

Paweł Kaźmierczak  
ORCID: 0000-0002-7940-3341  
Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

# Pedagogia i pedeutologia *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr

Pedagogy and Pedeutology of the *Spiritual Exercises* of St. Ignatius: Insights from Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr

## ABSTRACT

This essay seeks to elucidate the pedagogical and pedeutological concepts inherent in the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius, as interpreted by Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr. The research deals with the narratives of these two twentieth-century authors regarding the *Spiritual Exercises*, with particular attention to their pedagogical and pedeutological aspects. The primary method employed is the analysis of both primary and secondary literature pertinent to this research subject. The argument unfolds in distinct stages. Initially, attention is given to the pedeutological aspect concerning the role of the retreat master and his rapport with the retreatants. Subsequently, the focus shifts to the pedagogy of the *Exercises*, which, encompasses three key elements. Firstly, the theocentric worldview outlined in the Foundation and Principle of the *Exercises* (SE 23) along with the concept of Ignatian indifference implicit within

## KEYWORDS

pedagogy,  
pedeutology, Ignatius  
Loyola, *Spiritual Exercises*, Hans Urs  
von Balthasar,  
Adrienne von Speyr

## SŁOWA KLUCZOWE

pedagogika,  
pedeutologia, Ignacy  
Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, Hans Urs  
von Balthasar,  
Adrienne von Speyr

SPI Vol. 27, 2024/2  
e-ISSN 2450-5366

DOI: 10.12775/SPI.2024.2.001  
Nadesłano: 12.07.2023  
Zaakceptowano: 08.02.2024

it is expounded upon. The cultivation of this disposition emerges as the fundamental objective of the pedagogy of the *Exercises*. Consequently, the method for instilling and solidifying the attitude of indifference is drafted as a second element. Lastly, the third key element of this pedagogy—the discernment of one’s vocation—is examined. Ultimately, it is concluded that the presented pedagogical and pedeutological frameworks serve as countervailing forces against contemporary societal challenges such as secularization, egocentrism, and the fear of lasting commitments. Therefore, the proposed pedagogical model retains relevance and significance in the present era.

## ABSTRAKT

Celem niniejszego tekstu jest rekonstrukcja koncepcji pedagogicznej i pedeutologicznej zawartej w *Ćwiczeniach duchowych św. Ignacego* według interpretacji Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr. Przedmiotem badań są wypowiedzi tych dwojga dwudziestowiecznych autorów na temat *Ćwiczeń duchowych*, a w szczególności ich aspektu pedagogicznego i pedeutologicznego. Zasadniczą metodą badań jest analiza literatury prymarnej i sekundarnej dotyczącej wskazanego przedmiotu badań. Wывód przeprowadzono w następujących etapach: W pierwszym punkcie zostało podjęte zagadnienie pedeutologiczne dotyczące osoby prowadzącego *Ćwiczenia* i jego relacji z rekolektantami. Następnie nakreślona została pedagogia *Ćwiczeń*, w której wyróżniono trzy elementy. Pierwszym z nich jest teocentryczna wizja rzeczywistości zarysowana w *Fundamencie i Zasadzie Ćwiczeń* (CD 23) i wyrastający z niej postulat tzw. ignacjańskiej obojętności. Doprowadzenie do takiej postawy życiowej jest zasadniczym celem pedagogii *Ćwiczeń*. Dlatego jako drugi element przedstawiona została metoda prowadząca do uzyskania i ugruntowania postawy obojętności. Następnie poddano analizie trzeci, kluczowy element tej pedagogii, czyli wybór stanu życia. W konkluzji stwierdzono aktualność przedstawionych założeń pedagogicznych i pedeutologicznych, przeciwstawiających się sekularyzacji, egocentryzmowi oraz lękowi przed definitywnym zaangażowaniem, które są tak rozpowszechnione we współczesnej kulturze.

## Wprowadzenie

Niniejszy artykuł ma na celu rekonstrukcję koncepcji pedagogicznej i pedeutologicznej zawartej w *Ćwiczeniach duchowych*

św. Ignacego (Loyola 2016)<sup>1</sup> według interpretacji Hansa Ursa von Balthasara i Adrienne von Speyr. Zarówno same *Ćwiczenia*, jak i ich interpretacja dokonana przez wspomnianych dwudziestowiecznych autorów mają charakter *stricte* teologiczny. Dlatego analizuję tę interpretację w ramach pedagogiki religii. Za Zbigniewem Markiem i Anną Walulik (2020: 23) oraz Bogusławem Milerskim (2010) traktuję pedagogikę religii jako autonomiczną dyscyplinę naukową, „której przedmiotem badań jest edukacyjny potencjał różnych postaci religii oraz procesy kształcenia (nauczania i wychowania) religijnego i socjalizacji religijnej we wspólnocie religijnej (Kościele), rodzinie, szkole i społeczeństwie” (Milerski 2010: 56). Co do pedeutologicznego aspektu tej pedagogiki, przyjmuję za Joanną Szempruch (2013: 10) definicję pedeutologii jako nauki o nauczycielu w ujęciu personalistycznym i relacyjnym. Definicja ta i takie jej ujęcie wpisują się również w teologiczny kontekst pedagogiki religii. Dobrymi przykładami podjęcia problematyki pedagogicznej i pedeutologicznej na gruncie pedagogiki ignacjańskiej są: praca zbiorowa *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka* pod redakcją Anny Królikowskiej (2010), zawierającą artykuły m.in. Józefa Augustyna, Wacława Królikowskiego, Jacka Poznańskiego, Marka Wójtowicza, Beaty Topij-Stempińskiej, Ludwika Grzebienia, Barbary Adamczyk, Anny Królikowskiej, Jerzego Kochanowicza, Janusza Mólki, Ewy Dybowskiej, Krzysztofa Biela, Andrzeja Pawła Biesia, Stanisława Cieślaka i Władysława Kubika, a także książki Ewy Dybowskiej *Wychowawca w pedagogice ignacjańskiej* (2013) oraz Zbigniewa Marka *Pedagogika towarzyszenia* (2017).

Hans Urs von Balthasar (1905–1988) to jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, orędownik „teologii świętych” oraz „teologii na kolanach”. Jego mentor i przyjaciel Henri de Lubac nazwał go „największym erudytą XX wieku”. Jego myśl, „zakorzeniona w bogatym dorobku kultury europejskiej – filozofii, literaturze, muzyce, teatrze – koncentrowała się na osobistym doświadczeniu Boga” (Piotrowski 2005: nota). Zdobył wprawdzie doktorat z germanistyki, a następnie wstąpił do jezuitów. Pod wpływem intuicji nawróconej z protestantyzmu lekarki i mistyczki Adrienne von Speyr (1902–1967) wystąpił

1 Dalej będziemy posługiwali się skrótem (CD) zgodnie z powszechnie przyjętą numeracją tekstu.

z zakonu jezuitów (pozostając księdzem diecezjalnym), aby poświęcić się prowadzeniu świeckiej Wspólnoty św. Jana (Johannes Gemeinschaft), a także Wydawnictwa św. Jana (Johannes Verlag). Za swoje wybitne zasługi teologiczne 28 maja 1988 roku otrzymał z rąk papieża Jana Pawła II nominację kardynalską, której nie zdążył odebrać, gdyż zmarł 26 czerwca 1988 roku. Potraktowanie koncepcji von Speyr i von Balthasara jako wspólnej jest uzasadnione zarówno ich wieloletnią ścisłą współpracą, jak i naciskiem, jaki Balthasar kładł na nierozdzielność ich wspólnego dzieła teologicznego (Balthasar 1994: 13; 2004: 17).

Zdaniem tłumacza antologii tekstów ignacjańskich Balthasara Jonasa Werneta (2019: XI), całe jego dzieło teologiczne oparte jest na *Ćwiczeniach duchowych* św. Ignacego Loyoli. Najlepszym dowodem na ważność *Ćwiczeń duchowych* dla Balthasara jest fakt, że przetłumaczył je na język niemiecki (Loyola 1959), mimo że istniało już wówczas wiele niemieckich przekładów, np. Rudolfa Handmanna i Johanna Roothaana, Alfreda Federa czy Ericha Przywary. Chciał on przetłumaczyć tekst Ignacego tak, „aby przez słowo przebił buchający ogień osobowego «więcej» – wspólny rytm Ignacego i Jana” (Balthasar 2004: 18). Sam komentował znaczenie *Ćwiczeń* w następujących słowach:

*Ćwiczenia duchowe* zdają się więc młodsze i aktualniejsze niż kiedykolwiek; w ciągu minionych czterystu lat w zbyt małym stopniu stały się charyzmatycznym jądrem teologii Objawienia, takiej teologii, która mogłaby dać lepszą odpowiedź na wszystkie aktualne problemy przerażające chrześcijan (Balthasar 2004: 18).

Egzystencjalnego charakteru *Ćwiczeń* Balthasar doświadczył osobiście w kluczowych momentach swojego życia: odprawiając rekolekcje w 1929 roku odczuł powołanie do jezuitów, a rekolekcje, które odbył w 1948 roku, utwierdziły go w przekonaniu, że Bóg wzywa go do opuszczenia zakonu, by oddać się prowadzeniu świeckiej Wspólnoty św. Jana. Z drugiej strony Balthasar regularnie angażował się w rekolekcje ignacjańskie jako prowadzący: już w 1965 roku stwierdził, że poprowadził je prawie 100 razy (Balthasar 2004: 38; Servais 2019: XVII). Adrienne von Speyr wielokrotnie pomagała mu w prowadzeniu rekolekcji, towarzysząc rekolektantom poprzez modlitwę, podejmowane pokuty oraz charyzmatyczne wskazówki dla konkretnych osób, otrzymane podczas modlitwy (Speyr 1975b:

193). Nie przeszkadzała jej w tym fizyczna odległość: „Była z nami w Einsiedeln tak intensywnie” – wspomina Balthasar – „że wiedziała nawet, czy uczestnicy śpią, czy nie, czy są czymś zaniepokojeni w nocy” (Speyr 1975b: 72). Johann Roten zwraca uwagę, że ta forma udziału Speyr w rekolekcjach była niejednokrotnie związana z jej intensywnym cierpieniem (Speyr 1975a: 478; Roten 1991: 74).

### *Pedeutologia Ćwiczeń w ujęciu Balthasara i Speyr*

Pełnowymiarowe rekolekcje ignacjańskie zakładają obecność prowadzącego i co najmniej jednego odprawiającego (z reguły jest to grupa). Funkcję nauczyciela w praktyce rekolekcji ignacjańskich przyjmuje osoba określana jako prowadzący czy dający ćwiczenia, ewentualnie kierownik ćwiczeń. Rzadziej pojawia się określenie mistrz (Jalics 2017). Rekolekcje ignacjańskie w pełnej formie odbywają się najczęściej w katolickich domach rekolekcyjnych, prowadzonych zwykle przez jezuitów, ale także przez inne zakony lub diecezje. W prowadzeniu rekolekcji uczestniczą także osoby świeckie.

Rolą kierownika ćwiczeń jest między innymi przedstawianie wprowadzeń do medytacji, tzw. punktów (CD 2). W tym celu musi on posiadać odpowiednią wiedzę oraz umiejętność przekazu. Balthasar podkreśla, że do prowadzenia ćwiczeń konieczne są gruntowne studia literatury przedmiotu (Loyola 1959: 95).

Drugim istotnym wymiarem rekolekcji są osobiste spotkania prowadzącego z rekolektantem. W tym kontekście jeszcze ważniejszym elementem profilu prowadzącego rekolekcje jest jego praktyczne doświadczenie i autorytet w dziedzinie rozeznawania duchów (CD 6–10, 313–336). Chodzi tu z jednej strony o ducha Chrystusowego, ducha pokory, a z drugiej – o ducha antychrysta, ducha bezmiernej pychy. Pomoc w tym rozeznawaniu jest, zdaniem Balthasara, konieczna: „człowiek, który chce wejść w samo serce chrześcijańskiego misterium, nie zdoła odnaleźć drogi między tymi duchami bez pomocy Kościoła” (Servais 2019: 12).

Autorytet prowadzącego ćwiczenia, jako autorytet edukacyjny, ma zmierzać do stopniowego wycofywania się, do stawania się coraz bardziej transparentnym czy wręcz zbędnym, ma pośredniczyć w bezpośrednim kontakcie Boga z rekolektantem. Wyraża to 15. uwaga *Ćwiczeń*: „Przeto dający Ćwiczenia niech się nie zwraca i nie skłania ani

ku jednej, ani ku drugiej stronie, lecz stojąc w środku, niczym języczek u wagi, niech dozwoli Stwórcy działać bezpośrednio ze swoim stworzeniem, a stworzeniu ze swoim Stwórcą i Panem” (CD 15). Więcej nawet, Ignacy wprost nakazuje: „[...] niech go przestrzeże, żeby nie czynił jakiejś obietnicy czy też jakiegoś ślubu w sposób nierozważny i pochopny” (CD 14). Tym niemniej, przypomina Balthasar, każdy wybór ma na celu misję, która ma być realizowana w ramach Kościoła (CD 170, 353; Balthasar 1983: 491–492). Dlatego prowadzący rekolekcje powinien badać rozeznanie rekolektanta, kierując się kościelną znajomością rozeznawania duchów. Ta znajomość to nie tylko dzieło rozumu ludzkiego wspieranego przez światło wiary, ale specjalny dar rozeznawania, udzielony prowadzącemu przez Ducha, a związany „z obiektywnym Duchem kościelnego urzędu” (por. CD 8–10, 14; Balthasar 2005: 353).

Adrienne von Speyr przedstawiła swoje przemyślenia na temat rekolekcji ignacjańskich, w tym na temat prowadzącego ćwiczenia, w dziele zatytułowanym tak samo, jak później wydana książka Balthasara: *Stan życia chrześcijańskiego* (Speyr 1986). Wskazuje tam na dwa sposoby prowadzenia rekolekcji. Po pierwsze, są to rekolekcje bez kontaktu z prowadzącym, czyli indywidualne rozważania z Bogiem. W tym przypadku akcent pada na tajemnicę własnego „ja”. Niestety, izolacja od innych niesie ze sobą również ryzyko izolacji od Boga. Druga, najpełniejsza forma rekolekcji obejmuje także rozmowy z prowadzącym ćwiczenia – wówczas akcent położony jest na tajemnicę wspólnoty (Speyr 1986: 23).

Zdaniem von Speyr, prowadzący ćwiczenia musi spełniać trzy warunki: po pierwsze, powinien przedstawiać drogę wyboru jako coś, co sam kiedyś przeszedł, po drugie, powinien mieć świadomość, że rekolekcje są obiektywną metodą, jaką posługuje się Kościół, żeby pomóc osobom podejmującym wybór, po trzecie zaś, powinien się on zapoznawać się z osobistymi problemami rekolektantów (Speyr 1986: 25).

Wspomniana wyżej obiektywność metody polega na tym, że prowadzący w swoich konferencjach przedstawia wszystkim odprawiającym rekolekcje możliwości i sposoby wyboru, które są dla nich dostępne. Również w swoich osobistych rozmowach z rekolektantami powinien wykazywać się trzema powyższymi cechami. Jako człowiek mający za sobą własne, subiektywne doświadczenie wyboru,

powinien umieć połączyć je z kościelną obiektywnością rekolekcji, nie uchylając się od odpowiedzialności za subiektywną sytuację rekolektanta. Tylko w ten sposób będzie w stanie rozróżnić to, co subiektywne, od tego, co obiektywne w odprawiającym ćwiczenia. By jednak kierownik mógł dotrzeć do obiektywnego zrozumienia stanu odprawiającego ćwiczenia, rekolektant musi wpieryw przedstawić mu zarys swojego subiektywnego rozumienia własnej sytuacji.

Jak pisze von Speyr, bardzo rzadko obiektywna prawda jest jasno widoczna od początku, z reguły najpierw muszą odpaść łuski subiektywizmu, by zarówno dający ćwiczenia, jak i odprawiający rozpoznali obiektywny charakter odsłaniającej się rzeczywistości wewnętrznej. Dający ćwiczenia z reguły patrzy z innej perspektywy niż odprawiający. To, co ich łączy, to „bezstronne pragnienie, by spełniła się obiektywna wola Boża” (Speyr 1986: 26).

Speyr wskazuje na wielką odpowiedzialność prowadzącego ćwiczenia jako przedstawiciela Chrystusa, który wskazuje na Niego (Speyr 1986: 26), a zarazem przyznaje, że trudno ocenić, jak często i w jakim stopniu dający ćwiczenia prowadzą je w sposób tak obiektywny, jak powinni (Speyr 1986: 32). Nie da się zatem wykluczyć możliwości popełniania błędów przez kierowników, błędów powodowanych brakiem obiektywizmu z ich strony, czyli wynikających z ich subiektywnych preferencji odnośnie do wyborów podejmowanych przez uczestników.

## Pedagogia *Ćwiczeń* w ujęciu Balthasara i von Speyr

Balthasar streścił przebieg rekolekcji ignacjańskich w dwóch zdaniach:

Ćwiczenia ignacjańskie są środkiem do wprowadzenia chrześcijanina poprzez ewangeliczną „pokutę” (Pierwszy Tydzień) w życie osobiste-go uczniostwa Chrystusa i w próbowanie się w tym życiu (Drugi do Czwartego Tygodnia), a to zasadniczo w ramach Kościoła katolickiego. To z kolei prowadzi do wyboru miejsca (lub stanu życia) w tym Kościele (Balthasar 2019: 4).

W powyższym schemacie Balthasar szczególnie akcentował wybór stanu życia, w którym rekolektant będzie służył Panu: rad ewangelicznych, kapłaństwa bądź małżeństwa. Wybór uznawał za serce i rdzeń

*Ćwiczeń* (Balthasar 2000: 15). Odbywa się on bowiem w centrum egzystencji człowieka, zaś wezwanie, na które człowiek odpowiada, staje się punktem zwrotnym w jego życiu. Jest to podejście zasadniczo odmienne od tego, jakie proponowała większość średniowiecznych podręczników szkicuujących drogę do doskonałości chrześcijańskiej (Balthasar 2019: 6). Przejdźmy więc do bardziej szczegółowej analizy tak pojmowanej pedagogiki *Ćwiczeń*.

### Teocentryczna wizja rzeczywistości – *indiferencia*

Wizja rzeczywistości, jaką w swoich dziełach przedstawiał Hans Urs von Balthasar, była wizją teocentryczną. Jego słynne *dictum* brzmi: „Kto nie jest gotów, by najpierw słuchać Boga, nie ma nic do powiedzenia światu” (Balthasar 1968: 78). Sam dogłębnie ukształtowany w szkole *Ćwiczeń* ignacjańskich, był znakomicie przygotowany do wychowywania w ich duchu setek, a nawet tysięcy młodych dorosłych. Kwintesencją *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego jest teocentryczna wizja rzeczywistości, przedstawiona w tzw. Zasadzie i Fundamencie:

- Człowiek po to jest stworzony, aby Boga, Pana naszego, chwalił, czcił i Jemu służył, a przez to zbawił duszę swoją. Inne zaś rzeczy na obliczu ziemi są stworzone dla człowieka i aby mu pomagały do osiągnięcia celu, dla którego jest on stworzony.
- Z tego wynika, że człowiek ma korzystać z nich w całej tej mierze, w jakiej mu one pomagają do jego celu, a znów w całej tej mierze winien się od nich uwalniać, w jakiej mu są przeszkodą do tegoż celu.
- I dlatego trzeba nam stać się ludźmi obojętnymi [nie robiącymi różnicy] w stosunku do wszystkich rzeczy stworzonych, w tym wszystkim, co podlega wolności naszej woli, a nie jest jej zakazane [lub nakazane], tak byśmy z naszej strony nie pragnęli więcej zdrowia niż choroby, bogactwa [więcej] niż ubóstwa, zaszczytów [więcej] niż wzgardy, życia długiego [więcej] niż krótkiego, i podobnie we wszystkich innych rzeczach.
- [Natomiast] trzeba pragnąć i wybierać jedynie to, co nam więcej pomaga do celu, dla którego jesteśmy stworzeni (CD 23).

Jak widać, Fundament *Ćwiczeń* zawiera określoną wizję Boga, człowieka i świata. Zawarta jest w nim z jednej strony norma ontologiczna – analogia bytu (*analogia entis*) – zgodnie z którą Bóg powoduje stworzonego człowieka do jego przeznaczenia łaski, a z drugiej strony norma egzystencjalna – obojętność (*indiferentia*), która



powinna kształtować odpowiedź stworzonego człowieka w stosunku do innych rzeczy stworzonych (Servais 1996: 133–134).

Koncepcja analogii bytu, do której odwołuje się drugi kanon Soboru Laterańskiego IV (1215), została w XX wieku rozwinięta przez Ericha Przywarę (2014). Pojmował on analogię bytu jako fundamentalną strukturę rzeczywistości: relację pomiędzy Bogiem a światem, pomiędzy bytem nieskończonym a skończonym, polegającą na dynamicznym procesie uczestnictwa stworzenia w bycie Boga. *Analogia entis* łączy w sobie podobieństwo z jeszcze większą różnicą. W katolickiej filozofii i teologii ostatecznym wyrazem analogii bytu jest osoba Chrystusa (Zeit 1982).

Od strony egzystencjalnej kluczowym pojęciem staje się natomiast obojętność (*indifferentia*). Jest to wewnętrzna dyspozycja człowieka, który pozwala, by to Bóg kierował jego życiem; człowiek jest gotów na przyjęcie misji od Boga, jakakolwiek by ona nie była. Tym samym człowiek staje się, by użyć sformułowania Balthasara, „osobą teologiczną”:

W obszarze działania otwartym przez Chrystusa stworzone świadome podmioty mogą się stać osobami o znaczeniu teologicznym, współuczestnikami teodramatu. Nie mogą one wejść do tego obszaru działania z własnej woli; tym bardziej, gdy już zostaną dopuszczone, nie mogą same wybrać swojej roli teologicznej. Ale, jak pokazaliśmy, jest to obszar, który przez Chrystusa stwarza i utrzymuje wolność w Bogu; i jeśli człowiek w sposób wolny potwierdza i przyjmuje wybór, powołanie i misję, które Bóg w suwerennej wolności mu ofiarowuje, ma największą możliwą szansę stać się osobą, uchwycić swoją własną substancję, uchwycić tę najbardziej intymną ideę własnego „ja”, która w przeciwnym razie pozostałaby nieodkryta (Balthasar 1978: 241).

Prezentując sylwetkę św. Ignacego w innym miejscu swojej *Trylogii*, Balthasar wskazuje na zakorzenienie ignacjańskiego pojęcia *indiferencia* w tradycji chrześcijańskiej. Nawiązuje ono między innymi do takich koncepcji, jak chrześcijańska *apatheia* Ojców Kościoła czy *Gelassenheit* (oderwanie) mistyków nadreńskich. *Indiferencia* oznacza „wzniesienie się ponad wszelkie stworzenie ku bezpośredniemu doświadczeniu Boga, zaś człowiek zostaje zawieszony w wykraczającym ponad wszystko ani (świat) – ani (Bóg) obłoku niewiedzy” (Balthasar 2013: 92–93).

Balthasar zauważa jednak, że choć Ignacy rozwija ideę oderwania w jej chrześcijańskim radykalizmie, to nie przyjmuje metafizycznej

formuły nadanej jej przez mistyków nadreńskich, a zwłaszcza przez Mistra Eckharta. Odrzuca schemat hylemorficzny, w którym formą byłby Bóg, a materią stworzenie. Praktyka obojętności w rozumieniu Ignacego nie oznaczała zatem unicestwienia bytu i woli człowieka (jak w monoteletryzmie bądź panteizmie), ale współdziałanie, poświęcenie się, służbę, a zwłaszcza wybór tego, co wybrał dla nas Bóg (Balthasar 2013: 94-95). Ignacy przyjmuje tomistyczną metafizykę przyczyn wtórnych oraz koncepcję analogii bytu „dzięki czemu mogła się powieść wewnętrzna synteza dwóch płynących w średniowieczu obok siebie głównych nurtów – «scholastyki» i «mistyki»” (Balthasar 2013: 96).

## Metoda *Ćwiczeń*

Balthasar (2019: 23-24) uważa, że celem *Ćwiczeń* jest uzyskanie za wszelką cenę ignacjańskiej obojętności. Od strony negatywnej oznacza to konieczność pokonania „nieuporządkowanych przywiązań”, które skłaniają człowieka do szukania tego, co atrakcyjne, a unikania tego, co nieprzyjemne. Owe nieuporządkowane namiętności kryją się za naturalnymi inklinacjami: naturalne jest przecież pragnienie bardziej zdrowia niż choroby czy też życia długiego bardziej niż krótkiego (CD 23). Jak więc widać, Ignacy od samego początku bierze w nawias kryterium antropologiczne, a stosuje kryterium transcendentne i teologiczne: „szukanie i znajdowanie woli Bożej” (CD 1).

Na początku drugiego tygodnia ćwiczeń wizja Boga zawarta w Fundamencie *Ćwiczeń* (CD 23) konkretyzuje się w postaci Chrystusa z Medytacji o Wezwaniu Króla (CD 91), który wzywa do naśladowania Go w stanie życia, który On wybrał dla tego konkretnego rekolektanta (CD 135) (Servais 1996: 131). Obszerne książka Balthasara zatytułowana *Chrześcijański stan życia*, poświęcona stanom życia w Kościele, rozpoczyna się od słów podkreślających kluczowe znaczenie tej medytacji:

Jedynym celem tej książki jest przedstawienie obszernej medytacji na temat podstaw i tła medytacji św. Ignacego o Wezwaniu Chrystusa oraz na temat odpowiedzi, jakiej musimy udzielić, jeśli chcemy „dać większy dowód [naszej] miłości” (CD 97), oraz nad wyborem, którego wyraźnie się od nas domaga (Balthasar 1983: 9).

Uznanie przez Balthasara medytacji o Wezwaniu Króla (Chrystusa) za kluczowy punkt wyjścia dynamiki *Ćwiczeń* wynika z jego interpretacji przedsięwzięcia Ignacego jako „redukcji” teologicznej. Jego zdaniem Ignacy sprowadza wiarę do ruchu miłości zmierzającego wprost ku osobie Jezusa – rekolektant słyszy wezwanie do pójścia za Nim i odpowiada, porzucając wszystko i idąc za Nim. Interpretacja słowa Bożego, jako osobistego wezwania skierowanego do konkretnej osoby, różni się zasadniczo od tej, z którą mamy do czynienia w średniowiecznych traktatach o doskonałości (Balthasar 1967: 81). W tym duchu należy także rozumieć wszystkie medytacje o życiu Jezusa, które są przewidziane w ciągu całych rekolekcji.

Droga do uzyskania obojętności – warunku dobrego wyboru – prowadzi następnie przez naukę radzenia sobie z naprzemiennymi nastrojami, tj. strapieniem i pocieszeniem. W wypadku wyraźnego, nieuporządkowanego przywiązania rekolektant powinien prosić o to, co jest temu przywiązaniu przeciwne (CD 16). Temat ignacjańskich reguł rozeznawania duchów podejmuje Balthasar między innymi w trzecim tomie *Teologii*, poświęconym w całości osobie Ducha Świętego (Balthasar 2005: 351–354). Reguły te są, jak podkreśla, pierwszym jądrem *Ćwiczeń*, powstałym w wyniku doświadczeń przebytych przez Ignacego w Manresie, gdzie przeżywał on zarówno pociechy, jak i poczucie beznadziejności. Istotnym przeżyciem była dla niego zwłaszcza wizja jasnego węża, która z jednej strony niosła wspomnianą pociechę, a z drugiej pojawiała się w parze z myślami, które rodziły zniechęcenie do podjętego po nawróceniu nowego trybu życia (Loyola 2022: 47–48). O zakwalifikowaniu tego przeżycia jako strapienia przesądziło właśnie to zniechęcenie do spraw Bożych, które było jego skutkiem. Taką właśnie kwalifikację strapienia (a odwrotną – pocieszenia) zawiera druga reguła pierwszego tygodnia (CD 315).

Poza tym w pierwszej serii reguł pojawiają istotne wskazania Ignacego mówiące o tym, jak należy się zachować w strapieniu: należy mianowicie zachować wytrwałość i działać przeciw (*agere contra*) strapieniu (CD 318–319, 323–324), szukać przyczyny strapienia (CD 320, 322), odkrywać sposoby działania szatana i sposoby obrony przed nim (CD 325–327). Natomiast druga seria uwrażliwia na bardziej subtelną dwuznaczność pociech. Należy więc patrzeć na cel pocieszenia (CD 331), na „przebieg myśli” (CD 333). Szatan zmierza

bowiem ku własnym celom (CD 332), daje się poznać „po swoim wężowym ogonie” (CD 334), odróżnia się od ducha dobrego swoim działaniem hałaśliwym i budzącym niepokój (CD 337). Ignacy uznaje istnienie pocieszeń pochodzących bezpośrednio od Boga, bez uprzedniej przyczyny (CD 330), zaleca natomiast czujność w okresie, gdy to bezpośrednie działanie Boga już się skończyło, by wówczas nie dać się zwieść jakiemuś pozornemu dobru (CD 336) (Balthasar 2005: 352).

Balthasar łączy sztukę rozeznawania duchów w konkretnych sytuacjach z Rozmyślaniami o dwóch sztandarach (CD 136–147; Balthasar 1997: 115). Wskazuje na to, że dwa przeciwstawne obozy z tej medytacji – pokornego Chrystusa i pełnego pychy Lucyfera – są nawiązaniem do augustyńskiej wizji zmagania pomiędzy *civitas Dei* (niebiańskim królestwem Chrystusa) a *civitas terrena* (demonicznym królestwem Babilonu), zredukowanym jednak do kwestii wewnętrznej postawy wobec Boga (Balthasar 2019: 127).

W miarę zbliżania się do wyboru walka o uzyskanie obojętności staje się coraz bardziej intensywna. Pomocą wówczas może się okazać między innymi ignacjańskie rozmyślanie o trzech parach ludzi (CD 149–157). Druga para jest, zdaniem Balthasara, kluczowym punktem odniesienia. Zdobyli oni znaczną sumę pieniędzy w nie do końca uczciwy sposób. Teraz chcieliby się pozbyć przywiązania do tych pieniędzy, ale w taki sposób, żeby nie musieli się jednak pozbywać samych pieniędzy, a zatem tak, aby to Bóg spełnił ich wolę. Trzecia para natomiast również chce się pozbyć przywiązania do zdobytych w podobny sposób pieniędzy, „ale tak się chce go pozbyć, żeby także przestać trwać w przywiązaniu do [ich] posiadania lub nieposiadania” (CD 155), w swojej decyzji chcą się kierować jedynie względem na większą chwałę Bożą. Ponieważ jest to trudne dla natury ludzkiej, należy prosić Pana o pozbawienie nas bogactwa „wbrew ciału” (CD 157; Balthasar 2019: 143).

Wezwanie do bezgranicznej miłości Boga jest równocześnie ofertą Bożej miłości wobec powołanego. Każde specjalne powołanie niesie ze sobą szczególną formę i łaskę odpowiedzi. Jak zauważa Balthasar, tylko patrząc z takiej perspektywy, można zrozumieć kolejną ignacjańską medytację przygotowującą do wyboru, zatytułowaną „Trzy stopnie pokory” (CD 164–168). Pierwszy stopień polega na tym, że rekolektant nie powinien się zgodzić na popełnienie grzechu ciężkiego

nawet dla ratowania własnego życia, drugi – na analogicznej niezgodzie nawet na grzech lekkiej. Trzeci natomiast „jest najdoskonalszy. Polega on na tym, [...] że chce wybrać raczej ubóstwo z Chrystusem ubogim niż bogactwo, raczej zniewagi z Chrystusem pełnym zniewag niż zaszczyty” (CD 167). Balthasar podkreśla, że ten rodzaj pokory jest łaską udzieloną w związku ze specjalnym Bożym zaproszeniem. Co prawda udział w cierpieniach Chrystusa dotyczy w jakimś stopniu każdego chrześcijanina, ale tylko nielicznym dane jest zrozumienie tej tajemnicy jako normy życia (Balthasar 1983: 429–430).

## Wybór stanu życia

Czasy współczesne nie sprzyjają podejmowaniu zobowiązań na całe życie. W obliczu nieznanej przyszłości wielu ludziom, zwłaszcza młodym, trudno jest podjąć nieodwracalne zaangażowanie, zainwestować całe swoje przyszłe życie. Kontrapunkt do tego stanu zawieszenia i niezdeterminowania, charakteryzującego tzw. „płynną nowoczesność” (Bauman 2006), stanowią *Ćwiczenia duchowe*. W samym ich centrum Ignacy stawia akt wyboru (CD 135).

Tematyka wyboru wymaga wyjaśnienia roli poszczególnych stanów życia w Kościele. W niewielkiej książeczce zatytułowanej *Teologia dziejów* Balthasar (1996) wychodzi od metafory organicznej, która określa Chrystusa jako boską Głowę Kościoła, a chrześcijan – jako jego członków. W Chrystusowym Kościele istnieją zasadniczo dwa stany: „stan u Chrystusa” i „stan w świetle”. Są one ze sobą ściśle związane, jak członki jednego ciała, współpracują ze sobą, ale się ze sobą nie pokrywają (Balthasar 1996: 104–106). Aspekt transcendencji podkreślany jest przez „stan bycia u Boga”. Ta forma egzystencji powinna być podporządkowana egzystencji Chrystusa, wyrażać się w naśladowaniu Go.

Uczeń powinien iść w Jego ślady. Winien pozostawać w czasie i nie wznosić się ponad czas. Gotów starać się zrozumieć znaki czasu i zawarte w nich przesłanie, bez chęci tytanicznego narzucenia czasowi swojego własnego, przez siebie wymyślonemu sensu. Przyjmować treść i wykładnię swego życia, a nawet po prostu swój czas jako w każdym momencie podarowane przez Boga, nie próbując prometejsko nimi zawładnąć. Pamiętać o tym, że podstawowym stanem duchowym, w którym sens w ogóle się pojawia i urzeczywistnia, jest otwarcie się człowieka ku Bogu: wiara i modlitwa (Balthasar 1996: 107).

Najdoskonalszym wzorem takiej postawy jest Maryja, której całe życie było pełne oddania, nie oznaczało bierności, ale wysiłek trwania w wierności Bożemu orędziu. Dopełnieniem wymiaru transcendentnego jest aspekt immanencji, reprezentowany przez „stan bycia w świecie”, odpowiedzialny za postęp w sensie wertykalnym i horyzontalnym (Balthasar 1996: 111–117).

Teologię stanów życia w Kościele rozwija zarówno Speyr, jak i Balthasar. Johan Roten (1991: 76) twierdzi, że w tej materii Balthasar pozostaje pod znaczącym wpływem Speyr, co zresztą sam Balthasar deklaruje po wielokroć (Balthasar 1994: 13; 2004: 17). Speyr wskazuje na trzy stany życia, ku którym może prowadzić wybór w trakcie rekolekcji: stan rad ewangelicznych, kapłaństwo świeckie i stan małżeński (Speyr 1986: 32–36). Zdaniem Speyr, „Czymś niewyobrażalnym jest, żeby *Ćwiczenia duchowe* doprowadziły do decyzji o przyjęciu egotystycznego planu życia. Jeśli decyzja została podjęta w wierze, niezawodnie doprowadzi do życia wiary i apostołatu” (Speyr 1986: 36). Każdy z tych stanów jest drogą do chrześcijańskiej doskonałości, choć preferowaną drogą jest wybór rad ewangelicznych – czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Speyr widzi źródło wyboru rad ewangelicznych w postawie Maryi, która wypowiada swoje „tak” Aniołowi, zaś chrześcijańskie początki stanu małżeńskiego w posłuszeństwie Józefa, który pod wpływem słów Anioła nie oddala od siebie Maryi (Speyr 1986: 83).

Decyzja podjęta we właściwy sposób prowadzi człowieka do zmiany relacji z Bogiem, z ludźmi wokół niego i z samym sobą. Jego nowa relacja z Bogiem jest znacznie żywsza i bardziej zaangażowana. W relacjach z ludźmi pojawia się wyraźniej kwestia wzajemnej odpowiedzialności za rozwój życia chrześcijańskiego. W końcu – w relacji do samego siebie owa zmiana polega na przechodzeniu od egzystencji skupionej na własnym ego do postawy obiektywnej służby, czyli do egzystencji kogoś, kto został powołany przez Boga (Speyr 1986: 37–38).

Punktem wyjścia traktatu Balthasara o stanach życia jest natomiast ignacjańska medytacja o wezwaniu Chrystusa i odpowiedzi, jakiej mamy udzielić na to wezwanie (CD 97). Na poziomie fundamentalnym życia chrześcijańskiego powołanie Chrystusa jest wezwaniem do miłości, sformułowanym jako przykazanie miłości (Balthasar 1983: 25). Balthasar wyróżnia trzy stadia wezwania: do

ogólnego stanu w obrębie Kościoła, do szczególnego stanu w obrębie Kościoła, a wreszcie – do konkretnej sytuacji w ramach szczególnego stanu (Balthasar 1983: 392–393).

Idąc za św. Ignacym, Balthasar wskazuje, że w trakcie ćwiczeń mogą wystąpić trzy pory wyboru (CD 175–177), inaczej trzy stany duchowe, w których można dokonywać wyboru. Pierwsza pora oznacza ewidentną interwencję Boga, która nie pozostawia żadnych wątpliwości co do kierunku Bożego wezwania. Z drugą porą mamy do czynienia wówczas, gdy następują różne poruszenia duchowe, czyli pocieszenia lub strapienia, a wówczas zasadniczym narzędziem są wspomniane wcześniej reguły rozeznawania duchów. Trzecia pora jest porą spokojną, w której umysł posługuje się naturalnymi władzami. Zdaniem Balthasara, powołanie do kapłaństwa lub życia zakonnego łączy się głównie z pierwszą lub drugą porą wyboru, natomiast ogólne wezwanie do stanu świeckiego ma więcej wspólnego z porą trzecią (Balthasar 1983: 451–456).

## Konkluzje

Problematyka definitywnego i niezmiennego wyboru stanu życia, który Balthasar i Speyr uznają za kluczowy moment ćwiczeń, wydaje się być dzisiaj bardzo aktualna. Postępująca sekularyzacja, klimat egocentrycznego indywidualizmu oraz obawa przed podejmowaniem definitywnych zobowiązań sprawiają, że osób podejmujących życie według rad ewangelicznych czy w stanie kapłańskim, jak i wchodzących w nierozzerwalny związek małżeński, jest coraz mniej. Coraz częściej brakuje również wytrwałości w realizacji wyboru „niezmiennego”, czego wyrazem są rozwody, wystąpienia z zakonów, odejścia z kapłaństwa. Problematyczna jest zwłaszcza sytuacja osoby zdradzonej lub porzuconej przez współmałżonka. Tymczasem wiele badań (Komorowska-Pudło 2017; Zbyrad 2021; Marks, Dollahite 2016; Mahoney 2010) wskazuje, że wyższy poziom religijności koreluje pozytywnie zarówno z większą trwałością małżeństw, jak i większym poczuciem szczęścia (satysfakcji) w życiu małżeńskim. Zatem pedagogia *Ćwiczeń duchowych* może mieć duże znaczenie, ponieważ poprzez pracę nad nabywaniem postawy ignacjańskiej obojętności pomagają one osiągnąć bardziej dojrzały stosunek do życia. Przede wszystkim zaś stwarzają u rekolektanta przestrzeń, w której może



działać Bóg, tym samym przygotowując go do dokonania dobrego wyboru. *Ćwiczenia duchowe*, jako dość ekskluzywna forma edukacji chrześcijańskiej, z której korzysta stosunkowo niewielka grupa osób świeckich, nie stanowią oczywiście panaceum na wspomniane bolączki, gdyż oprócz ogólnego klimatu indywidualistycznego liberalizmu istotne jest zarówno osobiste usposobienie danego rekolektanta, jak i kompetencje konkretnego kierownika ćwiczeń. Całość dotychczasowych wywodów prowadzi do wniosku, że wymagania stawiane pedagogom prowadzącym ćwiczenia – jeśli chodzi o ich wiedzę, umiejętności interpersonalne oraz własne doświadczenie religijne – są bardzo wysokie. Powtórzmy, posługując się językiem św. Ignacego, Balthasara i Speyr, że za kluczową kompetencję prowadzącego ćwiczenia należy uznać umiejętność rozeznawania duchów. Umiejętność tę powinien również nabyć odprawiający ćwiczenia, aby móc dzięki niej dokonać dobrego wyboru.

## Bibliografia

- Adamczyk B. (2010). *Pedagogia Jezusa jako model dla pedagogii św. Ignacego*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 129–149.
- Augustyn J. (2010). *Ćwiczenia duchowe jako podstawa pedagogiki ignacjańskiej*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 13–22.
- Balthasar H.U. von (1967). *Skizzen zur Theologie*, t. 3: *Spiritus Creator*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar H.U. von (1968). *Who is a Christian?*, przeł. J. Cumming, London: Burns & Oates.
- Balthasar H.U. von (1978). *Theodramatik*, t. 3: *Die Personen des Spiels: Personen in Christus*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar H.U. von (1983). *The Christian State of Life*, przeł. M. McCarthy, San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H.U. von (1994). *Our Task: A Report and a Plan*, przeł. J. Saward, San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Balthasar H.U. von (1996). *Teologia dziejów*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Balthasar H.U. von (1997). *Tragedy Under Grace: Reinhold Schneider on the Experience of the West*, przeł. B. McNeill, San Francisco (CA): Ignatius Press.



- Balthasar H.U. von (2000). *Ty masz słowa życia wiecznego*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar H.U. von (2004). *O moim dziele*, przeł. M. Urban, Kraków: Wydawnictwo M.
- Balthasar H.U. von (2005). *Teologia*, t. 3: *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar H.U. von (2013). *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, przeł. L. Łysień, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Balthasar H.U. von (2019). *Hans Urs von Balthasar on the Spiritual Exercises: An Anthology*, red. J. Servais, przeł. T. Jakobi, J. Wernet, San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Bauman Z. (2006). *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Biel K. (2010). *Pedagogia ignacjańska w procesie resocjalizacji*. [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 269–288.
- Bieś A.P. (2010). *Jezuickie instytucje oświatowe na świecie*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 291–309.
- Cieślak S. (2010). *Dzieje fundacji kolegiów jezuickich w Rzeczypospolitej w ujęciu Jakuba Szarzyńskiego*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 311–337.
- Dybowska E. (2010). *Pedagog – lider w pedagogice ignacjańskiej*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 251–267.
- Dybowska E. (2013). *Wychowawca w pedagogice ignacjańskiej*, Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Grzebień L. (2010). *Pedagogika ignacjańska na tle innych pedagogik zakonnych (refleksje nad dziejami szkolnictwa polskiego)*, [w:] A. Królikowska (red.) *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 107–128.
- Jalics F. (2017). *Kontemplacja. Wprowadzenie do modlitwy uważności*, przeł. J. Bolewski, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kochanowicz J. (2010). *Wychowanie w szkołach jezuickich okresu staropolskiego* [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 205–237.

- Komorowska-Pudło M. (2017). *Matężństwo – jego jakość i trwałość u wyznawców religii monoteistycznych. Założenia doktrynalne a rzeczywistość empiryczna*, „Teologia i Człowiek”, t. 38, nr 2, s. 151–173.
- Królikowska A. (2010). *Proces wychowania w pedagogice ignacjańskiej. Interpretacja w świetle wybranej literatury*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 185–204.
- Królikowska A. (red.). (2010). *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM.
- Królikowski W. (2010). *Cele i etapy formacji duchowej w pedagogice ignacjańskiej* [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 23–40.
- Kubik W. (2010). *Jezuicka Wyższa Szkoła „Ignatianum” w Krakowie*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 339–360.
- Loyola I. (1959). *Die Exerzitien*, przeł. H.U. von Balthasar, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Loyola I. (2022). *Pisma*. Zebrał i opracował Waclaw Królikowski SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici.
- Loyola I. (2021). *Opowieść pielgrzyna. Autobiografia*, przeł. M. Bednarz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mahoney A. (2010). *Religion in Families, 1999–2009: A Relational Spirituality Framework*, „Journal of Marriage and Family”, t. 72, nr 4, s. 805–827.
- Marek Z. (2017). *Pedagogika towarzyszenia: Perspektywa tradycji ignacjańskiej*, Kraków: Akademia Ignatianum w Krakowie.
- Marek Z., Walulik A. (2020). *Geneza pedagogiki religii*, [w:] Z. Marek A. Walulik (red.), *Pedagogika religii*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, s. 11–32.
- Marks L., Dollahite D. (2016). *Religion and Families: An Introduction*, New York–London: Routledge.
- Milerski B. (2010). *Pedagogika religii*, [w:] B. Śliwerski (red.), *Pedagogika*, t. 4: *Subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne, s. 45–68.
- Mółka J. (2010). *Samorealizacja w założeniach pedagogiki ignacjańskiej*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 239–250.
- Piotrowski E. (2005). *Hans Urs von Balthasar*, Kraków: Wydawnictwo WAM [Nota o książce].
- Poznański J. (2010). *Kształtowanie postawy służby w III tygodniu Ćwiczeń duchownych – przesłanie dla praktyki edukacyjnej*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa

- Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 41–56.
- Przywara E. (2014). *Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, przeł. J.R. Betz, D.B. Hart, Grand Rapids (MI)–Cambridge: Eerdmans Publishing Co.
- Roten J. (1991). *Two Halves of the Moon*, [w:] D.L. Schindler (red.), *Hans Urs von Balthasar: His Life And Work*, San Francisco (CA): Ignatius Press, s. 65–86.
- Servais J. (2019). *Editor's Introduction*, [w:] *Hans Urs von Balthasar on the Spiritual Exercises: An Anthology*, red. J. Servais, przeł. T. Jakobi, J. Wernet, San Francisco (CA): Ignatius Press, s. XV–XLIII.
- Servais J. (1996). *Théologie des Exercices spirituels: H. U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Bruxelles: Culture et vérité.
- Speyr A. von (1975a). *Erde und Himmel. Ein Tagebuch. Erster Teil: Einübungen*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Speyr A. von (1975b). *Erde und Himmel. Ein Tagebuch. Zweiter Teil: Die Zeit der Grossen Diktate*, Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Speyr A. von (1986). *The Christian State of Life*, przeł. M.F. McCarthy, San Francisco (CA): Ignatius Press.
- Szempruch J. (2013). *Pedeutologia. Studium teoretyczno-pragmatyczne*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Topij-Stempińska B. (2010). *Geneza pedagogiki ignacjańskiej*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 87–105.
- Wernet J. (2019). *Foreword*, [w:] *Hans Urs von Balthasar on the Spiritual Exercises: An Anthology*, red. J. Servais, przeł. T. Jakobi, J. Wernet, San Francisco (CA): Ignatius Press, s. IX–XIV.
- Wójtowicz M. (2010). *Dynamika Ćwiczeń duchownych św. Ignacego Loyoli w ujęciu G. Cussona*, [w:] A. Królikowska (red.), *Pedagogika ignacjańska: Historia, teoria, praktyka*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, Wydawnictwo WAM, s. 57–83.
- Zbyrad T.J. (2021). *Znaczenie religii dla trwałości małżeństwa i rodziny*, „Zeszyty Naukowe KUL”, t. 64, nr 3, s. 51–66.
- Zeitz J.V. (1982). *Spirituality and Analogia Entis According to Erich Przywara, S.J.*, Washington: University Press of America.

## ADRES DO KORESPONDENCJI:

Dr hab. Paweł Kaźmierczak, prof. UIK  
 Uniwersytet Ignatianum w Krakowie  
 Instytut Nauk o Wychowaniu  
 e-mail: pawel.kazmierczak@ignatianum.edu.pl