STUDIA PELPLIŃSKIE ROCZNIK DIECEZJI PELPLIŃSKIEJ

ISSN 0239-4456 (print)
eISSN 2391-8713 (oline)

CC BY ND

59(2025), s. 339–358

Ks. Marek Tatar
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
m.tatar@uksw.edu.pl
ORCID: 0000-0002-7161-8196

MIEJSCE MISTYKI W CYWILIZACJI XXI WIEKU

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/SPLP.2025.021

Streszczenie

Obserwujemy niezwykłe zjawisko dotyczące człowieka i jego życia w świecie. W miarę postępu cywilizacyjnego mamy do czynienia z coraz większym zagubieniem aksjologicznym i antropologicznym. Bez wątpienia należy przyznać rację kard. Josephowi Ratzingerowi, który mówi o dyktaturze relatywizmu. Efektem tego jest sytuacja, którą św. Jan Paweł II określił mianem „cywilizacji śmierci". U podstaw znajduje się odrzucenie osoby Boga. Mistyka kojarzy się raczej z praktykami wschodnimi, które są obce duchowi Ewangelii. Równie często współczesny człowiek posługuje się tym słowem, opisując rzeczy, zjawiska, doświadczenia nadzwyczajne, niewytłumaczalne lub takie, które go zachwycają. Jak możemy zauważyć, zatraciło ono głęboki sens religijny oraz duchowy. Mistyka w swojej naturze jest próbą uchwycenia i określenia stanu zjednoczenia człowieka z Bogiem. Możemy powiedzieć, że człowiek będący owocem kreacyjnej woli Boga jest uzdolniony i wyposażony w możliwości dążenia do zjednoczenia z Nim. Analiza stanu cywilizacji XXI wieku skłania nas do potwierdzenia tezy K. Rahnera twierdzącego, że „chrześcijanin XXI wieku albo będzie mistykiem, albo go nie będzie wcale".

Słowa kluczowe: duchowość, mistyka, antropologia, kryzys duchowy, kryzys cywilizacji

ROLE OF MYSTICISM IN THE 21ST–CENTURY CIVILISATION

Abstract

We are witnessing a remarkable phenomenon concerning the man and his or her life in the world: as the civilisation advances, we are faced with an increasing axiological and anthropological confusion. It undoubtedly goes to the late Cardinal Joseph Ratzinger's credit as he spoke about the dictatorship of relativism. As a consequence, another phenomenon, described by the late Pope St John Paul II as the ‚civilisation of death', occurs. At its core there is a rejection of the Person of God. Mysticism tends to be associated with some Oriental practices that are alien to the spirit of the Gospel. Just as often, the contemporary man uses this term to describe things, phenomena, experiences that are extraordinary, unexplainable or overwhelming him or her. As seen, the notion lost its deep religious and spiritual meaning. Mysticism in its nature is an attempt to grasp and to define the state of one's union with God. We can say that the human being, the effect of the Divine creative will, is gifted and equipped to strive for the communion with God. An analysis of the state of the civilisation in the 21st century leads us to confirm the K. Rahner's proposition that „the Christian of the 21st century will either be a mystic or they will not exist at all".

Keywords: spirituality, mysticism, anthropology, spiritual crisis, civilisational crisis

Dążenie do świętości nie jest przywilejem, ale celem każdego człowieka oraz chrześcijanina i wynika z powszechnego powołania do niej, jak twierdzi Sobór Watykański II. Ten właśnie cel stawia nas wobec bardzo istotnego zagadnienia rozumienia jej natury i istoty. Nieodłącznym problemem w tym kontekście pozostaje mistyka, której wpływ współcześnie jest zauważalny i coraz bardziej doceniany. Z tym stwierdzeniem spotykamy się m.in. w sytuacji opisywania szczególnej wartości działania człowieka, np. obrazu, sztuki, widowiska. Na wartość mistyki zwrócił również uwagę papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate*[1]. Tym terminem próbuje się także określać otaczający świat czy też zjawiska wprawiające człowieka w zachwyt. Również niezwykle często to określenie charakteryzuje niepoznane, tajemnicze bądź niezrozumiałe zjawiska lub wydarzenia. Niestety termin ten przybiera coraz bardziej świecki charakter, jednocześnie tracąc ściśle religijne znaczenie. Właśnie ten ostatni wymiar posiada szczególny wydźwięk w kontekście szeroko rozumianej kultury. Kosmopolityczny,

[1] GE.

a także nasycony indywidualizmem i konsumpcyjnym dynamizmem styl życia człowieka we współczesnym mieście sprawia wrażenie, iż nie ma w nim miejsca na mistykę. Analiza tego problemu domaga się przede wszystkim nowego spojrzenia na wyzwania wynikające ze współczesnego stylu życia, a następnie refleksji nad koniecznością nowego spojrzenia na mistykę. W ten sposób możliwe staje się właściwe jej umiejscowienie i wykazanie jej znaczenia.

CYWILIZACJA PROWOKACJĄ POSZUKIWANIA BOGA

Prowokacyjny charakter sekularyzacyjnej kultury dostrzegł Jan Paweł II, stwierdzając: „W jakimś sensie Jerozolimę można uznać za Miasto – symbol ludzkości, zwłaszcza na dramatycznym początku trzeciego tysiąclecia, który przeżywamy”[2]. Sytuacja ta wynika z odrzucenia Chrystusa jako „kamienia węgielnego”. Odrzucenie to spowodowało stworzenie cywilizacji „przeciwko człowiekowi”[3]. Problem ten znalazł szczególne odzwierciedlenie w adhortacji *Ecclesia in Europa*, w której papież podkreśla wpływ „utraty nadziei” na kształtowanie się rzeczywistości świata. Mówiąc o obecności chrześcijaństwa, szczególnie odnosi się do „symboli chrześcijańskiej obecności” na kontynencie europejskim: „Wraz z powolnym, stopniowo wkraczającym zeświecczeniem, powstaje niebezpieczeństwo, że staną się one jedynie pamiątkami przeszłości”[4]. Proces sukcesywnego zeświecczenia prowadzi do braku perspektyw, co objawia się lękami przed przyszłością, „fragmentaryzacją egzystencji”, zachwianiem istoty oraz znaczenia małżeństwa i rodziny, rasizmem, obojętnością etyczną, utylitaryzmem i skrajnym indywidualizmem prowadzącym do zakwestionowania idei solidaryzmu, zaburzeniem obrazu człowieka, a tym samym aksjologii antropologicznej, prowadząc do nihilizmu, relatywizmu, pragmatyzmu i hedonizmu. Pojawia się zatem „nowa kultura” stanowiąca bardzo realne wyzwanie wobec chrześcijaństwa. Niezwykle trafnie Jan Paweł II konkluduje: „Europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał”[5].

---

[2] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej Niedzieli Palmowej, Plac św. Piotra, Rzym 10.04.2003*, 2, [on-line:] https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-mszy-w-niedziele-palmowa-w-2003-r;T2JqZWN0OjI4Mzc= (17.12.2023).

[3] Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego w Toronto, 27.07.2002. Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa*, w: *Dzieła zebrane*, t. XII, Kraków 2009, s. 259: „XX wiek często usiłował czynić to bez tego kamienia węgielnego i budować miasto ludzkie bez odniesienia do Niego. Skończyło się to w rzeczywistości zbudowaniem miasta przeciwko człowiekowi! Chrześcijanie wiedzą, że nie jest możliwe odrzucenie lub ignorowanie Boga bez poniżenia człowieka”.

[4] EiE 7.

[5] Tamże, 19.

Idąc za myślą wytyczoną przez Jana Pawła II, również papież Benedykt XVI podejmuje refleksję nad przyczyną zachwiania cywilizacyjnego, wynikającego z przemiany wiary i nadziei chrześcijańskiej. Tę diagnozę odnajdujemy w encyklice *Spe salvi*. Papież odpowiada na oskarżenie pod adresem chrześcijan, iż popadają w egoizm i indywidualizm poszukujący zbawienia kosztem służby bliźniemu. Punktem wyjścia do wyjaśnienia stała się analiza swoistego „rozwodu", jaki powstał pomiędzy teologią, nauką i praktyką. W konsekwencji doprowadził on do poszukiwania przez człowieka „raju utraconego" w rozwoju nauki i praktyki. W ten sposób, jak twierdzi Benedykt XVI, mamy do czynienia z przesunięciem znajdującym swoje rozwiązanie w wierze w postęp. To oznacza, że kluczowe miejsce zaczął odgrywać ludzki rozum i niczym nieskrępowana wolność. Cały ten proces został następnie upolityczniony z jednoczesnym w prowadzaniem niezależności od wymagań wynikających z wiary i proklamowanych przez Kościół. Kolejne etapy, które odegrały w tym względzie poważną rolę, pogłębiając rozdźwięk pomiędzy wiarą i egzystencją człowieka, to rewolucja francuska oraz nurt oświeceniowy, filozofia Immanuela Kanta proklamującego racjonalistyczny charakter wiary, proletaryzm Fryderyka Engelsa, polityczna, a zarazem rewolucyjna koncepcja Karola Marksa, a także bratobójcza walka klas Włodzimierza Lenina[6]. Ostatecznie ludzki rozum i błędnie pojmowana wolność doprowadziły do samodegradacji i samozniszczenia człowieka w imię utopijnego idealizmu, skrajnego materializmu, a w ostateczności nihilizmu oraz depersonalizacji człowieka[7]. Jest to owoc procesu, który kard. J. Ratzinger nazywa „dyktaturą relatywizmu"[8].

Sięgając do najnowszego dokumentu papieża Franciszka, należy zauważyć wskazane przez niego tendencje i to, że w zupełności zgadza się on ze swoimi poprzednikami[9]. Na podkreślenie zasługuje bardzo trafne zwrócenie uwagi na pojawiające się zagrożenia wewnątrz Kościoła. Franciszek bardzo jednoznacznie

---

[6] Por. SSA 16–21.

[7] Por. tamże, 22. „W XX wieku Theodor W. Adorno sformułował problematykę wiary w postęp w sposób drastyczny: „Postęp, jeśli się mu przyjrzeć z bliska, jest postępem od procy do megabomby. Jest to istotnie ta strona postępu, której nie należy ignorować. Inaczej mówiąc: staje się ewidentna dwuznaczność postępu. Bez wątpienia ofiaruje on nowe możliwości dobra, ale też otwiera przepastne możliwości zła – możliwości, które wcześniej nie istniały. Wszyscy staliśmy się świadkami, jak postęp w niewłaściwych rękach może stać się, i stał się faktycznie, straszliwym postępem na drodze zła. Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (por. Rz 7,22; 2 Kor 4,16), wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata"; I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 78–138.

[8] Por. J. Ratzinger, *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice*, Watykan 18 IV 2005, OR 26(2005), nr 6(274), s. 30; J. Warzeszak, *Wiara a relatywizm*, w: *Wiara wobec współczesności*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2014, s. 101–116.

[9] Por. GE 65–94, 164.

wskazuje na dwóch „subtelnych nieprzyjaciół świętości", tj. „współczesną gnozę" oraz „współczesny pelagianizm"[10]. Pierwsza z nich zamyka człowieka w niebezpiecznym subiektywizmie i immanencji rozumu. Papież, odpowiadając na nie, w sposób klarowny stwierdza: „Miarą doskonałości osób jest stopień ich miłości, a nie ilość zgromadzonych danych czy wiedzy", co w konsekwencji prowadzi do Boga bez Chrystusa, Chrystusa bez Kościoła, Kościół bez ludu"[11]. Z kolei „współczesny pelagianizm" zgodnie ze swoją naturą odchodzi od racjonalnego postrzegania wiary i rozwoju człowieka, opierając się na wysiłku człowieka[12] i przeakcentowuje jego możliwości i zdolności[13]. To niebezpieczeństwo przekłada się na „egocentryczne i elitarystyczne samozadowolenie, pozbawione prawdziwej miłości. Przejawia się ono w wielu postawach, pozornie różniących się między sobą: obsesji na punkcie prawa, uleganiu urokowi osiągnięć społecznych i politycznych, ostentacyjnej trosce o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, próżności związanej z zarządzaniem w praktyce, pociągiem do dynamik samopomocy i realizacji autoreferencyjnej"[14]. W tym katalogu należy umieścić niezwykle niebezpieczne zjawisko psychologizmu w duchowości. W konsekwencji „nie zdając sobie z tego sprawy oraz sądząc, że wszystko zależy od ludzkiego wysiłku ukierunkowanego przez normy i struktury kościelne, komplikujemy Ewangelię i stajemy się niewolnikami schematu, który pozostawia niewiele przestrzeni, w której może działać łaska"[15].

Idąc za analizą przeprowadzoną przez ks. I. Bokwę, stwierdzamy, że sekularyzacja[16], którą często wymienia się jako zasadnicze wyzwanie, ma genezę oświeceniową, jako

---

[10] Tamże, 35–62.
[11] Tamże, 37.
[12] Por. tamże, 49.
[13] Por. tamże, 57.
[14] Tamże.
[15] Tamże, 59.
[16] Należy wyjaśnić pewne zamieszanie, które powstaje wokół dwóch terminów niesłusznie identyfikowanych bądź też stosowanych synonimicznie. Chodzi o sekularyzację oraz laicyzację. Greckie słowo λαϊκός (*laikos*) pochodzi od rzeczownika λαός (*laos*), który w greckich przekładach Pisma Świętego oznaczał lud wybrany i utworzony przez Boga (Λαός τοῦ Θεοῦ, hbr. עַם – am). Przyrostek ικός (*icos*), dodany do λαός (*laos*), oznaczał członka tegoż ludu. Stwierdzenia użyte we fragmentach Ez 22,26 oraz 1 Sm 21,5 oznaczają coś, co nie jest poświęcone Bogu. Nowy Testament, określając tych, którzy przynależeli do nowego ludu Bożego, używa następujących słów: ἅγιοι (*hagioi* – święci), κλητοί (*kletoi* – powołani), εκλεκτοι (*eklektoi* – wybrani), μαθηταί (*mathetai* – uczniowie) oraz αδελφοι (*adelfoi* – bracia). Nie ma zatem podziału na λαϊκός (*laikos* – świecki) oraz ἱερεύς (*hiereus* – duchowny, kapłan). Pierwszym pismem, w którym następuje wyraźne stwierdzenie różnicy, jest Pierwszy List do Koryntian papieża Klemensa I Rzymskiego. Określenie λαϊκός ἄνθρωπος (*laikos antropos*) pozostaje w pewnej opozycji do duchownego. Podobnie na oznaczenie chrześcijanina, który nie jest prezbiterem ani diakonem, tego sformułowania użyli Klemens Aleksandryjski oraz Orygenes. Zlatynizowana forma *laicus* pozostawała zbliżona do *secularis*

termin zaś istnieje dzięki protestanckiemu teologowi Ernstowi Troeltschowi, który zastąpił nim termin zeświecczenie. Jak twierdzi autor opracowania, łączy się ona z racjonalizacją i opisuje problem koegzystencji chrześcijaństwa i współczesności. Zasadniczym jej celem jest zniwelowanie dualizmu pomiędzy Bogiem a światem, wskutek czego czyni człowieka jedynym właściwym suwerenem tego drugiego. Zakres pojęciowy sekularyzacji jest niezwykle szeroki, jednakże należy stwierdzić, jak wyraża to ks. I. Bokwa, że mamy do czynienia z desakralizacją i deklerykalizacją współczesnego społeczeństwa. Warto również zauważyć rozróżnienie F. Gogartena, który mówiąc o negatywnych formach sekularyzacji, nazywa je sekularyzmem[17]. W opinii wielu teologów różnica polega przede wszystkim na tym, że sekularyzm jest pewną formą ideologii negującą Boga i religijną naturę człowieka[18]. Sekularyzacja jest procesem, w którym ogranicza się czy też niweluje wpływ religijności hierarchii na życie człowieka. Z tego względu Kościół zawsze widział zarówno sekularyzm, jak również sekularyzację jako niezwykle niebezpieczne zagrożenie. Wszystkie wymienione wyżej zjawiska należy postrzegać jako efekt tego podstawowego trendu[19].

(niepoświęcony). *W* późniejszym okresie w życiu Kościoła, kiedy dominowała edukacja prowadzona przez kler, słowo laik przybrało znaczenie pejoratywne i dotyczyło ignoranta, osoby niewykształconej. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1963, s. 19; John N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 18–19; G.M. Keightley, *Laity*, w: *The New Dictionary of Theology*, Goldenbridge 1987, s. 558–558.

17 Por. I. Bokwa, *Teologia*, s. 174–180.

18 Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 6.08.1993, 88. „Wzajemne przeciwstawienie, czy wręcz radykalne rozerwanie więzi między wolnością i prawdą, jest konsekwencją, przejawem i dopełnieniem innej, jeszcze bardziej niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii – tej mianowicie, która oddziela wiarę od moralności. Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał»". Tenże, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1.12.1984, 18. „«Sekularyzm»", który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności, nie troszczącego się o niebezpieczeństwo «utraty własnej duszy», nie może nie zagrażać poczuciu grzechu. To zagrożenie będzie sprowadzać się coraz bardziej do tego, co obraża człowieka. […] Utrata poczucia grzechu jest zatem jakąś formą lub owocem negacji Boga: nie tylko w postaci ateizmu, lecz także sekularyzmu. Jeżeli grzech jest zerwaniem synowskiego stosunku z Bogiem po to, by prowadzić własne życie poza posłuszeństwem wobec Niego, to grzechem jest nie tylko negacja Boga; grzechem jest również żyć tak, jak gdyby On nie istniał, wykreślać Go z codziennego życia. Model społeczeństwa kalekiego czy pozbawionego równowagi w jednym lub drugim znaczeniu, który często bywa lansowany przez środki społecznego przekazu, niemało przyczynia się do stopniowej utraty poczucia grzechu".

19 Por. Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 23–45.

ZROZUMIEĆ MISTYKĘ W XXI WIEKU

Nakreślona diagnoza rzeczywistości stawia nas wobec pytania o mistykę, jej rozumienie, aktualność, miejsce w życiu wierzących, a także mentalności i kulturze. Należy przyznać, że to słowo, pojęcie, ale również bardzo różnorodnie rozumiana rzeczywistość są dzisiaj niezwykle popularne. Właściwie spotykamy się z powszechnym przekonaniem, że mistyczny charakter zjawiska, wydarzenia, okoliczności, a nawet rzeczy, przedmiotu, obrazu czy też gór i morza oznacza pewną tajemniczość pozostającą poza sferą bezpośrednio dostępną człowiekowi. Z tego względu bardzo często do pojęcia mistyka dodaje się przymiotnik, który ją określa: chrześcijańska, buddyjska, judaistyczna, afrykańska, azjatycka[20].

Analiza obecności i znaczenia mistyki we współczesności domaga się, w świetle tak różnorodnych ujęć, doprecyzowania, w jaki sposób jest ona rozumiana na gruncie katolickim. Encyklopedyczne określenie podaje, że greckie μυστικός *(mystikos)* pochodzi od μύω *(myo)* – zamykać, np. zamykać usta, by zachować sekret, ale także zamykać oczy, by nie widzieć[21]. Autor tego encyklopedycznego opracowania stwierdza, że termin ten wywodzi się z tradycji helleńskiej i „wskazuje na rzeczywistość tajemniczą, zakrytą, niedostępną dla bezpośredniego poznania lub przekazu. Człowiek ma do niej dostęp poprzez wprowadzenie w obrzędy kultyczne nazywane misteriami, dzięki którym nawiązuje kontakt z bóstwem"[22]. Odnosząc się do chrześcijańskiego ujęcia, twierdzi, że mamy do czynienia z potrójnym sensem: biblijnym, sakramentalnym oraz duchowym. Szczególnie ten ostatni, według autora, dotyczy doświadczenia obecności Boga w życiu człowieka i ma charakter bierny[23]. Ksiądz J. Machniak stwierdza, że potrójny sens pojęcia „mistyka" odnosi się do interpretacji Pisma Świętego, następnie – według nauki Ojców Kościoła – dotyczy „świętych tajemnic, obrzędów religijnych", które są dostępne ochrzczonym, trzeci zaś sens to działanie łaski w duszy człowieka. Ten ostatni opisuje relację, jaka powstaje pomiędzy człowiekiem na gruncie wiary, rozwija się poprzez miłość i cechuje się nadprzyrodzoną nadzieją[24]. Ksiądz Urbański, opracowując teologię życia mistycznego prezentowaną przez polskich teologów, stwierdza, że odwołują się oni do podstaw zbudowanych przez Pseudo-Dionizego twierdzącego, iż jest to przyswojenie przez chrześcijanina słowa Bożego, łaski sakramentalnej, nowego życia w Chrystusie.

---

[20] Por. W. Johnston, *Mystical Theology. The Science and Love*, New York 2000, p. 88–125.

[21] Por. M. Chmielewski, *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 536; *μύω*, Greek World Study, [on-line:] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=muw&la=greek#lexicon (10.01.2018).

[22] M. Chmielewski, *Mistyka*, s. 536.

[23] Por. tamże; J. Machniak, *Mistyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak, Lublin 1993, s. 316–317.

[24] Por. tamże, s. 317.

Równie istotne znaczenie posiada wykładnia św. Cyryla Aleksandryjskiego, który podkreślał, że jest to życie w Duchu Świętym udzielającym swojej świętości oraz odradzającym naturę ludzką. Nie bez znaczenia, jak twierdzi warszawski teolog mistyki, pozostaje wpływ św. Augustyna określającego doświadczenie mistyczne jako „dotknięcie Boga" i „wewnętrzną słodycz"[25]. Możemy zauważyć zatem i w pewien sposób skonkludować, że mistyka i doświadczenie mistyczne, opierające się na objawieniu Boga i życiu sakramentalnym, jest stanem zjednoczenia z Nim. Stan ten jest uzależniony od intensywności rozwoju miłości. Z tego względu należy stwierdzić, że całe życie chrześcijanina w sensie szerokim ma charakter mistyczny. W sensie ścisłym mamy do czynienia ze zjednoczeniem „przemieniającym" lub „przebóstwiającym"[26] w ujęciu św. Jana od Krzyża, a w przypadku św. Teresy z Ávili – „zaręczynami duchowymi" i „małżeństwem duchowym[27]".

Warto także sięgnąć do niezwykle istotnego opracowania M.A. McIntosha, który mówi o mistyce w konfrontacji współczesnej teologii z postmodernistycznymi wyzwaniami kulturowo-cywilizacyjnymi, tworzącymi pseudoduchowość opartą na samorealizacji człowieka. Podkreślając znaczenie personalistycznego rozumienia relacji człowieka z Bogiem, zaznacza, że właśnie w miłości człowiek staje się rzeczywiście tym, kim jest z Jego woli. Sam termin mistyka jest dla niego „technical form for theorethical teaching about the soul's process of sanctification"[28]. Analizując to określenie, można odnieść wrażenie, że jest ono zawężone do tzw. mistyki spekulatywnej, określanej także jako mistyka studyjna. Jednak dalsza analiza wykładni profesora teologii Loyola University of Chicago nie pozostawia wątpliwości. To określenie właściwie chroni mistykę przed współczesnym zbanalizowaniem jej i próbami sprowadzenia do stanów emocjonalnych, pozaracjonalnych,

---

[25] Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 30.

[26] San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* (dalej SMC), Burgos 2010, I, 11, 2. „Pero todos los demás apetitos voluntarios, ahora sean de pecado mortal, que son los más graves; ahora de pecado venial, que son menos graves; ahora sean solamente de imperfecciones, que son los menores, todos se han de vaciar y de todos ha el alma de carecer para venir a esta total unión, por mínimos que sean. Y la razón es porque el estado de esta divina unión consiste en tener el alma, según la voluntad, con tal transformación en la voluntad de Dios, de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios, sino que en todo y por todo su movimiento sea voluntad solamente de Dios".

[27] Santa Teresa, *Castillo Interior*, Burgos 2014, VII, 2, 4, „Digamos que sea la union, como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una, o que el pábilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, o el pábilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un rio o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del rio o lo que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz; aunque entra dividida se hace todo una luz".

[28] M.A. McIntosh, *Mystical Theology*, Oxford 1998, p. 8.

mentalnie niepoznawalnych czy też nadzwyczajnych. Właśnie aspekt personalistyczny, wobec którego współczesny człowiek jest przesadnie przewrażliwiony, sprawia, że Bóg – Osoba posiada charakter skonkretyzowany, a jednocześnie człowiek nie ginie w Jego miłości ubezwłasnowolniony i niejako mechaniczno-predestynacyjnie uświęcony. Powołując się na duńskiego karmelitę K. Waajjmana, McIntosh cytuje jego słowa, z których bardzo jasno wynika, że eliminacja mistycyzmu czy też redukcjonistyczne tendencje idące w stronę kwietyzmu mają charakter antypersonalistyczny, a zatem nie mogą prowadzić do właściwego rozwinięcia osoby, co jest miłosnym zamysłem Boga wobec człowieka. Właściwie rozumiany mistycyzm ze swej natury jest „against every form of self-interest, self-will, and technicalizm". Jednocześnie nie może ignorować takich dziedzin, jak psychologia, fenomenologia, socjologia, antropologia. Wynika to z faktu uwikłania współczesnego człowieka w mechanizmy cywilizacyjne[29]. McIntosh w swoich poszukiwaniach odwołuje się do dwóch współczesnych teologów, tj. K. Rahnera oraz H.U. von Balthasara. Uważa, że u podstaw znajdują się dwie istotne kwestie, które rzutują na współczesne podejście do mistyki. Należą do nich: problem współczesnej epistemologii oraz nasze poznanie Boga. Równie istotne miejsce zajmuje i nie bez znaczenia pozostaje przyjęcie kantowskiej struktury myślenia człowieka. Zderzenie tych czynników z transcendencją udzielającego się Boga odsłania niemożliwości i ograniczenia człowieka[30]. Właśnie w tym miejscu człowiek doświadcza „ograniczenia", które nakreślił w sposób bardzo klarowny św. Jan od Krzyża[31]. Ograniczenia te jednak nie kwestionują możliwości mistycznego *communio* pomiędzy Trójjedynym Bogiem i człowiekiem. „Ponadintelektualność", która znajduje się w doświadczeniu mistycznym, nie oznacza pomniejszenia człowieka, ale wręcz przeciwnie, jest to stan samoudzielającego się Boga wobec ograniczonego człowieka. Idąc za von Balthasarem, M.A. McIntosh podkreśla szczególne znaczenie uzdolnień i sprawności naturalno-strukturalnych oraz nadprzyrodzonych człowieka w stosunku

---

[29] Por. tamże, p. 9.

[30] Por. tamże, s. 112.

[31] SMC II, 8, 4. „Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender (en esta vida) no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios. Porque, si hablamos naturalmente, como quiera que el entendimiento no puede entender cosa si no es lo que cabe y está debajo de las formas y fantasías de las cosas que por los sentidos corporales se reciben, las cuales cosas, habemos dicho, no pueden servir de medio, no se puede aprovechar de la inteligencia natural. Pues, si hablamos de la sobrenatural, según se puede en esta vida, de potencia ordinaria no tiene el entendimiento disposición ni capacidad en la cárcel del cuerpo para recibir noticia clara de Dios, porque esa noticia no es de este estado, porque, o ha de morir, o no la ha de recibir".

do miłosnej relacyjności, która jest porządkowana poprzez interpersonalną relację z Bogiem[32].

W podjętym problemie warto zauważyć niezwykle interesujące ujęcie, jakie prezentuje francuski teolog, filozof, antropolog i paleontolog, jezuita P.T. de Chardin, którego poglądy, niekiedy dość kontrowersyjne, mają znamienitą liczbę entuzjastów, ale wielu jest też sceptyków. W jednej z publikacji przełożonych na język polski, która jest zbiorem jego esejów, odnajdujemy refleksję z Pekinu (11.11.1945) zatytułowaną *Nowe ukierunkowanie mistyki: umiłowanie ewolucji*. Naukowo-badawcza praca P.T de Chardina, w której „eksperymentuje" on w próbach wyjaśnienia jedności teologii z dziedzinami pozateologicznymi (antropologia, paleoantropologia, paleologia, kosmologia, ewolucjonizm), pozwala przekraczać pewną granicę semantyczną, pojęciową, mentalną związaną z teologicznymi stereotypami oraz narosłymi przez wieki próbami opisu i analizy mistyki. Odnosząc się do stanu współczesnego człowieka i jego nowej świadomości religijnej, stwierdza, że jest to „widzenie i namiętne przewidywanie jakiejś ponadludzkości", „widzimy jeszcze niewyraźnie w postaci bezosobowej zbiorowości"[33]. Proces, posiadający inklinacje ku „adoracji", „totalizuje" człowieka, a jednocześnie odsłania jego „niezaspokojone serce". Te elementy, tj. realistyczny, a także augustyński, polaryzują ludzką bytowość. Jednocześnie, zgodnie ze swoim spojrzeniem, de Chardin stawia pytanie, co się dzieje, jeśli Chrystus Wszechświata „zacznie pełnić funkcję Omegi"[34]. To niezwykle istotne zestawienie odsłania podwójny charakter doświadczenia zjednoczenia z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Niezależnie od nas Chrystus jest Panem Wszechświata, ale postrzeganie rzeczywistości dokonuje się wówczas w kategoriach chrystocentrycznych (Omegi). Świat podlega transformacji z kosmogenezy w chrystogenezę. To centrum widzenia personalistycznego, które ma charakter uchrystusowionego. W takim kontekście mówi jezuita o umiłowaniu ewolucji z tego względu, że jest to „wyjaśnienie pojęcia miłości"[35]. Właśnie takie ujęcie zasadniczego przykazania absolutnej konieczności miłowania Boga i bliźniego (por. Mt 22,37-40; Łk 10,27) umożliwia potrójny charakter jej faktycznego urealnienia:

a) zdynamizowanie – miłość nie tylko leczy rany, bóle, prowadzi do działalności miłosiernej, ale w jej imię podejmowana jest każda ludzka inicjatywa;
b) zuniwersalizowanie – dotyczy ono nie tylko osób będących poza Bogiem, ale jest rzeczywistym widzeniem rodzącego się i dopełniającego się w każdym człowieku Chrystusa Wszechświata;

---

[32] Por. M.A. McIntosh, *Mystical Theology*, p. 113. „God's existence speaks more than we know how to say and in that sense we are reduced to silence".
[33] P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987, s. 150.
[34] Tamże.
[35] Tamże, s. 151.

c) spanteizowanie[36] – P.T. de Chardin rozumie je nie tylko jako przylgnięcie do Boga, ale chodzi o jedność z Nim w „komunii a nawet w superkomunii"[37].

Co do ostatniego wymiaru wyjaśnia bardzo klarownie, że nie chodzi o „rozpłynięcie się w Nim", „mieszanie się z Nim". Stwierdza, że naturą miłości jest „różnicowanie i personalizowanie" o charakterze wielowymiarowym, wieloaspektowym[38]. W ten sposób następuje proces mistycznej polaryzacji, która polega nie na sprzeciwianiu się złu, ale na intensyfikacji miłości. Właściwie, idąc za myślą P.T. de Chardina, stwierdzamy, że nie ma innej możliwości odzyskania człowieka dla niego samego, jak tylko przez odzyskanie Boga. Właśnie w akcie miłości w człowieku dokonuje się sublimacja myślenia i woli, a tym samym „amoryzacja" prowadząca do hominizacji. W perspektywie to „nowa mistyka, w której nieodparcie usiłują się połączyć pod znakiem chrystianizmu dwie podstawowe tendencje świadomości współczesnej, które dotychczas tak boleśnie dzieliły między Niebo i ziemię, między teocentryzm i antropocentryzm, ludzką moc adoracji"[39].

Właściwe nakreślenie rozumienia mistyki w XXI wieku domaga się także wskazania kierunków, które budzą wiele kontrowersji. Papież Pius XII w encyklice *Mystici corporis* stwierdza bardzo jednoznacznie, wyliczając błędy realnie zagrażające wierze człowieka i jej rozwojowi: „Z jednej bowiem strony wojuje racjonalizm, który uważa za wręcz niedorzeczne to wszystko, co przewyższa i przerasta siły umysłu ludzkiego; przy nim staje pokrewny błąd, tak zwany naturalizm pospolity, który w Kościele Chrystusowym widzi tylko związki czysto prawne i społeczne. Z drugiej strony zagraża fałszywy mistycyzm, który nie waha się fałszować nawet Pismo św."[40].

Współczesny autorytet teologiczny, którym jest kard. J. Ratzinger, wskazuje na zasadniczy element będący kryterium właściwego rozeznawania. Jest nim „paradygmat prawdy" w relacji do wolności. Papież stwierdza: „Zbliżanie się do prawdy wymaga dyscypliny. Jeżeli oczyszcza ona od egotyzmu, od obłędu samowystarczalności, czyni człowieka posłusznym i daje mu odwagę pokory, to znaczy również, że uczy przejrzeć parodię wolności, jaką jest pozbawiona dyscypliny

---

36 W przypadku P. Teilharda de Chardina trzeba być bardzo ostrożnym, jeśli chodzi o terminologię. Wydaje się, że to jeden z głównych jego grzechów, tj. niejednoznaczność i nie do końca precyzyjność jego określeń. Niejednokrotnie używa terminów, które w teologii i duchowości chrześcijańskiej wydają się nie do przyjęcia. Panteizm i panteizacja są w zasadniczym brzmieniu nie do zaakceptowania.

37 Por.: P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata*, s. 151.

38 Por. tamże.

39 Tamże.

40 MC 10.

gadanina, przezwycięża mylenie wolności z brakiem więzi i właśnie dlatego jest owocna, że jest kochana bezinteresownie"[41].

Idąc za o. W. Gogolą, stwierdzamy, że te zagrożenia można ująć w trzech głównych blokach. Pierwszy z nich to szeroko rozumiany psychologizm redukujący życie duchowe do stanów świadomości[42]. Należy docenić właściwość psychologii, ale z pewnością nie może ona pretendować do wszechwyjaśniającej dziedziny[43]. Następnym jest niebezpieczny synkretyzm. Zredukowanie życia religijnego i duchowego do stanów emocjonalnych oraz jedynie osobistego doświadczenia (*sola experientia* – wybitnie protestancko-pentakostalne określenie) prowadzi do stwierdzenia, że jest ono takie samo lub bardzo zbliżone w wyznaniach, a nawet religiach (próby wprowadzenia jogi czy też medytacji zen do medytacji chrześcijańskiej)[44]. Trzeci zaś blok to istniejące od początku w Kościele kierunki gnostyckie, pretendujące do bycia pseudoreligiami o charakterze racjonalistycznym, naturalistycznym, sięgającym do okultyzmu, magii, astrologii, spirytyzmu, parapsychologii[45].

W tym kontekście warto spojrzeć na publikację o. A. Grüna OSB *Mistyka. Jak rozbudzić w sercu tęsknotę za Bogiem*. Należy postawić zasadnicze pytanie o kompetencje autora i mimo że jest mnichem benedyktyńskim, doktorem teologii, to przede wszystkim jego ukierunkowanie badawcze związane jest z psychologią i psychoterapią. Właśnie ten ostatni element bardzo mocno odsłania się w tej publikacji. Już samo wprowadzenie budzi uzasadnione kontrowersje: „Mistykę pojmuje się jako sposób doświadczania – doświadczania Boga, ale także własnej rozszerzonej świadomości oraz zjednoczenia z kosmosem. […] Dzięki poznaniu mistyki Wschodu wielu współczesnych odkryło jednak również bogate dziedzictwo mistyki chrześcijańskiej i zaczęło je zgłębiać"[46]. Bardzo niebezpieczna jest także próba zestawienia mistyki i psychologii w jego ujęciu (zwłaszcza że jest wielkim zwolennikiem psychologii Carla Junga). Mówiąc o wzajemnym powiązaniu tych dwóch dziedzin, stwierdza: „Ponadto psychologia formułuje kryteria

---

[41] J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 43. Bardzo istotna jest także pewna konkluzja, którą wypowiada kard. J. Ratzinger: „Wolność dla prawdy i wolność prawdy w ostatecznym rozrachunku nie mogą istnieć bez akceptacji i oddawania czci temu co boskie", tamże, s. 45.

[42] Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 243.

[43] Por. M. Tatar, *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, red. D. Pater, Warszawa 2017, s. 112–133.

[44] J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 243; L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1982, s. 20–24.

[45] J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 243–244.

[46] A. Grün, *Mistyka. Jak rozbudzić w sercu tęsknotę za Bogiem*, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012, s. 5.

autentyczności doświadczenia Boga"[47]. Jak więc wynika z tego sformułowania myśli, to nauka eksperymentalna, naturalistyczna decyduje o tym, co ma charakter nadprzyrodzony. To niebezpieczne pomylenie porządków, które nie tylko dotyczy braku rozróżnienia między mistyką studyjną i przeżyciową, ale znajduje swoje odzwierciedlenie w dramatycznych słowach opisujących fascynację psychologów mistyką: „Dotyczy zwłaszcza psychologii transpersonalnej[48], która dostrzega w mistyce aspekt t e r a p e u t y c z n y"[49]. Instrumentalne potraktowanie tego, co jest stanem zjednoczenia z Bogiem w kategoriach terapeutycznych, sprawia, że rozwój duchowy człowieka został w ten sposób sprowadzony do charakteru terapii psychologicznej. Równie niebezpieczny kierunek przybiera analiza słynnego benedyktyna, której poddaje on relacje mistyki do gnozy, a także do filozofii[50]. Dość skrótowe i niepełne potraktowanie prowadzi do niewłaściwych wniosków.

Ta nieco uproszczona panorama pozwala nam stwierdzić niezwykłą aktualność, jak również atrakcyjność mistyki dla współczesnego człowieka. Konieczne jednak staje się precyzyjne określanie jej istoty oraz natury. Bez wątpienia człowiek otwarty na poszukiwanie Boga narażony jest na niebezpieczeństwa, które mają wiele podstaw. Trzeba się zgodzić ze stwierdzeniem K. Rahnera, które jest doskonałą konkluzją dotychczasowej analizy: „Chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie"[51].

MISTYKA W CODZIENNOŚCI

Ostatnie stwierdzenie kończące poprzedni paragraf, należące do wybitnego teologa K. Rahnera, kieruje nas w stronę podjęcia refleksji nad życiem mistycznym chrześcijanina w jego codzienności. Należy zaznaczyć, że w powszechnej opinii wierzących mamy do czynienia z wieloma stereotypami dotyczącymi mistyki życia chrześcijańskiego. Jednym z nich jest utożsamianie tego doświadczenia ze zjawiskami nadzwyczajnymi: wizjami, widzeniami, ekstazami. Oczywiście nie można takich stanów wykluczyć i – jak wskazuje studium np. św. Teresy z Ávili, św. Teresy z Lisieux, św. Ojca Pio czy też św. Faustyny – mogą one być obecne

---

47 Tamże, s. 20.

48 Jest to kierunek psychologii powstały po 1960 r. w USA. Jego prekursorami byli m.in. K.G. Jung i R. Assagioli, krytycznie odnoszący się do psychoanalizy. Zajmuje się próbami pogodzenia współczesnej psychologii ze stanami mistycznymi i transowymi, nawróceniami religijnymi, zmienionymi stanami świadomości.

49 A. Grün, *Mistyka*, s. 20.

50 Por. tamże, s. 35–38.

51 K. Rahner, *Im Gespräch*, Bd. 2: 1978–1982, red. P. Imhof, H. Biallovons, München 1983, s. 34.

w charakterze potwierdzającym stan mistycznego zjednoczenia. Nie należą jednak, jak zgodnie stwierdzają teologowie, do jego istoty. Święty Jan od Krzyża w swojej koncepcji oczyszczeń bardzo wyraźnie przestrzega przed oparciem się na tego rodzaju doświadczeniach, zastrzegając, że ich źródło nie zawsze musi być w Bogu. Święty z Fontiveros podkreśla, że nawet dobra nadprzyrodzone[52] czy też dobra duchowe[53], choć ze swej natury są właściwe, mogą stać się przeszkodą dla człowieka. Jak twierdzi o. J. Gogola, bardzo często uprzedzenia do mistyki mają właśnie to źródło, tzn. nadzwyczajność[54]. Innym źródłem nieporozumień, jak się wydaje – bardziej skutecznym, jest ignorancja pośród wierzących, którzy w powszechnym odbiorze nie kojarzą mistyki z chrześcijaństwem. Bardzo często kojarzona jest ona z praktykami hinduizmu czy też buddyzmu. Należy przyznać rację ks. S. Urbańskiemu, który twierdzi, że zasadniczy błąd, skupiający wielowiekowe przekonania, tkwi w niewłaściwej koncepcji życia uświęcającego, traktowanego w kategoriach etyczno-moralnych. Oznacza to, że proces rozwoju życia duchowego bardzo często utożsamia się z formacją moralną, czyli bardziej chodzi o pedagogiczny charakter działania prowadzącego do wypracowania zachowań zgodnych z pewną etyką chrześcijańską. Niekoniecznie w takim wypadku mamy do czynienia z rozwojem interpersonalnej relacji pomiędzy Jezusem Chrystusem a chrześcijaninem. Właśnie tym mechanizmem należy tłumaczyć niektóre przejawy apostazji z Kościoła katolickiego, zwłaszcza wobec trudnych doświadczeń cywilizacyjnych. Jest to próba, w której moralnie wychowani, a nieuformowani duchowo chrześcijanie, w zderzeniu z kulturą wielkiego miasta oraz w konfrontacji ze środowiskami agnostycznymi czy też ateistycznymi, odchodzą nie tylko od tradycji chrześcijańskiej, ale przede wszystkim odrzucają wiarę jako uwsteczniającą i ośmieszającą racjonalność postępowego człowieka[55]. Problem zasadniczy tkwi zatem w pojmowaniu duchowości.

Mistyka, jak zostało to zaprezentowane w poprzednim paragrafie, ma ścisły związek z sacrum[56]. W ten sposób dotykamy żywotności i sublimacji miłosnej relacji człowieka do Boga poprzez Jezusa Chrystusa i w posłuszeństwie natchnie-

---

[52] Por. SMC III, 30–32.

[53] Por. tamże, III, 33–45.

[54] Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 242.

[55] Por. SS 17. „Teraz tego «odkupienia», odzyskania utraconego «raju», nie oczekuje się już od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką. Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. Ta programowa wizja zdeterminowała bieg czasów nowożytnych i wpływa również na aktualny kryzys wiary, który konkretnie rzecz biorąc jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postęp".

[56] Por. E. Ancilli, *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica*, t. I, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984, s. 17.

niom oraz działaniu Ducha Świętego. Ten trynitarny wymiar wskazuje na to, że dynamika życia duchowego jest rozwijającą się partycypacją w wewnętrznym życiu Boga. Chodzi zatem o nadprzyrodzony stan zjednoczenia z Nim, prowadzący do pełni osiągalnej w wymiarze eschatologicznym. Jeżeli zatem doświadczenie różnicuje stan sublimacji miłości, to już sam moment poczęcia jest wejściem z Bogiem w *communio*, co możemy określić stanem świętości ontycznej. Właśnie z tego względu Kościół konsekwentnie głosi świętość życia od poczęcia, a nie od sakramentalnego chrztu. Skok jakościowy, dokonujący się poprzez sakrament chrztu, wprowadza człowieka w nadprzyrodzoną relację usynowienia w Jezusie Chrystusie: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi (υἱοὶ Θεοῦ ἐστε) – w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,26). Świadomy rozwój tej relacji, czyli rzeczywiste życie duchowe, jak twierdzi o. J. Gogola, wynika ze zgody człowieka na życie z Bogiem[57]. Prowadzi ono do coraz głębszego życia słowem Bożym, sakramentami, modlitwą, postawą ofiarniczą. Ten okres ascetycznego oczyszczenia czynnego powoduje dojrzewanie do radykalnej postawy pójścia za Chrystusem, która znajduje swój punkt kulminacyjny w tzw. drugim nawróceniu[58]. Ten bardzo wyraźny akcent radykalizmu wprowadza chrześcijanina w misterium oświecenia oraz oczyszczenia biernego zmysłów i ducha, będące w ścisłym sensie doświadczeniem mistycznym[59]. Możemy zatem stwierdzić, że życie mistyczne jest doświadczeniem chrześcijanina, które istnieje w zakresie łaski. Prowadzi ono do pełni doskonałości i jesteśmy do niego wszyscy wezwani oraz powołani ze względu na powszechne powołanie do świętości[60].

Odnosząc te treści do współczesnej rzeczywistości, zauważamy, że u podstaw znajdują się dwa istotne zagadnienia, tj. otwarcie się na Boga oraz przemiana człowieka zgodnie z Jego wolą[61]. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem, jak możemy zauważyć z dotychczasowych analiz, nie kwestionuje człowieka, a wręcz przeciwnie, pozwala mu się rozwinąć ku pełni człowieczeństwa. Należy zauważyć i podkreślić, że nie dokonuje się to w jakimś „wyizolowanym" świecie czy też pozornej i iluzorycznej rzeczywistości. Przekonują nas o tym opracowania hagiograficzne najbardziej transparentnych świętych i błogosławionych mistyków. Ich realizm jest niekiedy uderzający, zwłaszcza wobec doświadczeń wewnątrzeklezjalnych czy też wewnątrzzakonnych (św. Jan od Krzyża, św. Teresa Wielka,

---

[57] Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 250; A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 268–270.

[58] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia duchowego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 431–438.

[59] J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 271–283.

[60] Por. KK 39.

[61] Por. NMI 6. „Jest to droga wspomagana nieustannie przez łaskę, która jednak wymaga zdecydowanego wysiłku duchowego i wiedzie nieraz przez bolesne doświadczenie oczyszczenia («noc ciemna»), ale na różne możliwe sposoby doprowadza do niewyrażalnej radości, przeżywanej przez mistyków jako «unia oblubieńcza»".

św. Faustyna). Życie mistyczne nie wyobcowuje z historii, a wręcz odwrotnie, prowadzi do jej kształtowania.

Nawiązując do Rahnerowskiego odniesienia mistyki do codzienności człowieka, jego słowa: „To doświadczenie łaski, ten trudny do określenia mistycyzm życia codziennego, będzie uznany za istotę chrześcijaństwa"[62], należy uznać za najbardziej właściwe dla przeżywania doświadczenia Boga przez chrześcijanina XXI wieku w kulturze „globalnej wioski". Codzienność myśliciel ten rozumie w kategoriach powszechnie przyjmowanych, czyli potocznych, ale jednocześnie zaznacza, że należy mieć na względzie niebezpieczeństwo oddalenia człowieka od Boga z jedoczesnym pozostawaniem w otoczeniu świeckim („die Welt voller Profanität")[63]. Właśnie w takim kontekście odkrywamy głębokie zakorzenienie Boga w codziennym doświadczeniu człowieka[64]. Jednym z najbardziej widocznych przejawów tego doświadczenia jest permanentne niezaspokojenie pragnienia[65]. Posiada ono naturalne źródło (*appetitus naturalis*), które wynika ze struktury człowieka, ukierunkowanej na rzeczywistość przewyższającą jego naturę. Święty Tomasz z Akwinu właśnie w zdolności poznania i miłowania Boga widzi „obraz i podobieństwo" (Rdz 1,27) do Niego[66]. Oznacza to, że owo pragnienie, przekraczając naturalny wymiar człowieka, kieruje go ku nieskończoności i dlatego nie może znaleźć zaspokojenia w rzeczach doczesnych. Możemy zatem stwierdzić, że takie pragnienie jest mocno zakorzenione ontycznie[67].

Obok wymiaru pragnienia naturalnego w życiu chrześcijanina mamy do czynienia z *desiderium Deum*, czyli pragnieniem Boga w człowieku, które ma charakter nadprzyrodzony. Podstawą do tej analizy musi być uwzględnienie Jego objawienia się jako pragnienia czystej miłości skierowanej ku człowiekowi. Prawdę tę w sposób niezwykle klarowny podkreśla Sobór Watykański II, mówiąc o człowieku, że jest „na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo"[68]. Oznacza to, że o *desiderium Deum* człowieka należy mówić w kontekście prawdy o *desiderium Dei*. Analiza objawienia, a także historiozbawczego wymiaru życia człowieka, nie pozostawia wątpliwości, że to pragnienie Boga skierowane ku człowiekowi ma wymiar trynitarny, kreacjonistyczny, chrystolo-

---

[62] K. Rahner, *Faith Today,* London 1967, p. 37.

[63] K. Rahner, *Eucharistie und alltagliches Leben*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln–Zürich–Köln 1966, s. 205.

[64] Por. K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, w: *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, Kraków 1979, s. 69.

[65] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

[66] Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. F.W. Bednarski, Warszawa 2000, z. 92, art. 4, s. 127.

[67] Por. F. Giardini, *Il disegno divino e la nostalgia cristiana del paradiso*, „Angelicum" 82(2005), s. 413–414.

[68] KDK 24.

giczny, pneumatologiczny oraz antropologiczny[69]. Aspekt antropologiczny, zawierający psycho-duchowo-somatyczną strukturę człowieka, podkreśla sposób wyposażenia go i ukierunkowania na podwójny, tj. horyzontalno-wertykalny, sposób życia. Człowiek sam w sobie jest istotą niemogącą poznać samego siebie w pełni i dlatego „odpowiedzią" na jego pytania, dotyczące podstawowych kwestii dotykających zarówno doczesności, jak i ostateczności, jest Bóg[70].

Nadprzyrodzony charakter pragnienia występującego w człowieku ma swoje źródło w łasce i rozwija się poprzez cnoty teologalne oraz dary Ducha Świętego. Bóg, udzielając człowiekowi łaski, jednocześnie nie tylko podnosi i usprawnia słabą naturę człowieka, ale także udziela mu się jako „pragnienie". Zarówno fundamentem, jak również zasadą jego rozwoju jest miłość. Święty Jan od Krzyża stwierdza, że zjednoczenie z Bogiem prowadzi do radości i smaku miłości, pragnie się upodobnić do miłowanego Boga oraz poznać Jego sekrety[71]. A zatem pragnienie w swojej naturze ma początek w Bogu, jest zasadniczym motywem rozwoju i ostatecznie do Niego zmierza jako „pełni" zaspokojenia. Z tego względu codzienność człowieka, którą odczytujemy jako realizację woli Boga, w gruncie rzeczy jest oczyszczaniem miłości pragnącej i dążącej do zjednoczenia, które należy zatem rozumieć jako spełnienie. Pragnienie przyjmuje dynamikę miłości, ale – jak bardzo trafnie podkreśla o. M. Zawada – „Podmioty (Bóg i człowiek) pozostając na stałe odrębne, niejako zmierzają ku sobie. Nigdy jednak nie przekraczają granicy siebie (podmiotowość) ani granicy intensywności (nieskończoność)"[72].

Dążenie do zaspokojenia pragnienia jest zasadniczym charakterem dążenia do zjednoczenia mistycznego. Wyrasta ono z doświadczenia miłości i piękna Boga, absorbując życie człowieka w taki sposób, że wszystko w porównaniu z Nim staje się niczym. Idąc za św. Janem od Krzyża, zauważamy, że Bóg staje się wówczas

---

69 Por. M. Zawada, *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011, s. 160–173.

70 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Świętej odprawianej na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979 r.*, w: *Dzieła zebrane*, t. IX, Kraków 2008, s. 31–31. „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa".

71 Por. San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en: *Obras completas*, Burgos 2010, 36, 3. „Como está ya hecha la perfecta unión de amor entre el alma y Dios, quiérese emplear y ejercitar el alma en las propiedades que tiene el amor; y así, ella es la que habla en esta canción con el Esposo, pidiendo las tres cosas que son propias del amor: la primera quiere recibir el gozo y sabor del amor, y esa es la que pide cuando dice: «Gocémonos, Amado»; la segunda es desear hacerse semejante al Amado, y esa es la que pide cuando dice: «Vámonos a ver en tu hermosura»; y la tercera es escudriñar y saber las cosas y secretos del mismo Amado, y esta le pide cuando dice: «Entremos más adentro en la espesura»".

72 M. Zawada, *Homo desiderans*, s. 174.

„wszystkim" (*el Todo*), podczas gdy człowiek chce być „nic" (*nada*)[73]. To Bóg staje się największą pasją człowieka i w tym procesie człowiek, odkrywając Go, poznaje siebie i swoje pragnienia. Z tego względu godzi się na utratę wszystkiego, co Nim nie jest i do Niego nie prowadzi. To sprawia, że codzienność człowieka staje się zarówno miejscem, jak również czasem rozwoju miłości oczyszczanej pod względem przedmiotu, ale także intensywności. Rzeczywiście ten proces prowadzi do autentycznego postrzegania świata, rzeczy i ludzi w kategoriach nadprzyrodzonych.

PODSUMOWANIE

Rozwój cywilizacyjny człowieka stawia nas wobec konieczności nieustannej konfrontacji z miejscem Boga w świecie. Współczesne diagnozy kultury życia ludzkiego bardzo mocno podkreślają, że mamy do czynienia z próbami wykluczenia Boga, religijności oraz chrześcijaństwa z życia indywidualnego człowieka, jak również z życia społecznego, politycznego oraz gospodarczego. Pokusa ograniczania życia religijnego oraz duchowego do sfery prywatności bardzo mocno odsłania się w sposobie życia i rozwoju współczesnej kultury. Problem nie tkwi oczywiście w samym rozwoju, jednakże zmieniła się struktura społeczeństwa. Stało się ono kosmopolityczne, zatraciwszy swój właściwy charakter. W ten sposób życie ludzkie jest coraz bardziej zindywidualizowane, zmaterializowane, zinstrumentalizowane, racjonalistyczne oraz zrelatywizowane pod względem wartości. Próba odrzucenia Boga ze swej natury kieruje człowieka ku niemu samemu oraz ku wytworom jego intelektu. To sprawia, że człowiek sam dla siebie pozostaje niezrozumiały, a jego dążenia, pragnienia i działania przyjmują charakter doraźny. Jednocześnie obserwujemy, że religijna natura człowieka potrzebuje doświadczenia największej i ostatecznej Miłości Osobowej. Pomimo pewnego zagubienia ciągłe dążenie do rozwoju życia duchowego jest najgłębszym charakterem oraz podstawą rozwoju cywilizacji. Mistyka przeżyciowa, a także studyjna odsłaniają najgłębsze pragnienia człowieka, które rzeczywiście mogą zrealizować się poprzez życie w Bogu. W ten sposób kształtuje się cywilizacja oparta na Jego miłosnym *Creatio Incarnatio* oraz *Resurrectio*. Z tego względu należy stwierdzić, że w świetle „nieświętości" w świecie mistyka odsłania najgłębsze pragnienie świętości.

[73] Por. J. Gogola, *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017, s. 97–98.

Bibliografia

Ancilli E., *La mistica: Alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica*, t. I, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, Roma 1984.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Rzym 30.11.2007.

Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1982.

Chmielewski M., *Mistyka*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 536;

Congar Y., *Jalons pour une théologie du laicat*, Paris 1963.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultatae*, Rzym 19.03.2018.

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia duchowego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.

Giardini F., *Il disegno divino e la nostalgia cristiana del paradiso*, „Angelicum" 82(2005), s. 401–433.

Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.

Gogola J., *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017.

Grün A., *Mistyka. Jak rozbudzić w sercu tęsknotę za Bogiem*, tłum. K. Markiewicz, Kraków 2012.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy Świętej odprawianej na Placu Zwycięstwa. Warszawa, 2 czerwca 1979 r.*, w: *Dzieła zebrane*, t. IX, Kraków 2008, s. 30–33.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Rzym 28.06.2003.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Rzym 1.12.1984.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 6.08.1993.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Świętej Niedzieli Palmowej, Plac św. Piotra, Rzym 10.04.2003*, [on-line:] https://jp2online.pl/obiekt/homilia-z-mszy-w-niedziele-palmowa-w–2003-r;T2JqZWN0OjI4Mzc= (17.12.2023).

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Rzym 6.01.2001.

Jan Paweł II, *Przemówienie podczas czuwania modlitewnego w Toronto, 27.07.2002. Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa*, w: *Dzieła zebrane*, t. XII, Kraków 2009, s. 258–260.

Johnston W., *Mystical Theology. The Science and Love*, New York 2000.

Keightley M., *Laity*, w: *The New Dictionary of Theology*, Goldenbridge 1987, s. 558–558.

Kelly J.N.D., *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 18–19.

Machniak J., *Mistyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A.J. Nowak, Lublin 1993, s. 316–331.

McIntosh M.A., *Mystical Theology*, Oxford 1998.

Parzyszek Cz., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012.

Pius XII, Encyklika *Mystici corporis*, Rzym 29.06.1943.

Rahner K., *Eucharistie und alltagliches Leben*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln–Zurich–Koln 1966.

Rahner K., *Faith Today,* London 1967.

Rahner K., *Im Gespräch*, Bd. 2: 1978–1982, red. P. Imhof, H. Biallovons, München 1983.

Rahner K., *Kiedy się modlisz*, w: *Przez Syna do Ojca*, tłum. A. Morawska, Kraków 1979.

Ratzinger J., *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, Homilia podczas Mszy Świętej *Pro eligendo Romano Pontifice*, Watykan, 18 IV 2005, „L'Osservatore Romano" (wyd. pol.), 26(2005), nr 6(274), s. 30.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.

San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, en: *Obras completas*, Burgos 2010, p. 1139–1289.

San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en: *Obras completas*, Burgos 2010, p. 143–527.

Santa Teresa, *Castillo Interior*, en: *Obras completas*, Burgos 2014, p. 771–985.

Słomkowski A., *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104–166.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 256–606.

Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. F.W. Bednarski, Warszawa 2000.

Tatar M., *Elementy psychologii w formacji duchowej człowieka*, w: *Ból i cierpienie – ognisko światła i ciemności. Zaburzenia psychiczne*, red. D. Pater, Warszawa 2017, s. 112–133.

Teilhard de Chardin P., *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1987.

Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.

Warzeszak J., *Wiara a relatywizm*, w: *Wiara wobec współczesności*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2014, s. 101–116.

Zawada M., *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011. *μύω*, Greek World Study, [on-line:] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=muw&la=greek#lexicon (10.01.2018).