

uobecniającym się dzisiaj w liturgii Kościoła. Uczestnik katechezy stosunkowo łatwo odkryje i przyjmie zobowiązanie moralne płynące z przyjęcia Bożego daru.

*
*

Istotnym problemem chrześcijańskiej dydaktyki jest znalezienie właściwej proporcji w przekazie między elementem doktrynalnym a moralnym; między metodami podającymi a przeżyciowymi; między teorią pryncypiów a praktyką życia człowieka. Można wyrazić nadzieję, że nabożeństwo Słowa Bożego ubogacone o rytury „parasakramentalne” pozwoli zbliżyć się nieco do pożądanej syntezy; pozwoli uczynić formację chrześcijanina bardziej integralną, nastawioną na fundamentalne odkrycie dialogu Miłości z Bogiem; który w linii zstępującej wyraża uświęcenie, we wstępującej zaś uwielbienie; a w obu dokonuje się przez słowo i czyn: słowo i sakrament Boga, modlitwę i czyn życia człowieka.

Kraków

KS. JANUSZ NANOWSKI

Ks. Wacław Świerzawski

ODNOWIONY OBRZĘD POKUTY I POJEDNANIA POMOCĄ W POGŁĘBIENIU ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO

Refleksja nad wzajemną relacją odnowionego obrzędu pokuty do życia kontemplacyjnego dotyka samego serca, bo istoty życia konsekrowanego, tego, co najważniejsze w życiu mnichów i mniszek, zakonników i zakonnic.

Od razu można powiedzieć, doprecyzowując terminy, że skoro odnawia się obrzędy, trzeba równocześnie z jeszcze większą troską odnawiać ludzi, którzy je sprawują. Na nic bowiem nowość w obrzędach, jeśli sprawować je będą ludzie „starzy” („starzy” — to ludzie ciała, „nowi” — to ludzie Ducha Świętego). Oddziaływanie odnowionych obrzędów na życie kontemplacyjne (vita contemplativa), a więc na pewien sposób prowadzenia życia w klauzurze, nie przyczyni się do dojrzwania samej kontemplacji, dla ułatwienia której zamknięto klasztorne drzwi, jeśli mieszkańcy monasteru nie będą mieli żywej

świadomości, że „kontemplacja realizuje się przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”¹. Aby więc wchodzić coraz pełniej w światłość Ducha Świętego — bo i tak rączo możemy nazwać kontemplację — trzeba podejmować coraz radykalniej oczyszczającą pokutę.

Ale zauważmy, że nie tylko kontemplacja jest dziełem Ducha Świętego. Odnowa obrzędów i idąca wraz z tym działaniem Kościoła odnowa ludzi uczestniczących w świętych obrzędach to też domena Ducha Uświęciciela. Przypomniat tę prawdę w sposób przejmujący ostatni Sobór. „Staranie o rozwój i odnowienie liturgii (dodajmy: obrzędu sakramentu pokuty i pojednania) słusznie uważa się za znak opatrnościowej działalności Bożej dla naszych czasów, jakby za przejście Ducha Świętego w Jego Kościele. Nadaje ono charakterystyczny rys życiu Kościoła oraz całej współczesnej myśli i działalności religijnej” (KL 43). Oto więc dwa człony, pokuta i kontemplacja, stanowiące podtekst naszego artykułu, scalają się w jedną organiczną syntezę. Zdobywamy motywację potrzebną dla zgłębienia tego wydawałoby się akademickiego, ale jakże bardzo praktycznego problemu.

Bo oto zarysowuje się przed nami trynitarna struktura chrześcijańskiego życia, coraz wyraźniej i pełniej odsłaniająca się w życiu zakonnym i monastycznym. Przez chrzest dusza ludzka staje się sanktuarium, w którym zamieszkuje Trójca Święta w „otchłani bardzo głębokiej”, jak mówi św. Teresa z Avila (*Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie VII). Nie każdy zanurza się w te głębokości, choć nikomu się tego nie zabrania i wszyscy są do tego powołani. Ale nawet zamknięcie się za drzwiami klauzury, zatwierdzone uroczystymi ślubami, nie zawsze jest świadectwem wejścia na drogę „od Eucharystii do Trójcy Świętej”.

Otóż właśnie, istota życia mistycznego, które jest właściwym klimatem kontemplacji, polega na świadomym odkrywaniu w sobie życia Trójcy². Nie chodzi w nim przede wszystkim o doskonalenie naszego życia, ale o nasze coraz pełniejsze uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga. Jest to możliwe dzięki zacieśnianiu więzi z poszczególnymi osobami Trójcy. To One pociągają, to ku Nim zbliża się dusza, zanurzając się w Ich życiu. Poznając Syna Bożego Jezusa Chrystusa i mając uczestnictwo w Jego krzyżowej śmierci — której odpowiednikiem jest nasz krzyż, nasza pokuta, nasza asceza — wiara coraz bardziej dojrzeva przez wspólne z Nim zmartwychwstanie i nieustanne zmartwychwstanie będące uczestnictwem w Jego wniebowstępowaniu, aż do uszczęśliwiającego widzenia, które dane jest tym, co wrócili do Ojca. Jego zaczątkiem jest kontemplacja, dzieło

¹ *Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego*. Dokument Świętej Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich, w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, Poznań 1984, 403.

² J. Daniéleu, *Bóg i my*, Kraków 1965, 141—158 oraz 320—334.

Ducha Świętego, Ducha Dokonawcy, który dzięki mnogości darów pomaga człowiekowi odkryć „to, czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, a co objawia Bóg tylko tym, którzy Go miłują” (por. 1 Kor 2, 9).

Skoro mistyka chrześcijańska jest zakorzeniona w liturgii — bo chrzest sprawia, że przechodzimy z mroków niewiedzy i grzechu do światła łaski i chwały tak wyraźnie widocznej „na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6), bierzmowanie zaś ubogaca siedmiorakim darem Ducha Świętego, który oddaje nas Synowi Bożemu, a Eucharystia jest cudem, dzięki któremu przychodzący do duszy Chrystus przez swego Ducha zwraca nas ku Ojcu i ku sobie w miłości — skoro więc w liturgii następuje owo przygarniające nas spotkanie, bo w liturgii „Chrystus zawsze przyłącza do siebie Kościół, swoją Oblubienicę umiłowaną” (KL 7), miejsce sakramentu pokuty w tym całym procesie wtajemniczenia w życie Trójcy odgrywa rolę szczególną.

Zanim ją przedstawimy, musimy zająć się najpierw wyjaśnieniem kluczowego — obok „pokuty” — terminu „kontemplacja”. Wiadomo, że kontemplacja nie jest terminem biblijnym, co stwarza możliwość dość dużej swobody w określaniu ukrytej w nim rzeczywistości. Sprawę utrudnia szeroki zakres problemów wchodzących w opis gleby, z której wyrasta kontemplacja, i dotyczących samego życia kontemplacyjnego. Różnie formułowany jest sposób tworzenia najidealniejszych warunków dla rozwoju i dojrzewania kontemplacji. Spostrzec też można przesuwanie akcentów na te lub inne zagadnienia fragmentaryczne, co wytworzyło szereg modeli kontemplacji w zależności od szkół duchowości, które nagromadziły przez wieki ogromny materiał związany z kontemplacją. Wszystko to niezmiernie utrudnia i komplikuje refleksję nad omawianym tematem. A przecież wszyscy wciąż pragniemy przybliżeń prostych, zrozumiałych, tak bardzo potrzebnych dla codziennego, zwyczajnego życia za klauzurą, a także bardzo pomocnych dla przybliżania istoty tego życia tym kandydatom, których Bóg przez Chrystusa i Ducha Świętego pociąga ku sobie.

Stąd po przedstawieniu istoty kontemplacji podejmiemy zagadnienie relacji kontemplacji do pokuty-metanoi, modyfikując nieco sformułowanie tematu: odnowiony obrzęd sakramentu pokuty i pojednania w życiu klauzurowym stanowiącym sprzyjający klimat dla mistycznej kontemplacji.

I. KONTEMPLACJA OWOCEM ŻYCIA KONTEMPLACYJNEGO (VITA CONTEMPLATIVA)

Skoro kontemplacja nie jest terminem biblijnym, najbezpieczniej i najprościej będzie zacząć nasze poszukiwania nad przybliżeniem jej określenia od wypowiedzi nauczycielskiego urzędu Kościoła. Tak

się składa, że otrzymaliśmy niedawno, wydany z inicjatywy Jana Pawła II w roku 1980, dokument Świętej Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich, noszący tytuł *Kontemplacyjny wymiar życia zakonnego*. Zawiera on między innymi sprecyzowanie wymiaru kontemplacyjnego, który weźmiemy za przedmiot analizy, ukazując jego podteksty biblijne, patrystyczne i monastyczne.

„Wymiar kontemplacyjny — czytamy — jest z natury swej rzeczywistością nadprzyrodzoną, przeżywaną przez osobę wierzącą jako dar Boży. Uzdalnia on ją do poznania Ojca (por. J 14, 8) w tajemnicy wspólnoty trynitarnej (por. J 1, 1—3) tak, by mogła zakosztować ‘głębokości Boga’ (1 Kor 2, 10).

Mówimy o wymiarze kontemplacyjnym zasadniczo jako o teologicznej odpowiedzi wiary, nadziei i miłości, mocą której człowiek wierzący otwiera się na objawienie i na łączność z Bogiem żywym przez Chrystusa w Duchu Świętym. Wysiłek skupienia na Bogu wroku i serca, nazywany kontemplacją, staje się najwyższym i najpełniejszym aktem ducha, aktem, który dziś jeszcze może i powinien ustawić we właściwej hierarchii olbrzymi gmach ludzkiej działalności’ (Paweł VI, 1965).

Jako jednoczący akt porywu człowieka ku Bogu, wymiar kontemplacyjny wyraża się w słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego; w zespoleniu z życiem Bożym, które zostaje nam przekazane w sakramentach, a w szczególnie sposób w Eucharystii; w modlitwie liturgicznej i osobistej; w nieustannym pragnieniu i szukaniu Boga i Jego woli w wydarzeniach i ludziach; w świadomym uczestniczeniu w Jego misji zbawczej;; w darze składanym innym z samego siebie dla Królestwa Bożego. Pociąga to za sobą u zakonnika postawę nieustannego i pokornego uwielbienia tajemniczej obecności Boga w ludziach, wydarzeniach i rzeczach, postawę przejawiającą cnotę pobożności, która jest wewnętrznym źródłem i nosicielką pokoju w każdym środowisku życia i apostołatu.

Wszystko to realizuje się przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego, abyśmy mogli spotykać Boga we wszystkim i we wszystkich i stali się ‘chwałą Jego majestatu’ (Ef 1, 6).

W ten sposób uwypukla się sama istota życia kensekrowanego, stanowiącego głęboki korzeń, który karmi i nadaje jedność temu wszystkiemu, co dla zakonników i zakonnice jest wyrazem ich egzystencji!”³.

Kontemplacja jest więc kategorią wielowymiarową. Mówienie o każdym fragmentarycznym jej aspekcie jest więc usprawiedliwione, bowiem ogląd całościowy obszaru kontemplacji niemożliwy jest do ogarnięcia — jak Bóg, który jest zawsze przedmiotem głównym jej poszukiwań i odkryć. Siłą rzeczy musimy ograniczyć się tylko

³ *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 402—403.

do przedstawienia niektórych aspektów. Przede wszystkim dominujących, a także tych, które mają swoje szczególne powiązania z obrzędem pokuty.

a) *Poznać dar Boga*

Kontemplacja będąc rzeczywistością nadprzyrodzoną jest dla człowieka darem Boga. Oto podstawowa prawda o kontemplacji. Kto ją utraci z zasięgu swojego widzenia, nie potrafi ani określić jej istoty, ani tym bardziej nie będzie rozumiał, że oddolna, powiedzmy filozoficzna wizja doskonalenia modlitwy ku jej szczytom, ku kontemplacji poprzez żmudną wspinaczkę ascetyzmu i właściwych mu technik — nie wspomże zdobywczego Prometeusza w kradzieży Boskiego ognia. Ogień Boży może być dla człowieka tylko darem, łaską. To właśnie ów Boży dar, łaska, „uzdala osobę wierzącą do poznania Ojca”. Podstawowa prawda o kontemplacji mówi więc równocześnie, że ma ona strukturę dialogową. Bóg obdarowuje człowieka, który z kolei poznając dar i Dawcę formułuje „odповідź wiary, nadziei i miłości i otwiera się na objawienie i na łączność z Bogiem żywym przez Chrystusa w Duchu Świętym”.

Zatrzymamy się przez moment przy owej fundamentalnej definicji kontemplacji mówiącej, że jest to dar Boży, który uzdala osobę wierzącą do poznania Ojca (por. J 14, 8: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”). Rzeczywistość kontemplacji Biblia określa jako poznanie. Szukając teologicznych aspektów kontemplacji trzeba w teologicznych słownikach biblijnych studiować hasła „poznać”, a także „wierzyć” i „widzieć”. Poznanie (hebr. *daħat*, które Septuaginta tłumaczy jako *gnosis*) jakie w ujęciu Biblii człowiek może mieć o Bogu, zależy zawsze od poznania, jakie Bóg ma o człowieku: „będę poznawał tak, jak i zostałem poznany” (por. 1 Kor 13, 10—12) ⁴.

Mówić, że Bóg poznaje kogoś, to powiedzieć, że się nim interesuje, wyróżnia go przez wybór szczególnej miłości. Tak Bóg zna Abrahama (Rdz 18, 19), tak zna swój lud (Amos 3, 2), a tym, których zna, daje się poznać. Mojżeszowi objawia swe imię (Wj 3, 14) a patriarchom i prorokom swój zamiar i plan realizacji swoich zbawczych inicjatyw: w jaki sposób naród wybrany wypełniać ma Jego wolę objawianą w Imieniu i Prawie. Ale to odniesienie Boga do swego ludu i ludu do Boga wyraża się najpełniej w zjednoczeniu, które Biblia porównuje do jedności małżeńskiej (Oz 2, 21—22). Epilog dramatu Hioba już wyraźnie mówi, że jedność przez miłość daje widzenie Boga, które z kolei pozwala na jeszcze głębsze — powiedzmy: w Duchu Świętym — spojrzenie na pokutę:

⁴ J. Dupont OSB, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Paris 1949, 51—88.

„Dotąd Cię znałem ze słyszenia,
obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,
stąd odwołuję, co powiedziałem,
kajam się w prochu, popiele” (Job 42, 5—6)

b) *Boga oglądają ludzie czystego serca*

W Nowym Testamencie jako źródło i wzór wszelkiej kontemplacji jawi się Jezus Chrystus, „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), w którym widać Ojca (J 14, 9)⁵. „Bóg, Ten, który rozkazał — pisze św. Paweł — ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jezus więc jest światłością świata (J 8, 12), ideałem życia kontemplacyjnego i samej kontemplacji. Pierwszy z tych, którzy widzą Boga. Objawia się to w Jego życiu modlitwy (J 10, 30; 16, 32), gdzie trwa w nieustannej kontemplacji Ojca, w Jego całkowitym i pełnym miłości otwarciu na światłość Ojca. To stanowi źródło Jezusowego entuzjazmu, radości i pokoju (Łk 10, 21; J 17, 7—8) nawet w godzinie ciemności, którą można nazwać szczytem Jego kontemplacji (Mk 14, 36). „Kto Mnie widzi, ten widzi Ojca (por. J 14, 9), to także istotny wątek nauczania Chrystusa po zmartwychwstaniu (J 20, 17. 27—29). Kiedy dokona owego rewolucyjnego przejścia przez śmierć na krzyżu do chwały zmartwychwstania, ustali, że kontemplacja, zanim stanie się zmartwychwstaniem, jest śmiercią; zanim nastąpi jednoczące oświecenie, trzeba zanurzyć się w ciemną noc oczyszczeń.

Jezus więc nie tylko żyje zanurzony w kontemplacji, ale także naucza o jej roli w życiu uczniów, chrześcijan, mnichów i zakonników. Oto jak wprowadza do antologii wybranych tekstów Autor Listu do Hebrajczyków: „Starajcie się o uświęcenie, bez którego nikt nie zobaczy Pana” (12, 14). Jezus zaczyna wtajemniczanie w świat chwały Boga przez wzbudzenie pragnienia widzenia Ojca, przez powołanie i apel, aby „zasmakować, jak słodki jest Pan” (por. 1 P 2, 3). Równocześnie poucza, że to On jest jedyną drogą prowadzącą do Ojca i nikt nie przychodzi do Ojca, jak tylko przez Niego (J 14, 6—12). Równocześnie stawia warunek: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądają” (por. Mt 5, 8). To już wskazuje wyraźnie na Eucharystię jako na drogę do jedności poprzez dialog dwu etapów: przychodzący do duszy Chrystus uzdalnia człowieka do zwrócenia się w duchu do Ojca. Ale — i oto prawda, której nie wolno stracić z oczu — nie może dojść do spotkania o charakterze głębokim, intymnym, jak tylko przez Jego odejście, dzięki któremu Duch Święty, Dokonawca, będzie udzielał owego najwyższego daru

⁵ Por. L. L. Bouyer, art. *Connaissance* w: L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963², 159—164.

(J 14, 26; 16, 13. 26—27). Poznać więc prawdziwego Boga i Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa — to życie wieczne, to wizja uszczęśliwiająca, której antycypacją jest kontemplacja.

U św. Pawła poznanie, w którym rozpoznajemy kontemplację (nazywa je Paweł *epignosis* lub *gnosis*), jest darem dla apostoła, charyzmatem Ducha Świętego (1 Kor 13, 2; 12, 8)⁶. To poznanie ostatecznie wyraża się w miłości (*agape*) przewyższającej wszelkie poznanie (Ef 3, 19), ale to miłość objawia Pawłowi, że jak Pan jest dla niego, tak on ma być cały dla Pana. Od pierwszego oglądu, jakim go Pan obdarował tak hojnie pod Damazkiem, całe poznanie Pawła koncentruje się na *mysterium*. Ogarnia nim Chrystusa całego, Głowę i Ciało-Kościół, a także kosmos. Kontemplacja więc — to przybliżenie jest bardzo dla nas istotne, niemal powszechnie tak rozumiane przez Ojców Kościoła — ogarnia jednym spojrzeniem Chrystusa i Kościół. Ale także dzięki sprawowanej liturgii zakorzenia w Chrystusie i Kościele. Jest dojrzałą przez miłość wiarą w słowo ewangelii działające w sakramentach wtajemniczenia.

c) *Cale misterium: Chrystus i Kościół*

Operacja dokonana na ewangelicznej *gnosis*, zwłaszcza przez aleksandryjczyków (Klemens, Orygenes), którzy chcą jako prope-deutykę do tego poznania włączyć filozofię grecką z właściwą im teorią poznania (*eidesis*), zaszczerpiła na wczesnochrześcijańskich traktatach biblijnych i egzegetycznych o charakterze mistycznym pierwsze próby naukowej egzegezy⁷. Miało to ogromny wpływ na roz-dwojenie poznania religijnego, które śledzimy potem w Średniowieczu i w czasach nowożytnych. Rodzi się teologia walcząca przeciw racjonalizującym herezjom (często o inspiracji gnostyckiej; por. fałszywa gnōza w odróżnieniu od biblijnej *gnosis*), a obok niej mistyka, gdzie jako dominująca pozostaje idea poznania Chrystusa *in mysterio* — poznanie „według Pisma” i poznanie w liturgii Kościoła. Tak poznany Chrystus obdarowuje przeżyciem, które za Pseudo-Dionizym nazywano „*pati divina*”, określając tym terminem poczucie obecności Boga (św. Grzegorz z Nyssy) lub doświadczenie Boga (Pseudo-Makary). Jednak zawsze mistyczna kontemplacja łączy misterium Chrystusa z Biblią i z liturgii — tu Chrystus jest i tu się objawia.

Dwie drogi poznania od czasów św. Augustyna coraz bardziej się rozchodzą. *Scientia*, owa refleksyjna i spekulatywna teologia późniejszych uniwersytetów, coraz bardziej odcina się od teologii monastycznej zwanej *sapientia*, tworzącej trwającą po dziś dzień wielką tradycję monastyczną. W niej odkrywamy biblijną *gnosis*, dla której najistotniejszym poznaniem wiary dojrzewającej — dzięki Biblii i Tradycji czytanych w Duchu Świętym — do kontemplacji mistycz-

⁶ J. Dupont, o.c., 47—50.

⁷ Por. L. Bouyer, art. cyt., 160.

nej jest poznanie Boga w Chrystusie i Kościele. Kresem takiego poznania jest wizja nieba. Na ziemi jest tylko zaczątek przez pragnienie (*desiderium*) i przygotowanie. Owa antycypacja jest aktem wiary, nadziei i miłości, a także współpracy z darami Ducha Świętego (rozwijają to w sposób szczególny św. Tomasz z Akwinu). Nie jest zaś owocem myśli dyskursywnej, kresem poznania umysłowego, owocem wiedzy nabytej przez studium, przez spekulację. A więc jest to poznanie szczególnego typu. Rozpoczyna się od pokory, zaparcia się siebie i nienawiści grzechu. Wchodzenie do nieba łączy się z wychodzeniem z ziemi. To o twórcy katedry w St. Denis pod Paryżem mówiono, nie bał się śmierci, bo wszedł do nieba, zanim śmierć nadeszła⁸.

Nie ma więc poznania zwanego kontemplacją bez ascezy. Kontemplacja domaga się nieustannego umartwienia i mistycznej śmierci — o tym mówili mnisi wszystkich wieków. To dotyczy także fenomenów paramistycznych. Nie muszą prawdziwej kontemplacji towarzyszyć wizje, słowa wewnętrzne ani inne zjawiska psychiczne. Kiedy miłość przepelnia serce, wtedy rzeczą naturalną jest jej ekstaza.

d) *Pragnąc Boga szukać Go nieustannie*

Kiedy łaknienie Boga jest coraz większe i odpowiada Jezusowemu „pragnę” na krzyżu, wypowiedzanemu w udrękach godziny ciemności i męki, radość zaczyna przepelniać dusze w miejsce smutku, światło zwycięża ciemności. Człowiek poznaje, że rozkoszowanie się umiłowaniem polega właśnie na nieustającym wzroście, gdyż pragnienie co chwila zaspakajane rodzi pragnienie tego, co zawsze pozostawia niedosyt⁹. Oto kontemplacja wchodzi tutaj w rytm paschalny — śmierć i życie, jak dzień i noc, zaczyna tkąć wspaniałą poemat z oczyszczającego światła, na które składają się posiadanie i pragnienie, wejście w siebie i ekstaza, ruch i spoczynek. Owo pokonywanie drogi przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie tworzy klimat najbardziej sprzyjający dojrzewaniu miłości. Coraz głębsze dzięki miłości poznanie Boga w Trójcy Jedynej wprowadza nas w pełnię życia Osób Boskich. Wiara, stając się w ten sposób przenikliwą i życiodajną, „przebija się” jakby poza zasłonę i wprowadza nas w przestrzeń Boga.

Tę dojrzałość duszy opisał wspaniale J. Maritain mówiąc, że „jedynie kontemplacja odkrywa cenę miłości. Bez kontemplacji zna się miłość ze słyszenia. Przez kontemplację zna się ją doświadczalnie. Kontemplacja przez miłość i w miłości daje nam poznać, że Bóg jest Miłością (1 J 4, 8). Wtedy dopiero człowiek pozwala Bogu czynić z sobą, co On zechce. Pozwala się dać związać, ponieważ

⁸ E. Panofsky, *Abbot Suger. On the abbey church of St. Denis and its art treasures*, Princeton 1979², 37.

⁹ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1054, 329.

miłuje — i jest wolny, ponieważ miłuje. Wszystko, co nie ma smaku miłości, traci jego upodobanie. Dzięki tej miłości, która trawi nasze życie, tylko kontemplacja urzeczywistnia w nas prawdziwy uniwersalizm, prawdziwą powszechność, przeobraża nas w katolików w Duchu i prawdzie (J 4, 23). Jak przekracza kontemplacja wszystkie cnoty intelektualne i moralne, roztropność, wiedzę i sztukę, tak samo przekracza ona wszelkie partykularyzmy, dostraja dusze do jedności Ciała mistycznego Chrystusa, alarmuje o każdej zaściankowości. Przez nią Chrystus mieszkający w tych, których miłuje, udziela ich sercom czegoś na kształt eucharystycznej szerokości (amplitude eucharistique)¹⁰.

Tak widziana miłość jest wyjściem duszy poza siebie. Ona wywłaszcza siebie. Zwracając się ku Bogu, odchodzi od siebie. Urzeczywistnia to, co Bóg zamierzył osiągnąć, gdy — jak mówili niektórzy Ojcowie — oderwał Adama od siebie samego, przez stworzenie z jego boku niewiasty, co jest tajemniczą zapowiedzią misterium Kościoła: Miłość rzuca w ramiona Ojca obejmującego Słowem Chrystusa i tchnieniem Ducha Świętego Kościół-Oblubienicę, by ją ukryć w nich razem z Chrystusem¹¹. Doszedłszy do tego kresu, człowiek jako żywa komórka organizmu Kościoła otrzymuje w posagu wszystkie dobra swego Oblubieńca, aby nimi rozporządzać, rozdawać już teraz i po śmierci. Puste z wyrzeczeń i оголоceń ręce Oblubienicy są podobne do rąk Ukrzyżowanego, przez które przebijają się promienie światła: moc miłości Zmartwychwstałego.

Powróćmy jeszcze do cytowanego przed chwilą dokumentu o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego. Jeśli naprowadził on nas na poszukiwanie istoty kontemplacji w biblijnej kategorii poznania Boga (*gnosis*), to również, w głębiwszy się w rozliczne fragmenty tworzące bezpośredni kontekst tak rozumianego procesu poznawczego, łatwiej ujmiemy kształt wszechstronnego opisu aktu kontemplacji. To bowiem wymiar kontemplacyjny wskazuje na samą istotę życia konsekrowanego i w takim znaczeniu można też mówić o jego realizacji „przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”.

„Kontemplacja jako jednoczący akt porywu człowieka ku Bogu wyraża się w słuchaniu i rozważaniu słowa Bożego; w zespoleniu z życiem Bożym, które zostaje nam przekazane w sakramentach, a w szczególności w Eucharystii; w modlitwie liturgicznej i osobistej, w nieustannym pragnieniu i szukaniu Boga i Jego woli w wydarzeniach i ludziach; w świadomym uczestniczeniu w Jego zbawczej misji; w darze składanym innym z samego siebie dla Królestwa Bożego”¹².

¹⁰ J. Maritain, *Primauté du spirituel*, w: J. Maritain, *Oeuvres* (1912—1939), Paris 1975, 444.

¹¹ J. Daniélou, *Bóg i my*, o.c. 141.

¹² *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 402—403.

II. KONTEMPLACJA A POKUTNA METANOIA

Uwypuklenie wątku wskazującego na dojrzewanie kontemplacji „przez stopniowe oczyszczenie wewnętrzne, w świetle i pod kierunkiem Ducha Świętego”¹³, podjęcie więc problemu relacji kontemplacji do pokuty rozpoczniemy — jak w rozdziale poprzednim mówiącym o kontemplacji — od sformułowań współczesnych. Cytowany dokument o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego, poruszając problem niezbędności ascezy w życiu osobistym i wspólnotowym, mówi tak: „Wspaniałomyślna asceza jest nieustannie potrzebna dla codziennego 'nawracania się do Ewangelii' (Mk 1, 15). Gdy chodzi o wymiar kontemplacyjny wszelkiego życia zakonnego powinny żyć w Kościele jako wspólnoty modlące się, a zarazem pokutujące, pamiętając o wskazaniu Soboru, że pokuta 'ma być nie tylko wewnętrzna i indywidualna, lecz także zewnętrzna i zbiorowa' (KL 110). W ten sposób zakonnicy dadzą rzeczywiste świadectwo o tajemniczym związku, jaki zachodzi między wyrzeczeniem a radością, między ofiarą a rozszerzeniem serca, między karnością a wolnością ducha”¹⁴.

Dopełnieniem tych prawd są wypowiedzi Jana Pawła II z apostoelskiej adhortacji *O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy odkupienia* (*Redemptionis donum*, 1984). „Profesja zakonna — przypomina papież — zakorzeniona na sakramentalnym podłożu Chrztu jest nowym 'zanurzeniem w śmierć Chrystusa': nowym — poprzez świadomość i wybór, nowym — poprzez nieustanne 'nawrócenie’”¹⁵. „Zanurzając się przez konsekrację ślubów zakonnych w tajemnicę paschalnej Odkupiciela, pragniecie przez miłość całkowitego oddania natchnąć dusze Wasze i ciała duchem ofiary”¹⁶.

Ukazanie ważności pokuty zakonnej i monastycznej dla rozwoju kontemplacji, która z kolei „stanowi prawdziwy sekret odnowy wszelkiego życia zakonnego”¹⁷ wiąże się w tym przedstawieniu z wyrażeniem naszkicowanym tu. Oto Bóg, który pierwszy miłował (1 J 4, 19), pragnie przez paschalne misterium Chrystusa otworzyć nam drogę do siebie zamkniętą przez grzech. Dokonuje swe dzieło odkupienia — zbawienia — uświęcenia przez pośrednictwo Kościoła, a konkretnie mówiąc, przez pośrednictwo liturgii wtajemniczenia i pojednania. Poznać ten zamiar Boga i czynnie z nim się solidaryzować, współpracując z działającym w nas Duchem Świętym, oto istotne zadanie chrześcijan, a tym bardziej ludzi konsekrowanych.

¹³ *ibid.*, 403.

¹⁴ *ibid.*, 409.

¹⁵ Jan Paweł II, *Redemptionis donum* (O konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia) 7.

¹⁶ *ibid.*, 8.

¹⁷ *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 418.

a) *Wzrost kontemplacji dzięki nieustannemu nawróceniu*

Coraz głębsze poznanie Boga i doświadczenie Jego obecności wzrasta proporcjonalnie do wzrostu łaski. O to „augmentum gratiae” prosi w formule rozgrzeszenia dla penitenta spowiednik. Ale wiadomo, że tajemnicza miara daru zależy też od ducha metanoi i pokutnego żalu penitenta. Teza zasadnicza brzmi więc: aby poznać, trzeba czynić pokutę. Pokutę czynicie, albowiem przybliżyło się królestwo (por. Mk 1, 15) — woła Chrystus.

Trzeba w tym miejscu mocno podkreślić sprawę istotną. Nawołując do nawrócenia, Jezus domaga się przemiany, która dokonuje się w sercu człowieka i sprawia, że człowiek staje się świadomie dzieckiem (Mt 18, 3). Oznacza to, że w całej prostocie, ale też „całym sercem” szuka Królestwa, a w nim Króla i Jego sprawiedliwości (Mt 6, 33), chce żyć według promulgowanego przez Chrystusa nowego prawa miłości, objawiającego obecność Ducha Świętego. Jeśli akt nawrócenia wiążemy z sakramentalną spowiedzią, to doskonały żal za grzechy urasta do wymagania najistotniejszego.

Dotyczy to także życia zakonnego i mniszego, ich prawdy i iluzji. Bo tak jak legalistyczna wizja świętości jest jedną z największych pokus zakonnika, kiedy posłuszeństwo, ascetyczny wysiłek, a nawet modlitwa mogą być interpretowane według litery, również — co jest rzeczą najniebezpieczniejszą — pokuta (sakrament pokuty) może stać się w takim systemie wartościowania jednym z ćwiczeń obok innych¹⁸. Taką postawę nieraz świat weiska poza klauzury! Mnich paraduje wtedy wobec Boga i współbraci (czy współsióstr) już nie z obliczem karykaturalnym, ale tragicznym. Nie pojął istotnej nauki Pana, według której obok czynnej pokuty własnej istnieje także pokuta będąca owocem Ducha Świętego i wyraźnym znakiem Jego działania w duszy (pokuta lub oczyszczenie w sensie biernym). Człowiek przyzwyczajony, letni, będący w „niekontrolowanym poślizgu rutyny” (co jest dość częstą pokusą ludzi mieszkających w zamknięciu za murami) może utracić żywą świadomość, że grzech w momencie odpuszczenia spowodował przybliżenie się Boga, którego można poznać, jak syn marnotrawny, jako swego przebacającego Ojca.

Dlatego nie ma innej drogi do spotkania Boga naprawdę i do prawdziwego poznania Boga (czyli kontemplacji), jak droga nawrócenia. Bo faktycznie — przed spotkaniem przez tak pojętą pokutę, w Duchu Świętym, Bóg jest dla człowieka tylko słowem, pojęciem analogicznym do Boga filozofów i poetów, ale jeszcze nie jest Bogiem który pierwszy umiłował i dał się poznać w przebaczeniu czy przyjaźni. W pokucie, która jest owocem Ducha Świętego, na pierw-

¹⁸ A. Louf, *Repentance and experience of God*, „Monastic Studies” 9 (1972) 23—29. Ten artykuł inspirował niektóre sformułowania przedstawianych refleksji.

szy plan wysuwa się prawda żalu, kiedy to miłosierne spojrzenie Boga przekłuwa i przebija nasze serce (*katanysssein, compungere* znaczy dosłownie: ukłuć, przebić), jak lanca setnika przebiła serce Jezusa, dzięki czemu żal łączy się ze łzami (*dolor cum fletibus*). Przebaczenie oczyszcza serce, które staje się coraz bardziej zdolne do oglądania Boga. Takie doświadczenie pokuty jest doświadczeniem osobistego działania Boga na człowieka przez Chrystusa w misterium jedności Jego i naszego krzyża, będące równocześnie początkiem, coraz bardziej intensywnym, ogarnięcia człowieka światłością chwały. „*Incipit beatitudo ab humilitate*” — przypominał swoim synom św. Benedykt.

Przyjście Boga do człowieka dokonuje się wolno; miłosierdzie Boga, zanim napotka na prawdziwą pokutę, musi odkryć pokorę i cierpliwość. Pokora i znoszenie upokorzeń to probierz powołania, ale także probierz prawdziwej postawy pokutnej, prawdziwości nawrócenia. Wielcy założyciele zakonów i autorzy reguł zakonnych widzą wyraźny związek posłuszeństwa, pokory, pokuty z wewnętrznym oświeceniem i uświęcającą przemianą. Bóg spogląda na niskość (por. *Magnificat*) tych, którzy poddali się pod przemożny wpływ Ducha Świętego, i szybko wprowadza ich na drogi, gdzie mogą dzielić się miłością, mądrością i mocą, którą otrzymują „miarą utrzesioną i opływającą” (Łk 6, 38).

Tak pojmowana pokuta nie domaga się dopełniającego dalarizmu — włosiennic, biczowań, łańcuszków. Prawdziwą pokutą jest przygotowanie się do przyjęcia daru, wsłuchania się w słowo, oczyszczenie wewnętrznych oczu. Asceza pokutna ma być mniej somatyczna i psychologiczna, a bardziej eschatologiczna — ma być czujnym oczekiwaniem na orędzie Oblubieńca, gorliwą gotowością przyjęcia programu z Góry Błogosławieństw i nowego prawa miłości z Wiercznika, coraz pełniejszym wnikiem we wspólne mówienie Ducha i Oblubienicy: „*Przyjdź!*” (Ap 22, 17).

b) *Życie kontemplacyjne środowiskiem dla dojrzewania kontemplacji*

Życie w każdej wspólnotie zakonnej powinno sprzyjać kontemplacji. Jednak życie klauzurowe jest w sposób szczególny predestynowane do tego, aby stworzyć dla kontemplacji warunki doskonałe. Już samo położenie klasztoru w oddaleniu od gwaru światowego wskazuje na warstwę głębszą: ma pomóc w oddaleniu zajęć rozpraszających człowieka. Organizacja czasu i czynności służy prymatowi odpocznienia (*quies, otium, vacatio, sabbatum*). W centrum jest sprawowana przez wspólnotę liturgia Eucharystii i liturgia uświęcenia czasu dnia i nocy. To jej służy wszystko — dobre zharmonizowanie życia czynnego polegającego na posłudze ludziom z kontemplacyjnym, którego celem jest *sacrificium laudis*.

Właśnie — modlitwa, która stopniowo wprowadza na wyżyny zjednoczenia, równocześnie staje się powoli owocem procesu nawracania, rezultatem surowej ascezy i pokuty „nie tylko wewnętrznej i indywidualnej, lecz także zewnętrznej i zbiorowej” (KL 110). Jeżeli serce nie jest coraz bardziej czyste, wszelka praca nad modlitwą jest próżna. Modlitwa rodzi się z pokuty, musi być także owocem żalu.

Organizacja życia za klauzurą ma za zadanie pomagać w ukształtowaniu właściwie interpretowanej ascezy. To jest jedna z warstw podlegających kontroli przełożonych, a w sposób szczególnie ojca duchownego lub matki duchownej, bez których aprobaty będącej wynikiem rozeznawania duchów (*discretio spiritus*) wysiłek ascetyczny może być nie pokarmem duszy, lecz kamuflażem fałszu. Iluż ludzi przychodzi za furtę klasztorną z chorym poczuciem winy, iluż kieruje się fałszywą pokorą paraliżującą serce, stwarzając tym samym wewnętrzną blokadę, która odpycha działanie Ducha Świętego; iluż zamyka się za klauzurą, ale także zamyka swoje serce przed darem kontemplacji.

Askesis znaczy ćwiczenie, trening — ale jak łatwo pomieszać pojęcia! Zamiast kierować wysiłki członków wspólnoty zakonnej na uliczki bez wyjścia, legitymujące się zresztą pozorami ascetycznych wysiłków, trzeba wiedzieć z pełną świadomością, że asceza w pojęciu ewangelicznym jest ćwiczeniem rozwijającym dar łaski, jest pracą nad łaską, nad darami Ducha Świętego, nad cierpliwą wiernością, posłuszeństwem i czystością — by najwyższym motywem wszystkich myśli i działań była coraz pełniej miłość! Takie właśnie podejście jest owym braniem krzyża z radością oczekiwania na zmartwychwstanie, olśnienia światłem i uczestniczenia w mocy Pana.

Będąc szkołą dojrzałej modlitwy przez właściwe wprowadzenie zdrowej ascezy, życie w klauzurze ma pomagać w jeszcze trudniejszej operacji duchowej, bez której dar kontemplacji nie może się w człowieku zakorzenić. Chodzi o otwarcie serca, czy otwarcie się na Ducha, owo „rozszerzenie serca zrodzone z ofiary”¹⁹. Powiedzmy wyraźnie, że otwarcie się na Ducha nie jest nie tylko obojętną neutralnością, ale nawet empatią sugerowaną przez współczesną psychologię, polegającą na próbie wejścia w wewnętrzny świat drugiego człowieka. Otwarcie serca w życiu kontemplacyjnym to jakby rodzaj poddania się sakramentalnej terapii w Duchu Świętym²⁰. Objawia się ona w mądrości Lekarza złączonej z miłosierdziem Dobrego Pasterza, który natrafiwszy na „dobry odbiór”, wprowadza na drogę prawdziwego nawrócenia i prawdziwej czystości.

¹⁹ Por. L. Örsy, *Otwarcie się na Ducha*, Warszawa 1976.

²⁰ A. Louf, *Repentance...*, art. cyt., 32.

c) *Rola ojca duchownego na drogach kontemplacji*

Wspomina dokument o kontemplacyjnym wymiarze życia zakonnego o kierownictwie duchowym: „brane w ścisłym tego słowa znaczeniu, zasługuje na odnalezienie swej właściwej roli w procesie rozwoju duchowego i kontemplacyjnego u poszczególnych osób. Nie może ono być zastąpione przez jakieś nowsze metody psychopedagogiczne”²¹.

Ojcostwo względnie macierzyństwo duchowe trzeba widzieć w kontekście szerszym aniżeli sakramentalny. Stąd może być ono spełniane przez przełożonego kanonicznego, co obserwujemy w tradycji benedyktyńskiej, gdzie *pater monasterii*, czyli abbas-opat, jest często w jednej osobie ojcem duchownym. Ale właściwe spełnianie ojcostwa w dzisiejszych warunkach wymaga się bardziej kompetencji, niż władzy. Obraz ojca duchownego winien być przeto dobrze znany i ojcu, i podopiecznym. Jego kształt jest w ewangelii, gdzie Jezus zabrania mówić „Ojcze”, skoro jest jeden Ojciec w niebie (Mt 23, 9). Ta fundamentalna wizja ma duże znaczenie w adekwatnym szkicowaniu jego sylwetki i opracowaniu programu kompetencji.

Ojciec duchowny jest symbolem i narzędziem Boga, jedyne Ojca²². Ale Chrystus akcentował wyraźnie: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Wreszcie Ojciec duchowny ma świadomie objawiać wolę Boga pracując w duchu Mistrza wewnętrznego (św. Augustyn), ma interpretować natchnienie Ducha. Ale wprowadzając na drogę doświadczenia Boga — czy mówiąc inaczej: na drogę kontemplacji — większą uwagę ma zwracać na pełnienie woli Boga, niż na samo doświadczenie w sensie psychologicznym. Doświadczenie dziecka duchowego ma być biegiem ku Bogu drogą posłuszeństwa, bo jest odpowiedzią na wołanie, na wołanie Słowa Bożego, którego służą w pierwszym rzędzie jest ojciec duchowny.

Ma on więc pomóc w nawiązaniu osobistego stosunku ze Słowem Bożym, bo to Ono budzi zgodność z wolą Bożą, Ono jest Lekarzem otwierającym oczy niewidomym i uszy głuchym. To Słowo udziela Ducha, który — niejako budząc się — stwarza w człowieku zamiłowanie do spraw Bożych i smak rzeczy Bożych. W ustach Ojca duchownego Słowo Boże ma być podobne do słupa ognistego na pustyni i do skały wody żywej, bo w takim klimacie można łatwiej przejść przez krzyż i zmartwychwstanie do domu Ojca. „Słuchać” w tradycji monastycznej to wsłuchiwać się w mówiącego (*audire*), ale także być posłusznym temu, co mowa przekazuje (*oboedire*).

Jest więc ojciec duchowny nauczycielem, który przykładem i słowem uczy ewangelii, przekazując w ten sposób regułę i tradycję zakonu. Przez to jak gdyby gwarantuje, że ta droga doprowadzi do

²¹ *Kontemplacyjny wymiar*, o.c., 407—408.

²² Por. A. Vogüé, *Experience of God and spiritual fatherhood*, „*Monastic Studies*” 9 (1972) 83—97.

spotkania i dialogu, którego konsekwencją będzie owoc kontemplacji. Dla ilustracji wystarczy sięgnąć do dzieł takich mistrzów duchowych jak do św. Katarzyny ze Sieny *Dialogów*, Suzona *Księgi Mądrości Przedwiecznej* czy tak często czytanego *Naśladowania* Tomasza à Kempis. W ich dialogach odnajdujemy przykłady prawidłowego „ojcowania”, które prowadzi przez pełne skruchy wyznanie grzechów do Eucharystii, dzięki której znowu — w tchnącym tam Duchu Świętym⁸ spotykamy najlepszego rozdawcę darów, a także przewodnika na szczyty modlitwy²³.

d) *Odnowiony obrzęd sakramentu pokuty pomocą dla kontemplacji w życiu za klauzurą*

Kolejne analizy dokonane dotychczas doprowadziły nas do podjęcia zagadnienia, które wydaje się nam być tak istotne dla życia monastycznego, że naszkicowaliśmy mu tło tak szerokie. Zresztą tę opinię wyczytujemy z cytowanego dokumentu Stolicy Apostolskiej o kontemplacyjnym wymiarze zakonnego życia: „Sakrament Pokuty, który odnawia i wzmacnia podstawowy dar nawrócenia otrzymany na chrzcie świętym, posiada szczególnie ważne znaczenie dla wzrostu życia duchownego. Nie ma wymiaru kontemplacyjnego bez osobistej i wspólnotowej świadomości nawrócenia”.

Dokonana przez ostatni Sobór odnowa obrzędu pokuty wprowadzonego już do praktyki duszpasterskiej przynosi nam wiele światła tak na odcinku organizowania pokuty w ramach obrzędu wspólnotowego przez wyakcentowanie jego wymiaru eklezjalnego, jak również dopełniając nasze zwyczajne praktyki w kontakcie indywidualnym spowiednika z penitentem, co też ma swoje charakterystyczne rysy w praktyce za klauzurą (choćby w ustaleniu stosownej regularności osobistego przystępowania do sakramentu pokuty i pojednania).

Wiadomo z dotychczasowych refleksji, że nie chodzi tutaj o jakies szczegóły reformy obrzędu, które ewentualnie miałyby większy wpływ na przygotowanie nas do otrzymania daru kontemplacji. Najpierw trzeba umieć uchwycić całość dokonanej reformy, a w niej charakterystyczne rysy, które mogą stać się pomocą dla „dowartościowania” roli tego sakramentu także i dla tego celu — to znaczy dla przyspieszenia dojrzewania do daru kontemplacji (choć to nie podważa zasady, że każdy owoc ma być „owocem czasu swego”).

Otóż pierwsza sprawa to ukazanie powiązań sakramentu pokuty z całym procesem chrześcijańskiego wtajemniczenia, ale głównie z fundamentalnym dziełem chrztu. Już wtedy nastąpiło „zanurzenie

²³ W sposób szczególny pragnę zwrócić uwagę na przyswojone niedawno czytelnikowi polskiemu dziełko bł. Henryka Suzo, *Księga Mądrości Przedwiecznej*, Poznań 1983. Obok Tomasza à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, winno być podstawową lekturą w nowicjatch zakonnych i seminariach duchownych.

w śmierci i zmartwychwstanie Chrystusa” (por. Rz 6, 3—11), już wtedy Duch Święty wziął w posiadanie duszę, czyniąc ją świątynią Boga w Trójcy. Sakrament pokuty określany jako „chrzest pracowity” stanowi jedno z darem chrztu, bo będąc nową szansą dla grzesznika a także człowieka wchodzącego na szczyty, zawsze pracuje jakby wewnątrz łaski chrztu. Dzięki strukturze dialogowej, jaką ułatwia wprowadzenie liturgii Słowa Bożego do praktyki spowiedzi, można jeszcze bardziej uświadomić sobie i ożywić cud dokonany na chrzcie.

„Człowiek, który zna swoje grzechy, jest większy od tego, który by wskrzesił zmarłego swoją modlitwą... Ten, kto zna swoje słabości, jest większy niż widzący anioły... Ten, kto idzie za Chrystusem, sam i skruszony, jest większy od tego, którego obiegają w kościołach tłumy” (Izaak Syryjczyk).

Sprawa druga to próba powrotu do właściwie pojmowanego kierownictwa duchowego, które w zakonach klauzurowych urasta do rangi zagadnienia niezwyklej wagi. Dialog ze Słowem Bożym winien — jak już wiemy — dokonywać się za pośrednictwem kierownika duszy. To on przez znajomość i umiłowanie dróg Bożych albo pomaga, albo opóźnia dzieło Boże w człowieku. W dialogu w konfesjonale penitent poznaje siebie i poznaje Boga. Z tego podwójnego aktu poznania rodzą się żal i otwarcie się na dar kontemplacji.

Sprawa trzecia to wprowadzane pod wpływem reformy wspólnotowe sprawowanie sakramentu pokuty. Nie pomniejsza to ważności spowiedzi, która ma na zawsze pozostać aktem osobistym, ale wyraźnie ją dopełnia. Zależy jednak wiele od tego, kto bierze odpowiedzialność za wspólnotowe przeżycie sakramentu. Tutaj właśnie w klauzurze może wystąpić z całą mądrością i powagą *pater monasterii* lub *mater spiritualium*. Wystarczy zagłębić się we współczesne *Collationes* opata Hume'a, by poczuć na sobie tchnienie ducha monastycznego, tak wspaniale przebijające się poprzez dzieje Średniowiecza aż po nasze dni. Odżywać może w tych spotkaniach stara praktyka wspólnotowego kierownictwa duchowego, gdzie i dziś mogą wspólnie pomagać sobie ludzie, którzy rzeczywiście szukają Boga. Akt wspólnotowej pokuty służy w sposób szczególny wyakcentowaniu wymiaru pojednania — odnowionego sakramentu — pojednania z człowiekiem, które wskazuje na pojednanie z Bogiem: na jedność z Chrystusem, której pojednanie z braćmi jest i znakiem, i owocem. Jest bowiem dopełnieniem przymierza przez kontemplację, przez przylgnięcie do Boga wiarą ożywioną miłością.

Wreszcie jest jeszcze jedna sprawa warta przypomnienia. Oto z inspiracji Soboru odnawia się także sprawę zadośćuczynienia — ono w linii prostej wiąże się z żalem za grzechy, o którym powiedzieliśmy już wiele, wskazując na twórczą jego rolę w odniesieniu do kontemplacji. Zadośćuczynienie i pokuta sakramentalna łączą się tutaj w jedno ważne zadanie. Jest ono bezpośrednim nakierowaniem

na Eucharystię, która też jest jakby otoczona „pokutą przed” i „pokutą po”, a także na Liturgię uświęcenia czasu, gdzie „poświęcający się tej modlitwie wypełniają zadanie Kościoła i zarazem uczestniczą w najwyższym zaszczycie Oblubienicy Chrystusa” (KL 85). Zadośćuczynienie sakramentalne winno obowiązek pokuty — w klasztorach zamkniętych nawet wyjątkowo ciężkiej, (ale zawsze podejmowanej za zgodą ojca duchownego) — przekształcać w trwałe dziękczynienie: przemieniać je w Eucharystię, stając się tym samym drogą od Eucharystii do Trójcy Świętej.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

S P R A W O Z D A N I A

Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO W KRAKOWIE W ROKU 1984

I. STAN TOWARZYSTWA

- 1.1. Walne Zebranie odbyło się dnia 25 I 1984 r.
- 1.2. Zarząd. Na Walnym Zebraniu wybrano Zarząd w składzie:
- | | |
|------------|---------------------------------|
| prezes | — ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel |
| wiceprezes | — o. dr Jan Wichrowicz OP |
| sekretarz | — ks. lic. Antoni Okrzesik |
| skarbnik | — ks. mgr Stanisław Zychowicz |

W okresie sprawozdawczym Zarząd odbył 3 posiedzenia: 17 II 1984, 3 X 1984 i 12 XII 1984.

- 1.3. Komisja Kontrolująca została wybrana w składzie:
- | | |
|----------------|--|
| przewodniczący | — ks. dr Kazimierz Waliczek |
| członkowie | — ks. dr Stefan Ryłko CRL
i ks. dr Jan Dyduch |