



KS. JAROSŁAW TOMASZEWSKI*

FACULTAD TEOLÓGICA DE URUGUAY, MONTEVIDEO

MERTON6@WP.PL

ORCID: 0000-0003-3756-1015

INTRONIZACJA BOGA JAKO MISTYCZNA SAMOTNOŚĆ
OBLUBIEŃCZA. PRZYBLIŻENIE IDEI DUCHOWEJ INTRONIZACJI
ORAZ JEJ ASCETYCZNEJ PRAKTYCZNOŚCI W ŚWIELE
PISM MISTYCZNYCH BŁ. JOHN HENRY'EGO NEWMANA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2019.029>

Streszczenie. Artykuł jest syntezą teologiczną i duchową dwóch idei, wzrastających w innym wymiarze kulturowym i w innym czasie: intronizacja Chrystusa oraz doktryna mistyczna Newmana. Jak jednak można wnioskować, dwa zamysły teologiczne, zrodzone w różnych epokach, zmierzają do jednego, praktycznego celu: absolutny wybór Boga ponad wszelką inną wartość – czyli intronizacja – ubogaca człowieczeństwo osoby dokonującej aktu intronizacji. Bez tego aktu, co więcej, ludzka osobowość – jak wskazywał Newman – wydaje się poniekąd okaleczona, niepełna, nieosiągająca pełnego celu swej egzystencji. W artykule zostały też ukazane środki do intronizacji duchowej oraz jej bezpośredni skutek: kontemplacja.

Słowa kluczowe: intronizacja; mistyka Newmana; samotność; dziewiczność duszy; chrystologia Atanazego; mądrość kontemplacyjna.

* Ks. Jarosław Tomaszewski, dr, specjalista w zakresie teologii życia wewnętrznego, od kilku lat pełniący posługę misyjną w Urugwaju, której elementem jest też praca naukowa. Wykładowca teologii duchowości na Facultad Teológica de Montevideo oraz współpracownik Wydziału Humanistycznego Universidad de Montevideo w Urugwaju.

Abstract. The enthronement of God as a mystical solitude spousal. Approximation of the idea of the enthronement and her ascetical application in the light of the mystical works of blessed John Henry Newman. This article is a theological and a spiritual synthesis of the two ideas, increasing in a different cultural context and in a different time: the enthronement of Christ and the mystical Newman's doctrine. It's possible to conclude that these two theological thoughts, born in the two different historical moments, seek to the same, practical objective: the absolute choice of God more than each other value – the enthronement so – enriches humanity of a person which does the act of the enthronement. Without this act, for saying more than that, the human personality – how Newman has showed – seems to be mutilated, not full, do not attain to the complete aim of his existence. In the article have been shown the means to realize of the spiritual enthronement and his direct effect: the contemplation.

Key words: enthronement; Newman's mystical doctrine; loneliness; virginity of the soul; the christology of Athanasius; the contemplative wisdom.

W obliczu niezwykle złożonych, nieraz szkodliwych i budzących jałowe podziały dyskusji, które narosły od lat wokół zagadnienia intronizacji, bez wątpienia warto sięgnąć do zupełnie innego jej aspektu. W gruncie rzeczy bowiem, poszukując jedynie w obrębie historii teologii duchowości, bez wywoływania problematycznego kontekstu społecznego czy politycznego, intronizacja jawi się w obszarze mistyki jako ciekawa wartość, która zdolna jest karmić wewnątrz współczesnego człowieka, wzmacniać wiarę, budować życie duchowe i dawać głębokie, egzystencjalne odpowiedzi. Taką właśnie pozytywną interpretację idei intronizacyjnej przedstawia w obrębie swej doktryny mistycznej John Henry Newman. Wielki myśliciel angielski zaskakuje. Intronizacja według Newmana to przede wszystkim bardzo praktyczny proces, przeżyty w wymiarze życia wewnętrznego i bardzo precyzyjna odpowiedź, udzielona na poziomie duchowości, w jaki sposób można rozwiązać jeden z najbardziej bolesnych problemów współczesności: ludzkie osamotnienie. Dziś bowiem, opierając się jedynie na wstępnej obserwacji socjologicznej, wolno uznać, że szerokim problemem społecznym współcześnie jest specyficznie przeżywana samotność. W łonie nowożytnego pokolenia, narodził się nieznanym paradoksem samotności: samotność społeczna, literacka, psychiczna zawsze rodziła tęsknotę do drugiego, do relacji – współczesna twarz samotności, choć cierpi, jawi się jako akt autookaleczenia się człowieka,

by nie tęsknić, nie oczekiwać już więcej na drugiego, nie potrzebować relacji. W tym ciężącym kontekście nieoczekiwaną pomocą może być duchowa wizja intronizacji jako dochodzenia do Oblubieńca w samotności, opracowana przez Newmana¹. Jak zostanie to ukazane w poniższym artykule, mistyczny wkład Johna Henry'ego Newmana do tak popularnej dziś idei intronizacyjnej, może stanowić jej egzystencjalne rozszerzenie i wyprowadzić teologię intronizacji z wielu aktualnych, szkodzących jej z pewnością konfliktów².

1. DZIEWICZOŚĆ DUSZY

Znakomitym punktem wyjścia do refleksji nad specyficznym rodzajem intronizacji przez duchowe odosobnienie, genialnie ujętej w pismach Błogosławionego Kardynała, może być krótka analiza ewangelicznej sceny spotkania dwóch największych postaci Nowego Testamentu: Jana Chrzciciela, który jest głosem na pustyni, oraz Jezusa, Mesjasza zapowiedzianego przez ten głos (por. Mt 3,13–17). Dwaj, biblijni mężowie mają świadomość swojej wyjątkowości, wybraństwa, którego ten świat ani nikt spośród ludzi odebrać im nie może. To właśnie doświadczenie o podwójnym, duchowym ostrzu: wyrzeczenia się siebie i wybraństwa w oczach Bogach, będzie u Newmana podstawą do pewnego rodzaju samotności, którą nazywał samotnością oblubieńczą³. Rozpoczyna on opis samotności oblubieńczej od wprowadzenia koniecznych rozróżnień pomiędzy tym, co

¹ Socjolog Aldona Żurek odwołuje się w swoich szerokich i wieloplanowych badaniach do upojęciowienia znaczenia samotności w postaci słowa, zaczerpniętego z języka angielskiego: „singelhood” – człowiek, u którego podstaw bytu znajduje się bycie samemu dla siebie jako cel egzystencji. Por. A. Żurek, *Osoby samotne życiowo jako zjawisko społeczne. Blaski i cienie życia rodzinnego*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XV/2003, s. 123–136.

² Newman to wielki świadek przemian i niespokojnego rozwoju prawie całego wieku XIX. Tę epokę i jej kulturowe przemiany wolno uznawać za zapowiedź ideowych prądów nowoczesności, stąd tak wartościowy może być Newman i jego mistyka w prawidłowym interpretowaniu intronizacji. Por. C. S. Dessain, *Newman's spirituality: it's value today*, London 1961, s. 175.

³ Por. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 26.

realne, a tym, co w świecie duchowym człowieka jest iluzoryczne. Miłość samego siebie to największa iluzja. Błogosławiony John Henry Newman ludzi, którzy trwają w takiej iluzji, nazywa uśpionymi; tych natomiast, którzy zdolni są widzieć rzeczywistość w jej właściwym odniesieniu nie do iluzji, ale do Pierwszej Przyczyny wszystkiego – przebudzonymi ze snu⁴. To widzenie wszystkiego w odniesieniu do Pierwszej Przyczyny – Boga, wywołuje w duszy człowieka głęboki stan wolności od niepotrzebnych rozproszeń, stan doskonałego skupienia⁵. Newman sądził, że taki stan doskonałego skupienia posiadali pierwsi chrześcijanie i do tamtych wspólnot powracał On zawsze z wielkim upodobaniem. Wielki konwertyta był przekonany, że to dziewicze nastawienie wobec Prawdy, w którym nic i nikt nie przesłania Boga, najszybciej rodzi się właśnie pośród przesładowań i ucisków, bo wówczas zmusza do wyboru i łatwiej odsłania przed oczyma duszy ludzkiej pozorność i ohydę tego świata. Człowiek uciskany z powodu przestrzegania szlachetnych reguł życia duchowego i zasad moralnych nie może mieć żadnych złudzeń, że siła, która go uciska, jest wyniosłą iluzją, wprost przeciwną Bogu⁶. Błogosławiony nie chciał jednak kierować wzroku swoich słuchaczy jedynie wstecz, ku historii, do archiwów pierwszych chrześcijan, których serca nie były rozproszone żadną postacią fałszu oraz iluzji. Kardynał twierdził, że w każdej epoce Duch Boga wzbudza chrześcijan zdolnych do skupienia swego serca i umysłu

⁴ Kardynał pisał o właściwym oglądzie rzeczywistości: „God is ever Almighty and All –knowing. He is on His throne in Heaven, trying the reins and the hearts; and Jesus Christ, our Lord and Savior, is on His right hand; and the thousand Angels and Saints are ministering to Him, rapt in the contemplation of Him, or by thier errands of mercy connecting this lower world with His courts above; they go to and fro, as though upon the ladder wich Jacob saw And the disclosure of this glorious invisible world is made to us principally by means of The Bible, partly by the cours of nature, partly by floating opinions of mankind, partly by the suggestions of the heart and conscience”. J. H. Newman, *Parochial and plain sermons*, San Francisco 1997, s. 41.

⁵ Pierre-Marie Dielfieux mówił: „Przez dziewiczość serca i zmianę obyczajów staraj się osiągnąć owo czyste spojrzenie, które pozwala widzieć Boga, a podczas liturgii wysławiaj Pana w jedności ze świętymi i aniołami”. P. M. Delfieux, *Jeruzalem – Księga Życia*, tłum. Mniszki z Monastycznych Wspólnot Jerozolimskich, Warszawa-Ząbki 2012, s. 61.

⁶ Newman mówi: „The Truth has ever flourished and strengthened under persecution”. J. H. Newman, *Parochial and plain sermons*, s. 42.

na Stwórcy, jako pierwszym i nadrzędnym odniesieniu ich życia duchowego, a nawet całej aktywności zewnętrznej. Duch Pański wciąż rozbudza w świecie pierwotną gorliwość, znajdując wszędzie nawet niewielką ilość dusz, które nie znają lęku wobec fałszywych potęg świata, lecz poświęcają siebie całkowicie dla Ewangelii⁷.

Ci nieliczni, ale odważni naśladowcy Ewangelii – pisał z kolei Joseph Ratzinger – są tak dalece samotni we współczesnym świecie, który przestał intuicyjnie rozumieć rzeczywistość nadprzyrodzoną, że najczęściej przypominają kuglarzy w płonącym cyrku. Ostrzegają, widzą prawdziwy pożar, krzyczą wielkim głosem w bliskości nadchodzących płomieni, ale publiczność zgromadzona na arenie świata traktuje to jedynie jak dobrą zabawę, jak kolejny, porywający i wyśmienity żart zawodowego kuglarza⁸. A jednak siła wiary jest tak oczywista, tak nasyciona przejmującą potęgą Prawdy, że dusza chrześcijanina – mimo porażki poniesionej wobec świata, nie chce się Jej wyrzec, nie chce Jej odrzucić. Człowiek w takim stanie pragnie radykalnie odbiec od złudy świata jak najdalej, sobie pozostawiając cząstkę co prawda najmniejszą, ale prawdziwą, trafną i jedynie realną. Skupiony wówczas na tej jednej cząstce, żyje natchnieniem wewnętrznej samotności. Został opuszczony przez świat, ale stopniowo zaczyna odczuwać w sobie obejmującą go bliską miłość Boga. Tak wzniosłe doświadczenie samotności oblubieńczej Newman nazywał intronizacją Boga u samego źródła ludzkich uczuć i myśli⁹. Była to samotność wymagająca, do której człowiek w systemie duchowym Newmana dochodził przede wszystkim szlakiem wyrzeczeń, postów i wielu rezygnacji¹⁰.

⁷ Por. tamże, s. 43.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2006, s. 35–37. Zob. także: H. G. Cox, *The Secular City. Secularization and urbanization in Theological Perspective*, New York 1978, s. 216.

⁹ Por. H. Tristram, *Z Newmanem na modlitwie*, tłum. T. Mieszkowski, w: *Kardynał John Henry Newman 1801–1890*, red. D. Gwynn, Warszawa 1967, s. 114–115.

¹⁰ Ten sam Henry Tristram z przejęciem i podziwem opisuje poniekąd pro-człowiecze spotkanie z Newmanem w niewielkim kościele w Littlemore, wspominając: „Po powrocie z kolegium natychmiast złożyłem wizytę Newmanowi, zajmującemu wówczas moje dawne mieszkanie w Littlemore. Kiedy przechodziłem koło okna, ujrzałem go klęczącego, pogrążonego w modlitwie. Usytuowanie miejsca, jeżeli chcemy zatrzymać się na tych zdaniach, nie wyraża nic poza zwykłą przeciętnością; ponura wieś Littlemore, jak widział ją w swoich wspomnieniach Matthew Arnold, uliczka odgałęziająca się od

2. INTRONIZACJA – POSTAWIENIE BOGA NA SZCZYTACH DUCHOWYCH WŁADZ CZŁOWIEKA

Duchowość chrześcijańska opisuje intronizację jako jasną świadomość tego, że Bóg obecny jest wszędzie i wszystkim kieruje niejako od wewnątrz bytu każdej rzeczywistości i każdej osoby. Stąd również każdy byt stworzony przez Boga nosi w sobie ziarno świadomości, które przekonuje go dostatecznie, iż nie warto adorować siebie, sprzyjać sobie lub dążyć do własnych, iluzorycznych celów, ponieważ to Bóg jest naprawdę istniejącym, który w swej łasce zachowuje wszystko od unicestwienia. Człowiek jest poniekąd cieniem Boga. „Realność cienia jest jak najbardziej znikoma – mamy wrażenie, że nasz cień jest niczym w porównaniu z nami samymi. Jednakże jeszcze mniejsza jest nasza realność w porównaniu z obecnym w nas Bogiem. Wobec Bożej realności nie jesteśmy nawet cieniem”¹¹.

Bóg jest intronizowany u źródeł wszystkich pragnień ludzkich, ponieważ jest wewnętrznym początkiem każdej rzeczywistości, ale również dlatego, że chce On być blisko duszy, która Go szuka szczerze i uczciwie. Ta bliskość Boga fascynuje duszę i porywa ją tak dalece, że pragnie ona naśladować swojego Boga we wszystkim: jeśli Bóg jest odrzucony – dusza pragnie tego tak samo; jeśli Bóg jest zapomniany przez świat i nie chciany – dusza ludzka podobnie. Przyznając tym samym prawo najwyższego panowania swojego Stwórcy w sobie – co Newman nazywał intronizacją

drogi wiejskiej, kuźnia, mały domek, skromnie umeblowany pokój. Nie można opisać nic bardziej prozaicznego. A jednak – i w tym tkwi tajemnica – postać klęcząca w tym szarym otoczeniu, pastor kościoła Panny Maryi, odbywający Wielki Post roku 1840 wśród swoich parafian, przyciąga teraz wyobraźnię...”. Tamże, s. 107.

¹¹ Mnich Kartuski, *Miłość i milczenie*, tłum. S. Sztuka OSB, Tyniec–Kraków 2008, s. 20. To właściwe postrzeżenie radykalnych różnic pomiędzy Bytem Boga – jedynie prawdziwym – a bytowaniem człowieka, które jest podobne do cienia, duchowość chrześcijańska nazywała – idąc za Tomaszem z Akwinu – czystością duchową (*puritas cordis*), a niekiedy nawet dziewiczością umysłu (*virginitas mentis*). Chrześcijanin o takim ukształtowaniu myślenia, które uzdalnia go do precyzyjnego postrzeżenia fascynującego i jedynie pociągającego piękna Boga, nie da się już nigdy zniewolić złudnemu powabowi doczesności, dlatego porzuca ją z wolnością, gotów cały zniknąć w Bogu, stać się częścią Jego wnętrza. Zob. także: M. B. Bednarz, *Milczenie pustyni. Eremicki ideał kartuzów*, Kraków 2003, s. 50–56.

– dusza natychmiast nabywa łaski samotności oblubieńczej¹². Błogosławiony sądził, że człowiek, który intronizował Boga, czyli postawił Stwórcę zarazem u źródeł, jak i na szczytach wszystkiego, co w człowieku ludzkie, nie tylko nie potrafi już przeżyć fascynacji złudnym pięknem, którym próbuje stworzenie wciąż uwodzić świat. Więcej nawet, uczeń Pana, który doszedł do samotności oblubieńczej, do czystości serca, nazywanej też dziewiczością umysłu, przestał fascynować się sobą¹³.

Poddając badaniom ideę intronizacji duchowej, można łatwo dojść do sądu, iż Newman inspirowany był jakąś quasi-mistyczną doktryną rozpląnięcia się istoty ludzkiej w bliżej nieokreślonym, a z pewnością pozbawionym osobowych znamion, Boskim Bycie. Powierzchnowego czytelnika szybko zwieść może subtelna wizja człowieka, który jest zaledwie nierealnym cieniem rzeczywiście bytującego w sobie Boga. To oczywiste, że wielki konwertyta nie był panteistą, ani nie został nigdy uwiedziony przez złożenie swej ufności w którejkolwiek z naśladowujących zdrową mistykę, toksycznych, egzaltowanych lub ezoterycznych doktryn. Jak wyjaśnia Avery Dulles, Newman był wyznawcą wiary zakochanej bez reszty w Chrystusie, ku zjednoczeniu z którym nieuchronnie zmierza całe stworzenie¹⁴.

3. INTRONIZACJA U NEWMANA W ŚWIETLE CHRYSOLOGII ATANAZJAŃSKIEJ

Dulles zauważa następnie, że wyżej wspomniana myśl Błogosławionego Kardynała zrodziła się w nim na gruncie silnej impresji, jaką wyniósł Newman z badań nad chrystologią atanazjańską¹⁵. W systemie

¹² Por. T. Merton, *Życie w milczeniu*, tłum. Benedyktyni tynieccy, Tyniec–Kraków 1991, s. 17.

¹³ Por. B. Dive, *Through the year with Newman. Daily readings*, London 2012, s. 74.

¹⁴ Por. A. Dulles, *Newman*, London 2002, s. 16. Zob. także: I. Ker, *Newman and the Postconciliar Church*, w: *Newman Today. Proceedings of the Wethersfield Institute*, red. I. Ker, San Francisco 1989, s. 121–141.

¹⁵ Błogosławiony Newman w swej teologiczno-historycznej autobiografii, sam wyznaje i opisuje własny zachwyt nad postacią i doktryną Atanazego w następujących zwrotach: „Atanazy, szermierz tej prawdy, był biskupem aleksandryjskim. W swoich pismach powoływał się on na Orygenes, Dionizego i innych, którzy byli chwałą tej

teologicznym, a zarazem mistycznym wielkiego Atanazego, nienaruszalnym punktem, dzięki któremu bezbłędnie można rozumieć zależność i więź między Chrystusem a duszą człowieka, jest dogmat Wcielenia. Newman, idąc za Atanazym, przyjmował, że Chrystus posiada w sobie dwie, kompletne natury: boską i ludzką, przy czym ta boska ubogacona jest w pewien priorytet, ponieważ to ona asymilowała w siebie naturę ludzką. Błogosławiony nie postrzegał jednak unii dwóch natur, którą genialnie opisywał Atanazy, jako chłodnego procesu, za pomocą którego Chrystus oblicza mechanizm wybawienia ludzkości. To wybawienie, którego koniecznym początkiem stało się Wcielenie, było dla Błogosławionego efektem miłości, a nie taktyki zbawczej obrazonego grzechem Stwórcy¹⁶.

Dzięki odkryciu w pismach Atanazego tej asymilacji elementów ludzkich, przyjętych w Chrystusie przez Jego boską naturę, Newman wierzył, że człowiek wiary może być tak samo głęboko przyjęty przez Jezusa na drodze swego duchowego dążenia do świętości. Świętość wtedy staje się rodzajem komunii między Bogiem a człowiekiem. W efekcie tej komunii człowiek doświadcza swej znikomości. Nicholas Lash twierdzi, że Newman posiadał duchową wizję zjednoczenia się człowieka z Bogiem, widząc mistyczne zawiązanie się dwóch natur: boskiej i ludzkiej – zawiązanie podobne do wejścia w siebie bliźniaczych promieni światła, z których silniejszy i bardziej intensywny asymiluje ten strumień świetlny, który pragnie poddać się podobnej intensywności¹⁷.

biskupiej stolicy, lub jej szkoły. Szeroka filozofia Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesa porwała mnie: filozofia, nie doktryna teologiczna; podkreśliłem też kilka jej cech w mojej książce z pilnością i świeżością, ale i stronniczością neofity. Niektóre części ich nauki, wspaniałe same w sobie, zabrzmiały w moich wewnętrznych uszach jak muzyka, jakby w odpowiedzi na myśli, które, mimo słabej zachęty zewnętrznej, tak długo już żywiłem. Były one oparte o zasadę mistyczną czy sakramentalną i mówiły o rozmaitych zrzędzeniach i szafarstwie Wiekuistego. Rozumiałem znaczenie tych ustępów w tym sensie, że świat zewnętrzny, fizyczny i historyczny, jest tylko sposobem objawienia naszym zmysłom bytów większych, niż on sam”. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009, s. 87.

¹⁶ Por. A. Dulles, *Newman*, s. 17.

¹⁷ Por. N. Lash, *Tides and twilight: Newman since Vatican II*, w: *Newman after a hundred years*, red. I. Ker i A. G. Hill, Oxford 1990, s. 447–464. Zob. także: W. Becker, *Newman's influence in Germany*, w: *The rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, red. J. Coulson i A. M. Allchin, London 1967, s. 174–189.

Chcąc więc zdefiniować ostatecznie sens oblubieńczej samotności, trzeba zrozumieć, że jest ona z jednej strony jakimś rodzajem utraty duchowego wzroku u człowieka, a z drugiej potężnego, wewnętrznego oświecenia, które sprawia to oślepienie. Skutkiem tego oświecenia człowiek wiary nie widzi już siebie, nie rozpoznaje siebie. Samotność ta bowiem wypełniła się boskim blaskiem i to On – Bóg jest nieskończenie świetlany, majestatyczny, spokojny, harmonijny i czysty¹⁸. Jednocześnie owo przepalenie potęgą Boga nie jest w ujęciu Błogosławionego czymś bolesnym. To prawda, że wraz z narastającą dynamiką jednoczenia się dwóch strumieni światła: ludzkiego z boskim, człowiek z większą wrażliwością przeżywa własną małość. W tym procesie ważniejsze jest jednak przeczucie wielkości Boga. Miłość Boga wypełnia samotność, a to owocuje słodyczą, nie bólem.

Szczęściem jest posiadanie Ciebie, Miłości Dusz – modlił się Newman swoim, jakże oryginalnym wyznaniem wiary – jedynym szczęściem nieśmiertelnej duszy! Radość z oglądania Ciebie jest jedyną wiekiustą szczęśliwością. Mógłbym obecnie bawić się i pokrzepiać marnościami zmysłów i czasu, lecz one nie przetrwają po wieczność. Zostaniemy z nich ogołoceni, gdy przejdziemy przez ten świat. Pewnego dnia znikną wszelkie cienie. I co wówczas przyjdzie mi czynić? Nie będzie przy mnie nikogo, poza Wszchemocnym Bogiem. Jeśli w Nim nie znajdę radości, nie znajdę jej w nikim innym; Bóg i moja dusza będą same ze sobą, gdziekolwiek bym nie sięgnął. On będzie wszystkim we wszystkich, niezależnie od tego, czy mi się to podoba, czy nie¹⁹.

Tak najpełniej można wyrazić ten drugi rodzaj duchowej samotności, o jakiej – posługując się zresztą doświadczeniem własnego życia – pisał Newman. Ta samotność odbiera zmysłom człowieka smak świata i sprawia, że przestaje on nawet smakować w sobie samym, we własnej woli lub planach. Mówiąc językiem mistyków – dusza oddziela się od siebie samej, by przekroczyć nieskończone granice Boskiego Bytu i zjednoczyć się z Nim w pełni²⁰.

¹⁸ Por. J. H. Newman, *Discourses adressed to mixed congregations*, London 1881, s. 298. Zob. także: tenże, *Rozmyślenia i modlitwy. Sen Geroncjusza*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1985, s. 341.

¹⁹ Tenże, *O krok bliżej...medytacje*, tłum. K. Wołodźko, Sandomierz 2008, s. 119.

²⁰ Merton mówił w tym miejscu o pewnym typie wysiłku, który tak wyrażał: „Oto będzie moja samotność: oddzielić się od siebie tak, bym potrafił kochać Ciebie jednego, kochać Cię tak bardzo, że nie będę świadomy tego, że Kocham cokolwiek. By to

4. MĄDROŚĆ KONTEMPLACYJNA OWOCEM INTRONIZACJI

Najgłębszym źródłem rozumienia kontemplacji w świecie myśli chrześcijańskiej jest chyba poruszający opis wizji Mojżesza, spotykającego na pustyni zjawisko płonącego krzewu, który mówi do Niego żywym głosem Boga. „Gdy Mojżesz pasął owce swego teścia Jetro, kapłana Madianitów, zaprowadził owce w głąb pustyni doszedł do Góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego” (Wj 3,1–2). Tekst z Księgi Wyjścia, opisujący to poruszające spotkanie, inspirował wielu mistyków do zgłębiania i opisywania tajemnicy kontemplacji Boga. Nie tylko dlatego, że w tym fragmencie Mojżesz spotyka się z misterium, które Go zupełnie przerasta. I nie tylko dlatego, iż niestrawiony płomień krzewu znakomicie symbolizuje działania Boga w duszy, które prowadzi do kontemplacji. Może przede wszystkim dlatego, że Bóg wprowadza patriarchę w swój świat²¹.

Joseph Ratzinger za szczytowy moment zarówno opisu płonącego krzewu, jak też duchowego zjawiska kontemplacji uważa jednak objawienie Mojżeszowi tajemnicy tajemnic, czyli Imienia Bożego. Patriarcha intelektualnie rozumie przekaz Jahwe, który jako własne Imię podaje człowiekowi po prostu fakt swego Istnienia – Jestem, który Jestem. Poza intelektualnym przyswojeniem przekazu Stwórcy Mojżesz jednak nie pojmuje niczego więcej. Nie rozjaśnia się nic. Pozostaje świadomość najważniejszego: Bóg, objawiając ludziom swoją istotę, swoje Imię, przenosi

sobie uświadomić, potrzeba bowiem odrębnej od Ciebie jaźni, a tej już nie będzie. Nie pragnę dłużej być sobą, chcę przeistoczenia w Ciebie, tak by nie istniało żadne moje ja, a tylko Ty”. T. Merton, *Rozmowy z milczeniem*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004, s. 49.

²¹ Ten początek przekazania przez Stwórcę łaski kontemplacji człowiekowi, sugestywnie streszcza znany biblista Etienne Dahler, mówiąc: „Zstąpienie Boga na gorejący krzew jest istotnym wydarzeniem. Mojżesz może się zbliżyć, patrzeć, chodzić, przebywać w obecności Bożej i rozmawiać z Nim. Tłem tego zdumiewającego spotkania jest Góra Synaj. Pozostanie ona szczególnym miejscem starotestamentowego objawienia. Potem obecność Boża stanie się jeszcze bliższa, gdy Chwała Pana zamieszka w Namocie Spotkania, nad Arką Przymierza. Bóg przebywa trochę na uboczu, lecz jest osiągalny dla ludu, którego los dzieli. Przedwieczny stał się koczownikiem pośród koczowników, wędrując razem z Hebrajczykami w prochu i upale pustyni”. E. Dahler, *Miejsca biblijne*, tłum. G. Kania, Warszawa 1999, s. 6.

rodzaj ludzki w dziedzinę tajemnicy – jest równocześnie znany i nieznan, ukrywa się i objawia²². W pismach Newmana kontemplacja będzie w prostej linii zachowaniem dziedzictwa płonącego krzewu, który poznawał Mojżesz na pustyni. Intronizacja Boga i tylko Jego na szczycie duchowych władz człowieka nie może pozostać metaforą lub ogólnie uchwytną ideą, ale natychmiast przekształca się w praktyczne zastosowanie wartości i postaw, które u Newmana będą widoczne przede wszystkim w doświadczeniu chrześcijanina nie tyle do rozumienia, co do poddania się i posługiwania się nadprzyrodzoną Mądrością Boga²³.

Dlatego klasyczne szkoły duchowości chrześcijańskiej mówiły o dwóch rodzajach kontemplacji. Pierwsza jest bliższa intelektowi i stanowi zaledwie atrybut modlitwy, przeżywanej już na wyższym poziomie. Dusza potrafi kontemplować Boga w zwierciadle rzeczy stworzonych, w naturze, w przypowieściach, pomagając sobie na przykład tajemnicami różańcowymi lub żywym tekstem Ewangelii²⁴. Ale chrześcijaństwo zna również pojęcie kontemplacji mistycznej, nazywanej też wlaną, która nie jest jedynie wyższym poziomem modlitwy, ale przypomina postać łaski, jaka działa w duszy oddanej Bogu, przepelnia tę duszę, pochłaniając i podporządkowując sobie już nie tylko intelekt, ale też wolę. Takiej kontemplacji poszukiwał Newman²⁵. Istotą takiej kontemplacji, jest pewien rodzaj niewyrażalnej do końca ludzkimi słowami intymności, zachodzącej pomiędzy sercami wiernych Bogu ludzi, a Duchem Świętym, który w zamian za wierność, posyła z niebiańskiego źródła do serc ludzkich światło doskonałej Mądrości²⁶. Nie wolno tego tak głębokiego daru duchowego sprowadzić tylko do zaawansowanej techniki modlitewnej, która budzi pożądanie wielu pobożnych osób, poszukującej w ascezie i mistic

²² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 127–134.

²³ Por. P. Karpiński, *Kardynał John Henry Newman*, w: *Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2008, s. 68–69.

²⁴ Por. J. Augustyn i K. Osuch, *Kontemplacja ewangeliczna. Metoda i teologia*, Kraków 1993, s. 7.

²⁵ Dorota Szczerba podsumowuje: „Kontemplacja właściwa, czyli mistyczna, wлана, to proste, przedłużone spojrzenie na Boga, trwanie w tym stanie pod wpływem szczególnej łaski. Kontemplacja angażuje zarówno intelekt, jak i wolę”. D. Szczerba, *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008, s. 61.

²⁶ Por. J. H. Newman, *Sermons*, London, Oxford and Cambridge, s. 279.

swoistej egzaltacji, sensacji i niezwykłości. Kardynał takie zawężenie kontemplacji do stanu fałszywego, niepewnego podniecenia uczuć i emocji religijnych, zwykł nazywać bigoterią. Kontemplacja jest stanem znacznie dojrzałszym i posiada swych kilka stopni oraz poziomów. Najpierw jest więc wprowadzeniem człowieka w miłosną wspólnotę z Bogiem. Zazwyczaj początkiem tej wspólnoty jest modlitwa. Jednak modlitwa zarazem nie może pozostać szczytem kontemplacji, ponieważ grozi jej wówczas wymieniona już egzaltacja. Kontemplacja, jeśli jest autentyczna, znajduje swoje źródło w mistyce, a swoją ciągłość w codziennym działaniu, we wszystkich wyborach oraz w stałej pamięci chrześcijanina na nieustanną obecność Boga zaraz w pobliżu jego serca. „W wierze nie chodzi o nic innego, jak o zbudowanie na fundamencie, którym jest Jezus Chrystus, wspólnoty z Bogiem przewyższającej strach człowieka o siebie samego i wyzwalającej go do działania”²⁷. Następnie kontemplacja wyraża swoją istotę również w tym, że człowiek nie jest zdolny kochać niczego, ani nikogo silniej i więcej ponad Boga samego. Dzięki tej najwyższej, kontemplatywnej miłości do Stwórcy, chrześcijanin odwołuje w sobie podział na sacrum – to, co Boże i profanum – to, co zbyt doczesne, pozbawione łaski. Kontemplacja pełna pozwala duszy wreszcie znajdować Boga we wszystkim²⁸. U Kardynała również postęp kontemplacji jest stopniowy. Wszystko ma swój początek w nadprzyrodzonej zdolności, nazywanej

²⁷ P. Knauer, *Znajdować Boga we wszystkich rzeczach – klucz do mistyki Św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1993, s. 10.

²⁸ Por. Tamże, s. 26. Ladislas Orsy uważa, że dzięki kontemplacji dochodzi do doskonałego, dojrzałego scalenia ludzkiej osobowości. Píše on: „Scalony chrześcijanin to ten, kto rozwija w pełni swoje możliwości i tak staje się całością. Żyje z całą intensywnością, na jaką pozwalają mu jego wewnętrzne bogactwa. Doświadcza on obecności i mocy Boga w głębi swego jestestwa i buduje królestwo Boże zewnętrznym działaniem. Na małą skalę sprawia coś, że ożywa misterium wcielenia. Człowiek ten żyje w świecie i jest wrażliwy na wszystko, co dzieje się wokół niego. Rozważa rozumem wszystkie wydarzenia i fakty. Dzięki uważnym spostrzeżeniom, wchodzi głębiej, nie zatrzymując się na pozorach prawdy. Jest wystarczająco wolny, aby zobaczyć nowe możliwości i – skoro raz przyjął plan działania – jest wystarczająco konsekwentny, aby mu podołać. Wcale nie dokonuje cudownego wyczynu połączenia dwóch przeciwnych elementów, w jedno. Chodzi właśnie o to, że nie ma dwóch przeciwnych elementów; jest tylko jeden dynamiczny proces, który zaczyna się od kontemplacji, a kończy na działaniu”. L. Orsy, *Kontemplatywni w działaniu*, Kraków 1992, s. 23.

przez Niego umiejętnością badania duchów, czy na pewno pochodzą od samego Boga²⁹.

Kolejnym przejawem postawy kontemplacyjnej u Newmana jest otrzymana i przepracowana zdolność duszy do intuicyjnego odczuwania woli i obecności Chrystusa³⁰. Dalej kontemplacja w duszy człowieka, jak wykazywał wielki konwertyta, nie niszczy i nie narusza jego darów naturalnych ani intelektualnych.

Postępowi w modlitwie odpowiada postęp w życiu. Wola utwierdza się bardziej w dobru i panuje lepiej nad zmysłowością, która jest okazją do łatwych wykroczeń. W tym okresie postępu i wewnętrznego pokoju, modlitwa prostego, miłosnego spojrzenia staje się habitualną, a gorliwa praktyka cnót teologicznych sprzyja ich rozwojowi. Obcowanie z Bogiem rozciąga się na cały dzień i staje się ze swej strony niewyczerpanym źródłem ofiarności w praktykowaniu cnoty³¹.

Wreszcie Newman wyliczał trzy, kolejne wartości, jakimi odznacza się dusza kontemplatywna. Są nimi: po pierwsze – wewnętrzna harmonia, z jaką kontemplatyk odczuwa świat, kosmos, przyrodę i całe stworzenie; po drugie – uspołecznienie, czyli delikatna umiejętność odnalezienia się chrześcijanina w społeczeństwie, które ma swoje zaangażowania, prace, nawyki, cele, opinie, obyczaje – prawdziwy uczeń Chrystusa nigdy nie jest dziwakiem, odludkiem, ale przeciwnie, darem nadprzyrodzonego światła kontemplacji oświeca on wszystko, co jest dobre na drogach ludzkiego życia; wreszcie po trzecie – obrona od grzechu i skuteczna tarcza w starciu z wrogimi, fałszywymi opiniami, jakie muszą docierać z konieczności do uszu chrześcijanina, przemierzającego aktywnie różne ścieżki współczesnego świata³². Szczytem zaś skutecznego działania daru

²⁹ Por. J. H. Newman, *Sermons*, s. 279.

³⁰ Newman pisze nawet wprost o pewnej spontaniczności kontemplatyków w kontakcie z Bogiem, mówiąc: „The sheep could not tell how they knew The Good Shepherd; they had not analyzed their own impressions or cleared the grounds of their knowledge, yet doubtless ground there were: they, however, acted spontaneously on a loving Faith”. Tamże, s. 281.

³¹ Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Kontemplacyjne horyzonty modlitwy*, tłum. o. L. Kowalówka OCD, Kraków 1988, s. 29.

³² Newman nie jest zwolennikiem żadnej, społecznej izolacji chrześcijan, choć

kontemplacji pełnej, mistycznej w duszy ucznia Chrystusa jest pewność Doktryny, którą wyznaje i której naucza od wieków Kościół³³.

Jak zauważają liczni komentatorzy, idea kontemplacji pełnej, jaką miał Newman, kontemplacji zarazem nierozdzielnie złączonej z darem Bożej Mądrości, była ideą wymagającą dla tych chrześcijan, którzy pragnęli jej przyjęcia. Ian Ker wprost mówi, że kontemplatyk jawiący się w wizji Błogosławionego Kardynała, musi prowadzić w pewnym sensie heroiczny tryb życia³⁴. Łaska kontemplacji jest zaczynem, który musi natrafić w duszy człowieka na podatny grunt, na pełną wolności i świadomości odpowiedź. W zamiarach Boskiej hojności wszystko jest darmowe, a miara Boga jest obfita. Ten sam jednak Boski Dawca pragnie od swojego stworzenia współpracy rozumnej i świadomego zaangażowania, przez które człowiek daje Bogu widoczny znak, że ceni otrzymaną łaskę, że chce ją podjąć i wydoskonalić w swoim postępowaniu. Tym podatnym gruntem dla zaczynu kontemplacji, jak wskazywał Kardynał, jest wierność³⁵.

jednocześnie radykalnie zachęca do unikania wszelkiego zgorszenia, fałszywej tolerancji dla zła, światowości i niespokojnych doktryn, które mogą mącić czyste myślenie człowieka żyjącego duchem ewangelicznym. Dlatego wspomina On jednoznacznie: „Again, when a person for the first time hears the arguments and speculations of unbelievers, and feels what a very novel light they cast upon what he has hitherto accounted most sacred, it cannot be denied that, unless he is shocked and closes his ears and heart to them, he will have a sense of expansion and elevation”. J. H. Newman, *Sermons*, s. 284.

³³ Por. tamże, s. 285. Ta wizja stopni kontemplacji w pismach Błogosławionego, podobna jest do opisu, jaki znajdujemy w wielkiej tradycji benedyktyńskiej: „Mieszkać ze sobą znaczy nie tylko odnaleźć swą własną naturę, odkryć prawdziwy sens swego bytu, nie tylko nauczyć się poznać siebie, zmierzyć swe bogactwo i ubóstwo. Wszystko to na pewno przynosi pokój, różne stopnie pokoju, zawsze kruche; dopiero wyjście poza siebie samych, by być pochłoniętym przez światłość, która promieniuje z Pierworodnego – daje prawdziwy pokój. To, co przypadkowe zajmuje wtedy miejsce nie absolutne, ale względne, podczas gdy to, co dziś uznajemy za nadrzędne, posiadamy od początku w mroku wiary”. Mnich benedyktyński, *Drogi ku Bogu*, tłum. J. Szczaniecka-Mroczkowska, Kraków 1990, s. 31.

³⁴ Por. I. Ker, *The achievement of John Henry Newman*, London 1991, s. 77. Zob. także: W. D. White, *The Preaching of John Henry Newman*, Philadelphia 1969, s. 187–193.

³⁵ Kardynał był w pełni świadom, że tę wierność codzienną jest praktykować najtrudniej, dlatego mówił: „Nothing is more difficult than to be disciplined and regular in our religion. It is very easy to be religious by fits and starts, and to keep up our feelings by artificial stimulants; but regularity seems to trammel us, and we become impatient”.

Newman sądził, że wszyscy chrześcijanie żyjący na poważnie darem wiary, muszą również ubiegać się o otrzymanie łaski kontemplacji pełnej. W przeciwnym razie duszy człowieka, który co prawda wierzy, ale nie sięga po radykalną całość życia wewnętrznego, którego szczytowym skompletowaniem jest właśnie postawa kontemplatywna, grozi wewnętrzne oziębienie, sprzeczność, jakieś duchowe upośledzenie i światowość, którą Kardynał nazywał bigoterią³⁶. Praktykując bigoterię, wiara traci otrzymaną wcześniej sól kontemplacji. Bóg już nie jest jedynym wybrańcem duszy. Niemożliwe jest realizowanie intronizacja, przepada też jej owoc – kontemplacja w mądrości. Newman twierdził, że najwięcej szkody sobie, Kościołowi i cywilizacji przysparza chrześcijanin, który za wszelką cenę pragnie przypodobać się prawom świata, nie chcąc żadnych wymagań ponieść dla sprawy Chrystusa³⁷.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienia samotności oblubieńczej, prowadzącej wąską ścieżką duszę chrześcijanina do kontemplacji mistycznej, stanowiącej porywającą formę intronizacji Boga na szczytach człowieczeństwa, czy też ukoronowania życia duchowego każdego z uczniów Pana, pokazuje wyraziście, jak wymagająca była mistyka Newmana. Kardynał nigdy nie praktykował półśrodków w swoim życiu wewnętrznym. Albo więc chrześcijanin wybiera życie radykalne i zyskuje szybko owoc tego wyboru, albo skazuje siebie na los bigota. Chrześcijaństwo Newmana jest wezwaniem skierowanym dla ludzi pragnących postępować w kierunku wysokiej miary życia kontemplacyjnego.

J. H. Newman, *Parochial and plain sermons*, s. 252. Zob. także: W. T. Patterson, *Newman: Pioneer for the Layman*, Cleveland 1968, s. 119–120.

³⁶ Por. J. H. Newman, *Sermons*, ss. 287–299.

³⁷ Por. tamże, s. 300. O zmaganiach Newmana pomiędzy wyborem radykalnej, kontemplatywnej postawy a pokusami światowego myślenia dużo wspomina także Francis McGrath, mówiąc, że punktem wyboru dla chrześcijanina musi tu być doświadczenie prawdziwej wolności. Życie kontemplatywne kosztuje wiele, ale ostatecznie wyzwala – myślenie bigotów jest popularne, ostatecznie jednak zawęży człowieka, krępuje i uzależnia od wpływów zmiennych prądów kulturowo-filozoficznych. Zob. także: F. McGrath, *John Henry Newman: Universal Revelation*, London 1997, s. 135–142.

O, tacy oczekujący są naprawdę czujni i pilnie baczą, z której strony oczekiwany się pojawi, wyglądają go we wszystkim, co się zdarzy, sami sobie na przekór nawet – czy przypadkiem tam właśnie go nie ma. Tak samo i my powinniśmy we wszystkim wyczekiwać Pana. Konieczna jest tu gorliwość, trzeba próbować wszystkiego, co możemy osiągnąć za pomocą zmysłów i władz. Dopiero wtedy znajdziemy się na właściwej drodze i we wszystkich rzeczach będziemy jednakowo ujmować Boga, a w każdej znajdziemy Go w równej mierze³⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn J, Osuch K., *Kontemplacja ewangeliczna. Metoda i teologia*, Kraków 1993.
- Becker W., *Newman's influence in Germany*, w: *The rediscovery of Newman: An Oxford Symposium*, red. J. Coulson i A. M. Allchin, London 1967.
- Bednarz M. B., *Milczenie pustyni. Eremicki ideał kartuzów*, Kraków 2003.
- Cox H. G., *The Secular City. Secularization and urbanization in Theological Perspective*, New York 1978.
- Dahler E., *Miejsca biblijne*, Warszawa 1999.
- Delfieux P. M., *Jeruzalem – Księga Życia*, Warszawa-Ząbki 2012.
- Dessain C. S., *Newman's spirituality: it's value today*, London 1961.
- Dive B., *Through the year with Newman. Daily readings*, Burns and Oates, London 2012.
- Dulles A., *Newman*, London 2002.
- Gabriel od św. Marii Magdaleny OCD, *Kontemplacyjne horyzonty modlitwy*, Kraków 1988.
- Karpiński P., *Kardynał John Henry Newman*, [w serii:] *Wielcy Ludzie Kościoła*, Kraków 2008.
- Ker I., *The achievement of John Henry Newman*, London 1991.
- Ker I., *Newman and the Postconciliar Church*, w: *Newman Today. Proceedings of the Wethersfield Institute*, red. I. Ker, San Francisco 1989.
- Knauer P., *Znajdować Boga we wszystkich rzeczach – klucz do mistyki św. Ignacego Loyoli*, Kraków 1993.
- Lash N., *Tides and twilight: Newman since Vatican II*, w: *Newman after a hundred years*, red. I. Ker i A. G. Hill, Oxford 1990.
- McGrath F., *John Henry Newman: Universal Revelation*, London 1997.
- Merton T., *Rozmowy z milczeniem*, Kraków 2004.
- Merton T., *Życie w milczeniu*, Kraków 1991.
- Mistrz Eckhart, *Traktaty*, Poznań 1987.
- Mnich benedyktyński, *Drogi ku Bogu*, Kraków 1990.
- Mnich Kartuski, *Miłość i milczenie*, Kraków 2008.

³⁸ Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 29.

- Newman J. H., *Apologia pro vita sua*, Warszawa 2009.
- Newman J. H., *Discourses adressed to mixed congregations*, London 1881.
- Newman J. H., *O krok bliżej...medytacje*, Sandomierz 2008.
- Newman J. H., *Parochial and plain sermons*, San Francisco 1997.
- Newman J. H., *Rozmyślenia i modlitwy. Sen Geroncjusza*, Warszawa 1985.
- Newman J. H., *Sermons*, London, Oxford and Cambridge.
- Orsy L., *Kontemplatywni w działaniu*, Kraków 1992.
- Patterson W. T., *Newman: Pioneer for the Layman*, Cleveland 1968.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006.
- Stern D. H., *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004.
- Szczerba D., *Praktyczny leksykon modlitwy*, Kraków 2008.
- Tristram H., *Z Newmanem na modlitwie*, w: *Kardynał John Henry Newman 1801–1890*, red. D. Gwynn, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
- White W. D., *The Preaching of John Henry Newman*, Philadelphia 1969.
- Żurek A., *Osoby samotne życiowo jako zjawisko społeczne. Blaski i cienie życia rodzinnego*, „Roczniki Socjologii Rodziny” XV/2003.