
STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 1 – 2006

DOI 10.24425/122595

KS. JERZY MISIUREK

WKŁAD POLSKI W ROZWÓJ TEOLOGII DUCHOWOŚCI

Teologia duchowości, nazywana również teologią ascetyczno-mistyczną, usamodzielniała się w XVIII stuleciu. Pomimo to, dopiero w 1919 r. Stolica Apostolska oficjalnie uznała ją za odrębną gałąź teologii, a papież Pius XI w konstytucji apostolskiej *Deus scientiarum Dominus* z 1931 r. włączył do studiów kościelnych jako odrębny przedmiot. Teologia duchowości, zwana wówczas ascetyką, przestała być częścią teologii moralnej. Jest rzeczą zrozumiałą, że zawsze istniały ścisłe związki teologii duchowości z teologią w ogóle. Na gruncie polskim zauważamy także proces kształtowania się podstawowych zrębów tej dziedziny teologii, co mogło wywrzeć pewien wpływ na duchowość europejską.

1. W OKRESIE ŚREDNIOWIECZA

O pewnej oryginalności polskiej myśli teologicznej w zakresie życia duchowego można mówić w okresie późnego średniowiecza. Jednym z największych polskich teologów końca XIV i początków XV w. był Mateusz z Krakowa (+1410). Jego twórczość piśmiennicza świadczy o rozwiniętej duchowości sakramentalnej, zwłaszcza eucharystycznej. Zaliczany do grona przedstawicieli ruchu *devotio moderna*, wzywał do nawrotu do Pisma św. i tradycji patrystycznej zamiast wykorzystywania w teologii dociekań filozoficznych¹. Jako autor *De puritate conscientia* i *Ad sciendum quando peccatum aliquod sit mortale vel veniale* zachęcał Mateusz do modlitwy, umartwień i postów, by łatwiej przewyciężyć okazyje do grzechów. W *Meditationes super Probet seipsum homo* oraz w kazaniach *Sermo de Corpore Christi: Quomodo potest* i *De coena Do-*

¹ Por. E. Winter, *Frühhumanismus*, Berlin 1864, s. 68-138. Por. także S. Wielgus, *Średniowieczna łacińskojęzyczna bibliotyka polska*, Lublin 1992, s. 12.

*mini: Accipite et manducate*², zachęcał do częstej komunii świętej, stanowiącej ważny środek osiągnięcia świętości i doskonałości życia. Warto dodać, że Mateusz z Krakowa jako profesor filozofii i teologii na Uniwersytecie w Pradze był głównym ideologiem ruchu propagującego nawet codzienną komunię dla osób świeckich. Wprawdzie z uwagi na opozycyjne stanowisko duchowieństwa ta praktyka nie zdołała się przyjąć, to jednak dzięki Mateuszowi synod z 1391 r. pozwalał świeckim przyjmować komunię raz w miesiącu. Było to osiągnięcie dużej wagi w ówczesnej Europie³. W swoich pracach poruszał tematy wiążące się ściśle z teologią duchowości chrześcijańskiej, a przede wszystkim z rolą sakramentów pokuty i Eucharystii jako podstawowych w dążeniu i osiągnięciu doskonałości.

W dziejach polskiej duchowości katolickiej ważne miejsce zajmuje Jakub z Paradyża (+1464), początkowo cysters, a następnie kartuz. W traktacie *De profectu in vita spirituali* podał on różne etapy modlitwy, wskazujące na postępowanie w życiu duchowym człowieka, natomiast w *De theologia mystica* stwierdził, że wszyscy ludzie zostali powołani do kontemplacji mistycznej, choć niewielu do niej dochodzi; przede wszystkim zobowiązani są do niej zakonnicy. W traktacie *De theologia mystica* uczy autor o teorii kontemplacji, jak też jej praktyce, podkreślając przy tym znaczenie uczucia. Jakub z Paradyża głosił, że teologia mistyczna jest doświadczalnym poznaniem Boga przez uścisk miłości jednoczącej albo po prostu słodkim Jego poznaniem wówczas, gdy najwyższy szczyt władzy uczuciowej rozumu łączy się z Nim przez miłość⁴. Wskutek ograniczonej roli władz intelektualnych, w doświadczeniu mistycznym ważne miejsce zajmuje sfera afektywna człowieka, a zwłaszcza uczucie miłości. Stosując na równi terminologię mistyki istotowej (*Wesenmystik*) i nupcjalnej (*Brautmystik*), teolog kartuski dowodził, że stan kontemplacji Boga dostępny jest nawet dla tych, którzy nie mają wykształcenia. Jakkolwiek Jakub z Paradyża zależny był od mistyków nadreńskich, to jednak nie był do końca pewien czy przeżycia mistyczne, takie jak ekstaza i kontemplacja są uzależnione od woli człowieka, czy też od Boga⁵. W każdym bądź razie jego postawa przyczyniła się do wzniesienia dyskusji wśród teologów na temat kontemplacji nabytej i wlanej; dyskusja taka widoczna jest jeszcze w XX stuleciu (np. R. Garrigou-Lagrange). Podkreślić też trzeba, że Jakub z Paradyża jako jeden z pierwszych posługiwał się terminami: *theologia spiritualis* i *theologia mystica* na określenie dziedziny wiedzy zajmującej się zagadnieniem ascezy i modlitwy, także kontemplacyjnej.

² Traktaty Mateusza z Krakowa dotyczące spowiedzi i komunii wydano pt. *Opuscula theologica: Textus et studia*, wyd. W.W. Seńko, A.L. Szafranski, t. 2, Warszawa 1974, fasc. 1, s. 9-67, 87-96.

³ Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, Lublin 1994, s. 31.

⁴ *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia*, Warszawa 1978, vol. V (wyd. S. Porębski), s. 253.

⁵ Por. K. Górski, *Teologia mistyczna Jakuba z Paradyża*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) z. 1, s. 217-230. Por. także Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, s. 39.

Godne zauważenia jest również, że teolog kartuski podkreślał, iż wszyscy ludzie niezależnie od stanu i wieku są powołani do pielęgnowania życia mistycznego, stanowiącego podstawowe doświadczenie religijne⁶; mistyka zatem nie jest wyjątkowym darem, jakim obdarzani są tylko nieliczni.

2. OKRES NOWOŻYTNY

Zagadnienia związane z teologią duchowości były przedmiotem zainteresowania kard. Stanisława Hozjusza (+1579), który na prośbę polskich biskupów opracował obszerny i przystępny wykład prawd wiary pt. *Confessio fidei catholicae christiana* (Coloniae 1557); napisane w języku łacińskim dzieło cieszyło się dużą popularnością, o czym świadczą liczne wznowienia (39 wydań) i przekłady. Uderza duchowość przede wszystkim eklezjalna i sakramentalna ich autora, który bazując na tekstach biblijnych i patrystycznych wskazywał, że Jezus Chrystus jako założyciel Kościoła i sprawca naszego uświęcenia jest fundamentem życia chrześcijańskiego⁷. Przyznać jednak trzeba, że myśl teologiczna Hozjusza, w tym również myśl ascetyczna nie jest doktryną typu akademickiego. Autor *Konfesji* był przede wszystkim duszpasterzem, który ze względów praktycznych zajął się teologią, zmuszony niejako do tego koniecznością przeciwstawienia się poglądom protestanckim. Zawarte w dziele treści, także w zakresie teologii duchowości zapewne rzutowały na kształtowanie się postaw ówczesnych ludzi.

Chrystocentrycznie ukierunkowaną duchowość reprezentuje również Stanisław Sokołowski (+1593). W swym dziele *Nuntius salutis sive de Incarnatione* (Cracoviae 1583) podkreślił, że Syn Boży w tym celu stał się Synem Człowieczym, aby ci, którzy są synami ludzkimi, mogli stać się przybranymi dziećmi Boga. Wymaga to jednak współpracy ze strony ludzi, wierności nauczaniu Chrystusa i naśladowania Go w swoim postępowaniu⁸. Rozmyślenia o męce Pańskiej zatytułowane *Iustus Joseph sive in Jesu Christi Domini nostri mortem et passionem* (Cracoviae 1586), mające silny podkład dogmatyczny, akcentują znaczenie śmierci krzyżowej i tajemnicy zmartwychwstania Chrystusa dla naszego życia duchowego⁹. Sokołowski wskazuje też na wielką rolę Eucharystii, a zwłaszcza adoracji w kształtowaniu życia

⁶ Por. J. Stoś, *Mistrz Jakub z Paradyża i „devotio moderna”*, Warszawa 1997, s. 178.

⁷ Por. S. Hozjusz, *Confessio fidei catholicae christiana*, w: *Opera omnia*, Coloniae 1584, t. 1, s. 243 n. Por. także J. Jeziński, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, „Studia Warmińskie” 22-23(1985-1986), s. 233-294.

⁸ Por. S. Sokołowski, *Nuntius salutis*, Cracoviae 1583, s. 152.

⁹ Por. Tenże, *Iustus Joseph*, Cracoviae 1586, s. 230.

duchowego człowieka¹⁰. Mówiąc o Maryi, wzywał do naśladowania Jej cnót, zwłaszcza pokory i posłuszeństwa¹¹. Jego pisma z zakresu duchowości miały charakter praktyczny, bowiem pragnął on przekazać królowi Stefanowi Batoremu, którego był nadwornym kaznodzieją, a także wiernym, konkretnymi medytacjami. Można też mówić w pewnym sensie o duchowości ekumenicznej naszego autora, bowiem pośredniczył on w pertraktacji niemieckich luteran z Cerkwią prawosławną; świadczy o tym dzieło Sokołowskiego *Censura Orientalis Ecclesiae*, które przyniosło mu europejską sławę.

Wśród przedstawicieli polskiej duchowości katolickiej XVII stulecia ważne miejsce zajmuje Kasper Drużbicki (+1662). Dzięki bogatej twórczości piśmiennej w języku łacińskim wywarł duży wpływ zwłaszcza na przedstawicieli swego zakonu, którzy kontynuowali jego myśl teologiczno-ascetyczną. Koncentrowała się ona głównie na osobie i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Warto tu wskazać na niektóre przynajmniej dzieła Drużbickiego, jak *Sol in virtute sua*, *Jesus Christus in splendore suarum excellentiarum* (Calissii 1662), *Paradoxa Verbi incarnati* (Vratislaviae 1717) i *Meta cordium Cor Jesu et Sanctissima Trinitas* (Calissii 1683), w których zawarł swe myśli o Chrystusie jako przedwiecznej Mądrości, Wcielonym Słowie Bożym i Najświętszym Sercu Jezusa. Jakkolwiek teologiczno-ascetyczny system Drużbickiego w swej zasadniczej podstawie jest oryginalny, to jednak ma powiązania z różnymi szkołami duchowości zakonnej. Fundamentalna treść mistyki naszego autora jest z gruntu ignacjańska, a więc trynitarna i równocześnie chrystocentryczna. Przede wszystkim uwagę zwraca chrystocentryzm mistyki Drużbickiego, który jest o wiele bogatszy aniżeli u Ignacego Loyoli¹². Wyraził się on szczególnie w kulcie Chrystusa jako Oblubieńca Przedwiecznej Mądrości wcielonej, a nadto w umiłowaniu Jezusa cierpiącego i ukrzyżowanego, w kulcie Serca Bożego i Maryi (teologiczne uzasadnienie maryjnego niewolnictwa). Należy podkreślić, że Drużbicki jako jeden z najwybitniejszych teologów swego wieku, który może stanąć w rzędzie wielkich teologów ascetyczno-mistycznych Zachodu, wykształcenie humanistyczne, filozoficzne i teologiczne zdobył w kolegiach jezuickich w Polsce.

Mikołaj z Mościsk (+1632) posiada wielkie zasługi dla rozwoju teologii duchowości w Polsce. Ogłosił on w języku ojczystym *Elementarzyk ćwiczenia duchownego* (Kraków 1626) i *Akademia pobożności* (Kraków 1628), stanowiące jakby pierwszy w Polsce podręcznik ascetyki i mistyki chrześcijańskiej, adresowany do duchownych i świeckich. W jego przekonaniu ascetyka ma za przedmiot „pobożny albo duchowny żywot”, przy czym chodzi o to, by żyć Bożym duchem i „czynić sprawy duchowne”. Teologię mistyczną pojmował on jako

¹⁰ Por. Tenże, *Pro cultu et adoratione Jesu Christi in Eucharistiae Sacramento*, Cracoviae 1584, s. 24.

¹¹ Por. Tenże, *Nuntius salutis*, s. 91.

¹² Por. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, s. 244.

„naukę o Bogu skrytą i tajemną od mędrców tego świata nadętych zakrytą, której mistrzem jest sam Bóg”; nauka ta „nie tylko rozum wiadomością wysoką opatruje, oświeca i zdobi, ale też i wolę naszą do wielkiej miłości Boga zapala i bardzo znacznymi afektami napełnia”¹³. A zatem jest to „contemplatio, pilne przypatrywanie albo zapatrywanie się na Boga”¹⁴.

Jednym z najważniejszych osiągnięć Mikołaja z Mościsk jest chyba pierwsze na gruncie polskiej myśli teologicznej, całościowe opracowanie w języku ojczystym zagadnienia modlitwy ze szczególnym uwzględnieniem modlitwy afektywnej, nadto pierwsza próba wprowadzenia polskiej terminologii ascetyczno-mistycznej; od niego wywodzi się nazewnictwo 15 stopni kontemplacji, przyjmowanych przez Alvareza de Paz, hiszpańskiego teologa. Dzieła Mikołaja z Mościsk kształtowały duchowość zwłaszcza zakonów żeńskich, a także kleru diecezjalnego, bowiem zagadnienia związane ze spowiedzią były obowiązkowym podręcznikiem dla duchownych¹⁵. Gdyby dzieła Mikołaja z Mościsk były napisane po łacinie, z pewnością znalazłyby oddźwięk na Zachodzie.

Wśród polskich franciszkanów XVII stulecia wyróżnił się w zakresie teologii duchowości Chryzostom Dobrosielski (+1676). Z jego dzieł na uwagę zasługuje *Summarium asceticae et mysticae theologiae* (Cracoviae 1655), uważane przez K. Górskiego za pierwszy „w Kościele traktat teologii ascetyczno-mistycznej”¹⁶. Górski przypomina, że traktat ten jest niejako syntezą wysiłków polskich autorów, zajmujących się poruszaną problematyką, w szczególności zaś M. Łęczyckiego i K. Drużbickiego. Natomiast J. Guibert sądzi, że Dobrosielski był pierwszym z autorów, który użył sformułowania „teologia ascetyczna”¹⁷. W pierwszej połowie XVIII w. traktat ten miał jeszcze dwa wydania, przy czym w wydaniu z 1731 r. pt. *Theologia ascetica ad mentem sancti Bonaventurae*, w wyniku potępienia przez Kościół kwietyzmu usunięto termin „mistyka”, zaś o kontemplacji pozostawiono tylko krótkie wzmianki. Wspomniany traktat, odrębnie zajmujący się ascetyką i mistyką, opracowany został metodą scholastyczną; znajduje się w nim wiele definicji z problematyki życia duchowego. Dobrosielski zaliczył do zagadnień mistycznych zjawiska pochodzenia Bożego, natomiast do ascetycznych – wysiłki ludzkie. Po wyjaśnieniu nazwy i przedmiotu nowej gałęzi teologii nasz autor zamieścił w części pierwszej swego traktatu 14 ćwiczeń duchownych, zaś w drugiej 5 podstawowych zagadnień

¹³ Mikołaj z Mościsk, *Akademia pobożności*, Kraków 1628, s. 623.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. A. Dziuba, *Problematyka pokutna w pismach teologiczno-moralnych Mikołaja z Mościsk (1559-1632)*, „Studia Pelplińskie” 11(1983), s. 161-180. Por. także Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, s. 329.

¹⁶ *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986, s. 192.

¹⁷ *La plus ancienne „Théologie ascétique”*, „Revue d’ascétique et de mystique” 18(1937), s. 404-408. Wydaje się, że opinia nie jest słuszna, bowiem traktat Mikołaja z Mościsk pt. *Akademia pobożności* (Kraków 1628) zawiera już takie sformułowanie.

z życia duchowego. Dobrosielski akcentował, że droga ascetyczna jest przeznaczona dla wszystkich, natomiast habitualne zjednoczenie z Bogiem jest udziałem ludzi doskonałych i dokonuje go w nich łaska usprawiedliwiająca. Dzięki temu zjednoczeniu można mówić o całkowitym „zatopieniu” duszy w Bogu; nazywa on je „upojeniem”, „szczęściem” i „ekstazą”. O zjednoczeniu z Bogiem decyduje doskonały stopień miłości. Istnieje bowiem „charitas unitivus, vel alias amor unitivus”, sprawiający jedność między Bogiem a człowiekiem¹⁸. Ponadto teolog franciszkański uczy o potrzebie uformowania duszy rozumnej na wzór Boga, aby dostąpić pełnego z Nim zjednoczenia. Przypomina przy tym powszechną zbawczą wolę Boga. Celem zjednoczenia z Bogiem jest Jego chwala, natomiast sposobem jej osiągnięcia – miłość. Potrzeba zatem, abyśmy wszystko wypełniali w duchu miłości, jak chce tego Bóg, podporządkowując się Jego woli. Pełna i doskonała zgodność jest wtedy, gdy kto w sposób absolutny naśladuje Boga, pragnąc tego, co i Bóg w duchu miłości ku Niemu. Wydaje się, że polski teolog wykorzystał dostępną mu literaturę, zwłaszcza pisma św. Bonawentury, systematyzując w sposób teoretyczny poglądy na życie duchowe. Nie miał on jednak przeżyć mistycznych, a w swym traktacie nie zamieścił odrębnego rozdziału poświęconego darom Ducha Świętego. Pomimo to, dzieło Dobrosielskiego zajmuje ważne miejsce w rozwoju katolickiej teologii duchowości.

W podobnym duchu nauczał również paulin Grzegorz Terecki (+1659), który w swoim dziele *Directorium spiritualis vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Eremitae* (Cracoviae 1649, Częstochowa 1649) stanowiącym przewodnik na drogach życia duchowego, umiejętnie połączył ascetykę i mistykę; dowodził przy tym, że ascetyka jest przygotowaniem do mistyki. Terecki ucząc o doskonałości chrześcijańskiej wskazywał, że jest ona miłością teologiczną, a więc jest to *amor benevolentiae supernaturalis Dei*, która po usunięciu nieuporządkowanych namiętności i rad zdolna jest do wypełniania swych funkcji i ćwiczenia się we wszystkich cnotach. Doskonałość zatem nie różni się w sposób istotny od miłości, bowiem „miłość jest więzią doskonałości” (Kol 3,14). W przekonaniu Tereckiego, do doskonałości zobowiązani są wszyscy, podobnie jak do miłości, ale przede wszystkim osoby zakonne¹⁹. Na uwagę zasługuje próba omówienia specyficznego charakteru życia duchowego zakonu paulinów, którą Terecki przedstawił w trzeciej części swego dzieła; wiadomo, że próba ta wykracza poza granice naszej Ojczyzny, gdziekolwiek znajdują się przedstawiciele tego zakonu, którzy wiele czerpią z przemyśleń polskiego teologa paulińskiego.

Warto zauważyć, że polscy cystersi w XVII w. przyczynili się do upowszechnienia terminu: *teologia duchowości*. Opat z Oliwy Michał Antoni Hacki

¹⁸ Por. Ch. Dobrosielski, *Summarium asceticae et mysticae theologiae*, Cracoviae 1655, s. 684.

¹⁹ Por. G. Terecki, *Directorium spiritualis vitae*, Częstochowa 1649, s. 10.

(+1703) oprócz kazań o tematyce ascetycznej ogłosił *Breve compendium vitae spiritualis et devotae* (Olivae 1685), w którym odróżnia życie duchowe od życia pobożnego. Natomiast Feliks Simplex Łącki pozostawił dzieło *Theologia spiritualis fundamentalis seu vera christiana, divina sapientia* (I-III, Olivae 1687); pomimo swego nowatorskiego charakteru, dzieło to do dziś nie zostało zauważone. W trosce o odnowę życia duchowego osób zakonnych i kleru diecezjalnego autorzy ci uzasadniali potrzebę osiągania świętości i zdobywania zdrowej doktryny, a także naśladowania Jezusa Chrystusa. Łącki zdaje się wskazywać na znaczenie formacji duchowej i intelektualnej w seminariach duchownych. Z ubolewaniem jednak wyraża się o zaniedbaniach na tym odcinku ze strony biskupów, którzy winni troszczyć się o to, by wysyłać „godnych robotników do żniwa dusz”²⁰. Charakterystyczne, że zagadnienie kontemplacji Boga zaliczał Łącki do podstawowej części teologii duchowości, akcentując przy tym rolę darów Ducha Świętego, zwłaszcza rozumu i mądrości. Z tego względu kontemplacja duchowa, o której poucza, różni się od kontemplacji naturalnej będącej udziałem również pogańskich filozofów²¹. W sumie, dzieło Łąckiego odznacza się wielką erudycją, choć z uwagi na trudną problematykę nie zawsze jest jasne.

Dla kształtowania się duchowości zakonnej wielkie znaczenie posiadają prace założyciela marianów Stanisława Papczyńskiego (1701). Do najważniejszych z zakresu teologii ascetyczno-mistycznej należą m.in. *Orator Crucifixus* (Cracoviae 1670), *Templum Dei mysticum* (Cracoviae 1675), *Christus patiens* (Varsaviae 1690) i *Inspectio cordis* (Varsaviae 2000). W dziełach tych zajął się autor przede wszystkim zagadnieniem doskonałości zakonnej oraz chrześcijańskiej w ogóle. Głosił on, że do osiągnięcia ewangelicznej doskonałości zostali powołani wszyscy ludzie. Proces jej osiągania zapoczątkowuje w nas radykalne zerwanie z grzechem, a więc nawrócenie, któremu towarzyszy pełnienie pokuty; grzech bowiem utrudnia nam kontemplację Boga już tu na ziemi, a także w wieczności²². W myśl nauczania Papczyńskiego, osiągnięciu świętości towarzyszy dynamiczność, współpraca z Bożą łaską, stałość ludzkiego ducha i wierność własnemu powołaniu. Ważne miejsce zajmuje też naśladowanie Chrystusa, które jest obowiązkiem osób zakonnych. Teolog mariański podkreśla, że życie doskonałe to nie doznania uczuciowe lub stany ekstazy, lecz odwzorowywanie w sobie postawy Jezusa²³. Wprawdzie Papczyński czerpał wiele z tekstów biblijnych i patrystycznych, a nawet współczesnych mu teologów, np. K. Druźbickiego, to jednak do oryginalnych należy

²⁰ F.S. Łącki, *Theologia spiritualis fundamentalis*, Oliva 1687, cz. I, s. 143. W dwu następnych tomach Łącki zwraca uwagę na znaczenie cnót teologicznych i moralnych w duchowym życiu człowieka.

²¹ *Theologia spiritualis fundamentalis*, cz. II, s. 130 n.

²² Por. S. Papczyński, *Christus patiens*, Varsaviae 1690, s. 361.

²³ Por. Tenże, *Inspectio cordis*, Varsaviae 2000, s. 235.

myśl o związku Eucharystii, czyli szczególnej obecności zmartwychwstałego Chrystusa z konsekracją zakonną, będącą jakby „poślubieniem” ludzkiej osoby Zbawicielowi.

Z kolei franciszkański teolog Florian Jaroszewicz (+1771) w *Principia theologiae asceticae* (Leopoli 1752) dowodził, że teologia ascetyczna uczy wznoszenia duszy do Boga w sposób zwyczajny, czyli ze zwyczajnym, naturalnym światłem rozumu, wspartym przez afekty i wyobrażenia, natomiast teologia mistyczna wznosi duszę do Boga w sposób nadzwyczajny, zanurzając niejako umysł i serce człowieka kontemplującego w Bogu. Pierwsze jest więc poznanie Boga i spraw Bożych, praca samego umysłu, a następnie dzięki częściowemu przynajmniej oświeceniu przez Boga, z mniejszym wysiłkiem człowieka możliwa się staje Jego kontemplacja. Teologia ascetyczna właściwa jest ludziom początkującym i postępującym w życiu duchowym, a mistyczna – doskonałym, czyli oczyszczonym od wszelkich wad i tym, którzy osiągają cnoty²⁴.

Duchowość katolicką ubogaciły niewątpliwie prace polskich zmartwychwstańców, a zwłaszcza Piotra Semenki (+1886), autora dzieł: *Mistyka* (Kraków 1896, 1904; wyd. 3: *Życie wewnętrzne*, Lwów 1931) i *Ćwiczenia duchowne* (Kraków 1903). Semenka zapoczątkował nową szkołę duchowości zmartwychwstańczej, której zasadami kieruje się także żeńska gałąź zmartwychwstańców założona w końcu XIX w. przez Celinę Borzęcką²⁵. Jako współzałożyciel zmartwychwstańców Semenka wytyczył nowemu zgromadzeniu pewien kierunek ascezy i mistyki. Nie trzymał się on lansowanego wówczas schematu, który mistykę oddzielał od ascezy i ograniczał do zjawisk nadzwyczajnych. W pismach Semenki daje się zauważyć wpływy benedyktyńskie (akcentowanie znaczenia pokory w życiu duchowym), a także szkoły francuskiej P. de Bérulle’a i ośrodka Saint-Sulpice w Paryżu (życie z Jezusem i przemiana w Jezusa). Punkty rozbieżne uwidaczniają się jednak w nastawieniu Semenki na działalność apostołską, służbę Kościołowi i ojczyźnie. Pisma Semenki opierają się przede wszystkim na tekstach biblijnych odpowiednio komentowanych, a także na „zdrowej” filozofii²⁶. Myśli jednak w nich zawarte odnoszące się do zagadnienia modlitwy, zawsze są aktualne w teologii duchowości.

²⁴ Por. F. Jaroszewicz, *Principia theologiae asceticae*, Leopoli 1752, s. 32.

²⁵ Por. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, s. 288.

²⁶ Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 2, Lublin 1998, s. 251. Por. także, J.M. Popławski, *Confessio Trinitatis jako podstawa życia duchowego w pismach polskich zmartwychwstańców*, Lublin 2003, s. 201.

3. CZASY NAJNOWSZE

W najnowszym okresie naszej historii obejmującej wiek XX spotykamy wiele prac ważnych dla rozwoju teologii duchowości. W początkach stulecia było wielu autorów, którzy akcentowali jej praktyczny wymiar. Wchodzą tu w grę zwłaszcza pisma założyciela michalitów i michalitek Bronisława Markiewicza (+1912), jak też założyciela zgromadzeń bezhabitowych Honorata Koźmińskiego (+1916), a nawet Zygmunta Gorazdowskiego (+1920), założyciela józefitek.

Ważne dla rozwoju teologii duchowości są prace biskupa Józefa Sebastiana Pelczara (+1924), szczególnie wielokrotnie wznawiana pt. *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska według najcelniejszych mistrzów duchownych* (Przemyśl 1873), stanowiąca podręcznik dla alumnów seminariów duchownych. Teolog ten w dużej mierze przyczynił się do rozwoju duchowości kapłańskiej. Wyrazem tego są jego prace: *Rozmyślenia o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska* (I-II, 1907), *Jezus Chrystus wzorem i Mistrzem kapłana* (I-IV, 1909-11) i *Pasterz według Serca Jezusowego, czyli ascetyka pasterska* (Lwów 1913). Jako inicjator nowej rodziny zakonnej Pelczar opracował *Rozmyślenia o życiu zakonnym dla zakonnic* (Kraków 1897); prace te świadczą, że doskonałość życia zakonnego stawiał on na bardzo wysokim szczeblu. Od osób zakonnych wymagał on szczególnej wierności złożonym ślubom. Warto podkreślić, że odznaczające się oryginalnością rozmyślenia Pelczara dla kapłanów i osób zakonnych kształtowały ich życie duchowe przez długie lata²⁷.

Wspomnieć tu trzeba o wkładzie Polski w rozwój teologii i kultu Miłosierdzia Bożego. Początki szczególnego rozwoju tego kultu związane są z objawieniami Faustyny Kowalskiej (+1938 r.). W swoim *Dzienniczku*, znanym dziś także w innych krajach europejskich, jak i za Oceanem, nasza mistyczka zaznacza, że Serce Jezusa jest wprost „morzem” miłosierdzia. Wszyscy, którzy pragną dostąpić łaski miłosierdzia, winni w Jezusie złożyć całą swą ufność. W objawieniu z dnia 22 lutego 1931 r. Faustyna zobaczyła w swej celi Zbawiciela ubranego w białą szatę z ręką wzniesioną do błogosławieństwa, z którego piersi wychodziły promienie: biały i czerwony. Polecił On namalować obraz z napisem: „Jezu, ufam Tobie”²⁸. Pierwszy obraz został wykonany w 1934 r. w Wilnie. Tam też w roku następnym przekazał jej Jezus treść Koronki do Bożego Miłosierdzia. Według Faustyny, miłosierdzie „przechodzi od naszych serc przez Bosko-ludzkie Serce Jezusa, podobnie jak promień słońca przez kryształ”. Warto nadmienić, że wielu autorów dopatrzyło się wewnętrznego

²⁷ J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 3, Lublin 2001, s. 57-90.

²⁸ Św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, 47-48.

związku między *Dzienniczkiem* św. Faustyny a encykliką *Dives in misericordia* Jana Pawła II²⁹.

Orędzie Bożego Miłosierdzia przekazane Kościołowi przez św. Faustynę Kowalską dotarło także do brzegów Ameryki Północnej w niespełna 3 lata po jej śmierci. Apostolat Bożego Miłosierdzia i związana z nim chrystocentryczna duchowość znalazły podatny grunt zarówno w Anglii (w początkach drugiej połowy XX w.) z siedzibą w Hereford i od 1997 r. w Fawley Court, jak też w Portugalii, czy też w Gródku Podolskim na Ukrainie³⁰. Wszystko to świadczy o aktualności i potrzebie kształtowania życia duchowego w oparciu o ideę Boga „bogatego w miłosierdzie”, a jednocześnie o żywotności polskiej duchowości katolickiej.

Wybitnym teologiem duchowości w Polsce w czasach najnowszych był bez wątpienia Aleksander Żychliński (+1945). Głównym jego dziełem z tej dziedziny jest *Teologia życia wewnętrznego* (Kraków 1931), a także *Sacerdos* (Poznań 1932), *Wtajemniczenie w umiejętność świętych* (Poznań 1933) i *Pełnia umiejętności świętych* (Poznań 1935); inne jego prace zebrano w dziele *Rozważania filozoficzno-teologiczne* (Poznań 1959). Żychliński uważał, że teologia ascetyczno-mistyczna jest „wyższym zastosowaniem teologii dogmatycznej i moralnej do sztuki kierowania duszami ku coraz pełniejszemu zjednoczeniu z Bogiem”. Jako odrębna dyscyplina teologiczna „zajmuje się ona rozwojem życia Bożego w nas i ustala prawidła i normy, według których należy je pielęgnować, by dojść do doskonałości chrześcijańskiej”³¹. Nasz autor był przekonany o tym, że prawdy wiary stanowią niezbędny fundament teologii duchowości. Natomiast w odniesieniu do teologii moralnej, teologia duchowości jest dopełnieniem i uwieńczeniem, bowiem wyprowadza z niej „prawidła i zasady, mające służyć za bezpośrednie normy dla życia duchowego”³². Dzięki temu Żychliński uznawał teologię duchowości za najwznioślejszą część teologii, będącą „kresem i ostatecznym uwieńczeniem jednolitej umiejętności teologicznej”, której podstawowym źródłem jest Pismo św. i Tradycja, zwłaszcza zaś dzieła Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich³³. Wprawdzie Żychliński nie stworzył nowych kierunków w teologii duchowości, jednakże samodzielnie zarysował podstawowe prawdy odnoszące się do chrześcijańskiej doskonałości w świetle tajemnicy Trójcy Świętej, teologii darów Ducha Świętego, integralnego ujęcia natury i łaski oraz eklezjalnego ukierunkowania duchowości.

²⁹ J. Misiurek, *Kowalska Faustyna św.*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 1085 n.

³⁰ Por. *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim. Materiały międzynarodowego sympozjum teologicznego*, Licheń 12-16 maja 2003 r., red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 332-354.

³¹ *Życie wewnętrzne*, w: *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań 1959, s. 267.

³² Tamże, s. 270.

³³ Tamże, s. 272.

Zagadnienia ascetyki i mistyki były również przedmiotem zainteresowania Józefa Puchalika (+1958), który pozostawił dzieło *Zarys ascetyki i ascetyka ogólna* (Zduńska Wola 1936) oraz *Zarys mistyki* (Tuchów 1939, mps Archiwum Redemptorystów w Tuchowie). Autor uważał, że ascetyka nie wyczerpuje wszystkich zagadnień związanych z życiem duchowym, stąd też dzieła te na terenie Polski stanowią próbę syntetycznego i zarazem systematycznego ujęcia bogatej problematyki ascetyczno-mistycznej³⁴. Dodać trzeba, że Puchalik zasugerował się zbytnio koncepcją B. Scaramellogo odnośnie do odrębnego potraktowania ascetyki i mistyki.

Wśród wielu publikacji profesora i rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Antoniego Słomkowskiego (+1982) uwagę zwracają *Ku doskonałości* (Lublin 1947; Warszawa 1993²) i *Teologia życia wewnętrznego* (Warszawa 1972; druk. Ząbki 2000). W opracowaniach swych potraktował on doskonałość jako udział w życiu Bożym, zaś środki osiągnięcia świętości i cnoty teologalne jako przejawy nabywania chrześcijańskiej doskonałości. Dowodził, że świętość człowieka jest uczestnictwem w świętości Boga i w Jego naturze; fakt ten ma podstawowe znaczenie w osiągnięciu doskonałości życia przez chrześcijan. Za istotny czynnik doskonałości człowieka uznawał Słomkowski miłość, stąd też i postęp duchowy złączył ściśle ze wzrostem w miłości oraz sumiennym pełnieniem obowiązków swego stanu³⁵. Słomkowski należał w Polsce do inicjatorów uprawiania teologii duchowości jako odrębnej gałęzi nauki.

W ostatnich latach daje się zauważyć na gruncie polskim próby opracowywania zagadnień z zakresu teologii duchowości podejmowane przez ośrodki naukowe. Z zakresu ogólnego należy wyróżnić *Teologię życia duchowego* (Lublin 1986) Stanisława Witka (+1987). Autorowi chodziło „o współczesną odpowiedź na pytanie, jak żyć dzisiaj w sposób pogłębiony, w duchu prawdziwego chrześcijaństwa i autentycznej kultury ludzkiej”³⁶. Z kolei zbiorowe dzieło polskich teologów duchowości *Teologia duchowości katolickiej* (Lublin 1993) jest introduktywnym podręcznikiem z tej dziedziny oraz zbiorem studiów na podstawowe tematy dotyczące duchowości katolickiej, adresowanym do duchownych i świeckich³⁷. W ośrodku warszawskim powstało dzieło Stanisława Urbańskiego pt. *Teologia życia mistycznego* (Warszawa 1999²; wyd. pierwsze: *Polska teologia życia mistycznego 1914-1939*, Warszawa 1995) oraz związane z problematyką teologii duchowości tegoż autora – *Teologia modlitwy* (Warszawa 1999). Uwagę zwraca również wydana w Krakowie *Teologia komunii z Bogiem* (2001, 2003²) karmelity Jerzego Wiesława Gogoli. Autor jest przekonany, że potraktowany przez niego jako synonim teologii duchowości tytuł

³⁴ Por. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1, s. 300-309.

³⁵ Por. S. Urbański, *Świętość chrześcijańska według ks. Antoniego Słomkowskiego*, w: S. Urbański, I. Werbiński, *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, Warszawa 1992, s. 36.

³⁶ S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 5.

³⁷ Por. W. Słomka, *Wprowadzenie*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 11.

działa wyraża prawdę o istocie chrześcijańskiego życia duchowego, którą stanowi osobowa komunია Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem³⁸.

Wymienione tu dość pobieżnie prace polskich teologów duchowości przyczyniły się bez wątpienia do ożywienia problematyki życia duchowego oraz i do zapewnienia teologii duchowości należnego jej miejsca w rzędzie dyscyplin teologicznych.

Summary

Polish authors have made a considerable contribution to the formation and development of the Theology of Spirituality that has become a separate subject of ecclesiastical studies since 1931. In the Middle Ages the eminent Polish theologians were Mateusz of Kraków (+1410) and Jakub of Paradyż (+1464). They visited Germany and Czech where their works gained some recognition. *Confessio Fidei Catholicae Christiana* (Moguntiae 1557) by Stanisław Hozjusz (+1579) is one of the most important works of the modern times, written in Latin, published 39 times during the authors life. The contents of the work influenced the attitudes of the people of those times. Christocentrically directed spirituality is represented by Stanisław Sokołowski (+1593) and Kasper Drużbicki (+1662). Many important thoughts on spirituality, especially on Catholic mysticism, come from Mikołaj of Mościska (+1632). The very first treatise on Ascetic and Mystic Theology is *Summarium Asceticae et Mysticae Theologiae* (Cracoviae 1655). Grzegorz Terecki (+1659) also skilfully combined ascetism and mysticism in his *Directorium Spiritualis Vitae Fratrum Eremitarum Ordinis Sancti Pauli Eremitae* (Cracoviae 1649). The Cistercians played the significant part in the propagation and development of the Theology of Spirituality: Michał Antoni Hacki (+1703) and Feliks Simplex Łącki (+circa 1700) together with Stanisław Papczyński (+1701) and Florian Jaroszewicz (+1771). Notwithstandingly, the writings of Polish Resurrectionists, especially by Piotr Semenenko, greatly enriched Catholic Spirituality.

Many works of importance for the development of the Theology of Spirituality were written in more recent times including 20th century. Józef Sebastian Pelczar (+1924), Aleksander Żychliński (+1945), Józef Puchalik (1958), Antoni Słomkowski (+1982) and Stanisław Witek (+1987) are important authors whose works cast new light on the problems of spiritual life and ensured the deserved position for the Theology of Spirituality among the theological disciplines.

³⁸ Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 10.