybraných stereotypov, ktoré o tejto problematike existujú a ktorých prežívanie nenapomáha kritickému skúmaniu, ale naopak, znemožňuje ho. Najtypickejšie stereotypy o genderovej problematike, ktoré sú ako argumenty opakované v rámci celého spektra kritických postojov, sa týkajú predovšetkým: ukotvenia genderových koncepcií vo feministickej, postštrukturalistickej či postmodernistickej filozofii; previazania feministickej filozofie s marxistickými konceptmi spoločnosti; ideologickej predpojatosti genderových teórií; zredukovania genderovej koncepcie na sociálny konštruktivizmus a iné podoby redukcie témy. V rámci predkladaného textu sa zameriame len na niektoré z nich, a to predovšetkým na tie, ktoré našli svojho menovateľa v osobe americkej filozofky Judith Butler.

1. Problémy s rodom a prípad Butler

Problém gender sa takpovediac automaticky stotožňuje s feminizmom a sociálnym konštruktivizmom, a to napriek tomu, že to nekorešponduje so skutočným stavom bádania². Čoho sa vlastne problematika genderu týka? Stručné načrtnutie by mohlo vyzerat' nasledovne:

Pod problematikou genderu, ako sa predstavuje v prírodných i humanitných vedách, chápeme problematizáciu povahy rodovej identity, teda toho, čo robí muža mužom a ženu ženou. Na prvý pohľad sa táto problematika nejaví ako problém, ale triviálna vec. Vo všeobecnosti – historicky i transkultúrne – delíme ľudí na mužov a ženy a s nimi súvisiace dva rody: mužský a ženský. Mužom i ženám už na prvý pohľad zodpovedajú nejaké charakteristické znaky a aj odlišnosť medzi mužmi a ženami je takpovediac „očividná“. Táto odlišnosť sa týka pohlavia i rodov. Natískajú sa však teoretické otázky: Je dôvodom odlišnosti dvoch rodov determinizmus prírodných mechanizmov? Alebo inak, čo zapríčiňuje danú rodovú diverzitu a s ňou spojené etické, sociálne konzekvencie? Pohlavná odlišnosť?

² Pozri: Ian Hacking, *Sociálna konštrukcia – ale čoho: Čo je a čo nie je sociálnou konštrukciou* (Bratislava: Kalligram, 2006), 22-26.

Systematické skúmanie potom vedie k ďalším otázkam: Čím sú pohlavia určené a sú dve?

Ako ukazujú dejiny filozofie, problém vzniká práve v spochybnení onej očividnej predstavy „danosti“ dvoch pohlaví a s nimi súvisiacich dvoch rodov. Dôvody prečo problematika rodu vyvoláva celé spektrum odmieta-vých či skeptických postojov, ale tiež mnoho otvorených reakcií, prijímanie a využívanie tohto konceptu v rôznych vedách, je veľmi zjednodušené po-vedané otázkou separácie biologického pohlavia od rodu či tzv. sociálneho pohlavia. Práve takáto separácia búra onú domnelú jasnosť nášho poznania. Zaiste, problémom nie je to, že biologické pohlavie (*sex*) a rod (*gender*) či rodová identita sú dva odlišné aspekty nazerania toho istého. Sex a gender sú pre mnohých teoretikov genderu v oblastiach psychológie, psychiatrie, sociológie či filozofie, len dva odlišné formálne pojmy – predmety, ktoré zodpovedajú jednému materiálnemu pojmu. Táto konceptuálna separácia je výsledkom skúmania. Problémom však nie je to, že sa na sex a gender pozeráme ako na dva teoretické problémy, raz na rod človeka a inokedy skúmame jeho pohlavie. Problém je niečo iné, a teda: či toto odlišenie po-hľadov na pohlavie a rod nezodpovedá aj dvom odlišným skutočnostiam, medzi ktorými nie je nevyhnutná kauzalita. Teoretický problém, ktorý za-ujíma oba póly sporu o gender možno vyjadriť nasledovne: Aká je povaha tejto separácie? Sú rody dva (iba dva?) – štatisticky či intuitívne rozlišova-né rody, ktorým teda zodpovedajú rodové identity s ich charakteristickými vlastnosťami – výsledkom biologického rozdielu medzi pohlaviami, alebo sú sumou sociálnych a kultúrnych obsahov, ktoré nedeterminuje príroda, ale výchova? S touto otázkou a odpoveďou naň súvisí aj balík sociálnych problémov akými sú: diskriminácia, nerovnosť či sexizmus. Sú tieto feno-mény prirodzeným dôsledkom prírodnej determinácie, alebo sú výsledkom smerovania našej kultúry?

Proti sebe tak stoja biologický determinizmus a sociálny konštruktivizmus, a samozrejme, takto predstavený spor je ešte stále veľmi zjednodušený, pretože kladie proti sebe dve krajné polohy, ktoré sú reprezentované odlišnými akcentmi – buď na prírodu alebo na výchovu. Proti akejkolvek podobe biologického determinizmu (evolučnému či teologickému) stojí so-ciálny konštruktivizmus, ktorý poukazuje na relatívnu povahu sociálnych kategórií, ktoré nie sú dané „prirodzenosťou“, ale sú výsledkom kultúrnych zmien a ako také relatívne. Samozrejme, diskurz je však oveľa zložitejší a spor feministickej filozofie s biologickým determinizmom nemožno inter-pretovať čiernobielo, a to by nás malo odradiť od zjednodušujúcich riešení a teoretických skratiek. Ako uvádza Linda Nicholson, že na počiatku femi-nistického prístupu chceli autorky a autori zdôrazniť, že rodové odlišnosti nie sú len „dôsledkom biológie, ale sú sociálnymi konvenciami. Tým, že tie-

to zahrnuli pod pojem »rodu« a nie pojem »pohlavia« sa nádejali, že ľudia pochopia, že takéto odlišnosti sú zapríčinené spoločnosťou a nie prírodou³.

1.1. Butler ako sociálna konštruktivistka?

Ak existuje priestor na korekciu kritických názorov na genderovú problematiku, tak sa to okrem iného týka aj kritického čítania s porozumením a systematického skúmania Judith Butler. Skutočne je Butler autorkou ontologickej separácie rodu a pohlavia? Sociálnou konštruktivistkou par excellence? Predstavenie stereotypných názorov o jej diele sa netýka len jej samotnej, ale tiež kontextu feministickej filozofie a konceptov ako takých.

Sociálny konštruktivizmus sa ako nálepka v kontexte feministickej filozofie začína takmer vždy už pri interpretácii známej myšlienky Simone de Beauvoir. Jej myšlienka „On ne naît pas femme: on le devient“ je nezriedka dezinterpretovaná ako exemplárne konštruktivistické stanovisko, a to aj napriek tomu, že to odmieta takto chápať aj samotná Judith Butler a už vôbec nemožno o sociálnom konštruktivizme hovoriť v prípade francúzskej existencialistky.

Základnou motiváciou v pozadí filozofického postoja Simone de Beauvoir je kritika biologického determinizmu ako nástroja sociálnej diskriminácie. Bol to predovšetkým biologický determinizmus prameniaci v 19. storočí, v ktorom sa zrkadlil vývoj sociálnych vzťahov dobovej spoločnosti, v rámci ktorých sa posilňovala rodová nerovnosť a diferenciacia⁴. A práve do tohto kontextu a s hermeneutickým prihliadnutím naň, hodno zasadiť počiatok feministickej druhej vlny, ktorá je zviazaná s dielom Simone de Beauvoir⁵. Predovšetkým však treba uviesť, že spomenutá myšlienka Beauvoir ma nejaký kontext, v ktorom sa rodí, a dôvody, prečo sa rodí. Herta Nagl-Docekal zdôrazňuje, že myšlienku francúzskej existencialistky, ktorá je používaná ako mantra, „nie je predsa možné chápať tak, že by sme mali

³ Linda Nicholson, „Gender“, w *A Companion to Feminist Philosophy*, red. Alison M. Jaggar, Iris Young Marion (Malden MA-Oxford UK: Blackwell, 2005), 298. Nicholson zdôrazňuje, že odlišenie rodu a pohlavia nemalo a priori žiaden iný zmysel, ako poukázať na dve dimenzie skúmania rodovej identity: biologickú a sociálnu. Počnúc 80tými rokmi 20. storočia dochádza nielen k antagonistickému chápaniu rodu a pohlavia, pričom ide len o jednu z variácií chápania gender ako analytického nástroja, ale tiež k zdôrazňovaniu interaktívneho kauzálneho vzťahu medzi svetom biologických vplyvov a sociálneho ovplyvňovania vývoja rodovej identity. U autoriek ako A. M. Jaggar je napr. vzťah medzi rodom a pohlavím neostrý a nemožno tieto svety oddeliť ostrou demarkačnou čiarou.

⁴ Porov.: Mari Mikkola, *The Wrong of Injustice. Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 2-13, 22. Pozri tiež: Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality* (New York: Basic Books, 2000), 115-145.

⁵ Porov.: Zuzana Kiczková, *Rod vo feministickom diskurze*, w *Rodové štúdiá. Súčasné diskusie, problémy a perspektívy*, red. Zuzana Kiczková, Mariana Szapová (Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava; Centrum rodových štúdií, 2011), 34.

popierať biologické danosti ženského tela. Simone de Beauvoir naopak poukazuje na tradičný normatívny výklad týchto daností a na osudné konzekvencie pre ženy, ktorým sú tieto normy vnucované od detstva⁶. Tak ako nemožno dostatočne konzistentne označovať Simone de Beauvoir za sociálnu konštruktivistku, rovnaké problémy vzniknú aj pri interpretácii Judith Butler.

Konzervatívne a kresťansky orientovaní kritici Judith Butler vytykajú americkej filozofke, že neguje konštitutívny kauzálny vzťah medzi pohlavím a rodom a tento stereotyp sa epidemicky objavuje v regionálnych interpretáciách, ktoré vychádzajú z diel Anatrellu či Kuby⁷.

1.2. Filozofické východiska v genderovej teórii Judith Butler

Ako uvádza Pavel Barša, na rozdiel od humanistického feminizmu a feminizmu diferenciácie, ktoré zdôrazňovali otázku sociálnej rovnosti v individuálnej i kolektívnej rovine, postštrukturalistický feminizmus, ktorého predstaviteľkou je práve Judith Butler, „mení samotnú povahu emancipácie: už mu nejde o oslobodenie individuálneho človeka, ani o oslobodenie ženy ako nejakej skupinovej identity, ale o emancipáciu zo samotných patriarchálnych kategórií »človek« a »žena«⁸. Toto zacielenie dekonštrukcie rodovej dichotómie sa celkom prirodzene javí ako odmietanie esencialistických identít, a to sa následne prejavuje v politickej agende, ktorej ambíciou je následne dekonštruovať zdroje politiky moci. Postštrukturalistický prístup Judith Butler interpretuje Barša ako ideové vymedzenie voči alternatívnym východiskám feministickej filozofie a agendy. „Ani slobodné konanie individua, ani atribúty ženy, nemôžu byť pochopené ako niečo, čo by predchádzalo sociálnym a mocenským vzťahom a predstavovalo by tak transcendentné meradlo ich legitimacy. Humanistický ideál individuálnej autonómie či diferencialistický ideál ženských cností sú samy osebe už konštruktmi sociálne diskurzívnych praktík“⁹. Barša tiež zdôrazňuje, že napriek inému zameraniu postštrukturalistického feminizmu, nie je cieľom dekonštrukcie rodovej dichotómie a priori odmietať ideály humanistického feminizmu či feminizmu diferenciácie, ktorý otvára priestor aj pre možnosť dobrovoľnej stereotypizácie. Cieľom postštrukturalisticky motivovaných feministických koncepcií, a teda aj Butler, je „intelektuálna kritika faloš-

⁶ Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie* (Praha: Slon, 2007), 99.

⁷ Pozri: Gabriele Kuby, *Globálna sexuálna revolúcia: strata slobody v mene slobody* (Bratislava: Lúč, 2013). Tony Anatrella, *Rodová teória a pôvod homosexuality: kultúrna výzva* (Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015). Zborník Pápežskej rady pre rodinu *Rod – kontroverzná téma: Vybrané články z Lexikónu nejasných a sporných terminov o rodine, živote a etických otázkach* (Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2013).

⁸ Pavel Barša, *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a poststrukturalismem* (Praha: Slon, 2003), 19.

⁹ Ibidem, 20.

nej naturalizácie a univerzalizácie panujúcich a podrobených kultúrnych identít¹⁰. V tejto ideovej atmosfére vzniká problematizácia vzťahu pohlavia a rodu, ktorý je kritikmi často nadinterpretovaný ako nezávislosť dvoch separovaných skutočností. Butler však nejde o separáciu ale to, čo možno nazvať falošnou naturalizáciou.

Problém falošnej naturalizácie je ústredným problémom v oboch kľúčových textoch Judith Butler: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* a tiež *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*¹¹. Celý problém sa dá zhrnúť niekoľkými otázkami: existuje nemenná esencia, ktorá je základom subjektu? Je takouto esenciálnou črtou rod? Je rod daný biologickým pohlavím? Na rozdiel od fenomenologických prístupov, ktoré robia subjekt východiskovým bodom skúmania sveta, pre Butler a postštrukturalistické myslenie vo všeobecnosti, je síce subjekt takpovediac ústredným bodom filozofie, no otázka identity subjektu nie je chápaná ako samotné východisko. Identita subjektu nie je štartovacia čiara filozofickej reflexie, ale niečo, čo je chápané ako konštituované štruktúrami diskurzu, teda svetom samotným. V interpretácii ľudskej prirodzenosti sa tak celkom jasne odráža skúmanie podielu vplyvu prírodných determinantov a sveta kultúry. Práve z tohto uhla pohľadu sa feministický postštrukturalizmus pýta po vzťahu medzi rodom a pohlavím a na vyššie otázky odpovedá zhodne: Nie!

Feministická teória genderu Judith Butler, ktorú možno charakterizovať ako pokus o zdôvodnenie vyššie spomenutej negatívnej odpovede, neoddeliteľne súvisí s viacerými ideovými konceptmi. Práve tie ponúkajú hermeneutický kľúč k čítaniu jej diela, pričom na tento krok sa pri kritike americkej filozofky nezriedka zabúda¹².

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Pozri: Judith Butler, *Trampoty s rodom: feminizmus a podryvovanie identity* (Bratislava: Aspekt, 2014); Judith Butler, *Závažná tela: o materialite a diskursívnych medziach „pohlaví“* (Praha: Univerzita Karlova, nakladateľstvi Karolinum, 2016).

¹² Ku kritike filozofických východísk Judith Butler pozri: Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie*, 78-99. Martha Nussbaum, „The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler“, *The New Republic* 22 (2019): 37-45, <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Nussbaum-Butler-Critique-NR-2-99.pdf> (dostup: 12 I 2019). Pozri tiež: Kateřina Zabrodská, *Variace na gender: postštrukturalizmus, diskurzivní analýza a gendrová identita* (Praha: Academie, 2009), 40-41; Michal Patarák, „Vývoj maskulínnej rodovej identity a tabu homosexuality“, *Psychiatria – Psychoterapia – Psychosomatika* 23, nr 1-2(2016): 43-50. Patarák sa zameriava na všeobecný a kľúčový problém postštrukturalistických teórií a tým je častá redukcia skúmania sexuality na psychický aspekt a vylúčenie biologického. Ako chybou sa javí tiež dovoľávanie sa autority Freuda, ktorého dielo však určite nepredstavuje debiologizáciu psychiky jedince, ale skôr jej biologizáciu.

1.3. Butler = Althusser + Lacan + ...

Ako prvú časť skladačky hodno spomenúť vzťah medzi ideológiou a tzv. ideologickou interpeláciou, ktorú nachádzame u Louisa Althussera.

Vychádzajúc z kritiky Marxa, Althusser nedefinuje ideológiu ako súbor ideí, ktoré pasívne zrkadlia reálnu štruktúru spoločnosti. Vzťah medzi spoločnosťou a jedincom nie je daný esenciálne a štruktúry, ktoré chápeme ako neideologicky dané, sú vždy nejakou ideologicky podmienené. Althusser chápe ideológiu ako niečo aktívne, čo konštituuje túto štruktúru spoločnosti¹³. Ideológia je teda súborom síl, ktoré nie sú sluhom, ale podpisujú sa na formovaní subjektu. Podľa Josefa Fulku existuje medzi subjektom a ideológiou kruhový vzťah vzájomného podmieňovania¹⁴, podobne ako keď Giddens zdôrazňuje, že žiadna tradícia neexistuje bez svojich strážcov. Tento vzťah je interpeláciou. Jednotlivec sa stáva súčasťou systému a je to práve systém, ktorý v jedincovi generuje vieru v seba samotného a vieru v systéme, ktorý mu napomáha byť subjektom. Podľa Althussera je jedinec odsúdený byť vždy nejakým subjektom, čo spôsobuje proces interpelácie ideológiou, a tak sa subjekt sám stáva zubom v ozubí ideológie. „Althusser by istotne súhlasil s tým, že rodová identita nepredstavuje nejakú nemennú, stabilnú a biologicky danú esenciu subjektu, ale že je do značnej miery konštituovaná práve ideologicko-interpelatívnymi procesmi, a to samozrejme nielen na úrovni rodinných vzťahov, ale aj v onom ideologickom prostredí, ktoré subjekt obklopuje neskôr (napr. v škole)“¹⁵.

Je zásluhou Althussera, že upriamil pozornosť na výskum väzby medzi ideológiou a jej kreatívnou úlohou formovania subjektu, no napriek tomu mu podľa Fulku unikol jeden kľúčový moment, ktorý je zdrojom ďalšieho kritického uvažovania¹⁶. Ak je totiž jedinec odsúdený byť subjektom, čo je na počiatku procesu jeho interpelácie, čo je vlastne interpelované?

¹³ Porov.: Josef Fulka, „Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“, w *Sborník prací Fakulty sociálních studií Brněnské univerzity, Sociální studia* 7, 2002, 30, http://www.antropologie.org/sites/default/files/files/studijni-materialy/fulka_performativ_feminismus_cteni_na_mtk_8prosinec.pdf (dostup: 12 I 2019). Fulka, vychádzajúc z Althussera zdôrazňuje, že „kategorie subjektu konstituuje veškerou ideologii, avšak ihned a současně je třeba dodat, že kategorie subjektu konstituuje veškerou ideologii pouze potud, že funkcí veškeré ideologie (funkcí, jež ideologii definuje) je konstituovat konkrétní individua jakožto subjekty“.

¹⁴ Ibidem, 31.

¹⁵ Ibidem, 33.

¹⁶ Ibidem. Mechanizmus interpelácie – teda práve ten aktívny rozmer ideológie, ktorý z jedinca robí subjekt – však nie je podľa jeho kritikov u Althussera dostatočne zdôvodnený. Natíska sa otázka: čo je v skutočnosti interpelované, teda tvorené, pokiaľ všetko, čo je súčasťou ideológie je už subjektom. Ako vlastne dochádza k účinku interpelácie ideológiou? Fulka zdôrazňuje, že práve tento kritický okamih Althusserovej teórie vedie k hľadaniu substrátu, teda potenciálnej bázy, ktorá je tvarovaná nejakou aktualizujúcou ideológiou. Tou je pre Slavoj Žižeka svet podvedomia.

Ako môže byť ideológiou stváraný, keď už sa rodí ako subjekt, čo je výsledkom jeho interpelácie.

Túto kruhosť sa snaží prekonať druhou časťou skladačky, ktorá ukazuje ideový kontext, s ktorým potom výrazne pracuje aj Butler. Okrem Althussera je to predovšetkým Jacques Lacan, ktorý podobne ako Althusser reinterpretuje Marxa, reinterpretuje Freuda. Na rozdiel od Freuda je Lacan zástanca debiologizácie ľudskej psychiky. Identita subjektu je výsledkom procesu prechodu z imaginárneho štádia k symbolickému štádiu, ktoré konštituuje subjekt v rámci troch po sebe nasledujúcich štádií. Prvým štádiom je štádium zrkadla, v rámci ktorého si dieťa uvedomuje samé seba, čím si uvedomuje svoju diferenciu od sveta matky, ale aj od sveta on. Druhým štádiom je štádium vstupu postavy otca medzi matku a dieťa a napokon tretie štádium, pri ktorom si dieťa osvojuje jazyk. Ten sa stáva nástrojom, pomocou ktorého sa dieťa v imaginárnom štádiu začína „konštituovať“ ako subjekt rozštiepený na vedomú a podvedomú zložku¹⁷.

Ďalšie diely skladačky, ktoré je dôležité spomenúť, pretože sú ideovým podkladom, ktorý Judith Butler originálne mixuje do svojej teórie, sú Derridov dekonštruktivistický prístup k Austinovej teórii performatívnych rečových aktov a Foucaultove a Laqueurove¹⁸ skúmania vzťahu sexuality, telesnosti a moci.

Všetky uvedené motívy majú jeden spoločný prvok, ktorý možno nájsť aj v iných súdobých oblastiach skúmania človeka, akými sú sociológia či filozofia. Tým je odmietanie radikálnej nemennosti ľudskej prirodzenosti, odmietanie nejakej fixnej esencie, ktorá žije nezávisle na prostredí, ktoré naň vplýva iba marginálne, ak vôbec. Či už Althusserova alebo Lacanova koncepcia, obe zdôrazňujú procesuálny charakter identity subjektu, a tak otvárajú priestor pre chápanie rodu, ako niečoho, čo Nicholson priliehavo vyjadruje už metaforou „zaodievanie pohlavia rodom“¹⁹.

Každá z vyššie uvedených teórií, ktoré sa zlievajú do originálnej koncepcie Judith Butler je osve falzifikovateľná a predmetom kritiky tak ideových východísk ako aj záverov. Pre skúmanie koncepcie (a dodať možno, že aj pre jej následnú kritiku) sa však ukazujú rozhodujúcimi inšpirácie, pretože ju vedú k chápaniu subjektu ako niečoho, čo nie je dané, ale performatívne tvorené. Ak však hovoríme o tvorení či lepšie stváraní, Butler tým nenaráža na nejaký procesuálny rozmer rodu, ktorý sa akoby vyvíja. Práve táto interpretácia je kameňom úrazu. Performativita rodu je pre americkú filozofku opakovaním rodových aktov a gest, čo vychádza z koncep-

¹⁷ Josef Fulka, „Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“, 35.

¹⁸ Porov.: Thomas A. Laqueur, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1992).

¹⁹ Porov.: Linda Nicholson, „Interpreting Gender“, *Signs* 20, nr 1 (1994): 79-105.

cie sociálneho predvádzania rodovej identity. Okrem zreteľných inšpirácií z koncepcie autorov West a Zimmerman²⁰, spája Butler „althusserovskú sociálne-represívnu koncepciu interpelácie a popisuje proces rodovej diferenciácie ako čosi, čo má charakter performatívnych aktov, konštruujúcich a interpelujúcich jedinca ako rodovo diferencované telo“²¹. Performativnosť, opakovanie schém, ktoré sú identifikáciou s rodom je mechanizmus, ktorý vytvára zdanie podstaty či esencie.

Najradikálnejším sa zdá odmietnutie telesnosti ako niečoho, čo neexistuje v preddiskurzívnom svete²². Čo sa týmto tvrdením myslí? Odmietnutie biologického tela? Podľa Fulku je cieľom Butler odmietnuť to, čo možno chápať ako fikciu preddiskurzívnej telesnosti²³. Práve v tom podľa Nagl-Docekal i Hackinga prekračuje Butler rovinu jazyka a nadinterpretuje zdroje svojej inšpirácie, akými sú Foucaultovo skúmanie sexuality či Laqueurovo skúmanie vývoja chápania pohlavia²⁴. Zatiaľ čo pre Laqueura je biologické pohlavie predsa len nejaké dané, Butler takúto danosť, nejakú preddiskurzívnu esenciu odmieta. Pri čítaní Laqueura tak síce existuje interpretačná možnosť, v rámci ktorej možno chápať naše poznávanie a korekcie nášho poznania o pohlaví ako možné práve preto, že existuje oblasť nezávislej reality, ktorá koriguje a verifikuje naše vedecké poznanie fenoménu pohlavia či rodu. U Butler neexistuje žiadna na našom diskurze nezávislá ontologická realita. Odmietnutie ontologického statusu ako niečoho nezávislého na diskurzívnom definovaní nie je však to isté ako odmietnutie telesnosti, i keď sa v tejto koncepcii dá nájsť východisko aj pre túto interpretáciu²⁵. Podobne ako to nachádzame u iných antirealistov, ako napr. u Hilary Putnam či u Richarda Rortyho, aj pre Butler je realita vždy už daná, tentokrát v podobe diskurzu. Performativita má význam ideológie

²⁰ Pozri: Candance West, Don H. Zimmermann, „Doing Gender“, *Gender and Society* 1, nr 2 (1987): 126.

²¹ Josef Fulka, „Od interpelácie k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“, 45.

²² Porov.: Judith Butler, *Bodies That Matter On the discursive limits of "sex"* (London-New York: Routledge, 2011), xii.

²³ Porov.: Josef Fulka, „Od interpelácie k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“, 46.

²⁴ Porov.: Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie*, 76-82. Pozri tiež: Ian Hacking, *Sociálna konštrukcia – Ale čoho?*, 22-26. Porov.: Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005), 3-40.

²⁵ Porov.: Josef Fulka, „Od interpelácie k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“, 47. Takúto interpretáciu Butler predkladá aj Pierre Bourdieu, ktorý chápe jej odmietnutie daného a akcent na performativitu diskurzu v intenciách predvádzanie rodu. Práve kvôli takýmto nedorozumeniam je vhodné zdôrazniť aj druhú knihu *Bodies That Matter* Judith Butler, v ktorej sa snaží vysvetliť nejasné miesta *Gender Trouble*. Rovnako číta Butler aj Nagl-Docekal, ktorá kritizuje jej príliš voľný prechod z debaty o možnostiach nášho poznania k ontologickej rovine. Porov.: Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie*, 79.

a to, čo sa javí ako prirodzené, nie je „ničím iným než formou diskurzívnej normativity“²⁶.

Problémom takéhoto postštrukturalistického postoja sa zdá akoby rezignácia na hmotu, čo má viacero príčin, no predovšetkým je to historicko-politický strach z biologizácie. Akoby akcentovanie či akákoľvek kolaborácia s biológiou viedla k biologizujúcim stereotypom, a tak k diskriminácii. Tento motív v pozadí tak ovplyvňoval a stále ovplyvňuje feministický diskurz o rode. Napriek tejto výhrade, ktorá síce má svoje zdôvodnenia, v súčasnom feministickom myslení je takéto ostrakizovanie biológie úspešne prekonávané. I keď uvedené myšlienky možno nájsť aj u Butler, nie je to pointou toho, čo chce jej lingvistický monizmus a teda zdôrazňovanie úlohy jazykového obratu povedať. Hmota, materialita a tak i telesnosť sa objavujú explicitne v diele *Bodies That Matter*, kde dominuje zdôraznenie diskurzívnosti nášho poznávania, a teda určitej formy konštrukcie, lenže, a to zdôrazňuje samotná autorka, hmota, materialita a materializácia nie sú totožné s diskurzom, ale navzájom sa podmieňujú.

Zložitosť diela Judith Butler otvára priestor pre rôzne interpretácie a je podnetom k viacerým aj protichodným interpretáciám²⁷. Zaiste, jej miesto v prehľade genderových teórií je nespochybniteľné, čo automaticky neznamená imúnosť voči kritike. Napriek tomu, vis-à-vis celému spektru genderových teórií je jasné, že kritika celku na základe nerozumenia či nepochopenia časti, ktorú v tomto prípade predstavuje Butlerovej dielo, nie je vhodný protiargument. Bez ohľadu na kritické námietky voči dielu americkej filozofky, genderové teórie nestoja na diele jednej autorky²⁸. Napriek tomu je Butler – bez ohľadu na fundovanosť kritiky – povinnou jazdou kritiky genderových teórií. Ukážkovým je v tomto prípade práve čítanie Butler podľa Gabriel Kuby.

2. Butler podľa Kuby alebo čítanie s neporozumením

V skratke možno obraz o Judith Butler v diele Gabriel Kuby predstaviť nasledovne:

Podľa Kuby je Butler hlavnou ideologickou genderovej teórie, a to preto, že poukazuje na odlišnosť medzi biologickým pohlavím a sociálnym pohlavím – rodom, ktoré chápe ako sociálne konštruované. Táto odlišnosť medzi rodom a pohlavím vylučuje determináciu biologickým pohlavím. Odmietnutie biologického determinizmu je deštrukciou prirodzenosti, nech

²⁶ Ibidem, 47.

²⁷ Porov.: Kateřina Zabrodská, *Variace na gender: poststrukuralismus, diskurzivní analýza a gendrová identita*, 40-41.

²⁸ Ibidem, 21-66.

je pod týmto pojmom chápané čokoľvek. Podľa Kuby je táto téza Judith Butler základným predpokladom feministickej aktivistickej agendy, ktorá sa snaží – potom, čo od seba odviazala pohlavie a rod – o zrušenie prirodzeného poriadku vecí. Práve v tom nachádza Kuby spoločné slovo so svojimi čitateľmi. Tragickou – v prenesenom zmysle – je však skutočnosť, že čitatelia nemeckej autorky nie sú aj čitateľmi kníh Judith Butler a zároveň ani Gabriele Kuby nie je práve disciplinovanou a systematickou čitateľkou americkej feministickej filozofky²⁹.

Samotná Butler reagovala na viacero výhrad, týkajúcich sa stierania rozdielu medzi pohlavím a rodom. Vo viacerých rozhovoroch hovorí o veľmi zjednodušenom čítaní jej knihy *Gender Trouble*³⁰, ktoré celkom prirodzene vedú k dezinterpretácii³¹. Bez ohľadu na to, že jej text otvára priestor aj pre radikálnejšie orientovanú podobu sociálneho konštruktivismu, Butler sama poukazuje na to, že predstava absolútnej slobody vo voľbe rodu, bez nejakej závislosti na pohlaví, je niečo, čo nie je jej pôvodná myšlienka a ani cieľ. Práve snaha o odmietnutie tejto dezinterpretácie viedlo Butler k napísaniu ďalšej knihy, v ktorej koriguje túto predstavu. V knihe *Bodies That Matter* sa americká filozofka opätovne vracia a explicitne hovorí o previazaní pohlavia a rodu³². Samotná Butler uvádza, že jej nejde o zotretie rozdielnosti pohlaví, ako by sa mohlo zdať z interpretácie takých autorov

²⁹ Porov.: Herta Nagl-Docekal, *Feministická filozofie. Výsledky, problémy, perspektívy*, 79.

³⁰ Porov.: Judith Butler, *Trampoty s rodom: feminizmus a podryvovanie identity* (Bratislava: Aspekt, 2014).

³¹ Butler nespochybniteľný význam tela nezdôrazňuje len v knihe *Bodies That Matter*, ale v celom rade svojich neskorších diel a hlavne rozhovorov k danej problematike. Otvorene dementuje to, z čoho ju viackrát obviňujú viacerí kritici, ktorí vytrhávajú jej text od nivelizácie telesnosti k širšiemu kontextu. Na otázku či odmieta kategóriu sexu Butler odpovedá nasledovne: „One of the interpretations that has been made of Gender Trouble is that there is no sex, there is only gender, and gender is performative. People then go on to think that if gender is performative it must be radically free. And it has seemed to many that the materiality of the body is vacated or ignored or negated here – disavowed, even. (There’s a symptomatic reading of this as somatophobia. It’s interesting to have one’s text pathologised.) So what became important to me in writing *Bodies That Matter* was to go back to the category of sex, and to the problem of materiality, and to ask how it is that sex itself might be construed as a norm. Now, I take it that’s a presupposition of Lacanian psychoanalysis – that sex is a norm. But I didn’t want to remain restricted within the Lacanian purview. I wanted to work out how a norm actually materialises a body, how we might understand the materiality of the body to be not only invested with a norm, but in some sense animated by a norm, or contoured by a norm. So I have shifted. I think that I overrode the category of sex too quickly in Gender Trouble. I try to reconsider it in *Bodies That Matter*, and to emphasise the place of constraint in the very production of sex“. Porov *Extracts from Gender as Performance: An Interview with Judith Butler: Interview by Peter Osborne and Lynne Segal*, London, 1993, <https://www.radicalphilosophy.com/interview/judith-butler> (dostup: 11 I 2019) [Kurzíva L.J.] Pozri aj Judith Butler, *Undoing Gender* (New York; London: Routledge, 2004), 74-104.

³² Porov.: Judith Butler, *Závažná tela: o materialite a diskursívnych mezích „pohlaví“* (Praha: Karolinum, 2016).

ako je Anatrella či Kuby. Byť ženou alebo mužom nie je vecou voľby, ako sa nazdáva hyperbolizovaná kritika. Pointa oddelenia pohlavia a rodu je však pre Butler iná. To, čo sa snaží Butler predstaviť je, že naše hovorenie o pojmoch rodu nie je natoľko nezaujaté, nepredpojaté a hlavne politicky neutrálne, ako sa zdá. Vždy keď povieme žena alebo muž, nehovoriac teraz o biologických vonkajších znakoch, hovoríme o pojmoch, za ktorými podľa autorky stoja sedimenty významov. Nech je jej tvrdenie, ktoré môže pôsobiť ako názor situovaný na pomedzí politicko-občiansko-aktivisticky orientovanej agendy (a to aj s výraznou dávkou emocionálneho zanieťania) akokoľvek čudné, dennodenná realita rodovo nerovných vzťahov naprieč západoeurópskou a americkou legislatívou dokumentuje, že roly muž a žena sú v mnohom tradične konštruovanými výrazmi. Čisté využívanie „žena“ alebo „muž“ podľa Butler jednoducho neexistuje. Je to kultúra a historické okolnosti, ktoré podmieňujú, čo znamená „muž“ a čo je „žena“, teda spoluurčujú povahu rodových identít. Rozumej, ako sa správa, ako myslí, ako reaguje, akým má BYŤ muž, akou má BYŤ žena.

Zdá sa však, že podľa Kuby existuje aj iná Butler. Nejde len o interpretáciu, ide paradoxne o konštrukciu profilu americkej filozofky, ktorá je podľa Kuby nielen postmodernou filozofkou, ale aj lesbou, ktorej orientácia je motivácia jej politickej agendy v prospech LGBTI+. Tá je, samozrejme, neprijateľná z hľadiska katolíckej mravouky. Otázkou ostáva, nakoľko je podoba Butler, ako ju podáva Kuby, zhodná s reálnou americkou filozofkou³³.

Ako ukázkový dôkaz postmodernistického konštruktivismu u Butler uvádza Kuby pasáž z knihy *Bodies That Matter*: „Biologické pohlavie“ je ideálna hypotéza, ktorá sa časom nevyhnutne materializuje. Nie je to jednoduchá skutočnosť alebo statický stav tela, ale proces, po ktorom regulujúce normy materializujú biologické pohlavie a toto materializovanie dosahujú vynúteným sústavným opakovaním oných predpisov³⁴. Ako tomu rozumie Kuby? Podľa nej, Butler a gender ideológia – ako je vidno z jedného a uvedeného citátu jej knihy – sa snažia zničiť fakt rozdielnosti medzi mužmi a ženami. Ak aj opomenieme absurdnosť tohto obvinenia, ktoré dementuje Butler vo svojich neskorších príspevkoch, nemecká autorka nie je príliš dobrý analytik filozofických textov. Skutočne z uvedeného textu Butler vyplýva odmietnutie pohlaví? Podľa Kuby a jej interpretácie, Butler verí, že „pohlavie je fantázia, niečo v čo veríme preto, lebo sa nám to takto často opaku-

³³ Gerhard Marschütz, „Ztrácí se dnes biologické pohlaví?“, *Universum, revue České křesťanské akademie* 26, nr 2(2016): 33-35.

³⁴ Gabriele Kuby, *Globálna sexuálna revolúcia: strata slobody v mene slobody* (Bratislava: Lúč, 2013), 77. Judith Butler, *Bodies That Matter On the discursive limits of "sex"* (London-New York: Routledge, 2011), xii.

je³⁵. Kuby zdôrazňuje, že pre Butler pohlavie nehrá žiadnu rolu, identita je fluidná a rod je performancia, ktorá sa mení podľa ľubovôle aktéra.

Butler je nepochybne štýlovo ťažkou autorkou, napriek tomu je až zarážajúce, nakoľko sa jej dostáva nepochopenia tam, kde sa dajú veci analyzovať ozaj jednoducho. Separácia rodu a pohlavia je nesprávne pochopenie jej zámeru, ktorým je spochybnenie duality ako takej. „Do takej miery, do akej rodové normy (ideálny dimorfizmus, heterosexuálna komplementarita tiel, ideály a pravidlá správnej a nesprávnej mužskosti a ženskosti, z ktorých mnohé sú poistené rasovými kódmi čistoty a tabu zameranými proti miešaniu rás) stanovujú, čo bude a čo nebude inteligibilné ľudské, čo bude a čo nebude považované za „skutočné“, nastoľujú aj ontologickú oblasť, v ktorej telá môžu získať legitímne vyjadrenie“³⁶. Celou knihou Butler sa tak tiahne kľúč, ktorý vysvetľuje (bez ohľadu na súhlas či nesúhlas) zmysel jej presvedčenia. Tým je spojenie problémov jazyk – politika – rovnosť. Práve tento aspekt či spojenie viacerých kľúčových pojmov ako aj východiská, ktoré motivovali Butler, Kuby nevidí alebo podobne ako iní, nechce vidieť. A pritom ide o kľúčový fakt interpretácie. Je to práve jazyk, ktorý vychádza z previazania moci a subjektov moci, čo je podľa Butler heterosexuálne orientovaná väčšina, ktorá konštruuje jazyk. Jazyk má performatívnu povahu a podľa Butler je právny a politický jazyk tým, čo normatívne niečo tvrdí. Právna moc a kultúrna tradícia produkujú, nie len reprezentujú. To je hlavná pointa presvedčenia Butler. Ak to možno voľne parafrázovať – vojnu opisujú víťazi. Hovorení v pojmoch rodu so sebou nevyhnutne nesie subverziu jedného pred druhým. To je cieľom kritiky rodu, vniesť rodovú rovnosť, nie rovnakosť. Butler, ktorá sa k problematike vzťahu sexu a rodu vyjadrovala aj v iných publikáciách a článkoch, veľmi jednoducho demontuje konštruktivizmus, z ktorého ju obviňuje Kuby. Východiská, s ktorými Butler pracuje zdôrazňujú dialektiku subjekt – gender. V knihe *Bodies That Matter* poukazuje na tento vzťah ako aj nemožnosť odtrhnúť rod od chápania subjektu³⁷. Explicitne sa však vracia k otázke materiality, teda tela a biologického pohlavia. Dialektický vzťah medzi subjektom a rodom tak dopĺňa o otázku pohlavia.

Čítať *Gender Trouble* bez vyššie spomenutého kontextu a s prihliadnutím na neskoršie diela *Bodies That Matter*, *Undoing Gender* a pod., je určite problematická a metodicky nesprávna cesta k pochopeniu toho, čo sa nám americká feministka snaží povedať. Práve takýto prístup však možno badať v dezinterpretáciách filozofie Butler, ktorú ponúka Kuby či Anatrella.

³⁵ Gabriele Kuby, *Globálna sexuálna revolúcia: strata slobody v mene slobody*, 76-81.

³⁶ Judith Butler, *Trampoty s rodom: feminizmus a podrývanie identity*, 22.

³⁷ Judith Butler, *Závažná tela: o materialite a diskursívnych medziach „pohlaví“*, 9-13. Pozri tiež: Judith Butler, *Undoing Gender*, 74-104.

3. Namiesto záveru či na ceste k dialógu s Butler

Gerhard Marschütz interpretuje koncept Butler ako inšpirujúci názor vychádzajúci z kategórie gender, ktorá je na pomedzí esencializmu a historicizmu. Dochádza tak ku dialógu o prirodzenosti, ergo o tom, čo je nemenné, s tým, čo je tvarované kultúrou. Podľa neho Butler vo svojej koncepcii kladie do popredia práve aspekt kultúrnej podmienenosti, a tým prirodzene odsúva do úzadia ďalšie dva – prirodzenosť rodu a vzťah pohlavia a rodu v kontexte biológie. Tak vzniká dojem, „akoby sa ho zbavovala“³⁸ aj pohlavia aj rodu. Akoby pre americkú filozofku neexistoval reálny referent pojmu pohlavie. Disciplinovanejšie čítanie Butler dokazuje, že tak nečiní. Marschütz si však všima iný fenomén. Ak je Butler teoretickou genderovej ideológie, ktorá k problému pohlavia, prirodzenosti a genderu pristupuje z pozície konštruktivismu a akcentuje vzťah pohlavie (prirodzenosť), gender a kultúra, katolícka morálka sa v oficiálnych dokumentoch javí ako primo diversa. „Pohlavná identita zakotvená v prirodzenosti tu ožaruje celú pravdu o bytí muža a predovšetkým ženy“³⁹. Je to teda prirodzenosť, ktorá je daná pohlavím, ktorá je následne tým, čo sa demonštruje v rode. Biologické pohlavie implikuje rod. A povedané ešte dôraznejšie, pohlavie nevyhnutne implikuje rod. Lenže voči takto postavenému biologicky chápanému naturalizmu kritika z pera Butler nesmeruje. Paradoxne. To, čo sa snaží povedať je, že neexistuje možnosť čítať pojem pohlavia bez konotácií, ktoré s pojmom toho-ktorého rodu súvisia, a nie to, že by neexistovalo žiadne biologické pohlavie.

Ako už bolo naznačené, asi najkonfliktnejším miestom sporu medzi mysliteľmi gender studies a protichodnými názormi je metafyzický koncept realizmu, ktorý je kľúčový aj pre otázku prirodzenosti. Zdá sa, že najčastejším východiskom v problematike prirodzenosti a prirodzeného zákona je predovšetkým Akvinský. Ako sa však ukazuje pri podrobnejšej interpretácii prirodzeného zákona u Tomáša, povaha a kontext prirodzeného zákona, s ktorým pracuje stredoveký mysliteľ, nie je úplne tým istým konceptom, s akým sa stretávame u súdobých iusnaturalistov⁴⁰. Uvedené problémy však nemajú byť impulzom k odmietnutiu teórie prirodzeného zákona, naopak majú byť impulzom k poctivej reлектúre a skúmaniu zdrojov tejto teórie. Avšak podobne ako v prípade iných koncepcií, aj skúmaním prirodzenosti človeka, ktoré prebieha v kontexte partikulárnej vedy (filozofie, teológie), no bez prihliadnutia na imperatív integrálneho skúmania, riskujeme. Ris-

³⁸ Gerhard Marschütz, *Ztrácí se dnes biologické pohlaví?*, 35.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Porov.: Michal Chabada, *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve* (Bratislava: Univerzita Komenského, 2014).

kujeme, že síce získame revizionistický a koherentný vedecký názor, ale určite nie korešpondujúci s realitou. Dialóg s názormi, ktoré reprezentuje Butler a i. nemožno úspešne viesť v žiadnom inom kontexte, ako v kontexte filozofickom a predovšetkým metafyzickom. Argumenty, ktorými možno reagovať na niektoré extrémne podoby relativizmu, je vhodnejšie budovať na metafyzických stanoviskách realizmu, a to aj s prihliadnutím na jeho problematické miesta, ako odmietať gender studies a feministickú filozofiu na základe donekonečna opakovanej logickej chyby podsunutého argumentu (straw man argument).

Bibliografia:

- Anatrella Tony. *Rodová teória a pôvod homosexuality: kultúrna výzva*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2015.
- Barša Pavel. *Panství člověka a touha ženy. Feminismus mezi psychoanalýzou a post-structuralismem*. Praha: Slon, 2003.
- Butler Judith. *Bodies That Matter On the discursive limits of „sex“*. London-New York: Routledge, 2011.
- Butler Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.
- Butler Judith. *Trampoty s rodom: feminizmus a podryvovanie identity*. Bratislava: Aspekt, 2014.
- Butler Judith. *Undoing Gender*. New York; London: Routledge, 2004.
- Butler Judith. *Závažná těla: o materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha: Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2016.
- Chabada Michal. *Prirodzený zákon v scholastike a širšej dejinno-filozofickej perspektíve*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2014.
- Extracts from Gender as Performance: An Interview with Judith Butler: Interview by Peter Osborne and Lynne Segal*, London 1993. <https://www.radicalphilosophy.com/interview/judith-butler>.
- Fausto-Sterling Anne. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books, 2000.
- Fulka Josef. „Od interpelace k performativu (feminismus a konstrukce rodové identity)“. W *Sborník prací Fakulty sociálních studií Brněnské univerzity, Sociální studia* 7, 2002. http://www.antropologie.org/sites/default/files/files/studijni-materialy/fulka_performativ_feminismus_cteni_na_mtk_8prosinec.pdf.

- Hacking Ian. *Sociálna konštrukcia – ale čoho: Čo je a čo nie je sociálnou konštrukciou*. Bratislava: Kalligram, 2006.
- Kiczková Zuzana, Szapuová Mariana, redakcia, *Rodové štúdiá. Súčasné diskusie, problémy a perspektívy*. Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava; Centrum rodových štúdií, 2011.
- Kuby Gabriele. *Globálna sexuálna revolúcia: strata slobody v mene slobody*. Bratislava: Lúč, 2013.
- Laqueur Thomas A. *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1992.
- Marschütz Gerhard. „Ztrácí se dnes biologické pohlaví?“ *Universum, revue České křesťanské akademie* 26, nr 2(2016): 33-35.
- Mikkola Mari. *The Wrong of Injustice. Dehumanization and Its Role in Feminist Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Nagl-Docekal Herta. *Feministická filozofie*. Praha: Slon, 2007.
- Nicholson Linda. „Gender“. W *A Companion to Feminist Philosophy*, redakcia Alison M. Jaggar, Iris Young Marion. Malden MA-Oxford UK: Blackwell, 2005.
- Nicholson Linda. „Interpreting Gender“. *Signs* 20, nr 1(1994): 79-105.
- Nussbaum Martha. „The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler“. *The New Republic* 22 (2019): 37-45. <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Nussbaum-Butler-Critique-NR-2-99.pdf>.
- Patarák Michal. „Vývoj maskulínnej rodovej identity a tabu homosexuality“. *Psychiatria – Psychoterapia – Psychosomatika* 23, nr 1-2(2016): 43-50.
- West Candance, Zimmermann Don H. „Doing Gender“. *Gender and Society* 1, nr 2 (1987): 126.
- Zabrodská Kateřina. *Variace na gender: poststrukturalismus, diskurzivní analýza a genderová identita*. Praha: Akademie, 2009.
- Zborník Pápežskej rady pre rodinu. *Rod – kontroverzná téma: Vybrané články z Lexikónu nejasných a sporných termínov o rodine, živote a etických otázkach*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha, 2013.

Problems with Butler – Stereotypes about „gender“

SUMMARY

The issue of gender and gender studies is a topic that has its own admirers but also vehement critics. The aim of the paper is to outline a number of key stereotypes often repeated by the critics of “gender ideology” which is above all an attempt to radically separate sex and gender. This “ideology” is based on various conceptions

of social constructivism, but also on poststructuralist theories. One of the most frequent targets of the above mentioned criticism is American philosopher Judith Butler. Many critics are irritated by her philosophical conception and political activity. The ambition of the text is to show that the conventional reading of Judith Butler is very often just a misunderstanding. The reason of this misconception is primarily the ignorance of her hermeneutical points of departure, which leads to the misinterpretation of her work.

Keywords: sex, gender, social constructivism, Judith Butler, Gabriele Kuby

STUDIA BOBOLANUM

Redakcja:
ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa
www.bobolanum.pl
e-mail: studiabobolanum@bobolanum.edu.pl



Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum

02-532 Warszawa
ul. Rakowiecka 61
www.bobolanum.edu.pl/wydawnictwo
e-mail: sekretarz@bobolanum.edu.pl

Prenumerata krajowa STUDIA BOBOLANUM

Prenumerata roczna 72.00 zł. cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 18.00 zł
Poza prenumeratą 20.00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS

Wpłat należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego,
podając imię i nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem Studia Bobolanum
na konto:

MBANK S.A., nr r-ku: 10 1140 2004 0000 3202 7540 9566

ISSN 1642-5650

