

KS. STANISŁAW GIBZIŃSKI

POJĘCIE ODPOWIEDZIALNOŚCI DUCHOWEJ W DYNAMICE WZROSTU W MIŁOŚCI

The concept of spiritual responsibility in the dynamics of growth in love

Życie chrześcijanina rozwija się w odpowiedzi na zaproszenie Zbawiciela będące uzdolnieniem ludzkich możliwości. Ponieważ miarą człowieka jest Chrystus, racją duchowego rozwoju osoby wierzącej jest bóstwo i człowieczeństwo Syna Bożego. Przestrzeń tajemnicy Wcielenia wyznacza więc ramy duchowego rozwoju człowieka, a tym samym jego postępowania. Powołanie do pójścia za Chrystusem jest już działaniem łaski, która domaga się od człowieka płodnego urealnienia jej w aktach intelektu i woli w zjednoczeniu diachronicznym z Bogiem. To zaś sprawia, że we wzrastającym akcie wiary, nadziei i miłości kryje się związanie człowieka z Chrystusem, które odsłania odpowiedzialność Boga, ale w którym także czynnie uczestniczy powołany człowiek. Czy istnieje zatem jego odpowiedzialność duchowa? Celem artykułu jest ukazanie roli odpowiedzialności w duchowości, co zakłada wyodrębnienie kategorii odpowiedzialności duchowej z porządku prawnego-moralnego i ukazanie jej w procesie jednoczenia się człowieka z Bogiem. By tego dokonać, trzeba przede wszystkim odróżnić odpowiedzialność duchową od odpowiedzialności moralnej. Podejmując temat odpowiedzialności duchowej, należy skupić się na kilku podstawowych prawdach wiary z nadzieją, że uda się ukazać potrzebę podjęcia zdecydowanego wysiłku wierności Bogu, która obejmuje duchową interioryzację prawdy odkrytej w refleksji teologii dogmatyczno-liturgicznej i moralnej, uwzględniając metodologię teologii duchowości wypracowaną w szkole warszawskiej.

1. Konieczność refleksji nad odpowiedzialnością duchową

Refleksję nad odpowiedzialnością w duchowości uzasadnia sprzeciw względem tendencji, które pomijają, ograniczają lub oddzielają duchowość od moralności, a tym samym wykluczają z duchowości pojęcie odpowiedzialności. Uzasadnia ją również sprzeciw względem kierunków, które sprowadzają duchowość do moralności i jej kategorii. Pozostając jedynie na płaszczyźnie moralnej oceny czynów, na podstawie których osoba jest pociągana do odpowiedzialności lub której odpowiedzialność jest przypisywana, nie uwzględniają dynamiki drogi do Boga i procesu jednoczenia się z Nim. W przypadku kantowskich ujęć moralności, zatroskanych o „czystą” bezinteresowność aktu moralnego¹, są naznaczone dychotomią moralność–natura. Oddając myśl I. Kanta, jest to rozdzźwięk między światem noumenów, do których należy rozum i prawo, oraz fenomenów z „egoi-stycznym” ukierunkowaniem na szczęście, a także „obciążeniem” wegetatywno-zmysłowym².

W pierwszym przypadku jest to sprzeciw względem nieautentycznych postaw nazwanych unikami i konformizmem³. Duchowość rozumiana naturalistycznie lub emocjonalnie jako poczucie sensu czy przeżycie integracji, które ma miejsce przy okazji praktyk religijnych, ostatecznie prowadzi do nihilizmu. Jest tym samym konsekwencją relatywnej postawy wobec prawdy, „schizofrenii” duchowej czy ukrytej niewiary w postaci zracjonalizowanej hipokryzji.

W drugim przypadku, sprowadzenie duchowości do moralności (w niektórych przypadkach moralności skonfliktowanej z naturą) pomija wewnętrzny dynamizm jedności cielesno-duchowej, jaki rozgrywa się w osobie⁴. Napięcie między treścią Objawienia-Jezusem

¹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953, s. 21.

² Por. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 1991, s. 55-57; W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 2005, s. 179, 329-332.

³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Człowiek i moralność*, t. 4, Lublin 1994, s. 322-329.

⁴ Według św. Ignacego nie należy łączyć kantowskiej idei bezinteresowności odniesienia z postawą „obojętności wobec wszystkich rzeczy stworzonych” (por. I. Loyola,

Chrystusem i jej ujęciem dogmatycznym i moralnym, które ma się zintegrować w osobie wierzącej, uwzględnia etapy prowadzące do zjednoczenia się z Bogiem, których nie da się sprowadzić jedynie do moralności. Osoby utożsamiające świętość z doskonałością moralną, ze względu na zakłóconą więź z Bogiem, są skazane na dodatkowe cierpienie psychiczne, moralne i duchowe, albo wprost przeciwnie, wpadają w laksyzm a z czasem relatywizm i nihilizm. W przypadku laksyzmu i relatywizmu zauważalny jest skrajny indywidualizm, odejście od jednoznaczności, jednostronna inkulturacja ewangelizacji, socjologizm i machiawelizm eklezjalny, ukierunkowanie na dobrobyt i wygodę. Zauważalny wzrost neopogaństwa wewnątrz struktur kościelnych prowadzi więc do osłabienia życia duchowego duchownych (naturalizm) i wiernych (np. rosnąca popularność związków LAT-Living Apart Together), do zatracenia spojrzenia w perspektywie łaski, do zrodzenia postawy rezygnacji i niejednokrotnie podwójnych standardów życia. Św. Jan Paweł II wiązał istotę kryzysu z zawinionym „zaćmieniem”, „wypaczeniem”, „znieczuleniem”, „martwością” sumień, które ograniczają lub odbierają wolność człowiekowi, zwracając się przeciw niemu samemu, wpływają na zatratę poczucia grzechu i więzi z Bogiem⁵.

2. Podstawowe założenia

Fundamentalnym i najważniejszym założeniem jest prawda, że Bóg, który jest ponad naturą i jest naszym celem ostatecznym, jest jednocześnie początkiem i końcem natury⁶. Oznacza to, że Bóg, który jest światłem wyższym niż to dostępne naturalnie, jest również poznawany i przyjmowany w zgodzie z naturalnym światłem intelektu

Ćwiczenia duchowne, Poznań 2000, s. 39), czy wartości czynów miłości, o których pisze św. Jan od Krzyża (por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, III, 30, 4, w: *Dzieła*, Kraków 1995, s. 373).

⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, nr 18.

⁶ Por. KKK nr 294, KKK nr 295, KKK nr 772, KKK nr 850; I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, dz. cyt., s. 39; *Baltimore Catechism. One*, Charlotte, North Carolina 2010, s. 7.

(por. Mdr 13, 5). Łaska bowiem uwzględnia naturę i buduje na niej (*gratia non tollit naturam, sed perficit*), a w poznaniu naturalnym przekracza ją i jej poznanie, nie ignorując jej ani nie wyrządzając jej krzywdy⁷. Co do prawdy o Bogu, należy stwierdzić, że nie da się o Nim mówić z pominięciem przesłanek naturalnych, iż Bóg jest sędzią sprawiedliwym, który za dobro wynagradza, a za zło karze. Odbierając Bogu zdolność i moc, jaką jest sprawiedliwość czy wzrok zwrócony na nas, sprawiamy, że Bóg i Jego kult stają się projekcją i substytutem niespełnionego człowieczeństwa, umożliwiając praktyki magiczne i usprawiedliwiają złe postępowania wierzących, co zdarzało się już w czasach apostoelskich (por. Ga 5, 13; 1 Kor 5, 1-2).

Kolejnym założeniem jest prawda, iż człowiek jest reprezentantem Boga. Okazana troska Boga w akcie Odkupienia, uświęcenia i nadania człowiekowi charakterystycznego miejsca wśród osób boskich oraz wśród osób i rzeczy stworzonych, odsłania rolę człowieka w świecie i wyznacza mu zakres zadań, których podjęcie zbliża go i jednoczy z Bogiem. Osoba ludzka wewnątrz historii zbawienia jest więc podmiotem moralności i relacji międzyosobowych o charakterze diachronicznym. Jej sprawczość, która „[...] konstituuje działanie świadome jako czyn osoby”⁸, musi być ujęta w kontekście relacji między nią a Bogiem na kanwie powierzonego zadania. Zakorzenie zaś osoby ludzkiej w Bogu charakteryzuje pojęcie powołania o rysie chrystologicznym i eklezjologicznym. Niemniej nie jest to powołanie wyrrywające osobę ludzką ze świata, lecz wprost przeciwnie, włącza ją w świat z całą przestrzenią, którą tworzy, czyli z jej istnieniem

⁷ „Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati”. *The Summa Theologiae of Saint Thomas Aquinas*, Latin-English Edition, Volume I, Scotts Valley, California 2008, 1. 1, q. 8 ad 2, s. 13-14; „Skoro bowiem łaska nie niweczy natury, ale przeciwnie doskonali ją, trzeba by ze swej strony rozum przyrodzony służył ulegle wierze, tak, jak przyrodzona skłonność woli ulegle poddaje się miłości Bożej”. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, 1. 1, q. 8 ad 2, https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa/summa_01.pdf (dostęp 11.11.2021), s. 39; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005, s. 79-102.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 77; s. 115-125.

osobowym i rozumnością⁹. Otrzymawszy nową jakość życia w Chrystusie, człowiek ma stawać się do Niego podobny i spełnić swoje zadanie wobec świata jako „wikariusz” Boga¹⁰.

Trzecim założeniem jest fakt zachodzącej relacji pomiędzy człowiekiem a objawiającym się wobec niego Bogiem opartej na łasce wiary. Natura zaś stanowi bazę komunikacji z Bogiem w aktach wiary, nadziei i miłości. Ze względu na naturę wszyscy dzielimy wspólność w upadku. Przyjmując Chrystusa, posiadamy możliwość wspólnoty w łasce¹¹. Z tego powodu teologia zauważa, że człowiek jest „winnicą” i „ogrodem Boga”¹², zaś św. Klemens Aleksandryjski dodaje że: „Słowo Boże stało się człowiekiem, abyś ty także nauczył się od człowieka, w jaki sposób, będąc człowiekiem, możesz stać się Bogiem”¹³. W istocie komunikacja, która nastąpiła w Misterium Wcielenia, zaprasza każdego człowieka do przeobstwienia¹⁴. Św. Augustyn zaś stwierdza, że Bóg stworzył nas bez nas, ale zgodnie ze swoją wolą bez nas nie chce nas zbawić¹⁵. Innymi słowy, doświadczenie odpowiedzialności powstaje na kanwie przeżycia własnej zdolności

⁹ Por. J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984, s. 19-20, 26.

¹⁰ Por. H. Witczyk, *Człowiek jako wikariusz Boga (Rdz 1, 26-28). Implikacje moralne „obrazu Boga” w człowieku*, w: W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii*, „Analecta Biblica Lublinensia” 7 (2011), s. 67-80; H. Witczyk, „Obraz Boży” w człowieku i jego implikacje”, „ZNKUL” 53/3 (2010), s. 3-14.

¹¹ Por. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, I, 1, w: S. Kafel (red.), *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1 wiek XIII, Warszawa 1985, s. 175.

¹² Nawiązanie do duchowości karmelitańskiej św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 17, 5-10, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 610-613.

¹³ Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, I, 8, 4, w: *Apologie*, Pisma Starochrześcijańskie Pisarzy, t. 44, Warszawa 1988, s. 123.

¹⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Przeobstwienie w perspektywie teologii i mistyki. Synteza dwóch mądrości «bez zmieszania i bez rozdzielania»*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, t. 13/1 (2014), s. 193-220. Te określenia: „stać się bogiem”, „przeobstwienie” i „natura ludzka staje się boska” należy rozumieć w znaczeniu „wtórnym”, ponieważ w sensie głównym i właściwym nazwa ta dotyczy jedynie Trójcy Świętej. Por. J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XIII (2000), s. 21.

¹⁵ Por. Augustyn, *Sermones*, 169, 11, 13: PL 38, 923, w: KKK nr 1847.

do relacji z Bogiem na bazie fundamentu, z którego wyrasta samodzielne życie osobowe człowieka. Usłyszany głos Boży w sumieniu jest odczytywany jako przynaglenie do odpowiedzi. Bóg ostatecznie zamieszkuje w duszy, co św. Jan od Krzyża określa jako zjednoczenie nadprzyrodzone, przeobrażające¹⁶.

Z powyższych rozważań wynika kolejne założenie, którym jest akt czci należny Bogu (por. Dn 5, 27; Rdz 4, 4), wynikający z Jego woli, który „utworzył ciało” jako miejsce składania darów i ofiar (por. Hbr 10, 5). Duchowe ofiary stanowią więc podstawowy przedmiot odpowiedzialności chrześcijanina ze względu na ważność obowiązku sprawowania kultu Bożego (por. 1 P 2, 5; Hbr 13, 15-17a). Na prymat obowiązku składania ofiary nieustającej wskazuje na przykład św. Bonawentura, gdy odwołuje się do starotestamentalnej ofiary *Tamid* – codziennego holokaustu (codziennej ofiary całopalnej) – jako znaku trwania Przymierza zawartego na Górze Synaj. Doktor Seraficki, komentując siostrom zakonnym szósty rozdział Księgi Kapłańskiej (por. Kpł 6, 5), interpretuje codzienną ofiarę całopalną w świetle Nowego i Wiecznego Przymierza w Ciele i Krwi Chrystusa, wskazując duszę człowieka jednoczącego się z Ukrzyżowanym jako ołtarz, na którym ma dokonać się ofiara¹⁷. Analogia ołtarza, ciągłości oraz jedyności ognia będącego znakiem i potwierdzeniem trwania Przymierza z Bogiem jest również użyta przez św. Jana od Krzyża w odniesieniu do opisu duchowego wzrostu człowieka¹⁸. Fakt ten rodzi poważne implikacje. Nie można oddzielić prawdy wiary

¹⁶ Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, 26, 4; w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 649; Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* II, 5, 3, 7, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 197-199. Św. Jan od Krzyża używa terminów zjednoczenie (343 razy), przemiana (137 razy), jednoczenie (130 razy). Por. L. Guillet, *Nuit de lumiere*, Tours 1969, s. 35, za: H. Wejman, *Zjednoczenie z Bogiem i jego rola w życiu duchowym człowieka według św. Jana od Krzyża*, w: J.W. Gogola (red.), *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, Kraków 2000, s. 72.

¹⁷ Por. Bonawentura, *Do Sióstr o doskonałości życia, Pamięć o męce Chrystusa*, 6, 1, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984, s. 132; R.H. Kośła, *Elementy teologii mistycznej św. Bonawentury z Bagnoregio*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 193-197.

¹⁸ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, I, 7, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 159-160.

(dogmatyki) od życia (duchowości) i od działania liturgicznego¹⁹ oraz tychże od moralności²⁰. Podobnie nie wolno również oddzielać czynu od osoby i kwalifikacji czynu od kwalifikacji osoby²¹ ani też zastosować teorii proporcjonalizmu (kryterium dobroci czynu określa wynik proporcji między przewidzianymi skutkami a nie prawda o dobru i prawo naturalne)²² i związanej z nią opcją fundamentalną²³. Fakt, że człowiek spełnia czyn, uczestnicząc w człowieczeństwie innych, ma znaczenie wspólnotowe, eklezjalne²⁴ i cechuje go prawo *wstępujące* i *zstępujące*²⁵.

W procesie współpracy człowieka z prawdą światła naturalnego a następnie światła nadprzyrodzonego, czyli z łaską Bożą, pojawia się charakterystyczne przeżycie sumienia, które odsłania osobę ludzką w jej odniesieniach do wartości, a tym samym ujawnia winę i dobrą

¹⁹ Niektórzy liturgiści, np. A. Bugnini, oddzielają liturgię od teologii dogmatycznej, pisząc o „dręczonych” dogmatem o realnej obecności: „Altri [...], assillati dal dogma della presenza reale [...]”. Zob. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Rzym 2012, s. 347-348.

²⁰ Benedykt XVI w wielu miejscach, wystrzegając się antropocentryzmu, akcentuje integralność teologii kultu i życia człowieka. Pisze np. o boskim pochodzeniu kultu, który obejmuje moralność, prawo, liturgię i etos oraz ukazuje ich jedność oddziaływania na duchowość człowieka. Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Kraków 2000, s. 19-22. Prawo i kult z nakazem codziennej ofiary całopalnej *Tamid* zostało nadane na górze Synaj (por. Wj 24- 31), co w chrześcijańskim ujęciu trafnie oddaje myśl św. Bonawentury i św. Jana od Krzyża. J. Ratzinger pisze: „Synaj nie jest stacją pośrednią, rodzajem wytchnienia na drodze do właściwego celu, lecz niejako ofiarowuje on ziemię wewnętrzną, bez której niemożliwe byłoby zamieszkanie na ziemi zewnętrznej”. Zob. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 19-22. Na konieczność włączenia traktatu o łasce św. Tomasza w refleksji teologii moralnej zwracają uwagę między innymi: S.T. Pinckaers, W. Giertych, M. Mróz, A.T. Kubanowski.

²¹ Temat skutku czynu w relacji do dyspozycji przyjęcia Komunii Świętej reguluje *Kodeks Prawa Kanonicznego*. Por. KPK kan. 915, 916.

²² Por. R. Plich, *Proporcjonalizm: Pokusa utylitaryzmu w teologii moralnej*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 73-86.

²³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt. nr 17.

²⁴ Por. tamże, 16.

²⁵ Por. tamże, 16; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Warszawa 2003, s. 225-227; KKK nr 1865-1869.

wiarę człowieka, jego relacje i najgłębsze pragnienia. To kolejne założenie odnosi się tym samym do integralności i tożsamości osoby ludzkiej²⁶. Przeżycie sumienia odsłania i pojawia się więc w świadomości refleksywnej (refleksji zwrotnej ku sobie, samoprzenikaniu się siebie i samoprzezroczystości), w odniesieniu do Boga²⁷. Zachodzi więc ścisła, bezpośrednia i harmonijna zgodność między nauką Objawioną a „niezależnością sumienia”²⁸. Moc normatywna prawdy obecna w sumieniu jest zaś zwornikiem i zasadą duchowo-moralnego wzrostu człowieka, ponieważ głos i sąd Boga przenikają wewnątrz człowieka, wnikają w intencjonalność chcenia osoby ludzkiej i tworzą w niej wewnętrzną zasadę. Człowiek zaś, w dynamice poznania świadomościowego przenikniętego łaską, stawia własne „ja” w pozycji sędziego w stosunku do siebie samego. Rodzi w sobie samym poczucie autodeterminacji w przyłgnięciu do Boga i odpowiedzialności przed samym sobą w obecności Boga.

Ostatnim założeniem jest relacja między doświadczeniem Boga a samoświadomością, ponieważ wyznacza ona dynamikę odpowiedzialności wzrastającej wraz z cnotami wlanymi. Jest to poznawanie siebie samego, swojej tożsamości, jak również prawdy o sobie, która nie jest dostępna poza relacją z Bogiem²⁹. Objawiający się Bóg wnosi nową jakość w samoświadomym nazwaniu siebie. Św. Bernard z Clairvaux stwierdza: „Nikt bowiem nie może być zbawiony bez poznania samego siebie [...]. Nikt, powtarzam, nie dostępuje

²⁶ Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Watykan 1965, nr 24, w: Sobór Watykański II., *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 555.

²⁷ Por. tamże, nr 16, 24: „Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”; Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1984, nr 54-56.

²⁸ Por. W. Levada, *Biblia a moralność*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, dz. cyt., s. 12.

²⁹ Por. D. v. Hildebrand, *Transformation in Christ. On the Christian attitude*, San Francisco 2001, s. 43-51.

zbawienia bez tej wiedzy”³⁰. Poznanie siebie ostatecznie ma się dokonać w Bogu³¹ oraz ma prowadzić do odkrycia godności dziecka Bożego, tego, że jesteśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga³² ze wszystkimi konsekwencjami, co oznacza jednocześnie przywrócenie w nas pewności Boga w duszy, pewności i stabilności siebie w Bogu oraz pewności swojego miejsca w świecie. Człowiek staje się tym samym uzdolniony do przyjaźni we wszystkich warunkach, których się ona domaga³³, i jednocześnie wzrasta w sprawnościach kardynalnych i owocnym korzystaniu z darów Ducha Świętego. W tym kontekście pojawia się temat świadomości Bożej miłości względem grzesznika zarówno aktualnej (realizm wiary) w akcie wiary, jak i potencjalnej dotyczącej przemiany w Bogu na obraz i podobieństwo Chrystusa w nas (realizm nadziei) w akcie nadziei.

Na miarę rozwoju relacji z Bogiem dokonuje się w człowieku proces wzrastania w samoświadomości. Odbywa się on w kontekście odkrywania miłości Boga i towarzyszy mu pogłębienie świadomości aktu, intencji i konsekwencji czynu oraz naświetla rozumienie,

³⁰ Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, 37, 1, w: R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Barnarda z Clairvaux*, Poznań 2019, s. 92.

Zob. „Ergo tenetis memoria quod teneam assensum vestrum, neminem absque sui cognitione salvari: de qua nimirum mater salutis humilitas oritur, et timor Domini, qui et ipse sicut initium sapientiae, ita est et salutis. Nemo, dico, absque illa cognitione salvatur, qui tamen aetatem habeat ac facultatem cognoscendi. Quod propter parvulos loquor, et propter fatuos, quorum alia ratio est”. Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum*, 37, 1, http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Bernardus_Claraevallensis&rumpfid=Bernardus%20Claraevallensis,%20Sermones%20in%20Cantica%20Cantorum,%20%20%202037&level=3&domain=&lang=0&links=&inframe=1&hide_apparatus= (dostęp 11.11.2021).

³¹ Poznanie prawdy o grzeszności w oderwaniu od wiary w miłość Boga jest zagrożeniem duchowym. Por. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, 1, 1-2, w: *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 225; Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, Wprowadzenie, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 172.

³² Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 1, 2, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 174; Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, 1, 2, 10, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 236.

³³ Por. Aelred of Rievaulx, *Spiritual friendship*, Kentucky 2010, s. 91-105, 109-126.

czym jest grzech³⁴. „Tylko czyn zgodny z dobrem może być drogą wiodącą do życia”³⁵. Dotyczy to zarówno płaszczyzny naturalnej, jak i nadprzyrodzonej. Jest to świadomość tak zwanej prawdy o własnej nędzy z jednoczesnym „zakorzeniem” w Bogu oraz progresywnie narastającej silnej więzi z Bogiem opartej na miłości odrzucającej wszystko co tej miłości się sprzeciwia³⁶.

3. Ku definicji pojęcia odpowiedzialność

Odpowiedzialność dotyczy ludzkiego działania, czyli jest jednym z zachowań ludzkiej woli. Działanie woli odwołującej się do rozumu jest więc fundamentem odpowiedzialności. Z tego względu dotyczy ona całego aksjologicznego, etycznego i duchowego (nadprzyrodzonego) życia człowieka. Istnieją różne kryteria rozstrzygnięcia o odpowiedzialności. Pierwszym jest relacja działania człowieka wg normy moralnej, która jest swoistą miarą czynu. Miarą tą określamy osobę jako winną np. dobrego czynu ze względu na związaną z nim prawdą o dobru. Wówczas mówimy o odpowiedzialności bezwzględnej. Drugim kryterium jest hojność człowieka względem innych czy ze względu na innych. Powstaje ona we wnętrzu osoby i dotyczy zarówno zasięgu możliwości czynu osoby, jak również tego, co je przekracza. Mamy wówczas do czynienia z odpowiedzialnością względną, podjętą za kogoś lub za coś z wolnego wyboru w oparciu o intuicyjne wiązanie się z dobrem. Powstaje ona w procesie uwewnętrzniania przez osobę istniejących relacji międzyosobowych, uświadomień „siatek aksjologicznych”, w których, na horyzoncie świadomości pojawiają się osoby, rzeczy i wydarzenia. W ich ramach kształtuje się „świadomość

³⁴ Por. KKK nr 1849-1864.

³⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, dz. cyt., nr 72.

³⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, dz. cyt., nr 31; Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980, nr 13. Św. Faustyna wyraża tę prawdę między innymi w słowach: „Zniżył się Pan do nędzy mojej, jako promień słońca do ziemi pustej i skalistej, a jednak pod wpływem Jego promieni, okryła się dusza moja zielenią, kwieciami i owocami, i stała się ogrodem pięknym dla Jego odpochnienia”. Zob. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2012, nr 605, s. 330.

głębi”, „poczucie” siebie (tożsamości w czasie) i świadomość wartości³⁷, które mają przełożenie na przeżycie dobra w sumieniu w oparciu o pozanormatywne i pozabezpośrednie kryteria³⁸. Zmienna intensywność oddziaływania świata zewnętrznego na świadomość człowieka jest związana z zasadą uwewnętrznienia hierarchii wartości w osobie: od przynaglającego, choć powierzchownego przeżycia wartości przyjemnościowych, przez mniej przynaglający, choć głębszy odbiór wartości witalnych, następnie przez jeszcze mniej determinujący, aczkolwiek głęboki odbiór duchowy prawdy, dobra i piękna, aż do najmniej determinującego i najgłębiej ukonstytuowanego w osobie przeżycia rzeczywistości zwanego *sacrum*. To ono oddziałuje na sferę świadomości, co skutkuje w osobie samookreśleniem tożsamości osobowej. W rzeczywistości duszę ludzką kształtują naoczne wzory, co oznacza, że konkretyzując rozumienie pojęcia *sacrum*, jest nim ostatecznie odsłonięta dzięki Objawieniu osoba i wzór Chrystusa. *Sacrum* zakłada i wyraża się więc w dostępnej naturze ludzkiej granicy dobra i zła moralnego, ale przede wszystkim ją uszlachetnia (por. Rz 6, 2)³⁹. Odpowiedzialność względna dotyczy więc sytuacji wewnątrz determinującej siły powinności moralnej ukształtowanej przez jednoznaczność normy (prawdy o dobru) przeżytej w sumieniu z tą różnicą, że ją przekracza. W tym przypadku siła powinności moralnej i związanej z nią normy moralnej słabnie, ponieważ jest uprzednio zaakceptowana i przyjęta przez osobę, która intuicyjne rozpoznaje „wnętrze” dobra i wyznacza sobie samej dotykową przestrzeń odpowiedzialności wykraczającą poza oczywiste kryteria moralne. Jest to swoiste przesunięcie akcentu z normy prawdy o dobru na dobro (ostatecznie Boga), co można opisać zasadą schelerowską, że

³⁷ Por. J. Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 365-368.

³⁸ Por. J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015, s. 93-97.

³⁹ Por. „Dajcie mi czyste wchłonać światło; gdy go dostąpię, tedy będę człowiekiem”. Zob. Św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: *Pisma ojców apostołskich*, Poznań 1924, s. 229-230, za: J. Salij, “Człowieka do końca nie można zrozumieć bez Chrystusa”, s. 95 http://dlibra.kul.pl/Content/27175/11_czlowieka_nie_mozna.pdf (dostęp 11.11.2021).

im wyższa wartość, tym ich „głębszy” sposób odbierania wewnątrzświadomościowego. Ks. J. Tischner uwyraźnił tę prawidłowość w sformułowaniu prawa aksjologicznego: „im wyższa wartość, tym większa wolność”⁴⁰. Powstałe wówczas przeżycie aksjologiczne wolności jako odpowiedzialność jest tożsame z przeżyciem siebie o dynamicznym charakterze istnienia w odpowiedzi na wartość⁴¹.

Jeżeli pojęcie odpowiedzialności rozpatrujemy w aspekcie skutków czynów ludzkich, wiążemy je z prawem, które rozstrzyga wagę problemu i co najwyżej skupiamy się na motywach osoby podejmującej działanie, wyznaczając „cenę” za czyn dobry lub zły. Prawne rozumienie odpowiedzialności jest związane ze sprawiedliwością, która jest pomocą udzieloną osobie. Osobą, która ma prawo wydać osąd, jest: a) sama osoba działająca, zdolna do orzeczenia o swoich czynach na miarę rozwiniętej w niej cnoty sprawiedliwości; b) społeczeństwo wyznaczające system nagród i kar; c) Bóg, w swojej sprawiedliwości i opatrności, strzegący granic życia wiecznego (nauka o porządku zbawienia i potępienia)⁴². Treść dogmatów o rzeczywistości nieba, czyścica i piekła mówi o tym, że Bóg uzdolnił człowieka do wyborów i szanuje ludzką hojność, wolność i odpowiedzialność⁴³. W tym kontekście kard. Józef Ratzinger zauważa: „Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia.

⁴⁰ J. Tischner, *Nieszcześny dar wolności*, dz. cyt., s. 294.

⁴¹ Por. J. Tischner, *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*, dz. cyt., s. 364.

⁴² Por. Mt 25, 41; 5, 29; Łk 13, 28; 1 Tes 5, 3; 2 Tes 1, 9; 2, 10; Rz 9, 22; Flp 3, 19; 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15; 4, 3; 1 Tm 6, 9; Ap 14, 10 – 11; 19, 20; 20, 10 – 15; 21, 8; itd. Por. KKK nr 1021, 1022, 1023, 1034, 1035, 1036, 1037, 1038. Por. Sobór Laterański IV, *Firmiter credimus*, 1, 8 (1215 r.), w: DS 801, Symbol Atanazyjski (Quicumque), 39 (450-500 r.): „Et qui bona egerunt, ibunt in vitam æternam: qui vero mala, in ignem æternum”, w: DS 76; Sobór Lyoński II (1274 r.), w: BF VIII, 106; Sobór Florencki (1442 r.), w: BF VIII, 112-114; DS 1351; Synod Konstantynopoliński (543 r.), w: BF VIII, 100-101; Symbol toledański (675 r.), w: BF VIII, 102; Benedykt XII, konst. Benedictus Deus (1336 r.), w: BF VIII, 108; Sobór Trydencki, Dekret o czyścicu (1563 r.) [w:] BF VIII, 117; Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, 12; Por. Ratzinger J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań 1984, s. 235.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984, nr 17.

Specyfiką chrześcijaństwa jest przekonanie o wielkości człowieka i o powadze ludzkiego życia: są w tym życiu sprawy nieodwołalne i istnieje nieodwołalne zniszczenie. Taka jest rzeczywistość i chrześcijanin musi żyć świadomy tej rzeczywistości⁴⁴.

Pojęcie odpowiedzialności może być opisane w strukturze powołania człowieka. Rozpatrujemy ją w porządku wzrastania łaski uświęcającej, rozwoju cnót, pomnażania darów Ducha Świętego w człowieku, ku życiu według Ośmiu błogosławieństw⁴⁵, a także w stałej penetracji łaski i współpracujących z nią cnót⁴⁶. Wówczas, nie pomijając relacji osoby do faktu sprawczości czynu, poszerzamy znaczenie pojęcia odpowiedzialność i wiążemy ją z „podniesieniem” i uszlachetnieniem życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego na drodze łaski rodzącej cnoty wlane zarówno teologalne, jak i moralne. Powstała więc upraszcza się i staje się *virtutes connexae per caritatem* – cnotami powiązanymi wzajemnie przez miłość. Jest to uproszczenie harmonizowane ostatecznie przez cnotę wlaną, jaką jest miłość, a wyrażające się w prostocie i pozostałych dyspozycjach⁴⁷. W tym paradygmacie odpowiedzialność jest „[...] osobowym pytaniem o tego, kto tej odpowiedzi udzieli, i o to, czy dał on na tę odpowiedź poręczenie moralne [...]”⁴⁸ (por. Iz 6, 8-9a).

Uwzględniając fakt, że definicje pomagają i ograniczają rozumienie omawianego przedmiotu, można stwierdzić, że odpowiedzialność jest to: a) przyjęcie na siebie skutków własnego działania (na zasadzie sprawstwa czynu); b) przyjęcie na siebie skutków czyjegoś działania (z wyboru); c) postępowanie zgodne z naturą ludzką i działającą w niej łaską Bożą (życie sprawnościami, darami Ducha Świętego i Ośmioma błogosławieństwami); d) przypisywanie sprawcy konsekwencji jego działania niezależnie od jego pełnej wiedzy; e) przypisywanie komuś

⁴⁴ J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, dz. cyt., s. 237.

⁴⁵ Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 184-186.

⁴⁶ Odpowiedzialność duchowa jest elementem składowym struktury powołania razem z działającą łaską Bożą.

⁴⁷ D. v. Hildebrand, *Transformation in Christ. On the Christian attitude*, dz. cyt., s. 71-104.

⁴⁸ J. Bańka, *Rap metafizyczny*, Katowice 1999, s. 267-268.

skutków działania innych osób; f) zobowiązanie czy powierzenie osobie zadania do wykonania w wyniku wewnętrznego rozeznania i przynaglenia odczytanego jako głos sumienia, czy łaski Bożej (znamiona samozobowiązania, które wykracza poza przestrzeń własnych upodobań i wizji ułożenia świata); g) zobowiązanie czy powierzenie osobie zadania do wykonania w wyniku bezpośredniego zlecenia zadania przez przełożonego. Opierając się na nakreślonej próbie zdefiniowania, możemy wyróżnić: a) odpowiedzialność po-uczynkową – realny akt materialny (czyn fizyczny) – realny akt duchowy (czyn duchowy); b) odpowiedzialność przed-uczynkową: niedokonany akt materialny (czyn fizyczny), niedokonany akt duchowy (czyn duchowy).

Reasumując, należy stwierdzić, że są dwa rodzaje skutków działania osoby: skutki zewnętrzne, czyli odnoszące się do osób i środowiska w zasięgu czynu, oraz skutki wewnętrzne, czyli pozostające w osobie działającej, przez które staje się dobra lub zła i które stanowią o diachronicznym procesie zjednoczenia człowieka z Bogiem.

4. Relacja pomiędzy odpowiedzialnością duchową i odpowiedzialnością moralną

Temat odpowiedzialności zasadniczo przynależy do etyki i teologii moralnej. W związku z tym mówimy o odpowiedzialności moralnej w duchowości. Nie da się bowiem odseparować odpowiedzialności duchowej od odpowiedzialności moralnej, tak jak nie można odseparować moralności od duchowości. Obydwie rzeczywistości są zakorzenione w rzeczywistości ontologicznej człowieka, jednocześnie ją tłumaczą i tworzą integralną całość antropologicznej struktury powołania do świętości⁴⁹. Można jednak, posługując się metodologią

⁴⁹ Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa, Założenie*, Uwaga 1, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 532. „Gdy zastanowi się głęboko nad sobą, poznaje jasno, jak wielka odpowiedzialność czeka ją za jej czyny. Widzi, że życie jest krótkie (Job 14, 5), że ‘wąska jest droga, która wiedzie do żywota wiecznego’ (Mt 7, 14), że ‘zaledwie sprawiedliwy się zbawi (1 P 14, 18), że rzeczy tego świata są próżne i zwodnicze i wszystko się kończy i rozplywa jak woda (2 Sm 14, 1), że czas krótki, odpowiedzialność wielka, potępienie łatwe, zbawienie bardzo trudne”.

Karola Wojtyły „wylączenia przed nawias”⁵⁰, odróżnić obie rzeczywistości w celu uchwycenia charakterystycznych cech duchowego charakteru odpowiedzialności, by przyrzeć się aspektowi współpracy człowieka z Bogiem w dynamice wzrostu w łasce uświęcającej i cnocie miłości. Należy przy tym zwrócić uwagę na różnorodność wersji teologii moralnej. Jest to wachlarz rozumienia kształtowania relacji z Bogiem od akcentu na zasługę człowieka (perfekcjonizmu, praktycznego pelagianizmu) do głodu łaski (świętości), od filozoficznych założeń etyki stoickiej, arystotelesowskiej interpretacji cnót moralnych, kazuistycznego rachunku czynów, przez kantowskie ujęcia legalistyczne, idee filozofii wartości M. Schelera i naśladowania Chrystusa, do Tomaszowego (teologicznego) odczytania cnót moralnych oraz paradygmatu powołania i świętości. Podobnie jest z różnymi ujęciami i szkołami teologii duchowości i ich akcentów (teologii moralnej, dogmatycznej, psychologii, lub zjednoczenia), kierunków refleksji (introspekcja czy ekstraspekcja), czy fundamentów (neoplatońskich, scholastycznych, opartych na systemie Heideggera, Rahnera, Ricoeura) i innych.

Ponieważ teologia moralna i teologia duchowości mają wspólne źródło i przedmiot oraz różne cele, pojęcie odpowiedzialności duchowej zawarte w tychże dyscyplinach może być przybliżone w pomocniczej refleksji ukazującej pobieżnie i szkicowo podobieństwa i różnice z perspektywy teologii łaski, cnót, darów Ducha Świętego w aspekcie dynamizmu zjednoczenia z Bogiem⁵¹.

Warto zatem wskazać na wybrane wspólne źródła i przedmioty teologii moralnej i teologii duchowości.

- a. Sumienie wyraża i zakłada integralność i tożsamość osoby ludzkiej i tym samym wyznacza obszary moralno-duchowego zaangażowania i życia człowieka. Odzwierciedla się w nim obecna

⁵⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: *Człowiek i moralność*, dz. cyt., s. 61-62.

⁵¹ Por. M. Chmielewski, *Metodologia duchowości katolickiej*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 64-65.

w naturze ludzkiej prawda, że każdy człowiek już w akcie stworzenia jest *capax Dei* i posiada udział w miłości Boga i imitacji wewnętrznego życia Trójcy Świętej pomimo swojej przemijającej natury⁵².

- b. Pierwszeństwo osoby Chrystusa wyraża akt wiary w Niego, poprzedzony jest łaską usprawiedliwienia i nawrócenia. Nawrócenie jest odpowiedzią na głos Boga, w którym człowiek odkrywa miłość cierpliwą i łaskawą. Przyjęcie darów usprawiedliwienia i nawrócenia – powołania – otwiera na Chrystusa i umożliwia nadprzyrodzone działanie moralne człowieka. Przedchrześcijańska i pozachrześcijańska moralność bazuje jedynie na przyrodzonej sile natury, czyli dobrych uczynkach pozbawionych pełnego światła prawdy o czynach dobrych i złych, prawdy o zintegrowanym akcie moralnym (por. stoicyzm), możliwości zjednoczenia z Bogiem. Nawrócenie więc otwiera duszę na łaski usprawiedliwienia wynikające z Odkupienia. Imperatyw Chrystusa warunkuje konieczność uzgodnienia jakości życia moralnego. Pierwszeństwo łaski i osoby Chrystusa urzeczywistnia się w procesie od nawrócenia teologicznego do nawrócenia moralnego⁵³. „Życie teologalne powinno owocować poprawnością moralną. Ona będzie potwierdzeniem, sprawdzeniem życia teologalnego.[...] Ważne jest tutaj osadzenie życia moralnego w rzeczywistości łaski”⁵⁴.
- c. W ramach pracy duchowo-moralnej nad siedmioma klasycznymi sprawnościami (trzy cnoty teologalne i cztery kardynalne)⁵⁵ należy skupić uwagę na kluczowym punkcie wiążącym teologię moralną z teologią duchowości. Jest nim temat płodności łaski Bożej w czynach ludzkich. Czyny wyrastają ze stałej dyspozycji (cnoty wlanej i nabytej), które także są zrodzone z łaski. W tej

⁵² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q. 113, a. 10; KKK nr 1776-1802.

⁵³ Por. D. Kotecki, *Przesłanie moralne apokalipsy w świetle listu do Kościoła w Efezie (Ap 2, 1-7)*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, dz. cyt., s. 186-189.

⁵⁴ J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 104; KKK nr 1804.

⁵⁵ Por. KKK nr 1805-1809; KKK nr 1812-1828.

perspektywie refleksja nad prawem moralnym jest jedynie tłem dla rozwijającej się współpracy człowieka z łaską. Prawo Boże, o ile objawione⁵⁶, jest ostatecznie kontekstem dla łaski kształtującej w człowieku wewnętrzną więź z Bogiem. Oznacza to, że moralność jest rzeczywistością konieczną, zewnętrzną i pomocniczą dla zaistnienia współpracy bosko-ludzkiej, ale nie jest jej zasadą. Litera prawa jest w ten sposób poddana prawu wiary w Chrystusa⁵⁷, który otwiera możliwości pneumatologiczne i wprowadza porządek chrystologiczny w aretologii⁵⁸.

- d. W Chrystusie odsłania się prawda o grzechu oraz o miłości Boga do grzesznika, co jest równoznaczne z wydobyciem rdzenia grzechu w całej jego wyrazistości. W ten sposób ukazuje kondycję moralno-duchową człowieka i procesu jego rozwoju⁵⁹.
- e. W działaniu nad odróżnieniem moralnym czynu, który zależy od okoliczności, od czynu podlegającego zawsze i wszędzie pozytywnej lub negatywnej ocenie, należy zwrócić uwagę na każdorazowy bezpośredni związek między czynem a osobą. Potoczne powiedzenie, że złe czyny zdarzają się dobrym ludziom może być rozumiane jedynie metaforycznie w odniesieniu do dobrych intencji osoby działającej. Nieprzechodnia negatywna wartość czynu pozostaje w niej w sposób bezwzględny⁶⁰. Matematyczna

⁵⁶ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, dz. cyt., nr 13; KKK nr 2070.

⁵⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q. 106–108; KKK nr 1828.

⁵⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 2-2, q. 124, a. 5, ad 1; W. Gierzych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006, s. 343; M. Mróz, *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001, s. 617–625.

⁵⁹ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 40–45.

⁶⁰ Por. K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa, t. 3 (1969), s. 227. „W doświadczeniu winy mieści się zawsze sprawczość osobowego ‘ja’. Jeżeli zatem obiektywizacja wartości moralnej ma przylegać do doświadczenia, do przeżycia, nie może ona odrywać teże wartości od czynu, a ściślej jeszcze: od świadomości sprawczej osoby. Jest to dla określenia wartości moralnej w całym jej realizmie wymaganie zasadniczej wagi. Wartość moralna pojawia się nie ‘na marginesie’ czynu ludzkiego, jako – powiedzmy – produkt uboczny tego

suma dobrych działań, świadczących o życiu, o wysokich standardach moralnych osoby i jej zaangażowaniu na rzecz dobra wspólnego, nie usprawiedliwia złego działania. Problemem intencji w relacji do czynu, który jest także przedmiotem teologii duchowości⁶¹ zajmuje się filozofia czynu zwłaszcza w studium intencji i jej związku ze skutkami czynu pt. „Intention”⁶².

W podjętej analizie należy także wskazać na niektóre różnice w metodologii teologii moralnej i teologii duchowości. Moralność chrześcijańska od niechrześcijańskiej różni się tym, że rozpoczyna ją akt włączenia człowieka w Chrystusa w sakramentach inicjacji. Działanie człowieka jest więc wyznaczone podążaniem za Chrystusem, a wyrażone w rozwoju łaski Bożej w czynach. O ile teologia moralna zajmuje się skutkami czynu w zakresie norm postępowania, o tyle teologia duchowości zakłada normy podjęte już przez refleksję teologii moralnej i przygląda się procesowi jednoczenia się człowieka z Bogiem, uwzględniając owe normy. Odrębną uwagę należy poświęcić tematowi cnót nabytych na usługach cnót wlanych⁶³ i przez nie udoskonalonych⁶⁴, które często są wyłączone poza refleksję teologii moralnej i duchowości bądź wprost przeciwnie – włączone bez uwzględnienia tematu współpracy z łaską, co oznacza praktyczny pelagianizm⁶⁵.

czynu. Doświadczenie przemawia za tym, że wartość ta urzeczywistnia się ‘w czynie’, wewnątrz tej dynamicznej struktury, jaką czyn posiada ją *actus personae*. W ślad za tym wartość moralna niejako ‘osadza się’ w osobie, zakorzenia się w niej i staje się jej własną jakością. Unaocznia się to doskonale w przeżyciu winy. Człowiek jako sprawca czynu, który jest moralnie zły, sam staje się moralnie zły. Zło niejako przechodzi z czynu na osobę”.

⁶¹ Por. S. Urbański, *Czysta intencja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 172.

⁶² Por. G.E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard 2000.

⁶³ A. Gmurowski, *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomaszaz Akwinu*, Gniezno 1935, s. 89-123.

⁶⁴ Tamże, s. 125-153.

⁶⁵ Por. W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, dz. cyt., s. 334.

Zasadniczo teologia moralna stwierdza fakt kwalifikacji czynu i jego względnego lub bezwzględnego związku z osobą, niezależnie od mechanizmów racjonalizacji i wyparć, czy wewnętrznych odczuć związanych ze swoim działaniem. Bada i uwzględnia natomiast okoliczności łagodzące i stopniowalność czynu w dochodzeniu do życia w pełni moralnie dobrego. Uwzględnia przy tym stan świadomości i wolności zawarty w czynie, czyli definiuje, czym jest czyn człowieka jako osoby.

Ze względu na założenia własnej dyscypliny teologia moralna nie podejmuje pytań, w jaki sposób proces stawania się moralnie dobrym lub złym odnosi się do drogi jednoczenia się człowieka z Bogiem. Zajmuje się tym teologia duchowości, kontynuując refleksję w ramach własnego przedmiotu. Teologia duchowości zauważa bezwzględne (faktyczne i pewne) dobro i zło oraz względne zło (okoliczności i środki łagodzące oraz temat stopniowalności w dochodzeniu do prawdy o dobru) określone w teologii moralnej, nazywając je wzrostem w miłości Boga lub grzechem ze względu na zranienie czystej miłości Boga i bliźniego. W taki sam sposób dokonuje analizy tematu wewnętrznych motywacji, czyli intencji. Podobnie, opisując konsekwencje stawania się dobrą lub złą osobą ze względu na spełniony czyn, teologia duchowości zauważa cechy wzrostu w łasce. Interesuje ją więc, jak wygląda postęp w świętości, który niekoniecznie jest zawsze harmonijny i nie przebiega według standardów czy wzorców matematycznych. Poza tym osoba, która utraciła łaskę uświęcającą, a uprzednio była wychowana w prawdzie o dobru (czyli jest ugruntowana w wiedzy o dobru i złu), z chwilą sprawstwa zła stała się złą, niemniej ma szansę na skruchę. Skrucha natomiast interpretuje w języku miłości znaną w teologii moralnej dynamikę naprawy wyrządzonego zła⁶⁶ wyznaczoną przez zasadę sprawiedliwości *suum cuique*: oddaj drugiemu to, co mu się słusznie należy (por. Rz 13, 7;

⁶⁶ Por. D. v. Hildebrand, *Transformation in Christ. On the Christian attitude*, dz. cyt., s. 31-42.

Mt 22, 21)⁶⁷, ponieważ Bogu należy się cześć i chwała, a człowiek jest przeznaczony do życia wiecznego w jedności z Bogiem⁶⁸.

Wyodrębniając odpowiedzialność duchową z przestrzeni odpowiedzialności moralnej, należy uwzględnić następujące elementy:

- a. zdolność i podjęcie współpracy człowieka z łaską (dyspozycje natury w procesie jednoczenia się z Bogiem);
- b. dynamikę wzrostu cnót wlnych i ich wpływ na cnoty kardynalne, ich współpracę z łaską uczynkową i darami Ducha Świętego;
- c. dyspozycję natury do przemiany;
- d. pragnienie podobania się Bogu i pozytywną ocenę aktów hojności względem Boga;
- e. upodobanie Boga w duszach, które odpowiadają na głos jego wezwania, uległe natchnieniom i woli Boga;
- f. duchowość człowieka w jej niesprowadzalności do psychologii, socjologii, prawa, czy moralności⁶⁹.

Podjęta analiza prowadzi nas do szczególnego podkreślenia charakteru odpowiedzialności duchowej. Odpowiedzialność duchowa jest to życie w jedności z Chrystusem ujęte od strony rozwoju cnót wlnych i kardynalnych (niejako „wewnątrz” cnót w refleksji charytologiczno-aretologicznej), w aspekcie przyjęcia na siebie skutków działań (własnych, innych ludzi i Boga). Realizuje się ona poprzez uświęcające działanie Ducha Świętego oraz uległość woli ludzkiej zdolnej do poświęcenia i ofiary⁷⁰. Jest więc wyrazem prawa wolności

⁶⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 2 – 2, q. 57, a. 4; q. 58, a. 1; Cicero Marcus Tullius, *De Natura Deorum*, III, 38, <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml#38> (dostęp 11.11.2021).

⁶⁸ Ponieważ zasadę *suum cuique* wykorzystał system totalitarny (zdanie to znajdowało się nad wejściem do obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie), konieczne jest ustalenie prawdy o godności i przeznaczeniu człowieka.

⁶⁹ Redukcjonizm w teologii duchowości jest zauważalny np. w pracach Anselma Grüna, Amedeo Cencini’ego.

⁷⁰ Określenie „codzienna ofiara całopalna” odnosi się do starotestamentalnej ofiary *Tamid*, do której nawiązuje św. Bonawentura. Dusza człowieka jednoczącego się z Ukrzyżowanym ma stać się ołtarzem, na którym ma się dokonać ofiara ze względu na udział w Nowym i Wiecznym Przymierzu. Por. Bonawentura, *Do*

w Duchu Świętym, które odsłania się w przestrzeni cnót wlanych (teologalnych), przy czynnym udziale sumienia i woli człowieka. Jest to:

- a. przyjęcie na siebie skutków zaistniałego w duszy „trwania” w dyspozycyjności na natchnienia Boga;
- b. przeżycie „siebie” w łasce refleksji zwrotnej w kontekście uprzedniego przynaglenia łaski uczynkowej do podjęcia działań powodujących wzrost łaski uświęcającej;
- c. życie według cnót wlanych i kardynalnych, uzdolnionych darami Ducha Świętego do wymiaru nadprzyrodzonego z akcentem na diachroniczny proces zjednoczenia z Bogiem;
- d. przeżycie świadomościowe (odkrycie) siebie w prawdzie, które dotyczy stabilności w Bogu i dawania świadectwa o Bogu i człowieku⁷¹;
- e. podjęcie i zachowanie („ochrona”) słowa Boga (Nowego i Wiecznego Przymierza);
- f. przyjęcie na siebie troski o zbawienie i uświęcenie innych w Kościele i w świecie (por. Flp 2, 2-4). Klarownym przykładem jest *Corpus Paulinum*, w którym zauważalne są znaki mistycznego zjednoczenia z Bogiem oraz zrodzona z niego miłość odpowiedzialna za innych będąca stałą cechą życia i misji św. Pawła oraz wyrażająca komunijno-misyjną tożsamość Kościoła⁷².

Odpowiedzialność duchowa zawiera w swojej istocie życie i rozwijanie uświęcającego przymierza z Bogiem. Wynika z niej dyspozycyjność w dążeniu do zmiany siebie i posłuszeństwo natchnieniom, skrusze, wiedzy o sobie, czułym i prawym sumieniu, prostocie, pokorze, pewności Boga i w Bogu, pragnieniem świętości, wewnętrznej wolności i powierzeniem się Bogu⁷³. W najgłębszej treści

Siostr o doskonałości życia, Pamięć o męce Chrystusa, 6, 1, w: Św. Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, art. cyt., s. 132.

⁷¹ Por. M. Gogacz, *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) f. IV, s. 49-50.

⁷² Por. M. Tatar, *Biblijne podstawy eklezjalnej duchowości communio*, „Collectanea Theologica”, 91 (2021) nr 2, s. 143.

⁷³ Por. D. v. Hildebrand, *Transformation in Christ. On the Christian attitude*, dz. cyt., s. 31-298.

odpowiedzialność duchowa odnosi się do obecnej w człowieku duszy Chrystusa i przynagleniu Boga do podjęcia Jego wezwania, które odzwierciedla się w sumieniu poddanym łasce uświęcającej. Jednocześnie wyrывa człowieka z letargu, duchowej nicości czy niebytu. Współdziałanie łaski i świadomości refleksyjnej oraz refleksywnej odbiera dobroć Boga i własny osobowy akt istnienia jako uprzywielejonane miejsce spotkania z Bogiem. Podmiotowość człowieka jest stopniowo przenikana Trójcą Świętą. Przychodzenie i zamieszkanie Boga w duszy ludzkiej dzieje się mocą Duszy Chrystusa, która uświęca człowieka. Ostatecznie odpowiedzialność jest ukształtowaną przez Ducha Świętego dyspozycją serca, analogiczną do tej, którą uczynił w Sercu Maryi w chwili Zwiastowania, gdy Syn Boży jednoczył się z Nią, stając się człowiekiem.

5. Odpowiedzialność wzrastająca wraz z wiarą, nadzieją i miłością

Źródłem orzekania o odpowiedzialności duchowej człowieka jest odniesienie stanu zjednoczenia człowieka z Bogiem. Wynika on z rozwoju cnót teologicznych, wśród których źródłem i szczytem jest miłość. One wraz z darami Ducha Świętego oraz wlanymi i nabytymi cnotami moralnymi stanowią gmach życia duchowego (por. Mt 13, 31-32)⁷⁴. Jego wzrost dokonuje się niezauważalnie we współpracy wytrwałości z łaską (por. Mk 4, 27)⁷⁵. W tym kontekście należy uwzględnić kluczową rolę łaski i wolności w przyjęciu i realizacji powołania. Natura ludzka jest więc bazą rodzącej się odpowiedzialności duchowej za współpracę człowieka z łaską Bożą w procesie jednoczenia się człowieka z Bogiem. To w nią jest wpisany mechanizm sprawczości moralnie dobrego czynu przyrodzonego oraz czynu nadprzyrodzonego spełnionego w Bogu i w świecie osób. Obraz i podobieństwo do Boga sięga więc całej struktury osoby ludzkiej. Już w akcie stworzenia, a wzmocniona w akcie Odkupienia zapisana jest dynamika przemiany osobowej. W tym procesie człowiek staje się tym, kim jest w najgłębszej prawdzie

⁷⁴ Por. KKK nr 1812-1832.

⁷⁵ Por. tamże nr 1810-1811.

o jego tożsamości i godności lub, mówiąc w kategorii czasowej i eschatologicznej, tym kim Bóg chce, by się stał „świętym i nieskalanym przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Dynamika przemiany potwierdza moment przeżycia sumienia i faktu odpowiedzialności duchowej, która jest integralnie związana z odpowiedzialnością moralną, choć ta druga jest jej podporządkowana. Łaska i jednoczące z Bogiem odpowiadanie osoby na dar stanowią integralną całość i powodują nadprzyrodzony wzrost człowieka. Odpowiedzialność powstaje więc na kanwie działającej łaski Bożej w człowieku poprzez cnoty włane. Cechuje ją inicjatywa Boga, zaś wszystkie współwystępują i współdziałają razem zespolone miłością⁷⁶.

Odpowiedzialność jest związana z cnotą wiary przez rozumność, ponieważ wiara ma swoją siedzibę w intelekcie⁷⁷, który jest również przyczyną odpowiedzialności. Odpowiedzialność z kolei jest działaniem woli, która ukierunkowuje akty poznawcze wiary. Zachodzi więc swoista korelacja cnót włanych z cnotami nabytymi, teologalnymi z moralnymi⁷⁸. Wiara, nadzieja i miłość, aby mogły kształtować życie człowieka, muszą być praktykowane codziennie, co jest związane z cnotami kardynalnymi i pozostałymi, motywowanymi przyjęciem na siebie skutków różnych działań. Życie duchowe rozpoczyna się od zanurzenia osoby ludzkiej w śmierci i życiu Chrystusa w sakramencie chrztu, i zawiera w sobie dynamikę korelacji egzemplaryzmu ontologiczno – moralnego⁷⁹. Pełna potencjalność chrztu świętego jest więc gwarantowana przez łaskę uświęcającą i aktualizowana we współpracy natury z łaską. Osoba dorasta do prawdy słów wyrzeczenia się zła i wyznania wiary na miarę wzrostu świadomości życia

⁷⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q.114, a. 4, ad 3.

⁷⁷ J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 98; Por. KKK nr 1814.

⁷⁸ Charakter przeżycia odpowiedzialności zależy również od udzielania się Boga człowiekowi. Bóg wpływa na władze duszy tak, że „[...] wola może miłować, choć rozum nie pojmuje, i również rozum może pojmować, choć wola nie miłuje”. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 12, 7, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 482; por. tamże, *Noc ciemna*, II, 11, 6, s. 479; tamże, *Żywy płomień miłości* 3, 49, s. 779.

⁷⁹ Por. J-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003, s. 163.

nadprzyrodzonego otrzymanego w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Nawet jeśli świadomość nadprzyrodzoności jest obudzona w czasie oddalonym historycznie od chwili chrztu, antycypuje w jego łaskach, nawiązuje do nich, odnawia je i z nich czerpie. Wówczas dar życia nadprzyrodzonego nabiera właściwego charakteru i uzdalnia człowieka, by wraz z łaską odpowiedział na wymagania płynące z sakramentu. W tej perspektywie droga wzrastania w wierze, nadziei i miłości wyrażona działaniami ascetycznymi i kontemplacją jest naznaczona inicjacją chrześcijańską, mistagogicznym uwewnętrznieniem prawd wiary i napięciem eschatologicznym (por. J 12, 24; Hbr 12, 4). Celem życia człowieka jest bowiem pełne zjednoczenie z Bogiem, które dotyczy wszystkich aspektów życia. Ponieważ Bóg łączy się z człowiekiem w cnocie wiary jest ona uzdolnieniem i wyposażeniem do bycia z Bogiem. Jej rozwój jest zdany na wolną wolę człowieka. Pierwszą odpowiedzialnością moralną i duchową wiary jest modlitwa, która jest „(...) matką i początkiem przekraczania siebie (*sursum-actio*)”⁸⁰ i która sprawia trwanie przyjaźni. Skutkiem wiary jest bojaźń Boża (*timor*)⁸¹ i odkupieńcze oczyszczenie serca (*purificatio cordis*)⁸². Rozum oświecony wiarą prowadzi do zrodzenia odpowiedzialności wynikającej ze scalenia osobowego aktu z jej autorem (*agere sequitur esse*). Podjęta odpowiedzialność, zrodzona w akcie przyjęcia i wyznania wiary, wiąże się z aktami wyrzeczenia się zła i praktykowaniem aktów skruchy oraz nieustannego nawrócenia, jak również troską o przekazanie „pamięci Kościoła”⁸³ (por. 1 Kor 15, 3). Wierzący, pozostając w relacjach wiary z innymi⁸⁴, konsekwentnie wprowadza zmiany paradygmatu postrzegania i wiedzy o Bogu, o sobie, o historii życia oraz wyraża zgodę na oczyszczenie

⁸⁰ Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 1, 1, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 173. „*Sursum actio*” – pojęcie utworzone przez św. Bonawenturę o aktywnych odcieniach znaczeniowych, np. przekraczanie siebie, wyższe wznoszenie bądź chłonnych, np. podniesienie przez Ducha Świętego.

⁸¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q. 7, a. 1; Ps. 86, 11.

⁸² Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q. 7, a. 2.

⁸³ Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Watykan 2013, nr 46.

⁸⁴ Por. tamże, nr 54-55.

z grzechów, wad, obyczajowości i pamięci (uleczenie pamięci sięga zmian wegetatywno-zmysłowo-umysłowych)⁸⁵.

Wiara jest pierwszą zasadą oczyszczającą serce ze względu na pewne, lecz niejasne światło intelektu przenikniętego łaską, a odpowiedzialność jest działaniem woli, które o ile ma swoją przyczynę w rozumności, skłania człowieka w wyborze prawdy swoim działaniem. Dlatego też przybliżony ogląd zmieniającego się wysiłku człowieka w miarę wzrastania w wierze pozwala zaobserwować, już powyżej wspomniane, niektóre cechy tajemnicy życia człowieka w relacji do Boga⁸⁶. Wysiłek osoby ulega bowiem zmianom, od aktywnej walki z grzechami i grzesznymi nawykami, przez walki z rozpoznawanymi w wierze wadami, przywiązaniami⁸⁷, pożądaniami i nałogami, do unikania grzechu lekkiego i szukania sposobów do czynienia dobra. Doświadczenie to zakłada niezwykłą determinację człowieka, ale też cierpliwość do siebie i wewnętrzny dialog ze swoimi emocjami i namiętnościami⁸⁸. „Dobro i zło rozpatrywane na poziomie uczuciowości nie są tym samym, co dobro i zło moralne. Kategorie dobra i zła

⁸⁵ Por. W. Pikor, *Rola pamięci w decyzjach moralnych człowieka w świetle Księgi Ezechiela*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, dz. cyt., s. 81-98.

⁸⁶ Osoba ludzka jest zraniona w grzechu pierwotnym bardziej we władzy woli niż w intelekcie, co ma związek z rozumieniem współpracy z łaską obu władz oraz integralnie związanych z nimi obszarami wegetatywno-zmysłowymi. Podczas gdy intelekt i sumienie są pozbawione jedynie światła nadprzyrodzonego, wola, choć w nierówny sposób, jest zraniona w porządku nadprzyrodzonym i przyrodzonym.

⁸⁷ Św. Teresa pisze o przywiązaniach do szukania sprawiedliwości w relacjach międzyludzkich, do zajmowanej pozycji, pełnionej roli, starszeństwa, zauważenia, włożonego wysiłku w wykonane zadanie itp. Por. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 12, 4. 6, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 62-63.

⁸⁸ Por. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna: Sukces w życiu zależy nie tylko od intelektu, lecz od umiejętności kierowania emocjami*, Poznań 2005, s. 18-19, 85-158; Arystoteles (*Etyka Nikomachejska*) i Tomasz z Akwinu (*Suma Teologiczna* 1-2, q. 22-48) zwracają uwagę na potrzebę kształtowania własnego charakteru w mądrym kierowaniu życiem emocjonalnym, bez ulegania namiętnościom i bez ujarzmiania siebie. Wiedza o własnych namiętnościach ma stać się źródłem mądrości. Podobnie ten temat przedstawiają Ojcowie Pustyni, św. Ignacy Loyola.

moralnego zawsze związane są z ocenami rozumu”⁸⁹. W każdym momencie życia ludzkiego Bóg czeka na wolny wybór człowieka. Odpowiedzialność człowieka wyraża się w akcie decyzji na przyjęcie Boga, stąd w ramach wolnego wyboru rodzi się przeżycie niewiedzy, ciemności i cierpienia⁹⁰. Pomimo negatywnego przeżycia ciemności jest to proces scalania i integrowania człowieka. Przeżycie dezintegracji jest związane z reintegracją przez Boga. W tym uwewnętrznieniu przychodzenia Boga jest aspekt aktywny, a jednocześnie pasywny, gdzie poza oglądaniem siebie w Bogu nie ma nic⁹¹. Jest to pewność w nieoczywistości widzenia oparta na autorytecie Boga⁹² i nędza, w której Bóg sięga głęboko do ukrytego zarzewia grzechu jako pozostałości odziedziczonych skłonności grzechu pierwotnego. Miarą wzrostu i rozwoju jest nienawiść do grzechu ze względu na miłość Boga i pragnienie, by On sam wystarczył. Jest nim również rodząca się czysta miłość bliźniego wyrażona znakami decyzji służenia według woli Boga. Wtedy Bóg odbiera nędzę, a daje czyste miłosierdzie⁹³.

Kolejnym aspektem jest bezpośredniość związku nadziei i miłości z odpowiedzialnością duchową ze względu na to, że nadzieja i miłość mają siedzibę w woli, a odpowiedzialność jest jej działaniem⁹⁴. W przypadku nadziei jest on związany z narastającą wolitywną pewnością Boga (miłość pożądania), która utwierdza nieoczywistość wiary (por. Rz 8, 24) oraz z narastającą świadomością nieadekwatności odpowiedzi człowieka. Powstałe napięcie w duszy staje się przestrzenią dla praktykowania cnoty nadziei, ponieważ jest ono źródłem uzdrawiającego cierpienia wkraczającego w nieznanie dotychczas osobie obszary duszy (por. Dz 14, 22). Wówczas wola zmienia swoje motywacje (z pożądania Boga ze względu na dobro dla siebie na

⁸⁹ Por. T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 99.

⁹⁰ Por. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 783, s. 397.

⁹¹ Por. tamże, 1488.

⁹² Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999, s. 76.

⁹³ Por. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 723, s. 375.

⁹⁴ Por. J.W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 98.

pożądanie Boga ze względu na Niego samego), w których zmienia się charakter i siła oddziaływania daru bojaźni bożej⁹⁵. Cel „spełnienia” człowieka ukazywany w obrazach sukcesu sportowego (por. 1 Kor 9, 24-27), sukcesu ukończenia drogi pielgrzymiej (św. Bonawentura⁹⁶), zdobycia twierdzy (św. Teresa z Avila⁹⁷), osiągnięcia szczytu (św. Bonawentura⁹⁸, św. Jan od Krzyża⁹⁹), czystego i wypolerowanego lustra (św. Bonawentura¹⁰⁰), sukcesu w uniżeniu (np. schemat dziecięstwa duchowego św. Teresy z Lisieux¹⁰¹, „zejścia” do piwnicy św. Jana od Krzyża¹⁰²), sukcesu zjednoczenia małżeńskiego (św. Teresa z Avila¹⁰³, św. Jan od Krzyża¹⁰⁴), trwania w ukrzyżowaniu według św. Pawła w Ga 5, 24, i innych, spotyka się z narastającą świadomością życia w zaprzeczaniu celu, np. w mitomanii duchowej, „nędzy” (św. Faustyna¹⁰⁵) „śniedzi na dnie duszy” (św. Jan od Krzyża¹⁰⁶, św. Teresa Benedykta od Krzyża¹⁰⁷), „niskości i nieczystości” duszy (św. Jan od

⁹⁵ Por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, dz. cyt., s. 80.

⁹⁶ Por. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 1, 9, S.C. Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 176.

⁹⁷ Por. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, 1, 1, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 224.

⁹⁸ Por. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, 1, 8, S.C. Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 176.

⁹⁹ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel, Założenie*, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 141.

¹⁰⁰ Por. Bonawentura, *Droga duszy do Boga, Wprowadzenie* 263. 4, S.C. Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, dz. cyt., s. 172.

¹⁰¹ Por. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Poznań 2008, s. 458-460.

¹⁰² Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa, Strofa* 26, 18, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 654-655; tamże, *Noc ciemna*, II, 7, 3, s. 463-464.

¹⁰³ Por. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, 4, 4, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 317; M. Chmielewski, *Symbolika małżeńska w mistyce św. Teresy z Ávila*, „Itinera Spirituality” 12, (2019), s. 15-19; L. Wrona, *Wpływ środowiska rodzinnego na obraz Boga w początkach życia duchowego świętej Teresy od Jezusa*, „Duchowość w Polsce” 18 (2016), s. 234-243.

¹⁰⁴ Por. Jan od Krzyża, *Pieśń Duchowa*, 22, 2.5, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 630, 632.

¹⁰⁵ Por. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 1318, s. 718.

¹⁰⁶ Por. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa, Strofa* 26, 18, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 655.

¹⁰⁷ Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2003, s. 183.

Krzyża¹⁰⁸), czyli odsłony skłonności wynikających z grzechu pierworodnego. W świetle wiary i sile nadziei człowiek może docenić i zaakceptować rzeczywistość odkupienia i uświęcenia, czyli prawdę, że zmierza ku własnej pełni (szczęściu), oczekując spełnienia obietnicy odpowiadającej naturze pragnienia zjednoczenia z Bogiem. Człowiek, który przyjmuje Boga, poznaje historię życia, grzechu i łaski w świetle darmowej i uprzedzającej miłości Bożej oraz miłości wyprzedzającej, wyznaczającej perspektywę przyszłej świętości. Aktowi poznania towarzyszy akt nadprzyrodzonej ufności osiągnięcia celu¹⁰⁹. Życie właną cnotą nadziei to ufne zdanie się na łaskę, a nie na własne zasługi, braki czy niedostatki, czego klarownym przykładem jest życie duchowe św. Pawła (por. 2 Kor 12, 10-11). Radością nadprzyrodzonej nadziei jest życie życiem Chrystusa w duszy ludzkiej już w doświadczeniu ziemskim. Jej przedmiotem jest posiadanie Boga i udział w Jego szczęśliwości, co nie jest ani wytworem natury, ani owocem działalności człowieka¹¹⁰. Człowiek spodziewa się po śmierci, że Dobry i Nieskończony Bóg będzie jego „własnością”. Odpowiedzialność duchowa w cnocie nadziei jest głęboko związana z życiem cnotami, głównie męstwa, skorelowanymi z darami Ducha Świętego (głównie męstwa, umiejętności, pobożności) oraz ukształtowanymi przez nie cnotami cierpliwości (por. 1 Kor 13,4)¹¹¹, wielkoduszności w cierpliwości (długomyślności)¹¹² i wytrwałości¹¹³. Przeświecone łaską cnoty nabyte usprawniają do dalekowzrocznego, cierpliwego, stałego i długotrwałego oczekiwania na obiecane dobro nadprzyrodzone – Boga. Tym samym uzdalniają osobę do dojrzałej postawy względem

¹⁰⁸ Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, II, 5, 2, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 456.

¹⁰⁹ Pewność wiary dotyczy prawdy, że człowiekowi wystarczy Bożej łaski (por. 2 Kor 12, 9), bo jest zakorzeniony w Chrystusa (por. J 15, 5-7) oraz jest przekonany, że moc doskonalili się w słabości.

¹¹⁰ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 130.

¹¹¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 2-2, q. 136, a. 4.

¹¹² Tamże, 2-2, q. 136, a. 5.

¹¹³ Tamże, 2-2, q. 137, a. 2.

siebie, bliźniego, Kościoła i świata, trwając ufnie w paradoksach, przeciwnościach i odrzuceniu¹¹⁴.

Pewność w Bogu i metafizyczne zadziwienie się Jego Osobą według tej cnoty przekłada się na jakość i intensywność życia modlitwy i życia sakramentalnego, warunkuje ugruntowanie i stabilizację w powołaniu, duchową akceptację siebie i domaga się wolności od przywiązań oraz nadaje wyraźniejszy nadprzyrodzony charakter modlitwy, zdolności do empatii, słuchania i bezinteresownych aktów woli. Pojawia się również zmiana w rozumieniu pokuty i nabożeństwa Męki Pańskiej: z pokuty o charakterze oczyszczającym na pokutę jako udział w krzyżu Chrystusa. Przeszkoda nadziei to zniechęcenie i rozpacz (brak ufności) oraz zbytńia ufność i zuchwalstwo (przeciw sprawiedliwości Bożej)¹¹⁵. Dzięki nadziei człowiek jest gotowy, by Bóg odsłonił nieznanne mu wnętrze jego duszy oraz wydobył z niej to tylko, co On widzi w pełni i nazywa „grobem pobielanym” (por. Mt 23, 27-28). Jednocześnie w człowieku wzrasta pragnienie podobania się Bogu i czerpania radości w smakowaniu Jego obecności, która kocha grzesznika. Bóg ożywia wiarę, pozwalając człowiekowi na odnalezienie upodobania w zjednoczeniu się z wolą Boga. Dynamika tego przeżycia intensyfikuje się w czasie oczyszczeń i jest zmienna, zaskakująca lub przerażająca, co podkreśla wiele osób próbujących je opisać¹¹⁶. „Człowiek, który ją przechodzi, nie rozumie, że jest to

¹¹⁴ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007, nr 3; Rz 8, 35; F. Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 56, s. 66-67; por. List św. Jana od Krzyża do o. Jana od św. Anny z 1591 r., w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 839; por. List św. Brata Alberta do bł. Siostry Bernardyny: „Bernardyna jest Panu Jezusowi zupełnie oddana i z Nim zjednoczona, i od Niego bardzo kochana, i tak ma wierzyć, bo tak jest. Przeciwnie wrażenia uczuciowe, nerwowe albo z wyobraźni stanowią krzyż i mękę, która duszę oczyszcza. Ale gdyby i diabeł żywcem ją do piekła wtrącił, ma wierzyć, że jest cała Pana Jezusowa, bo taka jest prawda” w: J. Marecki, *Błogosławiona Maria Bernardyna Jabłońska*, „Folia Historica Cracoviensia” 15 (2010), s. 407.

¹¹⁵ Por. A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Warszawa 2003, s. 339.

¹¹⁶ „Te burze trudności wśród nocy oczyszczenia zmysłowego dopuszcza Bóg zazwyczaj na tych, których [...] chce wprowadzić później w drugą noc [...]. Pragnie bowiem Bóg, ażeby ukarani i spoliczkowani ćwiczyli się, hartując i przysposabiając

proces zbliżający go do Boga, gdyż subiektywnie wydaje mu się, że jest przez Boga odrzucony¹¹⁷. Powstają w duszy napięcia, jak wyrzuty sumienia o cechach perfekcjonizmu i niedoskonałej skruchy, wyrażone w zdaniu św. Augustyna o niespokojnej duszy¹¹⁸. Człowiek przeżywa różne stany odpowiedzialności za wytrwanie w Bogu.

W trakcie pogłębiania zażyłości z Bogiem w aktach uzgadniania woli ludzkiej z wolą Bożą Bóg oczyszcza osobę z obecnych w niej skutków pierwotnego pęknięcia. Bóg, który zna na wskroś człowieka, wyprzedza i obdarza go swoją miłością, odsłaniając mu stopniowo i na miarę wzajemności prawdę o sobie i o nim samym. Zakłada więc zwrócenie się człowieka ku Niemu w każdej chwili. Na jego dobrej i wolnej woli buduje organizm nadprzyrodzony, przemieniając wszystkie jego władze duchowe i zmysłowe w procesie upodobnienia do swojego Syna. Jest to misterium Chrystusa związane z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej¹¹⁹. W tymże misterium za pomocą poznanego oraz poznawanego języka słów i znaków zachodzi wspomniana komunikacja¹²⁰. Stanowi to jednocześnie ugruntowywanie się odpowiedzialności człowieka jako wypadkowa nadziei przeżywanej w strukturze sakramentalnej.

Cnota miłości jest zarówno fundamentem, jak również motywem odpowiedzialności duchowej. U jej podstaw znajduje się miłość Boga, którą On miłuje człowieka i świat. Jest ona zasadą wszystkich cnót, wprowadza je w ruch, zespała i karmi¹²¹. Traci się ją wraz z utratą

zmysły i władze do zjednoczenia z Mądrością [...]”. Por. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, I, 14, 4, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 446; por. tamże, *Noc ciemna*, II, 7, 3, s. 463-464.

¹¹⁷ Niziński S., *Edyta Stein: ofiara holokaustu czy mistrzyni przeżywania epokowej nocy ludzkości?*, w: M. J Jaszczyszyn (red.), *Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) – Kobieta i Karmelitanka Bosa – Patronką Europy*, Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich nr 2, Poznań 2001, s. 84-85.

¹¹⁸ Augustyn, *Wyznania*, I, 1, Warszawa 2001, s. 1.

¹¹⁹ Sakramenty obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina: sprawiają narodzenie i rozwój chrześcijańskiego życia wiary, uzdrowienie i dar postania. Por. KKK nr 1210.

¹²⁰ Zob. W. Świerzawski, *Odo Casei OSB – mystagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis” 16 (1998 / 1999), nr 1, s. 55-69.

¹²¹ Por. KKK nr 1827.

łaski uświęcającej w grzechu ciężkim, co również wpływa na osłabienie pozostałych cnót i funkcjonowanie dynamizmu nadprzyrodzonego życia człowieka. Własnością miłości jest unizanie się (por. 1 Kor 4, 9-13), służba (por. Mk 10, 43-45), ofiara (por. Ef 5,2, Ga 2, 20, 1 Tm 2, 6) i rodzenie w wierze (por. 1 Kor 4, 14-16). W ten sposób ludzka miłość jest ze swej istoty ukierunkowana na przebóstwienie, co dokonuje się dzięki rozwojowi łaski uświęcającej, skorelowanej z cnotami, darami Ducha Świętego i Ośmioma błogosławieństwami. Istotą miłości jest zwrócenie się ku Bogu we wszystkich wymiarach życia, które tworzą akty duchowo-moralno-liturgiczne mające początek oraz najgłębszy wyraz w Ofierze Chrystusa¹²². Duchowość katolicka rodzi się więc ze zjednoczenia z Chrystusem i Jego zbawczym dziełem źródłowo wyrastającym z Eucharystii¹²³. Adoracja eucharystyczna centralizuje i ukonkretnia wszystkie akty czci należne Bogu¹²⁴ i jest prawidłowym sposobem odnoszenia się do Niego, jest konstytutywna dla prawa, prawo zaś dla wolności i wspólnoty¹²⁵. Tak rozumiana rzeczywistość liturgiczna jest kontrapunktem fragmentaryzacji życia chrześcijańskiego¹²⁶. Zakłada „[...] konkretną ‘drugą Osobę’ [...], która ukazuje się nam i wytycza kierunek naszemu życiu”¹²⁷, łączy człowieka jako „żertwę ofiarną” z Chrystusem Kapłanem – ofiarnikiem w „trawiącym” akcie miłości (por.

¹²² Por. R.Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2018, s. 356-358.

¹²³ Por. W. Słomka, *Liturgia a duchowość chrześcijańska (według Konstytucji II Soboru Watykańskiego o Liturgii)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22/4-5 (1969), s. 241.

¹²⁴ Por. KKK nr 2096, 2097; „[...] św. Augustyn powiedział: „nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; (...) peccemus non adorando – Niech nikt nie spożywa tego Ciała, jeśli Go najpierw nie adorował; (...) grzeszylibyśmy, gdybyśmy Go nie adorowali”. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007, nr 66.

¹²⁵ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 21.

¹²⁶ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005, nr 14.

¹²⁷ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 22; Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963, nr 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 44.

Hbr 12, 29)¹²⁸. Kard. J. Ratzinger ukazuje jedność liturgii, duchowości i płodnej misji posługując się listem św. Teresy z Lisieux z 19 sierpnia 1894 r (list nr 169)¹²⁹. Biblijna metafora rozbitego flakonu i zapachu oleju nardowego oraz niezrozumienie hojności względem Boga (por. J 12, 1-11) wpisują się w liturgiczny charakter życia oddanego Bogu. Podstawą mistycznego ujęcia sakramentu Ołtarza jest przebitý bok umierającego Chrystusa, z którego rodzi się sakrament Kościoła¹³⁰ i unieżanie się Boga ku człowiekowi, które intensyfikuje działanie łaski w człowieku¹³¹. Ma ono „[...] zupełnie inną doniosłość i prowadzi znaczenie wyżej, niż mogłoby tego dokonać jakiegokolwiek mistyczne uniesienie człowieka”¹³². W najgłębszym wymiarze zintegrowany kult jako zespół aktów duchowo-moralno-liturgicznych kształtuje ludzkie wnętrze, „dając nam udział w istnieniu «Nieba»-świata Bożego-i pozwalając, aby światłość tego boskiego świata przenikała do samego środka naszego świata”¹³³. Wyrazem czystej miłości Boga jest niezmienna ofiara Chrystusa w Jego akcie doskonałej adoracji Ojca¹³⁴ (por. Łk 23, 46), która przyjmuje formę krzyża i jest udzielana na sposób sakramentalny¹³⁵. Ze strony człowieka miłość Boga jest przyłączeniem do Niego w modlitwie, aktach hojności i gorliwości oraz działaniach *agere contra* jako „[...] łagodnym panowaniem rozumu i woli nad uczuciami, oraz w przypadku sprawiedliwości i miłości nad samą wolą. Rozum uznaje fundamentalną dobroć uczuć i nimi steruje.

¹²⁸ Por. KKK nr 2099-2100.

¹²⁹ Por. J. Ratzinger, Homily, „Mary and Martha”, w: A. Reid (red.), *Looking Again at the Question of the Liturgy, Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference*, Farnborough 2003, s. 13-15.

¹³⁰ Por. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Watykan 1963, nr 5, w: dz. cyt., s. 42; Prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, nr 48, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 65.

¹³¹ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, dz. cyt., nr 13.

¹³² Tamże.

¹³³ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 21; Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, Watykan 1947, nr 27.

¹³⁴ Por. D. v. Hildebrand, *Liturgy and Personality*, Steubenville, Ohio, 2016, s. 10; Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, dz. cyt., nr 25.

¹³⁵ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 3, q. 73, a. 3.

Cnota potrafi posłużyć się energią uczuciową¹³⁶. Z czasem działanie aktywne człowieka słabnie na rzecz miłującego trwania w obecności Boga, które motywuje do aktów odrzucenia i wzgardzenia grzechem, jak również tym, co Pismo Święte nazywa zbytnią troską i pierwszym miejscem (por. Mt 6, 24-34; Mk 10, 35-45).

Miłość jest zasadniczym motywem odpowiedzialności duchowej, która wyznacza „obszar” w duszy dla Trójcy Świętej. Jest nim chłonna bierność. Miłość Boga i w jej świetle miłość bliźniego wyraża się w działaniu woli jako odpowiedzialność za miłość, której miarą jest miłość Chrystusa. Na fundamencie dialogu z miłującym Bogiem rodzi się stopniowa integracja i spójność osoby¹³⁷. Jest to więc jednoczesne widzenie własnej ludzkiej nędzy w świetle Miłosierdzia Bożego¹³⁸, odkrycie siebie w Bogu, życie powołaniem na służbę Kościołowi, jak również hojność ekspiacyjna. Jest to jednoczesne *unctio* i *speculatio*, czyli namaszczenie „wylewającej się” dobroci Boga i dar poznania opromienionego łaską. W pewnych przypadkach skrusza pozostaje jedynym aktem, który może świadczyć o miłości do Boga. Trwanie w prawdzie i akty wspaniałomyślności są więc aktami odpowiedzialnej miłości. Zawierają w sobie odwagę odpowiedzi za swoje czyny i powołanie, w tym za oddanie siebie Bogu Ojcu w jedności z Chrystusem Ukrzyżowanym.

Fascynacja Bogiem zawiera w sobie przynaglenie wewnętrzne woli. Wychylenie woli w kierunku Boga wyprzedza wówczas intelekt, który przenika głęboka pewność przesycona bojaźnią Bożą, że dusza jest miła Bogu¹³⁹. Dlatego też radość obcowania z Bogiem jest poprzedzona łaską będącą źródłem cnoty miłości i jej hojności

¹³⁶ W. Giertych, *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, dz. cyt., s. 336.

¹³⁷ Por. W. Chudy, *Rola refleksji w urzeczywistnianiu podmiotowości człowieka*, „ZNKUL” 30/3-4 (1987), s. 67-79.

¹³⁸ Por. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, dz. cyt., nr 56, s. 1318. O pokorze i skrusze w miłości mówił św. Antonii Wielki do pustelnika Pojmena: „Winę swoją na siebie zawsze brać przed Bogiem, a pokusy spodziewać się aż do ostatniego oddechu”. Por. *Apoftegmaty Ojców Pustyni, Księga Starców*, t. 1, w: M. Borkowska (red.), Kraków 2004, s. 137.

¹³⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, dz. cyt., 1-2, q. 112, a. 5.

ofiarowania się. Ta zaś pobudza i integruje cnoty moralne i przez nie „wychyla się” ku Bogu, co w doświadczeniu afektywno-duchowym można porównać do bliskości kochanków którzy nie mogą nie być razem¹⁴⁰.

* * *

Refleksja nad odpowiedzialnością w duchowości prowadzi do zauważenia koniecznej roli odpowiedzialności moralnej w duchowości w odniesieniu do przykazania miłości Boga i bliźniego oraz uwyrażenia jej charakteru, który zakłada i przekracza przestrzeń prawa w moralności. Opiera się na porządku łaski w cnotcie, prawie wolności osoby wszczepionej w Chrystusa (por. Flp 1,21). Zakłada dynamikę diachronicznego zjednoczenia z Trójcą Świętą w przestrzeni Misterium Wcielenia i egzemplaryzmu ontologiczno-moralnego.

Moralny aspekt odpowiedzialności w duchowości zaznacza się w akceptacji i wierności człowieka Bogu, który objawia się jednocześnie jako osoba i prawo konstytuujące wolność człowieka. Bóg oferuje człowiekowi twórczą współpracę powodującą wzrost duchowy w obrębie moralności. Duchowy aspekt odpowiedzialności nie ma bezpośredniego odniesienia do normy i wyraża się hojnością (wspaniałomyślnością) aktów woli w cnotach wlanym i nabytym, teologalnym i moralnym na miarę postępu w zjednoczeniu z Bogiem. Odślania również rolę łaski w przestrzeni moralnej, która organizuje życie moralne w osobie ludzkiej, przez co ją scala, umacnia i uszlachetnia.

Odpowiedzialność w duchowości jest odkryciem Boga oraz siebie w prawdzie, dotyczy stabilności w Bogu i dawania świadectwa o Bogu i człowieku, jak również staje się znakiem dojrzałego sprzeciwu wobec heterogenicznej antropologii, która prowadzi do konfliktu w rozumieniu procesu zjednoczenia się z Bogiem. Jest także sprzeciwem

¹⁴⁰ Por. Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilia do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, s. 37; Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, Strofa 1, 3, w: *Dzieła*, dz. cyt., s. 533.

wobec relatywizmu, ponieważ prowadzi on do zakłamania obrazu człowieka, a tym samym uniemożliwia właściwe rozeznanie siebie.

* * *

Reasumując, podjęcie odpowiedzialności ma swoją przyczynę w spotkaniu z Chrystusem i jest aktualizacją oraz cechą życia w jedności z Nim. Wynika z życia nadprzyrodzonego opartego na łasce, dzięki której cnoty wiary, nadziei i miłości wchodzi w korelację z cnotami kardynalnymi oraz darami Ducha Świętego i uzdalniają człowieka do życia według Ośmiu błogosławieństw. Dlatego też przeżycie odpowiedzialności jest komponentem struktury powołania i charakteryzuje człowieka odwołującego się do sumienia i jego relacji wobec obiektywnej Prawdy, którą jest Bóg. W świecie, w którym następuje pospolita apostazja, stanowi to kluczowy problem. Podjęcie odpowiedzialności jest organicznie związane z procesem rozwoju duchowego człowieka, staje się kontrapunktem dla naturalizmu, minimalizmu i letniości w życiu Kościoła, wyrazem pragnienia świętości (por. Mt 11, 12) oraz pewnym rodzajem ekspiacyjnej odpowiedzi wobec rozwijającej się „cywilizacji śmierci”.

Streszczenie

W procesie wzrastania człowieka w wierze ważną rolę pełni fakt i doświadczenie odpowiedzialności o proporcjonalnie zmiennej dynamice intensywności przeżycia i widzenia zakresu pola oddziaływania. Zależy więc od relacji osoby z łaską i dotyczy rozwoju cnót. Odpowiedzialność ujęta od strony moralnej jest związana z normatywną i życiodajną rzeczywistością prawdy o dobru i jest nazywana odpowiedzialnością moralną. Refleksja charytologiczna w obrębie aretologii wskazuje natomiast na prawo wolności w Chrystusie, które jest związane z odpowiedzialnością duchową i przejawia się w wielkoduszności człowieka w wielorakich aktach woli. Duchowy charakter odpowiedzialności zaznacza się w cnotach wlnych i nabytych, teologicznych i moralnych, proporcjonalnie do postępu w zjednoczeniu z Bogiem. Są one scentralizowane w aktach kultu i scalają moralność, duchowość, treść depozytu wiary oraz życie liturgiczne. Refleksja o odpowiedzialności w duchowości zwraca więc uwagę na rolę łaski w przestrzeni

całego życia chrześcijańskiego. Łaska, ponieważ osadza moralność w rzeczywistości odkupieńczej i eschatologicznej, organizuje ją i scala w osobie ludzkiej, nadaje znaczenie nadprzyrodzone, oraz wzmacnia i uszlachetnia. Podsumowując, przyczyną odpowiedzialności w duchowości jest spotkanie z Chrystusem. Podjęcie odpowiedzialności jest aktualizacją i cechą trwania w zjednoczeniu z Nim. Wynika z życia nadprzyrodzonego opartego na łasce, dzięki której cnoty wiary, nadziei i miłości korelują z cnotami kardynalnymi i darami Ducha Świętego oraz umożliwiają człowiekowi życie według Ośmiu Błogosławieństw. Odpowiedzialność jest tym samym składnikiem struktury powołania człowieka do świętości, a jej przyjęcie jest organicznie związane z procesem duchowego rozwoju człowieka, jest kontrapunktem dla naturalizmu, minimalizmu i letniości w życiu Kościoła, wyrazem pragnienia i dążenia do świętości (por. Mt 11, 12) oraz jest formą ekspiacyjnej odpowiedzi na rozwijającą się „cywilizację śmierci”.

Słowa klucze: duchowość, powołanie, łaska, odpowiedzialność moralna i duchowa, konsekwencje czynów moralnych, cnoty wlane, jedność, zjednoczenie

Summary

Responsibility in spirituality is the discovery of God and oneself in truth, it concerns stability in God and bearing witness to God and man, and is a sign of mature opposition to heterogeneous anthropology that leads to a conflict in the understanding of the process of uniting with God. It is also an objection to relativism which leads to a false image of a human being and thus prevents proper self-recognition. God offers man a creative collaboration that causes spiritual growth. The dynamics of diachronic union with the Holy Trinity entails different reactions of human intellect and will caused and influenced by infused virtues of faith, hope and charity. The meeting with the Word of God – Jesus Christ, who is revealed both as a person and as a law that constitutes human freedom, is echoed in the conscience as an experience of inner identity of living in response to another. The innerly projected experience of responsibility arises from and is incorporated in human rational nature according to the teaching of Aquinas. It is likewise measured by consequences of human acts. In the process of growing in faith, the fact and the experience of responsibility changes its dynamic and broadens its field. The primacy of Christ within the context of the moral theology of virtues uncovers the reality of charitology within aretology and

establishes the law of freedom in Christ. The spiritual aspect of responsibility is not then directly related to the law as in the case of moral responsibility, which means to the normative and life-giving reality of the truth of the good. It is expressed by the generosity of multiple acts of the will in the virtues infused and acquired, theological and moral, in proportion to the progress in union with God. They are centralised in acts of cult, integrating morality, spirituality, dogmatic theology and liturgy. Organically the same law also highlights the role of grace in the moral space, which organises the moral life in the human person, thereby uniting, strengthening and ennobling it. To sum up, taking responsibility has as its cause the encounter with Christ and is an actualisation and a feature of living in union with him. It results from a supernatural life based on grace, thanks to which the virtues of faith, hope and love correlate with the cardinal virtues and gifts of the Holy Spirit and enable man to live according to the Eight Beatitudes. Responsibility is a component of the vocational structure of man and the acceptance of responsibility is organically related to the process of human spiritual development, it is a counterpoint to naturalism, minimalism and lukewarmness in the life of the Church, an expression of the desire for holiness (cf. Mt 11.12) and is a form of expiatory response to the developing „civilization of death”.

Key words: spirituality, vocation, grace, responsibility, consequences of moral acts, infused virtues, unity, unification.

Bibliografia

- Aelred of Rievaulx, *Spiritual friendship*, Kentucky 2010.
 Anscombe G.E.M, *Intention*, Harvard 2000.
Baltimore Catechism. One, Charlotte, North Carolina 2010.
 Augustyn, *Sermones*, Mowa 169, 13, w: KKK nr 1847, Augustyn, *Wyznania*, I, 1. Warszawa 2001.
 Bajda J., *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej*, Warszawa 1984.
 Bańka J., *Rap metafizyczny*, Katowice 1999.
 Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, Watykan 2007.
 Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.
 Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Watykan 2007.
 Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticatorum*, http://monumenta.ch/latein/text.php?tabelle=Bernardus_Claraevallensis&rumpfid=Bernardus%20Claraevallensis,%20Sermones%20in%20Cantica%20

- Canticorum,%20%20%2037&level=3&domain=&lang=0&links=&infram
e=1&hide_apparatus= (dostęp 11.11.2021).
- Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, w: S. Kafel (red.), *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1 wiek XIII, Warszawa 1985, s. 170-188.
- Bonawentura, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, Warszawa 1984.
- Bokwa I., Gacia T., Laskowski T., Wójtowicz H. (red.), *Breviarum fidei*, Poznań 2007.
- Borkowska M., *Apoftegmaty Ojców Pustyni, Księga Starców t. 1*, Kraków 2004.
- Bugnini A., *La reforma liturgica (1948-1975)*, Rzym 2012.
- Chmielewski M., *Metodologia duchowości katolickiej*, w: W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. Nowak (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 49-69.
- Chmielewski M., *Symbolika małżeńska w mystyce św. Teresy z Ávila*, „Itinera Spirituality” 12, (2019), s. 11-22.
- Chudy R., *Rola refleksji w urzeczywistnianiu podmiotowości człowieka*, „ZN-KUL” 30/3-4 (1987), s. 67-79.
- Cicero Marcus Tullius, *De Natura Deorum*, <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/nd3.shtml#38> (dostęp 11.11.2021).
- Enchiridion Symbolorum*, Denzinger, łacińskie teksty dostępne online, <http://catho.org/9.php?d=gl> (dostęp 11.11.2021).
- Faustyna Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Kraków 2012.
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Watykan 2013.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2018.
- Giertych W., *Jak żyć łaską. Płodność Boża w czynach ludzkich*, Kraków 2006.
- Gmurowski A., *Cnoty nabyte i cnoty wlane. Studium porównawcze w myśl zasad św. Tomasz z Akwinu*, Gniezno 1935.
- Gogacz M., *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa*, „Collectanea Theologica” 42/4 (1972), s. 39-51.
- Gogola J.W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001. Goleman D., *Inteligencja emocjonalna: Sukces w życiu zależy nie tylko od intelektu, lecz od umiejętności kierowania emocjami*, Poznań 2005.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, Kraków 2005.
- Guillet L., *Nuit de lumiere*, Tours 1969, s. 35 za: H. Wejman, *Zjednoczenie z Bogiem i jego rola w życiu duchowym człowieka według św. Jana od Krzyża*, w: J.W. Gogola (red.), *Na drodze zjednoczenia z Bogiem*, Kraków 2000, s. 69-92.
- Hildebrand D. v., *Liturgy and Personality*, Steubenville, Ohio 2016.
- Hildebrand D. v., *Transformation in Christ. On the Christian attitude*, San Francisco 2001.
- Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, w: *Pisma ojców apostołskich*, Poznań 1924, s. 229-230, za: J. Salij, „Człowieka do końca nie można zrozumieć bez

- Chrystusa*”, http://dlibra.kul.pl/Content/27175/11_czlowieka_nie_mozna.pdf (dostęp 11.11.2021).
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: *Dzieła*, Kraków 1995, s. 132-401.
- Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, w: *Dzieła*, Kraków 1995, s. 521-714.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, w: *Dzieła*, Kraków 1995, s. 403-520.
- Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: *Dzieła*, Kraków 1995, s. 715-803.
- Jan od Krzyża, *Listy*, w: Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1995, s. 805-840.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, Watykan 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in Misericordia*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Watykan 1986.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Watykan 1993.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kraków 1953.
- Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, w: *Apologie, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. 44, Warszawa 1988, s. 99-201.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1984.
- Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 25-70.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1986, s. 519-620.
- Kośla R.H., *Elementy teologii mistycznej św. Bonawentury z Bagnoregio*, „Studia Sandomierskie” 28 (2021), s. 177-201.
- Kotecki D., *Przesłanie moralne apokalipsy w świetle listu do Kościoła w Efezie (Ap 2, 1-7)*, w: W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii*, „Analecta Biblica Lublinensia” 7, Lublin 2011, s. 169-189.
- Levada W., *Biblia a moralność*, w: W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii*, „Analecta Biblica Lublinensia” 7, Lublin 2011, s. 11-23.
- Loyola I., *Ćwiczenia duchowne*, Poznań 2000.
- Marecki J., *Błogosławiona Maria Bernardyna Jabłońska*, „Folia Historica Cracoviensia”, 15 (2010), s. 403-414.
- Mróz M., *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń 2001.
- Naumowicz J., *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, XIII (2000), s. 17-30.
- Niziński S., *Edyta Stein: ofiara holokaustu czy mistrzyni przeżywania epokowej nocy ludzkości?*, w: M. J Jaszczyszyn (red.), *Św. Teresa Benedykta od Krzyża (Edyta Stein) – Kobieta i Karmelitanka Bosa – Patronką Europy*, Biblioteka Zeszytów Karmelitańskich nr 2, Poznań 2001, s. 83-102.

- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami. Homilia do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994.
- Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, Watykan 1968, w: „Acta Apostolicae Sedis”, 55 (1968), s. 436-445, <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-60-1968-ocr.pdf> (dostęp 11.11.2021).
- Pikor W., *Rola pamięci w decyzjach moralnych człowieka w świetle Księgi Ezechiela*, w: W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii*, „Analecta Biblica Lublinensia” 7, Lublin 2011, s. 81-98.
- Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej (Jej metoda, treść, historia)*, Poznań 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 1994.
- Pius XII, *Encyklika Mediator Dei*, Watykan 1947.
- Plich R., *Proporcjonalizm: Pokusa utylitaryzmu w teologii moralnej*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 73-86.
- Prefacja o Najświętszym Sercu Pana Jezusa, nr 48, w: *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 65*.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Kraków 2000.
- Ratzinger J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, Poznań, 1984.
- Ratzinger J., *Homily, „Mary and Martha”*, w: A. Reid (red.), *Looking Again at the Question of the Liturgy, Proceedings of the July 2001 Fontgombault Liturgical Conference*, Farnborough 2003, s. 13-15.
- Salij J., „Człowieka do końca nie można zrozumieć bez Chrystusa”, http://dlibra.kul.pl/Content/27175/11_czlowieka_nie_mozna.pdf (dostęp 11.11.2022).
- Słomka W., *Liturgia a duchowość chrześcijańska (według Konstytucji II Soboru Watykańskiego o Liturgii)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 22/4-5 (1969), s. 239-248.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 2005.
- Świeżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Świeżawski W., *Odo Casei OSB – mistagog Kościoła współczesnego – o misterium i mistagogii*, „Anamnesis” 16 (1998/1999), nr 1, s. 55-69.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Warszawa 2003.
- Tatar M., *Biblijne podstawy eklezjalnej duchowości communio*, „Collectanea Theologica”, 91 (2021) nr 2, s. 119-145.
- Teresa Benedykta od Krzyża (E. Stein), *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2003.
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Poznań 2008.
- Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, w: *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 5-217.

- Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, w: *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 219-446.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Barnarda z Clairvaux*, Poznań 2019.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej. Rozprawa habilitacyjna*, Kraków 1971, w: *Dzieła zebrane. Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 129-422.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015.
- Tomasz z Akwinu, *Corpus Thomisticum, łacińskie teksty dostępne online*, <http://www.corpusthomisticum.org> (dostęp 11.11.2021).
- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html> (dostęp 11.11.2021).
- Tomasz z Akwinu, *The Summa Theologiae of Saint Thomas Aquinas*, Latin-English Edition, Volume I, III, IV, VI, IXa, Scotts Valley, California 2008.
- Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, Poznań–Warszawa 2003.
- Witczyk H., *Człowiek jako wikariusz Boga (Rdz 1, 26-28). Implikacje moralne „obrazu Boga” w człowieku*, w: W. Pikor (red.), *Moralność objawiona w Biblii, „Analecta Biblica Lublinensia” 7*, Lublin 2011, s. 67-80.
- Witczyk H., *„Obraz Boży” w człowieku i jego implikacje*, „ZNKUL” 53/3 (2010), s. 3-14.
- Urbański S., *Czysta intencja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 172.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego. Studium polskiej mistyki (1914-1939)*, Warszawa 1999.
- Wojtyła K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym-Lublin 1991.
- Wojtyła K., *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa, t. 3 (1969), s. 217-249.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, w: T. Styczeń, W. Chudy, J.W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek (red.), *Człowiek i moralność*, t. 4, Lublin 1994, s. 43-344.
- Wrona L., *Wpływ środowiska rodzinnego na obraz Boga w początkach życia duchowego świętej Teresy od Jezusa*, „Duchowość w Polsce” 18 (2016), s. 234-243.
- Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie teologii i mistyki. Synteza dwóch mądrości «bez zmieszania i bez rozdzielania»*, „Roczniki Teologii Katolickiej”, t. 13/1, (2014), s. 193-220.

Biogram

Ks. Stanisław C. Gibziński – prezbiter wyświęcony dla archidiecezji warszawskiej (1996); mgr teologii (2004); inkardynowany do diecezji Portsmouth (2014); od września 2006 r. posługuje w Wielkiej Brytanii; Sekretarz Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii (2007-2008); proboszcz angielskiej parafii

Our Lady of Peace and Bl. Dominic Barberi w Earley i duszpasterz akademicki Uniwersytetu w Reading (od 2015); obszary badawcze: antropologia filozoficzno-teologiczna, teologia duchowości, etyka i teologia moralna.
E-mail: fatherstan@portsmouthdiocese.org.uk