

KS. MAREK TATAR
UKSW WARSZAWA
ORCID: 0000-0002-7161-8196

POWOŁANIE DO ŚWIĘTOŚCI

Wstęp

Powołanie do świętości staje się dla współczesnego człowieka coraz większym wyzwaniem. Wynika ono z egzystencji w sekularyzującym się społeczeństwie, które przyjmuje postawy relatywistyczne w myśleniu, wartościowaniu, a także sposobie bycia. Zanik świadomości *sacrum* coraz bardziej ogranicza człowieka i zamyka go w swoim własnym świecie. Jest to niezwykle niebezpieczny kierunek, który cechują antropocentryzm, skrajny indywidualizm, pragmatyzm, hedonizm i absolutyzacja wolności. Niemniej jednak ciągle pozostaje niezaspokojone jego pragnienie przekraczania własnej ograniczoności. Poszukiwanie Boga, doświadczanie Jego obecności pozwala współczesnemu człowiekowi odzyskiwać właściwe sobie miejsce i godność we wszechświecie oraz społeczności ludzkiej. Konieczne staje się nieustanne uświadamianie człowiekowi jego powołania do świętości. Z tego względu opracowanie to podejmuje zasadnicze zagadnienia w tym względzie, tj. sposób rozumienia powołania, podstawowych kategorii świętości, a także odejście od swoistego predestynacjonizmu powołania kapłańskiego oraz od życia konsekrowanego na rzecz soborowego postulatu jego powszechności.

1. Fenomen powołania do świętości

Sięgając do podstaw biblijnych, stwierdzamy, że samo pojęcie powołania, które posiada w omawianym zagadnieniu kluczowe znaczenie, spotykamy w Starym i Nowym Testamencie w różnym kontekście („powołać” 40 razy, „powołanie” 8 razy oraz „powołany” 24 razy). Starotestamentalny przekaz podkreśla w powołaniu przede wszystkim pośrednictwo. Podstawowymi przykładami są osoby Abrahama (por. Rdz 12, 1), Mojżesza (por. Wj 3, 10.16), Izajasza (por. Iz 6, 9), Jeremiasza (por. Jr 1, 7) czy też Ezechiela (por. Ez 3, 1.4). W akcie powołania starotestamentalnego można wyróżnić: a. wybranie przez Boga, b. oznajmienie Jego woli, c. nakaz wypełnienia, d. niejednokrotnie dialog wyjaśniający lub próba odmowy ze strony człowieka, e. wypełnienie. Kulminacyjnym wydarzeniem powołaniowym jest

osobiste skierowanie Boga w stronę powoływanego, które charakteryzuje: podkreślenie imienia (por. Rdz 15, 1; Jr 1, 11; Am 7, 8), nadanie nowego imienia (por. Rdz 17, 1; 32, 29; Iz 62, 2), natychmiastowe posłuszeństwo (por. Rdz 12, 4; Iz 6, 8) lub próba uniknięcia (por. Wj 4, 10n; Jr 1, 6; 20, 7), pewne wyłączenie ze społeczności (por. Rdz 12, 1; Iz 8, 11; Jr 12, 6; 15, 10; 16, 1-9). Niekiedy Bóg posługiwał się pośrednikami w powoływaniu, np. powołanie Aarona poprzez Mojżesza (por. Wj 28, 1), Samuel spełnia taką rolę wobec Dawida (por. 1Sm 16, 12) i Saula (por. 1Sm 10, 1). Obok powołania indywidualnego starotestamentalny przekaz eksponuje powołanie Izraela jako całego narodu. Punktem kulminacyjnym tego aktu jest przymierze (por. Pwt 4, 1; 6, 4; Ps 50, 7; Iz 1, 10; Jr 2, 4). Powołanie to nosi wszelkie atrybuty powołania: a. Bóg wybiera naród (por. Pwt 7, 7; Iz 41, 8; 45, 4), b. wyraźnie zaznacza jego przeznaczenie (por. Iz 48, 12), c. czyni to z miłości a nie ze względu na zasługi (por. Pwt 7, 7; 8, 17; Oz 11, 1), d. chroni go (por. Pwt 5, 12; 8, 14; 9, 26), e. formuje (por. Iz 44, 2. 24), f. zawiera z nim przymierze, na podstawie którego Izrael jest ludem Jahwe i Jego sługą (por. Pwt 29, 12; Kpł 26, 12; Iz 1, 3; 44, 21; Ez 11, 20), g. powołanie to wymaga zaangażowania ze strony narodu (por. Wj 19, 8; Joz 24, 24) i całkowitej zależności od Boga (por. Iz 7, 4-9; Jr 2, 11-32).

Szczególnego sensu nabiera znaczenie powołania w Nowym Testamencie. Jezus Chrystus mówi o swoim powołaniu opartym na jedności z Ojcem i wynikającym z relacji trynitarnych (por. J 10, 24-38; 17, 8.21). On powołuje i gromadzi dwunastu (por. Mk 3, 13; Mt 10, 1-4; Łk 6, 12-16) oraz wyjaśnia zasadniczą różnicę powołania i wybrania (por. Mt 22, 14), wskazuje na drogę realizacji powołania poprzez naśladowanie (por. Mt 16, 24; J 7, 17). Można wskazać następujące elementy powołania przez Chrystusa: a. Jego inicjatywa, wybranie, b. odpowiedź powołanego związana z radykalizmem postawy wobec dotychczasowego życia, c. wejście do wspólnoty, d. podjęcie życia formacyjnego poprzez pozostawanie z Nim, e. otwartość poszukiwawcza, f. podjęcie misji, g. wierne pozostawanie do końca. Jak opisuje Pismo Święte, od początku Kościół na wzór „nowego Izraela” określał się jako powołany (por. 2J 1, 1). Św. Paweł wskazuje na powołanie związane ze świętością (por. Rz 1, 1-7; 1Kor 1, 1-2; 7, 24). Określa życie chrześcijanina jako powołanie, które jest życiem w Duchu Świętym (por. Rz 8, 16; 1Kor 12, 4-13). Wymiar pneumatologiczny powołania u św. Pawła posiada ścisły i nierozłączny związek z wymiarem chryzologicznym (por. Ef, 3, 1-12; 1Kor 1, 2; 1Tes 4, 3-7). Jest to sposób życia, który jest porzuceniem świata oraz „starego człowieka”, ale nie należy go rozumieć jako odrzucenie. Historia świata wiąże się z powołaniem uświęcającym chrześcijanina i świat (por. Rz 9, 24; 1Kor 5, 10; 1Tes 2, 12). Jego realizacja związana jest z różnorodnością darów i charyzmatów dla dobra całego Kościoła rozwijającego się w świecie (por. Rz 12, 6-8; 1Kor 12; Ef 4, 7-16).

Sięgając do opracowań o charakterze encyklopedycznym, znajdujemy próby określenia, czym jest powołanie w sensie ogólnym i szczegółowym. W sposób ogólny autorzy wychodzą od hebrajskiego słowa *qara* – wołać, połączonego z wybraniem, bądź *bachar* (gr. *kaleo* – ἐκ κάλεο) – wołam spoza. Spotykamy użycie

także drugiego słowa *eklegomai* – wybieram (ἐκλέγομαι), łac. *vocatio*. Jak twierdzą, jest to „akt wybrania i wezwania osoby indywidualnej lub społeczności osób przez Boga oraz przekazanie określonego zadania, połączone z wyposażeniem w odpowiednie środki, przeświadczeniem o otrzymanym powołaniu oraz odpowiedzią będącą własnym, wolnym wyborem i działaniem prowadzącym do jego realizacji”¹.

Warto zauważyć, że to określenie zawiera dwa bardzo istotne elementy, tj. podkreślenie, że jest to akt, mamy zatem do czynienia z konkretnym wydarzeniem, które jest doświadczalne jako „wezwanie” oraz „wybranie”. To rodzi bardzo istotne pytanie dotyczące właściwego jego odczytania przez wezwanego, a także konieczność sprecyzowania kryteriów, które określają wybranie. Akt, jako wydarzenie, posiada charakter statyczny, ponieważ odnosi się do bardzo konkretnego wydarzenia.

Z drugiej strony podana definicja encyklopedyczna zawiera istotne elementy, dotyczące „przeświadczenia otrzymania”, „odpowiedzi” urzeczywistniającej się w takich elementach, jak wolny wybór i działanie prowadzące do realizacji. To świadczy o dynamizmie powołania. Jest to zatem proces, który dokonuje się w całej przestrzeni życia człowieka. Warto zauważyć, że na dynamikę rozwoju powołania wpływa rozwój duchowy, dla którego powołanie jest realizacją określonej drogi do uświęcającego jednoczenia się z Bogiem. Dokonuje się on w określonej kondycji psycho-fizyczno-duchowej samego człowieka. Nie bez znaczenia pozostaje także sposób realizacji dialogicznego charakteru powołania, na który wpływają również okoliczności zewnętrzne. Powołanie nie realizuje się w sposób całkowicie abstrakcyjny, wyjęty z otaczającej rzeczywistości. Nie jest to także ucieczka od niej, wręcz przeciwnie – jest to bardzo szeroko rozumiane jej *consecratio*.

Do istoty podjętego problemu należy wyjaśnienie samego pojęcia świętości, czy – jak spotykamy – pojęcia doskonałości, w kontekście powołania. Możemy zauważyć, że nauka Soboru używa tych pojęć zamiennie. Spotykamy jednakże w nauce teologii duchowości rozróżnienie wspomnianych terminów².

Słowo doskonałość odnajdujemy w Piśmie Świętym. Do jej zdobywania zachęca sam Jezus Chrystus w Kazaniu na Górze (por. Mt 5, 48). Tak też zwraca się do młodego człowieka, pytającego o życie wieczne: „Jeśli chcesz być doskonały...” (Mt 19, 17-21). Św. Paweł używa słowa *teleios* (por. Flp 3, 14-15; Kol 3, 14),

¹ Por. E. Kasjaniuk, *Powołanie Boże*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, w. 147; W. Seremak, *Powołanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, [red.] M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 691.

² Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 83-86; Jules de Vaulx, Święty, w: *Słownik teologii biblijnej*, [red.] X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 972. „Semicki termin *qodes*, „rzecz święta”, „świętość”, wywodząc się najprawdopodobniej od rdzenia, który znaczy „ciąć”, „oddzielać”, sugeruje myśl o oddzieleniu od tego, co nosi miano *profanum*”; T. Citrini, Świętość, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, [red.] H. Witczyk, Kielce 2000, s. 709-710; S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 8-10.

wyrażając pełnię życia chrześcijańskiego³. Nim też posługują się Ojcowie Kościoła. Św. Tomasz, powołując się na Arystotelesa, twierdzi, że doskonałym można nazwać to, co jest wykończone w swoim rodzaju, nie podlega żadnym poprawkom czy też ulepszeniu.

Należy także zaznaczyć, że doskonałość ściśle wiąże się z celowością. Każdy byt przeznaczony jest do właściwego celu i działanie ma zmierzać do jego osiągnięcia. Podkreśla to św. Tomasz, mówiąc: „Im jakiś byt więcej zbliża się swego celu, tym jest doskonalszy”⁴. Nie można zatem odłączyć doskonałości od celowości. Te dwa wymiary pozostają w ścisłej jedności⁵.

Jak zaznaczyliśmy, świętość i doskonałość używane są w teologii duchowości w sposób zamienny. Tak też wskazuje Doktor Anielski⁶. W Starym Testamencie określenia tego używano jedynie w odniesieniu do Boga i jest to właściwość przynależna tylko Jemu z istoty (por. Iz 6, 30); następnie to, co odnosi się do kontaktu z Nim i prowadzi do świętości etycznej (por. Ps 15, 3); jest wezwaniem skierowanym przez Boga do człowieka (por. Kpł 19, 1-2).

Nowy Testament w postawie Jezusa Chrystusa i w Jego proklamacji królestwa Bożego wnosi nową jakość rozumienia świętości – ma znaczenie etyczno-kultyczne. Chrystus modli się o uświęcenie apostołów (por. J 17, 17-19), św. Piotr podkreśla wymiar etyczny (por. 1P 1, 14-15), zaś św. Paweł twierdzi, że jest to dzieło wynikające ze współpracy z Duchem Świętym (por. 2Tes 2, 13; Ef 2, 18-22). Jak więc możemy zauważyć, znaczenie pojęcia „świętość” zawiera zarówno elementy kultyczne, jak i wysoki stan religijno-moralny, wynikający ze stopnia zjednoczenia człowieka z Bogiem. Wielu teologów, np. R. Garrigou-Lagrange, powołując się na św. Tomasza, stwierdza, że świętość jest pełnią życia chrześcijańskiego, zawierającego czystość i doskonałość. Akwinata podkreśla, definiując świętość, że jest ona dziełem Jezusa Chrystusa, który obdarza człowieka łaską polegającą na uczestnictwie w Bożej naturze, a dzięki temu jest ona przeobstwowieniem upodabniającym do Boga⁷.

Współcześnie określenie świętości definiuje je jako ideał życia chrześcijańskiego (G. Thils). Warto zaznaczyć, że ciągle jednak podnosi się kwestię podziału na świętość i doskonałość. Dla R. Garrigou-Lagrange’a świętość jest szczytem doskonałości i rozwoju duchowego człowieka. J. de Guibert podkreśla, że są to różne stopnie w stanie doskonałości. Podkreśla on, że można przyjąć „świętość” na określenie doskonałości nabytej i już osiągniętej, zaś „doskonałość” mogłaby służyć określeniu żarliwości w działaniu. Inni podkreślają i proponują słowem „świętość” określać

³ Por. A. Gmurowski, *Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu, Studium teologiczne*, Gniezno 1934, s. 13.

⁴ STh I-II, q. 106, a. 4.

⁵ Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 84.

⁶ STh I-II, q. 184.

⁷ Por. STh I, q. 43, a. 5-7; III, q. 60, a. 3; I-II, q. 112, a. 1; I, q. 43, a. 5 ad 2.

stan doskonałego zjednoczenia eschatologicznego, zaś „doskonałość” przypisać stanowi, jaki człowiek może osiągnąć w życiu ziemskim⁸.

2. Akt stwórczy – świętość ontyczna

Niezwykła godność człowieka i powołanie go przez Boga z miłości do ostatecznego doświadczenia jej w pełni zjednoczenia uświęcającego, posiada swoje źródło w akcie stwórczym, który w odniesieniu do człowieka ma charakter szczególny. Sięgając nauki Kościoła, znajdujemy stwierdzenie: „To podobieństwo ukazuje, że człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla samego siebie...”⁹. Są to bardzo istotne słowa, wskazujące na jedność rodzaju ludzkiego, wynikającą z trynitarniej jedności osób Bożych.

W objawieniu Starego Testamentu odczytujemy prawdę o powołaniu człowieka jako wyjątkowym wydarzeniu stanowiącym akt ukoronowania całego procesu stwórczego. Dwa teksty w sposób bezpośredni wskazują na proktologię człowieka: tekst zwany *jahwistycznym* (Rdz 2, 4b-24) oraz kapłański – *elohistyczny* (Rdz 1, 26-28). Są to opisy bardzo pierwotne oraz podstawowe, ale posiadające poważny ciężar gatunkowy dla duchowości chrześcijańskiej.

Z prawdy o powołaniu człowieka do istnienia wynika wiele elementów, które odgrywają bardzo istotną rolę w analizie powołania ontycznego do świętości. Idąc za myślą ks. prof. C. Bartnika, należy wymienić następujące: a. Bóg w swojej pełni wolności powołuje człowieka do istnienia podobnie jak wszystkie inne istoty *ex nihilo*; b. powołanie człowieka dokonało się poprzez „Słowo” (por. Rdz 1, 26); c. akt stworzenia człowieka posiada w swojej naturze charakter dialogiczny; d. opis powołania człowieka odkrywa zasadniczą jego strukturę; e. powołanie człowieka do istnienia dokonało się w postaci dwupłciowej; f. powołanie to urzeczywistniło się w bezpośredniej relacji do osoby Boga: „obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1, 27); g. akt stwórczy reguluje relacje człowieka w stosunku do otaczającego świata (por. Rdz 1, 28; 2, 5-6)¹⁰.

Idąc za myślą A. Gesché, należy stwierdzić, że akt *creatio* wobec człowieka odsłania jego charakter uświęcający, w którym, antropo-logika pochodzi od Teologii. Człowiek jako owoc miłości Boga zaproszony został do współpracy z Bogiem w dziele *creatio continua*. To, co wyraża Księga Rodzaju, mówiąc o człowieku jako

⁸ Por. A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 86.

⁹ KDK 24; KKK 356.

¹⁰ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 296-297; A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 29-42; S. Urbański, *Duchowość pracy ludzkiej*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, [red.] S. Urbańskiego, I. Werbińskiego, Warszawa 1992, s. 163-168; A. Siemieniowski, *Duchowość pracy*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, [red.] W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, J. Nowak, Lublin 1993, s. 250-262.

panu stworzenia, jest samoudzieleniem się Boga człowiekowi, tzn. udzieleniem mu władzy nad stworzeniem. Bóg posiada władzę absolutną nad wszystkim, co zostało powołane do istnienia, człowiek zaś ma udział w tej władzy¹¹. Z analizy A. Gesché wynika jeszcze jeden bardzo istotny dla duchowości kreacjonistycznej element. Określa go słowami opisującymi status człowieka: „Stworzony jako stwórca samego siebie”¹². W sposób bardzo jednoznaczny te słowa eksponują prawdę o człowieku, który jest zarówno podmiotem, jak i przedmiotem życia duchowego, i znajdują one odzwierciedlenie w stwierdzeniu opartym na teologii L. Laberthonnière: „Bóg umieścił nas w istnieniu po to, abyśmy się stali tym, czym jesteśmy”¹³. Odnajdujemy w nim echo teologii św. Augustyna¹⁴. Jednocześnie, idąc za K. Wojtyłą, należy podkreślić elementy konstytuujące osobę człowieka. Należą do nich: świadomość, wolność oraz odpowiedzialność. Z tego względu cenne jest zauważenie, że powołanie do istnienia ujawnia człowieka jako istotę autonomiczną, a nie automatyczną¹⁵.

Dzieło stwórcze jest aktem Trójjedynego Boga. Jak twierdzi A. Scola, konieczne staje się zatem odwołanie do całej prawdy trynitarnej, a tym samym do kreacyjnej duchowości trynitarnej¹⁶. Działanie Osób Bożych wskazuje na specyfikę każdej z nich w dziele stworzenia. Tomaszowe stwierdzenie *Pater principium totius divinitas*, powszechnie przypisywane Bogu Ojcu, nabiera zupełnie innego charakteru, tzn. *ordo personarum*, i wskazuje na udział Syna Bożego oraz Ducha Świętego w kreacyjnym dziele. Podkreśla charakter sprawczy Trójcy Świętej, ale także wzorczy oraz celowy¹⁷.

Nie bez znaczenia dla duchowości trynitarnej pozostaje koncepcja P. Teilharda de Chardina. Warto podkreślić, że według niego należy oprzeć się w rozważaniach na

¹¹ Por. A. Gesché, *Człowiek*, tł. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 83-89. Ujęcie A. Gesché porządkuje ten aspekt w sposób następujący: a. Biblijny opis stworzenia świata bardzo wyraźnie wskazuje na konieczność jego kontynuacji; b. Pierwotny stan szczęścia oraz umiejscowienie człowieka w porządku stwórczym czyli ogrodzie Eden wskazują na jego współkreatywną obecność; c. Wskazanie dotyczące płodności oraz czynienia sobie ziemi poddaną wskazuje w sposób bezpośredni na działalność człowieka, opierającą się na dotychczasowym dziele Boga, dlatego człowieka można nazwać przyczyną wtórną. Tamże.

¹² Tamże, s. 89.

¹³ Tamże. Autor zastrzega jednak, aby nie rozumieć tego stwierdzenia w kategoriach autokreacji. Byłby to bardzo poważny błąd. Człowiek nie jest autorem samego siebie, lecz w kontekście jego powołania do świętości należy stwierdzić, że jego rozwój ukierunkowany jest na pełnię, czyli doświadczenie pełni miłości Boga.

¹⁴ Por. Św. Augustyn, *Sermones*, 169, 11, 13: PL 38, 923.

¹⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [red.] T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994, s. 96-97; 163-164; J. Aumann, *Spiritual Theology*, Londyn 1979, s. 37-40; M. Tatar, *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, w: „*To jest droga idźcie nią*” (30, 21). *Z zagadnień kierownictwa duchowego*, [red.] P. Gwiazda, M. Tatar, Sandomierz 2011, s. 105.

¹⁶ Por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005, s. 71.

¹⁷ Por. STh I, q. 39, a. 8.

temat *creatio* na zasadzie prymatu całości, która jest ogarniana przez Stwórcę, w Nim znajduje spełnienie, a także On jest objawiającą się racją istnienia. Kluczowym pojęciem dla tej teorii jest „jednia”, posiadająca charakter późniejszy niż wielość. Odnosząc do stworzenia, stwierdza: „Jednoczące działanie stwórcze nie stapia składników, które zespala, wręcz przeciwnie, zachowuje je a nawet dopełnia...”¹⁸. Zarówno materia, jak również świat zwierzęcy nie wyczerpują w sobie zasady jedności. Znajduje ona dopiero pewne spełnienie w człowieku. Nie jest ono jednak ostateczne. W rzeczywistości cały proces sublimacji w akcie stwórczym dokonuje się na bazie rozwijającej się miłości oraz poprzez miłość¹⁹.

Analiza ontycznego powołania do świętości zawarta w akcie stworzenia rozpatrywana pod kątem duchowości trynitarnej domaga się uwzględnienia duchowości chrystocentrycznej. Bardzo istotne znaczenie w tym względzie odgrywają słowa i teologia św. Pawła (por. Kol 1, 15-17). Biorąc pod uwagę fakt, iż dzieło stworzenia jest pierwszym przymierzem, które Bóg zawarł z człowiekiem, należy zwrócić także uwagę na kluczowe słowa apostoła: „...dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1Kor 8, 6). Współbrzmia one ze słowami ewangelicznymi *Prologu* św. Jana (por. J 1, 1-3). A. Scola twierdzi, że stwierdzenie „wszystko” należy rozumieć nie tylko w kategoriach kreacyjnych, ale także odkupieńczych²⁰. Prawda ta odkrywa powszechność działania oraz dzieła Chrystusa. Uczestnictwo Jezusa Chrystusa w dziele stworzenia znalazło swój wyraz w wielkich debatach chrystologicznych IV i V w., następnie w teologii św. Augustyna, Hugona od św. Wiktora, św. Tomasza, Duns Szkota, a także Mistra Eckharta²¹.

Wyjątkowego znaczenia w tym kontekście nabiera tajemnica Wcielenia oraz jej duchowość, ponieważ Jezus Chrystus jest *archetypem* człowieka. Bardzo wyraźnie wskazuje na tę prawdę św. Paweł (por. Rz 5, 12-21). Podobnie przytaczany już P. Teilhard de Chardin, idąc za św. Pawłem, uznaje Jezusa Chrystusa za Omegę wszechświata. Na tej drodze człowiek jako stworzenie powołane do istnienia uczestniczy w naturze Boga. Bardzo interesujące z punktu widzenia duchowości ontycznej jest jego stwierdzenie: „Skoro jesteśmy ochrzczeni materią kosmiczną i wodą poświęconą, więcej jest w nas Chrystusa niż nas samych”²².

Duchowość trynitarzna w kontekście omawianego zagadnienia domaga się także uwzględnienia duchowości pneumatologicznej²³. Tę prawdę podkreśla św.

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, *Pisma. Człowiek*, t. I, tł. M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 117.

¹⁹ Por. tamże, s. 119.

²⁰ A. Scola, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 69.

²¹ Por. A. Scola, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 74.

²² Por. P. Teilhard de Chardin, *Pisma. Człowiek*, dz. cyt., s. 128.

²³ Por. KKK 684; Znajdujemy tam następujące określenie Kościoła: „Duch Święty przez swoją łaskę pierwszy wzbudza naszą wiarę i udziela nowego życia, które polega na tym, abyśmy znali «jedynego prawdziwego Boga oraz Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa»” (J 17, 3). Tamże.

Tomasz z Akwinu, po omówieniu udziału Ojca i Syna następującymi słowami: „Wreszcie Duchowi Świętemu, który ma tę samą moc od Obydwóch, przypisuje się, że zarządza i ożywia to wszystko, co stworzył Ojciec i Syn”²⁴. Sięgając do podstaw biblijnych, należy podkreślić znaczenie takich fragmentów jak: Rdz 1, 2 oraz Ps 104, 30. Jacques Guillet, dokonując wyjaśnienia teologiczno-znaczeniowego pojęć: hebr. *ruah*, gr. *pneuma*, łac. *spiritus*, stwierdza, że rzeczownik ten określa zjawisko wicheru lub oddychania. Sugeruje połączenie tego znaczenia z kosmicznym tchnieniem Boga oraz wylaniem Ducha Świętego, który ożywia człowieka²⁵. W tym duchu wypowiedali się np. św. Atanazy, św. Bazyl, św. Cyryl Aleksandryjski²⁶. Hans Urs von Balthasar, zajmując się prawdą dotyczącą stworczego aktu Boga, zaznacza, że biblijne określenie zawarte w Rdz 1,1 wskazuje na czynny udział Ducha Świętego w tym wydarzeniu. Podkreśla to w następujących słowach: „...natomiast nie sposób przeoczyć Jego działania jako czynnika uniwersalizującego osobę i dzieło Syna. A Bóg Ojciec zawsze pracował nad światem równocześnie «swymi dwiema rękami»”²⁷. Podkreśla, że podejmując to zagadnienie nie sposób pominąć problemu ewolucjonizmu. W tym względzie eksponuje myśl Karla Bartha, dotyczącą postrzegania starotestamentalnych tekstów jako głęboko pneumatologicznych, wskazujących na kosmologiczne ukierunkowanie soteriologiczno-eschatologiczne²⁸. Ostatecznie sięgając do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* odnajdujemy następujące określenie: „Słowo Boga i Jego Tchnienie znajdują się u początku bytu i życia całego stworzenia”²⁹.

Analiza świętości ontycznej człowieka domaga się odniesienia do biblijnego opisu stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo” (Rdz 1, 26). Znajdujemy w tych słowach fundamentalne określenie człowieka oraz jego statusu wobec Boga, siebie

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. F. Bednarski, Warszawa 2000, cz. I, z. 45, art. 6, s. 71. Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, I, 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, pod red. A. Barona, H. Pietrasa, Kraków 2003, s. 221.

²⁵ Por. J. Guillet, *Duch Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, [red.] X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 226.

²⁶ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 95.

²⁷ H. Urs von Balthasar, *Teologika. Duch Prawdy*, t. 3. tł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 375.

²⁸ Por. tamże. Ustosunkowując się do tej opinii, a także teorii Pannenberg’a oraz Tillicha, dotyczących pneumatologicznego charakteru ewolucjonizmu, stwierdza, że istnieje poważne niebezpieczeństwo identyfikacji Ducha Bożego z transcendującym duchem ludzkim, który w pewnym sensie jest duchem świata. Podobnie odnosi się to teorii Johana V. Taylora i jego dzieła *Der Heilige Geist Und sein Wirken i der Welt*. Chodzi o problem, który – podobnie jak Pannenberg – Charles G. Raven rozumiał z perspektywy Ducha Św. objawiającego się w Nowym Testamencie. Tamże.

²⁹ KKK 703. Należy podkreślić, że nauka Kościoła odwołuje się w tym względzie do niezwykle ciekawego sformułowania zawartego w liturii bizantyjskiej i dotyczącego Ducha Świętego, tj. „Jest rzeczą właściwą, aby Duch Święty rządził stworzeniem, uświęcał je i ożywiał, ponieważ jest Bogiem współistotnym Ojcu i Synowi... Do Niego należy panowanie nad życiem, ponieważ będąc Bogiem, zachowuje stworzenie w Ojcu przez Syna”. Tamże.

samego i bliźniego. To krótkie określenie pochodzące z tekstu *elohistycznego* sięga do prawzoru genealogii człowieka, który jest obecny w Bogu. Tenże opis biblijny zawsze pozostawał bardzo inspirujący i intrygujący dla pisarzy starochrześcijańskich oraz teologów³⁰. Nie bez znaczenia jest teologia ojców greckich³¹.

Według św. Tomasza z Akwinu obraz Boga w człowieku należy ujmować potrójnie: a. powszechna wszystkim ludziom naturalna podatność człowieka do poznania i miłowania Boga; b. sprawność prowadząca do poznania i miłowania; c. „aktualne i doskonałe poznanie i miłowanie Boga”³². Jak zatem możemy zauważyć, dla św. Tomasza poznanie oraz zdolność miłowania, które są wobec siebie kompatybilne, stanowią zasadniczą przestrzeń upodobnienia do Boga. Jednocześnie zaznacza, że cały człowiek angażuje się w ten proces i dlatego należy stwierdzić, że cały wpisuje się w biblijny opis. Można także u św. Tomasza zauważyć rozgraniczenie na „obraz”, który identyfikuje z umysłem człowieka, oraz „podobieństwo”³³.

Ks. prof. W. Granat zaznacza, że współczesna teologia, odchodząc od tego rodzaju rozważań spekulatywnych, skoncentrowała się na egzegezie i analizie biblijnej. Ponadto mamy do czynienia z próbami analizy „obrazu i podobieństwa” w zestawieniu z innymi prądami kulturowymi i religijnymi. Szczególnego znaczenia nabiera dziś egzystencjalistyczne, personalistyczne oraz humanistyczne rozpracowanie zagadnienia³⁴.

³⁰ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 114-115. W II w. zajmował się nim apologeta Tacjan, podkreślając podobieństwo do Boga, które odróżnia człowieka od zwierząt. Św. Efreem Syryjczyk wyróżnił podobieństwo przez wolność i panowanie wobec świata, to zaś wyraża się we władzy nad światem, przez otwartość jego duszy na obdarowanie charyzmatyczne oraz rozumność. Św. Atanazy upatrywał go w czystości duszy. Św. Augustyn podkreślał podobieństwo do całej Trójcy Świętej przez łaskę. Kolejnymi przejawami podobieństwa według niego są duchowość i racjonalność oraz myśl, pamięć i wola.

³¹ Por. T. Špidlik, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości. Duchowości ojców Kościoła*, t. III, tł. K. Florczyk, J. Serafin, Kraków 2004, s. 59-61; T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 84-86. Należy podkreślić znaczenie dwóch szkół, tj. aleksandryjskiej i antiocheńskiej. Aleksandryjska w swojej terminologii bliższa jest platonizmowi i widzi siedzibę obrazu w duszy człowieka (Klemens Aleksandryjski, Orygenes). Szkoła antiocheńska z kolei, kładąc nacisk na priorytetową rolę mężczyzny, uważa, że człowiek jest obrazem Boga, posiadając władzę nad światem nadaną mu przez Stwórcę (rządzi światem – *kata to archikon* – tak twierdzi Diador z Tarsu). Ojcowie greccy, mówiąc o człowieku i jego odniesieniu do „obrazu”, podkreślają jego aspekt dynamiczny. Na taki sposób postrzegania ogromny wpływ wywarła duchowość pneumatologiczna. Szczególne zasługi w tym względzie przypadają Orygenesowi. Posługują się zatem dwoma terminami, tj. „obraz” – *eikon* oraz „podobieństwo” – *homoiosis* (Rdz 1, 26-27). Akcentują oni jednak zasadniczy wpływ obrazu w Jezusie Chrystusie. Dlatego, posługując się tekstem Rdz 1, 27, tłumaczyli „według obrazu” (*kat'eikoma*). Z tego względu w ich ujęciu człowiek nie jest bezpośrednio stworzony „na obraz”, ale „według obrazu”, którego pierwowzorem jest Jezus Chrystus.

³² Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, dz. cyt., z. 92, art. 4, s. 127.

³³ Por. tamże, art. 6, s. 127.

³⁴ Por. W. Granat, *Fenomen człowieka*, dz. cyt., s. 116-117.

Obraz Boży (*selem, eikon, imago*) oraz podobieństwo (*demuth, homoiosis, similitudo*), w okresie patrystycznym, szczególnie na Zachodzie stanowiły synonimy. Dla duchowości posiada to ogromne znaczenie, ponieważ człowiek, odchodząc przez grzech od Boga, posiada jednocześnie drogę powrotu, czyli nawrócenia. Dokonuje się ono na podstawie poznania i miłości. Wyraźne rozdzielenie tych pojęć, które proponuje duchowość wschodnia, jest bardziej klarowne i pozwala stwierdzić, że obecność Boga w człowieku, która znalazła swój początek w dziele stworzenia oraz poprzez Wcielenie Jezusa Chrystusa, stanowi pewien *constans*. Natomiast dynamika rozwoju duchowego człowieka, który należy traktować jako proces, jest dążeniem do świętości poprzez upodobnianie. Dokonuje się to na drodze dążenia do jedności z Jezusem Chrystusem oraz poprzez działanie Ducha Świętego³⁵.

3. Powołanie do świętości moralnej

Życie duchowe chrześcijanina, dążące do zjednoczenia z Bogiem, polega przede wszystkim na jego współpracy z łaską uświęcającą. Jej źródłem jest sakrament chrztu św. i od tego momentu rozpoczyna się moralny proces uświęcający. Na gruncie teologii duchowości używa się określenia moralne powołanie do świętości³⁶. Wraz z łaską uświęcającą na całość dynamicznego procesu uświęcającego wpływają: łaska uczynkowa, następnie cnoty wlane, dary Ducha Świętego oraz cnoty moralne³⁷. W sposób czysto naturalny niemożliwe jest osiągnięcie celu nadprzyrodzonego, którym jest Bóg. On w swojej miłości podniósł człowieka i powołał do stanu wyższego, nadnaturalnego (por. J 6, 44), zaś natura człowieka stanowi postawę i podłoże doskonałości. Bóg, który jest źródłem doskonałości, nie może człowiekowi dać życia istotowego, ale może nam dać życie podobne do Jego (por. 1J 3, 2). Zasadniczym zatem źródłem jest życie w stanie łaski, dlatego św. Tomasz z Akwinu stwierdza, że *Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi*³⁸.

Teologia określa łaskę jako wolne i darmowe działanie Boga w Chrystusie, poprzez które Bóg wzywa człowieka do wspólnoty – komunii z sobą. Polskiemu określeniu „łaska” odpowiada łac. *gratia* i gr. *charis*. To natomiast odnosi się do hebr.

³⁵ Por. A. Scola, *Osoba ludzka*, dz. cyt., s. 154-157; A. Słomkowski, *Teologia*, dz. s. 32-40; por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 178-181.

³⁶ Por. KKK 1213. Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania: «Chrzest jest sakramentem odrodzenia przez wodę i w słowie»; Cz. Bartnik, *Dogmatyka*, t. II, Lublin 2003, s. 672-673.

³⁷ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 96-100.

³⁸ STh I-a II-ae, q. 113, a. 9, ad 2. „Najmniejszy stopień łaski uświęcającej więcej jest wart niż dobro przyrodzone całego świata”.

chen i *chased*, określających nie pojedynczy dar dobroci bądź gest, ale wskazuje na postawę, z której wynikają gesty i czyny.

Pomoc, jakiej Bóg udziela człowiekowi, sięga samej jego głębi i dotyczy władz, które bezpośrednio uczestniczą w jego życiu duchowym. By wyjaśnić istotę łaski uświęcającej, należy sięgnąć do nauki Jezusa Chrystusa, który – używając porównań – charakteryzuje jej działanie, np. porównanie do soku rozchodzącego się z pnia do wszystkich gałęzi (por. J 15, 4). Św. Piotr wyjaśnia, że ci, którzy są w stanie łaski, są uczestnikami Bożej natury (por. 2P 1, 4), zaś św. Jan nazywa ją „nasieniem Boga, które w człowieku trwa” (1J 3, 9). Kościół w swojej wykładni katechizmowej określa: „Łaska jest przychylnością, darmową pomocą Boga, byśmy odpowiedzieli na Jego wezwanie: stali się dziećmi Bożymi, przybranymi synami, uczestnikami natury Bożej i życia wiecznego”³⁹, a także: „Łaska uświęcająca jest darem habitualnym, stałą nadprzyrodzoną dyspozycją udoskonalającą samą duszę, by uzdolnić ją do życia z Bogiem i do działania mocą Jego miłości”⁴⁰. Jej oddziaływanie możemy rozpatrywać na dwóch poziomach: a. udoskonalenie człowieka w porządku naturalnym; b. podniesienie człowieka do porządku nadprzyrodzonego. W tym kontekście należy wskazać na konkretne owoce, jakie rodzi w życiu chrześcijanina. Na gruncie teologii wymienia się następujące: a. daje chrześcijaninowi uczestnictwo w życiu Boga; b. chrześcijanin staje się synem Bożym; c. staje się mieszkańcem Trójcy Świętej; d. we współpracy z nią następuje przeobótwienie człowieka⁴¹.

Jak już zaznaczyliśmy, łaska uświęcająca domaga się także udziału i współpracy z nią samego człowieka, i dlatego świętość moralna dotyczy rozwoju miłości prowadzącej do upodobniania się do Boga, wynikającej z pełnienia Jego woli i naśladowania Go⁴². Z tego względu należy podkreślić następujące elementy rozwoju świętości:

1. Upodobnienie do Boga w życiu moralnym człowieka. Polega ono na nieustannym dążeniu w swoim życiu do pełni dobra, prawdy i piękna. Chrystus wskazuje na taką konieczność w słowach: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Bóg pozostaje dla człowieka niedoścignionym wzorem i dlatego w swoim życiu chrześcijanin powinien dążyć do upodobnienia się do tego ideału⁴³.
2. Realizacja woli Bożej w życiu ludzkim. Jest to główne zadanie na drodze uświęcającej chrześcijanina, wynikające z nakazu Jezusa Chrystusa (por. J 14, 23; 1J 5, 3). Także nauka ojców soborowych podkreśla to główne zadanie, wskazując jako naczelne powołanie każdego chrześcijanina na drodze własnego uświęcania, jak i uświęcania świata. Rozwój miłości wprost domaga

³⁹ KKK 1996.

⁴⁰ Tamże 2000.

⁴¹ Por. J. Gogola, *Teologia komunii*, dz. cyt., s. 95-96.

⁴² STh II – II, q. 185, a. 1.

⁴³ A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 97.

- się, by w życiu codziennym podejmować jej akty skierowane ku Bogu, a tym samym ku człowiekowi⁴⁴.
3. Naśladowanie Jezusa Chrystusa. Cała Ewangelia, którą pozostawił Chrystus, jest właściwą podstawą życia uświęcającego chrześcijanina. Na tej drodze nieodzowne staje się naśladowanie Chrystusa, do czego także wzywał (por. Mt 11, 29; J 13, 15). Również w nauce apostoelskiej św. Pawła wątek ten znajduje główne miejsce: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1Kor 11, 1). Kościół w swoim nauczaniu wskazuje na naśladowanie Jezusa Chrystusa jako na najwłaściwszą i najpewniejszą drogę do zjednoczenia z Nim⁴⁵. W tej drodze nie chodzi o odtwarzanie życia Chrystusa w życiu chrześcijanina, tworzenie Jego kopii, ale o oddanie się Jemu, wskutek czego przemienia on swoje życie według wzoru, jaki widzi w osobie Chrystusa⁴⁶.
 4. Rozwój miłości. Jest ona zasadniczym motywem powodującym rozwój życia wewnętrznego, a tym samym doskonałości. Świętość jest doskonałą miłością, ponieważ: „Bóg jest miłością” (1J 4, 8). Przykazanie to Chrystus ukazuje jako naczelné w życiu człowieka (por. Mt 22, 37-40), a także wyjaśnia jej istotę św. Paweł (por. 1Kor 13, 1-13). Św. Jan od miłości uzależnia wszystko, co dzieje się w życiu człowieka (por. 1J 2, 10; 4, 7-2). To właśnie miłość jest tym „motorem” napędzającym pełnienie woli Boga, naśladowanie Go i to właśnie ona najbardziej upodabnia człowieka do miłującego Boga⁴⁷. Za św. Tomaszem możemy dokonać rozróżnienia na miłość doskonałą należną jedynie Bogu, zaś na drugim miejscu jako owoc miłości Boga występuje miłość człowieka i dokonująca się ze względu na Niego⁴⁸.
 5. Rozwój cnót. Cnoty teologiczne wiary, nadziei i miłości jako owoc i konkretny skutek łaski uświęcającej pozwalają na nieustanny rozwój człowieka. Każda z nich posiada właściwy sposób oddziaływania na władze człowieka, usprawniając je do zjednoczenia się z Bogiem⁴⁹.
 6. Cnoty moralne. Są one wysiłkiem człowieka we współpracy z łaską Bożą, powodującym porządkowanie jego życia w konkretnym działaniu. Wpierw porządkują one naturę chrześcijanina do przyjęcia łaski uświęcającej, by następnie wspomagać jego współdziałanie z przyjętą łaską⁵⁰. Wymienia się

⁴⁴ Por. KK 41; 31-33.

⁴⁵ Por. KK 40; 41; 44; KL 6;

⁴⁶ J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 75-81.

⁴⁷ Por. KK 40.

⁴⁸ STh II – II, q 184, a. 1-2.

⁴⁹ Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 73-104; A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 102; J. Gogola, *Teologia komunii*, dz. cyt., s. 96-97.

⁵⁰ A. Gmurowski, *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935, s. 27.

także drugą rolę cnót, która koncentruje się na dodawaniu cnotom wlanym doskonałości⁵¹.

Zjednoczenie przebóstwiający. Jest to cel życia chrześcijanina. W wymiarze eschatologicznym będzie to zjednoczenie doskonałe, którego podstawą będzie doskonała miłość pozbawiona wszelkich przeszkód wynikających z ograniczoności człowieka (por. 1Kor 13, 10). Wykładnię zjednoczenia przebóstwiającego, które w pewnym zakresie dokonuje się w życiu doczesnym, znajdujemy u Doktora Mistycznego, jakim jest św. Jan od Krzyża, który pisze: „Gdy dusza przyjdzie do ostatniego stopnia, przeniknie ją miłość Boga, aż do najtajniejszej istoty duszy, a tym samym przemieni ją i rozpromieni według całej jej istoty, władz i sił, w taki stopniu, jaki tylko zdolna jest to przyjąć i sprawi, że upodobni się całkowicie do Boga”⁵².

4. Świętość upowszechniona

Lektura Objawienia oraz nauka Kościoła nie pozostawiają wątpliwości co do zasadniczego powołania człowieka. Począwszy od faktu stworzenia, który wskazuje na ontyczny charakter świętości, poprzez świętość moralną jest on ukierunkowany na doświadczenie pełni doskonałego zjednoczenia z Bogiem⁵³.

Sięgając do dokumentów, które są zobowiązujące dla każdego wierzącego, już sam tytuł V rozdziału *Lumen gentium* stwierdza bardzo jednoznacznie: „Dlatego dla wszystkich jest jasne, że wierni każdego stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości”⁵⁴. Powszechne powołanie do świętości nakreśla właściwy kierunek myślenia zarówno co do samej świętości, jak również jej miejsca w świecie. Z tego zasadniczego powołania rodzą się tzw. powołania szczegółowe, dla których kluczowym momentem jest ich rozeznawanie. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na rozumienie samej istoty rozeznawania. Słowo i pojęcie „rozeznanie” (gr. *dokimadzo* δοκιμάζω) oznacza sprawdzenie wartości czegoś w celu przyjęcia bądź odrzucenia, właściwą ocenę, ale także związane jest z poddawaniem próbie oraz podjęciem badania. Mamy również określenie *diakrinein* – διακρίνειν, oznaczające osądzanie, rozpoznawanie, analizowanie⁵⁵.

Niestety, niekiedy błędne rozumienie duchowości i powołania człowieka do świętości prowadzi do błędnego wyboru. Pojawiają się kierunki i trendy w duchowości chrześcijańskiej o charakterze religijno-synkretycznym czy też protestanckim. Także niebezpieczne próby samozbawcze bazują na naturalistycznej przestrzeni

⁵¹ Por. tamże, s. 116-117; J. Gogola, *Teologia komunii*, dz. cyt., s. 98.

⁵² św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, 13.

⁵³ Por. D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, Kraków 2001, s. 15-21; A. Słomkowski, *Teologia*, dz. cyt., s. 92-96.

⁵⁴ KK 39.

⁵⁵ Por. J.K. Miczyński, *Rozeznawanie duchowe*, *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, s. 426.

życia człowieka. W ten sposób Bóg staje się jedynie pewnym wyznacznikiem, miarą, ale nie ma możliwości komunijnego bycia z człowiekiem. Należy także podkreślić, że we wszystkich tendencjach samozbawczych tajemnice Wcielenia i Odkupienia stają się bezprzedmiotowe.

Św. Jan od Krzyża stwierdza, że „Ojciec, Syn i Duch Święty dokonują w niej (duszy) boskiego dzieła zjednoczenia. Ręka więc upalenie i dotknięcie” (...). „Upaleniem jest Duch Święty, ręką – Ojciec, dotknięciem Syn”⁵⁶. Idąc za tą myślą mistyka z Fontiveros, należy także podkreślić wymiar ojcowski w życiu duchowym człowieka, chrystocentryczno-chrystoformiczny oraz pneumatologiczny. Całość dzieła inicjacji i rozwoju posiada swoje głębokie zakorzenienie eklezjalne i ten wymiar także musi być uwzględniony. O.D. Wider określa ten fakt w sposób następujący: „O swoim odwiecznym i nadprzyrodzonym powołaniu człowiek dowiaduje się przez pośrednictwo Kościoła od Jezusa Chrystusa żyjącego i uświęcającego przez Kościół”⁵⁷. Człowiek w tym procesie nie traci swojej tożsamości i nie rozplywa się w społecznej przestrzeni Kościoła, ale pozostaje w uświęcającej zależności (*contingent*), jak twierdzi kard. J.H. Newman⁵⁸.

Współczesna kultura staje się ogromnym wyzwaniem dla rozwoju życia duchowego. Sięgając do dokumentu *In verbo tuo...*, znajdujemy opracowaną diagnozę, która jednak jest już z ubiegłego wieku i wiele zjawisk uległo zmianie, a także pojawiły się inne – bardzo niebezpieczne. Należy jednak, idąc za dokumentem, wymienić zagrożenia powołaniowe: kultura pluralistyczna i ambiwalentna, relatywizm aksjologiczny, ideologizacja życia, nieład etyczny, absolutyzacja wolności, subiektywizm, zaburzenie antropologiczne, słabość ewangelizacyjna⁵⁹.

J. Ratzinger wskazuje na trzy przyczyny takiej sytuacji: świeckość życia połączona ze swoistym wygodnictwem, psychologizacja życia duchowego aż do zastąpienia go seansami terapeutycznymi oraz zanik charyzmatyczności⁶⁰. Z tego względu konieczna jest praca nad odzyskaniem człowieka w wymiarze nadprzyrodzonym oraz ukazywanie głębi duchowości chrześcijańskiej, która przełamuje stereotypy, a także niweluje niezwykle niebezpieczne zjawisko ignorancji w tym względzie.

⁵⁶ S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en: *Obras completas*, [ed.] E. Pacho, Burgos 2010, II, 1. Św. Jan stwierdza: „En esta cancion da a entender alma cómo last tres personas de la Santisima Trinidad. Padre e Hijo y Espiritu Santo, son los que hacen en elle esta divina obra de union. Asi la mano, y el cauterio, y el toque, en sustancia, son una misma cosa; y pónelos estos nombres, por quanto por el efecto que hace canda una les conviene. El cauterio es el Espiritu Santo, la mano es el Padre, y el toque el Hijo. Y asi, engradence aqui el alma al Padre, Hijo y Espiritu Santo, ebcarenciedo tres grandes mercedex y bienes que en ella hacen, por haberla trocado su muerte en vida, transformádola en si”.

⁵⁷ D. Wider, *Duchowość dla wszystkich*, Kraków 2001, s. 20.

⁵⁸ Por. M. Tatar, *Duchowość pokoju*, Warszawa 2013, s. 283-284.

⁵⁹ Por. *Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych – Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekwowanego w Europie*, Rzym 6.01.1998, *In verbo tuo...*, 11.

⁶⁰ Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tł. Z. Oryszn, Kraków-Warszawa-Struga 198, s. 5-6.

W tej perspektywie należy zatem mówić o konieczności rozwijania duchowości oraz mistyki w codzienności. Oznacza to „odzyskiwanie” człowieka dla Boga, a jednocześnie sakralizujący rozwój jego życia oraz cywilizacji, którą buduje. Oznacza to otwarcie na Boga, a także przemianę człowieka zgodnie z Jego wolą⁶¹. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem, jak możemy zauważyć z dotychczasowych analiz, nie kwestionuje człowieka, 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 wewnątrzkościelnych czy też wewnątrzkościelnych (św. Jan od Krzyża, św. Teresa Wielka, św. Faustyna, św. Albert Chmielowski, św. Jan Paweł II). Życie duchowe nie wyobcowuje z historii, wręcz przeciwnie: prowadzi do jej kształtowania. Nawiązując do rahnerowskiego odniesienia mistyki do codzienności człowieka, należy stwierdzić, że jego słowa „to doświadczenie łaski, ten trudny do określenia mistycyzm życia codziennego, będzie uznany za istotę chrześcijaństwa”⁶², należy przyjąć za najbardziej właściwe dla przeżywania doświadczenia Boga przez chrześcijanina XXI w. Obserwacja rzeczywistości odsłania bardzo klarownie dwa niezaspokojone pragnienia: *desiderium Dei* oraz *desiderium Deum*, które nie mogą być zaspokojone poprzez żadne doczesne i współczesne substytuty⁶³.

Zakończenie

Świętość i powołanie do niej zawsze pozostanie zagadnieniem otwartym. Wynika to ze zmieniających się warunków życia człowieka, a także cywilizacji, którą buduje. Jednakże stałym i niezmiennym wyznacznikiem pozostaje świętość Boga. W ten sposób musi się ciągle aktualizować myśl św. Augustyna, mówiąca o „niespokojnym sercu człowieka”. Świadomość, że autorem naszego zaistnienia, życia oraz ostatecznego przeznaczenia jest miłość Boga, pozwala nam spojrzeć na ludzką egzystencję w kategoriach świętości ontycznej. Proces uświęcający nie jest automatyzmem. Bóg, szanując wolność człowieka, zaprasza go w miłości do jedności ze sobą. W tej przestrzeni rozwija się dialogiczna świętość moralna oparta na łasce uświęcającej, cnotach teologicznych, moralnych, a także darach Ducha Świętego. Efektem świadomości powszechnego powołania do świętości jest wybór

⁶¹ Por. Jan Paweł II, List ap. *Novo millennio ineunte*, Rzym 6.01.2001, 6. „Jest to droga wspomagana nieustannie przez łaskę, która jednak wymaga zdecydowanego wysiłku duchowego i wiedzy nieraz przez bolesne doświadczenie oczyszczenia («noc ciemna»), ale na różne możliwe sposoby doprowadza do niewyrażalnej radości, przeżywanej przez mistyków jako «unia oblubieńcza»”.

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

⁶³ Por. M. Zawada, *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011, s. 160-173.

konkretnego powołania, które pozostaje adekwatne do prerogatyw i uzdolnień człowieka. Właśnie dlatego nie można mówić o nadrzędności któregośkolwiek powołania w stosunku do innego. Ich specyfiką jest obdarowanie charyzmatyczną łaską powołania. Otwartym problemem pozostają otwarcie człowieka, zgoda i rozwój poprzez intensyfikację miłości.

Streszczenie

Powołanie do świętości należy do fundamentalnych prawd dotyczących człowieka. Jest odpowiedzią na pytanie dotyczące motywu jego zaistnienia, jak również ostatecznego celu. Nabiera ona szczególnego znaczenia w zderzeniu ze współczesnymi tendencjami o charakterze sekularystycznym. Całość objawienia, znajdująca swój kulminacyjny punkt w osobie Jezusa Chrystusa, jak również powołanie Kościoła i wyposażenie go w niezbędne środki uświęcające, ukierunkowana jest na misterium zjednoczenia człowieka z Bogiem. Publikacja podejmuje tę zasadniczą tematykę, uwzględniając przede wszystkim konieczność wyjaśnienia samej istoty powołania i związanych z nim elementów. Analizie został poddany zarówno jego wymiar powszechny, jak również indywidualny. Zasadniczym jednak problemem jest wyjaśnienie ontycznego powołania do świętości, wynikającego z powołania człowieka do istnienia oraz obdarowania naturalnego. To wskazuje na prawdę, iż podstawowym powołaniem człowieka jest stwórcze powołanie do istnienia jako mężczyzna i kobieta. Bazując na naturze, Bóg usprawnia człowieka poprzez łaskę do rozwoju świętości moralnej. Jest to współdziałanie Boga powołującego i człowieka, który przeżywa swoje powołanie do chrześcijaństwa, a następnie wybiera określoną drogę życia, by zrealizować ostateczne powołanie, posiadające charakter eschatologiczny. Właściwe uporządkowanie pozwala człowiekowi rozeznawać własne powołanie, a ponadto stawać się narzędziem towarzyszącym innym na tej drodze.

Słowa kluczowe: powołanie, świętość, świętość ontyczna, świętość moralna, rozeznawanie, natura, łaska.

THE VOCATION TO HOLINESS

Summary

Holiness and its vocation will always remain an open issue. This is due to the changing conditions of human life and the civilization that he is building. However, God's holiness remains a constant and unchanging determinant. In this way the thought of St. Augustine, speaking of „man's restless heart”. The awareness that the Author of our existence, life and final destiny is God's love, allows us to look at human existence in terms of ontic holiness. The sanctifying process is not automatic. God, respecting man's freedom, invites him in love to be one with Himself. In this space, dialogical moral holiness develops, based on sanctifying grace, theological and moral virtues, as well as the gifts of the Holy Spirit. The effect of the awareness of the universal call to holiness is the choice of a specific vocation, which remains adequate to the prerogatives and talents of a person. That is why there is no superiority of one vocation over another. Their specificity is the gift of a charismatic

grace of vocation. The basic problem is the openness of man and consent to development through the intensification of love and its purification.

Keywords: vocation, holiness, ontic holiness, moral holiness, discernment, nature, grace.

Bibliografia

- Aumann J., *Spiritual Theology*, Londyn 1979.
- Balthasar H. Urs, *Teologia. Duch Prawdy*, t. 3., tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.
- Bartnik C., *Dogmatyka*, t. II, Lublin 2003.
- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.
- Citrini T., *Świętość*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa*, [red.] H. Witczyk, Kielce 2000, s. 709-710.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tł. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Gesché A., *Człowiek*, tł. A. Kuryś, Poznań 2005.
- Gmurowski A., *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu*, Gniezno 1935.
- Gmurowski A., *Doskonałość chrześcijańska w myśl zasad św. Tomasza z Akwinu, Studium teologiczne*, Gniezno 1934.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Guillet J., *Duch Boży*, w: *Słownik teologii biblijnej*, [red.] X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 226-235.
- Jan Paweł II, List ap. *Novo millennio ineunte*, Rzym 6.01.2001.
- Kasjaniuk E., *Powołanie Boże*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVI, Lublin 2012, s. 147-149.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, tł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Miczyński J.K., *Rozeznawanie duchowe*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, Lublin 2012, s. 426-428.
- Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekwowanego w Europie, *In verbo tuo*, Rzym 6.01.1998.
- Rahner K., *Faith Today*, London 1967.
- Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, tł. Z. Oryszn, Kraków-Warszawa-Struga 1986.
- S. Juan de la Cruz, *Llama de amor viva*, en: *Obras completas*, [ed.] E. Pacho, Burgos 2010, p. 947-1135.
- Scola A., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005.
- Seremak W., *Powołanie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, [red.] M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 691-693.
- Siemieniowski A., *Duchowość pracy*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, [red.] W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, J. Nowak, Lublin 1993, s. 250-262.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000.

- Sobór Laterański IV, *Konstytucje*, I,1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. II, pod red. A. Barona, H. Pietrasa, Kraków 2003, s. 221-225.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012, 48-77.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012, s. 104-166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2012, s. 526-606.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu*, tł. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
- Špidlik T., Gargano I., Grossi V., *Historia duchowości. Duchowości ojców Kościoła*, t. III, tł. K. Florczyk, J. Serafin, Kraków 2004.
- Św. Augustyn, *Sermones*, 169, 11, 13: PL 38.
- Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: *Dzieła*, tł. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 717-807.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna w skrócie*, red. F. Bednarski, Warszawa 2000.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tł. P. Bełch, t. VI, Londyn 1975.
- Tatar M., *Duchowość pokoju*, Warszawa 2013.
- Tatar M., *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, w: „*To jest droga, idźcie nią*” (30, 21). *Z zagadnień kierownictwa duchowego*, [red.] P. Gwiazda, M. Tatar, Sandomierz 2011, s. 105.
- Teilhard de Chardin P., *Pisma. Człowiek*, t. I, tł. M. Tazbir, Warszawa 1984.
- Urbański S., *Duchowość pracy ludzkiej*, w: *Ze studiów nad duchowością chrześcijańską*, [red.] S. Urbańskiego, I. Werbińskiego, Warszawa 1992.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Vaulx Jules de, *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, [red.] X. Leon-Dufour, tł. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982, s. 972-977.
- Wider D., *Duchowość dla wszystkich*, Kraków 2001.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, [red.] T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 1994.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum*, Kraków 2011.

O autorze

ks. Marek TATAR – prof. dr hab., prezbiter diecezji radomskiej (wyśw. w 1989 r.), prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej w UKSW, kierownik Podyplomowych Studiów Kierownictwa Duchowego UKSW. Krajowy duszpasterz powołań przy Konferencji Episkopatu Polski, Konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna.