Polonia Sacra 17 (2013) nr 1 (32) · s. 211–230

ks. Wojciech Zyzak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Ora sive labora?

Zdanie „ora sive labora" (módl się lub pracuj) stanowi prowokacyjną parafrazę znanego benedyktyńskiego hasła „ora et labora" (módl się i pracuj), które, choć go nie znajdziemy w regule, to jednak w trzy wieki po śmierci św. Benedykata zaczęło trwale charakteryzować duchowość jego zakonu. Z jednej strony, dzięki benedyktynom świat przestał uważać pracę za zajęcie tylko dla niewolników i zaczął widzieć w niej chrześcijańską drogę do zbawienia[1], z drugiej strony „ora et labora" skłania do refleksji nad relacją modlitwy do pracy. Czy spójnik „et" podkreśla tu rzeczywistości ważne w życiu chrześcijanina, ale zupełnie od siebie niezależne? Czy wobec tego do mentalności współczesnego człowieka nie pasuje bardziej hasło „módl się lub pracuj" (ora sive labora)? Przez wieki wielu chrześcijan widziało jedyną słuszną konsekwencję chrztu w życiu całkowicie oddanym modlitwie. Z drugiej strony, w dzisiejszych czasach wielu skarży się, że nadmiar pracy nie pozwala im na odpowiednią modlitwę. Może więc dla nich lepiej tłumaczyć „ora sive labora" jako „módl się, czyli pracuj", uznając modlitewny charakter każdej pracy i starając się w ten sposób wyjść naprzeciw mentalności epoki głoszącej wyższość czynu nad refleksją?

Św. Jan Ewangelista poucza nas, że „na początku było Słowo" (J 1, 1). Różnie próbowano polemizować z pierwszeństwem Logosu. Czasami

[1] Por. M. Chmielewski, E. Walewander, *Benedyktyńska szkoła duchowości*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 76.

przytaczono mitologiczne przekonanie, że na początku był chaos, innym razem próbowano posłużyć się nauką, jak uczynił to Hoimar von Ditfurth w swojej książce pod tytułem *Na początku był wodór*. Jednak najbardziej konsekwentnym sprzeciwem wobec Janowej formuły wydaje się stwierdzenie z *Fausta* Goethego, że na początku był czyn. Przez dziesięciolecia doświadczaliśmy wątpliwych dobrodziejst marksizmu, który zamiast opisywać rzeczywistość, chciał ją zmieniać. Wiemy, czym kończy się czyn i wszelka praca, której nie poprzedza refleksja, medytacja i modlitwa. Wielką bolączką wielu współczesnych społeczeństw jest pracoholizm. Czy wobec tego jedynym wyjściem pozostaje podkreślanie bezwzględnego priorytetu modlitwy nad czynem? Czy nie popada się wtedy w niebezpieczeństwo sakralizmu redukującego całość życia duchowego do czynności kultycznych lub hierarchizmu, klasyfikującego czynności ze względu na większą lub mniejszą wartość uświęcającą?[2]. Powyższe pytania będą stanowić przedmiot dalszych refleksji krążących zasadniczo wokół relacji modlitwy do pracy w ujęciu duchowości chrześcijańskiej.

1. Wertykalna eschatologia czy horyzontalna inkarnacja?

Od początku chrześcijaństwa uwaga teologów skupiała się na różnych prawdach wiary, z których dla nas w tym momencie istotne jest stworzenie i wcielenie oraz odkupienie i życie wieczne. W konsekwencji duchowość chrześcijańska integrowała zarówno elementy inkarnacyjne, jak i eschatologiczne. Trzeba jednak przyznać, że z czasem prąd eschatologiczny zwyciężył nad inkarnacyjnym, a teologia odkupienia przeważyła nad teologią stworzenia i wcielenia. Zasadniczo jednak zarówno teologia stworzenia, pozytywnie oceniająca świat, historię i aktywność człowieka, jak i teologia grzechu i odkupienia, akcentująca zło w świecie i historii, wpływały na duchowość chrześcijańską[3].

Te dwa prądy myślowe miały wpływ na rozwój duchowości poszczególnych stanów życia w Kościele. Tradycyjnie wyróżniamy trzy stany, wśród których świeccy są odróżniani od zakonników ze względu na formę życia,

---

[2] Por. M. Chmielewski, *Pobożność*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 641–643.

[3] Por. C. García, *Espiritualidad de los laicos*, Burgos 2004, s. 60.

a od duchownych ze względu na funkcje lub kompetencje[4]. Najbardziej jasno ukazał to Pietro Brugnoli, pisząc, że Kościół winien realizować w sobie pełnię bosko-ludzkiego misterium Chrystusa zarówno przez transcendencję wobec świata, jak i inkarnację w świat. Łaska Chrystusa wyrywa człowieka z rzeczywistości czysto naturalnej, by przenieść go w świat nadprzyrodzony, gdyż chrześcijanin jest w świecie, ale nie z tego świata. Jednocześnie ta sama łaska jest łaską wcielenia w świat i zaczynem jego konsekracji. Kościół jako organiczna jedność różnorodnych członków zdaje sobie sprawę z tego, że wszyscy winni żyć misterium transcendencji i inkarnacji. Jednak pełnia życia teandrycznego może się realizować w Kościele jedynie w różnych stanach życia: w istnieniu i misji transcendentno-eschatologicznej w stanie rad ewangelicznych, transcendentno-mediatycznej w stanie kapłańskim i inkarnacyjno-rekapitulacyjnej w stanie świeckim. Te stany jako stabilne formy życia razem ukazują bosko-ludzką pełnię Kościoła przez właściwe świeckim wdrożenie w świat i transcendencję wobec niego, charakterystyczną dla pozostałych stanów[5]. Wynika z tego, że właściwy dla świeckich wymiar inkarnacyjny i właściwy dla zakonników oraz duchownych wymiar eschatologiczny są komplementarne w realizacji jednej misji Kościoła. W świetle powyższego jest jasne, że zastanawiając się nad relacją modlitwy i pracy w duchowości chrześcijańskiej, trzeba nam się skupić szczególnie na ludziach świeckich. To właśnie duchowość laikatu jest naznaczona przez napięcie między historią a eschatologią z racji swej przynależności do Kościoła i świata i z racji zadania transformacji świata zgodnie z wartościami Królestwa Bożego. Tu szczególnie ujawnia się konieczność wyważenia proporcji inkarnacji i eschatologii. Głównym problemem tej duchowości jest odpowiednia relacja między akcją a kontemplacją[6].

Przez wieki zasadnicza droga świętości w Kościele miała czerwony kolor męczeństwa oraz czarny kolor życia kapłańskiego i zakonnego. Znany średniowieczny Dekret Gracjana mówiąc, że „duo sunt genera christianorum", wyrażał panujące przez wieki przekonanie, że trudno jest osiągnąć świętość, pozostając w świecie. Po Soborze Watykańskim II świętość nie jest już domeną „areny, klasztoru czy zakrystii", ale wspólnym powo-

---

4 Por. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1954, s. 28.

5 Por. P. Brugnoli, *La spiritualità dei laici*, Brescia 1965, s. 65–69.

6 Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 167n.

łaniem wszystkich wiernych (por. KK 40)[7]. Istnieje tylko jedna świętość chrześcijańska, świętość konsekracji chrzcielnej, do której każdy jest wyposażony i zobowiązany. Świętość w istocie polega na doskonałej miłości Boga i bliźniego, a rady ewangeliczne są jedynie wyrazem lub gwarancją tej miłości. Stąd miłość jest jedynym istotnym kryterium osądu wartości jakiejś duchowości. Prawdą jest, że człowiek świecki nie jest w stanie poświęcać większości swego czasu na modlitwę. Tymczasem Chrystus każdego powołuje do świętości. Świecki, pozostając wierny Bożym planom, nie może uciec od świata (*fuga mundi*), bo Bóg wymaga od niego, by w nim i przez niego działał. Pozostaje mu więc takie jego użycie, by nie stanowiło przeszkody w dążeniu do świętości[8].

Tak dochodzimy do koncepcji duchowości inkarnacyjnej, która inspiruje się szczególnie tajemnicą wcielenia Syna Bożego. Jeśli Bóg stał się człowiekiem pośród świata, to człowiek ma stać się świętym w świecie. Błędem jest przeciwstawianie rzeczywistości tego świata i rzeczywistości duchowej w tym sensie, jakby ta pierwsza nie wchodziła w obszar zainteresowania i działalności chrześcijanina lub nawet jakby miała być skazana na oddzielenie od Boga. Duchowość inkarnacyjna nie pomija faktu, że rys eschatologiczny przynależy również do życia ludzi świeckich. Uciążliwy trud zaangażowania w działalność doczesną jest równocześnie wkładem w budowę przyszłego porządku świata, a uczestnictwo w Krzyżu zawiera obietnicę uczestniczenia w zmartwychwstaniu. Działalność ludzka przeżywana w kontekście wcielenia, w jego aspekcie cierpienia i chwały jest wkładem we wzrastanie w sercach wiernych królestwa Bożego, w formowanie eschatologicznego „nowego nieba" i „nowej ziemi"[9]. Wobec tego chrześcijanin winien szukać świata z tą samą miłością, z jaką to czyni Chrystus. Duchowość obca czy wręcz manicheistycznie lub doketystycznie wroga światu prze-

---

[7] Por. P. Langeron, *Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire*, Paris 2003, s. 52–54. Por. G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu des temps „post-modernes"*, Louvain-la-Neuve 1988, s. 90–92, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain, 20.

[8] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, s. 21. Por. C. García, *Espiritualidad...*, dz. cyt., s. 125n; P. Langeron, *Les instituts séculiers...*, dz. cyt., s. 49–51; G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu...*, s. 92–95 ; P. Brugnoli, *La spiritualità...*, dz. cyt., s. 13–17 ; F. Bédarida, *Pour une nouvelle spiritualité*, [w:] *Les Laïcs et la vie de l'Église*, red. Ch. Pietri, Paris 1963, s. 165–169, Recherches et Débats 42.

[9] Por. A. Siemieniewski, *Inkarnacyjna duchowość*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 352n.

czy prawdzie o wcieleniu. Podział na chrześcijańsko-religijne i światowe działanie jest w niezgodzie z wydarzeniem Chrystusa. Spirytualizm, który chce, by chrześcijanin nie skaził się stworzeniem będącym dziełem Słowa, neguje rzeczywistość wcielenia. Kto chce Kościół wyłączyć z tych relacji ze światem, ten nie uwzględnia prawdy, że Słowo „homo factus est", co stało się „propter nostram salutem". Przy czym podstawowa struktura inkarnacyjna duchowości świeckich nie przeczy monastycznemu ideałowi z jego oddaleniem od świata i szczególnym Bożym powołaniem do naśladowania Chrystusa ukrzyżowanego[10].

Chodzi nam więc o duchowość rozwijaną w świecie, by go przemieniać w duchu chrześcijańskim. Chodzi o przemienianie w harmonię stale odczuwanego przez człowieka świeckiego napięcia między chrześcijaństwem a życiem, religią a zawodem. Duchowość ta ma pozwolić świeckiemu spotkać Boga w świecie jako środowisku jego specyficznego powołania. Świecki z definicji jest chrześcijaninem w świecie, żyjącym w rodzinie, szkole i pracy, gdzie zbiera fundamentalne doświadczenia życia, które z punktu widzenia fenomenologicznego są pierwotne wobec jego bycia chrześcijaninem. Czuje się wewnątrz świata w całej autentyczności i bezpośredniości. Z definicji bierze sobie do serca świat i jego wartości. Także jako chrześcijanin zachowuje tę sytuację zaangażowania w świat. Z jednej strony jest wezwany do celu ostatecznego wizji uszczęśliwiającej, z drugiej strony ma dążyć do niego poprzez zaangażowanie w ten świat i jego struktury[11]. Tworzenie porządku doczesnego i kierowanie go ku Bogu nie stanowi marnowania energii dla świata, zamiast jej użycia dla samego życia duchowego, ale współpracę z dziełem odkupienia Chrystusa, by wszystko doprowadzić do Niego[12].

Takie ujęcie inkarnacji i eschatologii było bliskie płynącej z prawdziwego uczestnictwa w świecie ziemskim i Bożym doktrynie Pierra'a Teilharda de Chardin, dla którego centralnym pytaniem było wewnętrzne pogodzenie miłości do Boga i do ziemi[13]. W swym wizjonerskim ujęciu autor

---

[10] Por. A. Auer, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1966, s. 167–169.

[11] Por. P. Brugnoli, *La spiritualità...*, dz. cyt., s. 26–30.

[12] Por. P. Langeron, *Les instituts séculiers...*, dz. cyt., s. 111–115.

[13] Por. P. Cren, *Le chrétien et le monde selon Teilhard de Chardin*, „Revue Internationale de Théologie Concilium" 19/1966, s. 62n.

przedstawiał kosmos jako transparencję boskości, która w obecności ukazuje Wszechobecność, a w przygodności solidność i trwałość. W jego wizji historia kosmosu jest historią diwinizacji, tworzenia Królestwa będącego Bożą rzeczywistością w czasie, Bożym środowiskiem. W tę akcję tworzenia Bożego środowiska włącza się mistyk rozumiejący pasję dla postępu, jaka ożywia synów tej ziemi. Tu mistyk godzi miłość do Boga z miłością do świata. W tym ujęciu spotkanie Boga i konstrukcja ziemi nie są sobie przeciwne[14]. Słusznie jednak Yves Congar ostrzegał przed zbytnim podkreślaniem ciągłości pomiędzy dziełem świeckim i rzeczywistością chrześcijańską, która się dopełni w Królestwie. Krytykując takie właśnie eksponowanie ciągłości miedzy relatywnym i całkiem ludzkim uduchowieniem dokonującym się w ziemskiej historii a porządkiem pneumatycznym Królestwa, Congar podkreślał, że Królestwo Boże będzie w pewnym sensie światem, który dobiegł do swego celu, ale ostateczny porządek w Bogu nie przyjdzie przez historię, ale „z góry". Jest jednak między dziełem ludzkim i kosmicznym tego świata a Królestwem pewna ciągłość, o której zapominają przedstawiciele pozycji dualistyczno-eschatologicznej. Ta ciągłość polega na planie Bożym. Misja Chrystusa wobec świata polega również na przywróceniu stworzeniu jego sensu i wypełnieniu tego, co jako Słowo i Mądrość Bóg złożył w stworzeniu w formie zarodka i powołania[15].

2. Modlitwa Marii czy działanie Marty?

Konsekwencją wyżej omówionych nurtów w duchowości jest różne ujmowanie relacji modlitwy do czynu. Najczęściej zwolennicy wyższości życia kontemplacyjnego nad aktywnym powoływali się na Chrystusową ocenę postaw ewangelicznej Marty i Marii, która wybrała najlepszą cząstkę, przysłuchując się Panu (por. Łk 10, 42). Nie trzeba jednak koniecznie interpretować tej sceny na zasadzie przeciwstawienia obu postaw, gdyż możliwa jest tu jedność i wzajemna potrzeba postawy aktywności i cichego słuchania[16]. Bardzo dziś popularna francuska karmelitanka i mistyczka Elżbieta

---

[14] Por. tamże, s. 64–68.
[15] Por. Y. Congar, *Jalons*..., dz. cyt., s. 120n.
[16] Por. J. B. Lotz, *Martha und Maria*, „Geist und Leben" 32/1959, s. 165.

od Trójcy Świętej pisała, że „lepsza część", którą obrała Maria, jest tylko pozornie przywilejem samotności Karmelu, gdyż Bóg ofiarowuje ją każdej osobie ochrzczonej. Nawet spełniając aktywną posługę Marty, można kontemplować Boga. Znamienne jest ujęcie tego zagadnienia w jednym z listów do zamężnej siostry Małgorzaty, gdzie najpierw Elżbieta, mając na względzie ich różne formy życia, porównała je obie do ewangelicznej Marii i Marty, by następnie się poprawić, stwierdzając, że przez miłość do Boga Małgorzata jest zarówno jedną, jak i drugą[17]. Najlepsza cząstka wydaje się zawsze tym, co najbardziej zgodne z Bożą wolą względem poszczególnej osoby. W wypadku ludzi świeckich wyrazem ich powołania jest „wypełnianie spraw Marty" z „duchem Marii", jak to ujmuje w *Drodze* Josemaría Escrivá da Balaguer i cała duchowość Opus Dei[18].

Rodzi się w związku z tym pytanie, jak zachować „ducha Marii" pośród wielu „trosk Marty"? Chrześcijanie od samego początku starali się pogodzić możliwość realizacji dwóch z pozoru sprzecznych zachęt św. Pawła: „nieustannie się módlcie" (1 Tes 5, 17) i „kto nie chce pracować, niech też nie je" (2 Tes 3, 10), zwłaszcza, że apostoł podkreśla wcześniej: „pracowaliśmy w trudzie i zmęczeniu, we dnie i w nocy" (2 Tes 3, 8). Jedną z ciekawych prób sprostania tym wymaganiom był nurt hezychazmu, którego ślady w zachodniej duchowości zauważamy w litaniach i różańcu. Ten wschodni kierunek duchowości rozwinął praktykę „wprowadzania Jezusa do serca", czyli ustawicznego wypowiadania rytmicznie ewangelicznej formuły: „Panie Jezu, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem". Wzywanie Jezusa w tych lub podobnych słowach powinno z czasem zintegrować się z rytmem oddechu, a nawet z biciem serca. „Wówczas za każdym razem, kiedy wdychamy nową porcję powietrza, uwaga serca będzie skierowana na Jezusa, który jest Panem i Synem Bożym, natomiast wydychanie powietrza zużytego będzie połączone z ukorzeniem się u stóp Zbawiciela naszej grzesznej istoty, w pokorze i całkowitym ogołoceniu wiary"[19]. *Philokalia* (*Dobrotolubije*) jest zbiorem pism ojców Kościoła z czasów po

---

[17] Por. É. de la Trinité, *Œuvres Complètes*, Paris 2002, s. 390, 416, 467, 512n, 551.

[18] Por. J. Escrivá da Balaguer, *Droga*, Katowice 2001, p. 89.825 ; J. B. Torelló, *Die Welt erneuern. Zur Spiritualität der Laien*, Köln 1974, s. 24–29.

[19] L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego*, Warszawa 1982, s. 71. Por. *Wstęp*, [w:] *Writings from the Philokalia on prayer of the heart*, tł. E. Kadloubovsky, G. Palmer, London-Boston 1979, s. 33.

edykcie Konstantyna, dotyczącym najbardziej efektywnych form „sztuki sztuk i nauki nauk", czyli modlitwy Jezusa[20]. Oryginalnie greckie, zostały słowiańszczyźnie przyswojone przez Paizjusza Wieliczkowskiego, a od początku XIX wieku przetłumaczone na rosyjski przez biskupa Theophana Rekluza przyczyniły się do odnowy tej formy modlitwy[21]. To umiłowanie tego, co piękne, wzniosłe i dobre jest sekretnym życiem w naszym Panu Jezusie Chrystusie z woli Ojca, przez działanie Ducha[22].

Ta praktyka modlitwy Jezusowej znalazła swój najpiękniejszy opis w anonimowym dziele *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*. Bohater książki tak bardzo przywyka do tej modlitwy, że ilekroć okoliczności przeszkadzają mu w niej, zawsze boleśnie odczuwa jej brak. Z czasem jednak dochodzi do tak głębokiego z nią zespolenia, że nie potrzebuje już odmawiać jej świadomie, gdyż przebiega ona samoczynnie w jego umyśle i sercu. Tak więc pośród zajęć, w rozmowach, a nawet we śnie modlitwa Jezusowa łączy się z rytmem oddechu i z biciem serca[23]. Ta początkowo typowo wschodnia praktyka poprzez pisma Jana Kasjana została przyjęta na Zachodzie, tak że już w klasztorze Benedykta z Nursji wezwanie „Deus in adiutorium" zaczynało każdą modlitwę liturgii godzin. Z czasem ta praktyka rozszerzyła się nie tylko na powtarzanie *Kyrie eleison*, ale także *Ave Maria*[24]. Trzeba jednak przyznać, że jest to próba wpisana w schemat duchowości monastycznej. Dziś trudno wyobrazić sobie chrześcijanina żyjącego pośród świata, który ma możliwość powtarzania po tysiąckroć jakichś formuł modlitewnych, by w ten sposób pozostać w „stanie modlitewnej podświadomości".

Współcześnie rozwiązania szuka się na nieco innych drogach. Wspominaliśmy już o ascetycznej i mistycznej nauce Teilharda de Chardin, polegającej na autentycznym uczestnictwie w świecie ziemi i w świecie Boga. Jego główną intencją było odnalezienie wewnętrznej jedności Boga i świata w religijnym doświadczeniu[25]. Podobnie jednak jak w wypadku słusznej krytyki zbyt bezpośredniego identyfikowania budowania królestwa ziemskiego

---

[20] Por. tamże, s. 5.
[21] Por. tamże, s. 6
[22] Por. tamże, s. 13.
[23] Por. R. Scherschel, *Różaniec – modlitwa Jezusowa Zachodu*, Poznań 1988, s. 15n.
[24] Por. tamże, s. 43n.
[25] Por. P. Cren, *Le chrétien et le monde...*, dz. cyt., s. 62n.

i Bożego, również w kwestii modlitwy zalecana jest ostrożność w akceptowaniu jego poglądów. Nie można bowiem nie zauważyć pewnej jednostronności w jego ujęciu adoracji. Jego zdaniem dawniej adoracja oznaczała danie Bogu pierwszeństwa przed rzeczami, odnosząc je do Niego i ofiarowując Mu je. Dziś adoracja oznacza dla niego łączenie się duszą i ciałem z aktem Stwórcy, by przez codzienny trud i badania doskonalić świat[26]. Takie tezy skłaniają nas do głębszej analizy wartości pracy z punktu widzenia chrześcijańskiej duchowości.

3. Praca wymagająca modlitwy

Od początku istnienia Kościoła fakt żywego oczekiwania na paruzję wpływał na ocenę czynności doczesnych. Jednak Kościół nigdy nie widział na pustyni jedynego zasadnego miejsca swej egzystencji[27]. Od początku zwalczał doketyzm, gnostycyzm oraz enkratyzm i bronił pozytywnej ontologicznej wartości wszystkiego, co cielesne i światowe, przy jednoczesnym wpisanym w postawę eschatologiczną przekonaniu, że najwyższą i ostateczną wartością jest Bóg. Kościół nie wyrywał chrześcijanina z jego naturalnego środowiska i zasadniczo nie wymagał od katechumenów, by rezygnowali ze swej społecznej i ekonomicznej rangi. Były oczywiście wyjątki i Tertulian odrzucał prawie wszystkie pogańskie zawody, ale z czasem rozwiązano wszelkie trudności z tym związane, najpóźniej jeśli chodzi o zawód kupca[28]. Średniowiecze przyniosło dobrze rozwiniętą etykę zawodów[29]. Odrodzenie pozwoliło człowiekowi zrozumieć, że humanizuje się, modelując uniwersum według swych potrzeb i aspiracji, przez naukę, technikę, sztukę, politykę i ekonomię[30]. Erazm z Rotterdamu nauczał, że

---

[26] Por. tamże, s. 68.

[27] Por. F. J. Schierse, *Eschatologische Existenz und christliche Bürgerlichkeit*, „Geist und Leben" 32/1959, s. 280n; por.W. Zyzak, *Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008, s. 61.

[28] Por. A. Auer, *Weltoffener Christ...*, dz. cyt., s. 25n.

[29] Por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité*, red. A. Rayez, M. Viller, t. 9, Paris 1976, k. 87n.

[30] Por. R. Bultot, *Théologie des réalités terrestres et spiritualité du laïcat*, „Revue Internationale de Théologie Concilium" 19/1966, s. 43n.

w każdej przestrzeni trzeba realizować duchowość i wszystko może stać się *materia pietatis*[31]. W nowożytnej duchowości Ignacego z Loyoli, Teresy od Jezusa, Jana od Krzyża i Franciszka Salezego akcja i kontemplacja łączą się harmonijnie w jedną całość[32]. Szczególnie w okresie baroku wszystko, co ludzkie, w tym również zawód i praca, znalazły potwierdzenie i winny wznosić się do Boga[33]. Wiek XIX to okres rozwiązywania problemów robotników i wzmożonej refleksji nad chrześcijańskim rozumieniem pracy[34]. Dopiero jednak Sobór Watykański II potwierdził z całą stanowczością, że wieczne, eschatologiczne powołanie człowieka nie tylko nie odwraca go od ziemskich zadań, ale czyni obowiązek uczestniczenia w nich jeszcze pilniejszym (por. KDK 34)[35].

W dzisiejszym rozumieniu praca ludzka jest współpracą z Bogiem na płaszczyźnie dzieła stworzenia i odkupienia, czyli także w zbawczym dziele Chrystusa, który pracując własnymi rękami w Nazarecie, nadał pracy znamienitą godność (por. KDK 67)[36]. Duchowość pracy ludzkiej zawarta w piątej części encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* z 1981 roku ukazuje pracę jako uczestnictwo w dziele stwórczym Boga i w Misterium Paschalnym Chrystusa. Przez pracę człowiek może się doskonalić i uświęcać, może coraz bardziej stawać się człowiekiem, a także łączyć się z ludźmi i służyć im, praktykując szczerą miłość[37]. Już święty Tomasz z Akwinu jako cele pracy wymieniał utrzymanie życia, unikanie bezczynności, ascezę wobec pożądliwości ciała i możliwość jałmużny. Na czoło wysuwał się tu charakter pokutny pracy. Marie-Dominique Chenu widział nowość współczesnego pojęcia pracy w nowym celu, którym jest duchowe przenikanie i opanowanie świata. Nowością jest też socjalizacja, czyli wzrost świadomości wspólnoty. Poza tym coraz bardziej zwraca się uwagę na człowieka, nawet jeśli początkowo chodzi tylko o lepszą produktywność. Już teologia Tomasza

---

31 Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 50n. Por. Y. Congar, *Jalons*..., dz. cyt., s. 429n.

32 Por. C. García, *Espiritualidad*..., dz. cyt., s. 63n.

33 Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 53–55.

34 Por. A. Tihon, *Les mouvements de laïcs dans les Églises aux XIX et XX siècles*, „Revue Théologique de Louvain" 1981/4, s. 439–441. Por. L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, tł. M. Pierzchała, Kraków 1998, s. 75, Historia Duchowości, 6.

35 Por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat*..., dz. cyt., k. 101n.

36 Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego*..., dz. cyt., s. 158n.

37 Por. M. Dąbrowska, *Duchowość pracy ludzkiej w świetle encykliki „Laborem exercens"*, „Collectanea Theologica" 53 (1983), f. I, s. 128–130.

widziała kosmiczny wymiar pracy skierowanej ku harmonii całości, a także społeczny wymiar wzajemnej zależności jednostki i społeczeństwa. Klasyczna teologia wiedziała, że praca nie tylko rozwija porządek i piękno świata oraz życie wspólnoty ludzkiej, ale także samą pracującą osobę. Jej bycie Bożym obrazem rozwija się w czyniącym ziemię poddaną działaniu i w takich cnotach jak opanowanie, porządek, punktualność, odpowiedzialność, cierpliwość i kompetencja[38].

Nie można jednak zapominać, że ze współczesnym rozwojem pracy, zwłaszcza techniki, związane są niebezpieczeństwa. Trzeba, by człowiek świadomy prawdy wiary o stworzeniu wiedział, że nie zaczyna w swej pracy *a principio*, ale działa na czymś, co ma swe istnienie, prawo, porządek i reguły. Praca widziana jako odblask Bożego stwarzania jest wolna od źle rozumianej autonomii. Nakaz czynienia ziemi poddanej zawiera słowo „kabasch", czyli postawienie stopy na czymś na znak wzięcia w posiadanie jako władca, ale nie niszczyciel. W wyniku grzechu łatwość panowania nad naturą została ograniczona. Jeśli człowiek nie jest uważny, technika z roli środka może stać się czynnikiem panującym i człowiek zniży się do roli „obsługiwania" maszyny. Nie tylko ludzkie zepsucie jest źródłem szkodliwych nadużyć rzeczy. Także społeczne siły człowieka ucierpiały przez grzech, czego symbolem jest wieża Babel. Można mówić o podwójnym obliczu fenomenu techniki, która oznacza wzrost poznanie praw natury, ale też wyobcowanie człowieka z natury; wzrost racjonalizacji, ale też zmniejszenie duchowej inicjatywy; opanowanie natury w wielkich przedsiębiorstwach, ale też nowe formy ludzkiej niesamodzielności i utraty godności; olbrzymie możliwości kształcenia technicznego, ale też ujednolicenie myślenia i czucia; postęp medycyny, ale też powstanie nowych chorób, zwłaszcza zawodowych; zbliżenie ludzi w skupiskach, a z drugiej strony nowe formy osamotnienia. Także w technicznie rozwiniętym świecie praca może być przeżywana jako kara, pokuta, oczyszczenie i środek wychowawczy. Skutkiem grzechu jest też przemijalność i daremność ludzkiej pracy[39]. Prawdziwym zagrożeniem ze strony techniki jest jej wtargnięcie w obszar osobowy, dostosowanie istoty ludzkiej do modelu maszyny, gdzie to, co spontaniczne i żywe, zostaje wyparte przez to, co funkcjonalne, a człowiek urzeczowio-

---

[38] Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 173–177.

[39] Por. tamże, s. 178–194.

ny staje się środkiem. Możliwe tu jest także radykalne zwrócenie się ku doczesności zasłaniające widok na transcendencję, zanik metafizycznego, symbolicznego i religijnego myślenia pod wpływem technicznej wiedzy, a także zanik kontaktów międzyludzkich. By walczyć z tymi zagrożeniami, potrzeba poczucia czci wobec wszelkiego bytu, poczucia odpowiedzialności, ascezy konsumpcji i moralnych granic technicznego panowania. Nie wystarczy, by człowiek „upodabniał się do Boga w Jego mocy", trzeba, by upodabniał się do Niego również w dobroci[40].

Wszystko to sprawia, że praca winna być związana z modlitwą, która pozwala odnieść życie do Boga, źródła wszelkiego sensu i uporządkować władze duchowe, biorące udział w pracy[41]. Pracujący technicznie chrześcijanin jest pobożny w takiej mierze, w jakiej spełnia swe czynności nie tylko rzeczowo i kompetentnie, ale także duchowo. To duchowe spełnianie w wierze, nadziei i miłości należy nawet do rzeczowej i kompetentnej realizacji pracy. Medytacja jest duchową przestrzenią, w której człowiek ćwiczy pełne wiary rozumienie pracy technicznej. W świecie techniki, w odróżnieniu od natury, potrzeba świadomego i cierpliwego ćwiczenia, by nie zatracić zdolności do medytacyjnego przenikania pracy i tworzonego dzieła. To wymaga cierpliwego, medytacyjnego obchodzenia się z codziennymi rzeczami i pobożnego trwania przed ich materialnością, aż się otworzą i ukażą drogę ku temu, co się w nich odbija. Medytacja uzdalnia człowieka zajmującego się techniką, by poza racjonalnym ujęciem funkcjonalności rzeczy rozwijał zmysł dla ich transparencji. Na nowo musi zostać obudzony zmysł ich wartości symbolicznej jako znaku. Jak cześć oddawana przez kosmos Bogu została ujęta w Psalmach, tak również „meta-kosmos" dąży, by przez serce i usta człowieka wielbić Stwórcę. Człowiek spełnia kapłańską służbę także wobec technicznie przetworzonych stworzeń, gdy w modlitwie i adoracji uznaje absolutność Boga i relatywność stworzeń. Postać świata jest tymczasowa, dlatego przy całym wysiłku technicznej doskonałości człowiek pozostaje jako stworzenie pełny nadziei i oczekiwania. Perspektywa końca, który jedynie jest zdolny przynieść pełnię, uczy człowieka miary w używaniu i wyrzeczenia się. Wielka odnowa jest

---

[40] Por. tamże, s. 197–206.

[41] Por. W. R. Macko, *Rola i znaczenie modlitwy w życiu świeckich w świetle nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Collectanea Theologica" 76 (2006), nr 1, s. 94n.

zapowiadana i poniekąd realizowana w Eucharystii, w której zostaje uświęcone ludzkie działanie i wszelka praca, także techniczna[42]. Ponieważ praca wymaga konsekracji, uświęcenia i poświęcenia, nic więc dziwnego, że tę służbę konsekracji obwarował sam Bóg specjalnym przykazaniem odpoczynku i poświęcenia się Bogu na modlitwie, a Kościół wskazał przez obowiązek uświęcenia niedzieli na rolę, jaką Eucharystia spełnia w życiu chrześcijanina i w duchowości pracy[43].

4. Modlitwa przeniknięta pracą

Więź modlitwy i pracy wyraża się w życiu chrześcijanina również tym, że problemy i radości życia, w tym również zawodowe, mogą stanowić przedmiot modlitwy. Często wierni skarżą się, że nie mogą na modlitwie uwolnić się od codziennej treści swej egzystencji. Trzeba więc zadać pytanie, czy takie uwonienie jest konieczne? Alfons Auer stwierdza wręcz, że nieobecność świata w duchowości chrześcijanina jest współodpowiedzialna za współczesną bezbożność, bowiem gdy religia jest wszystkim, a wszystko inne prawie niczym, świat zostaje zepchnięty do sfery czystego *profanum*. W wypadku ludzi świeckich duchowość zdominowana przez ideał rad ewangelicznych powoduje jego zdaniem chęć ucieczki od świata, a skrajną odpowiedzią na to jest często humanizm pozbawiony Boga[44]. Trzeba się zgodzić z autorem, że szczególnie chrześcijanin świecki jest postawiony pośrodku rzeczywistości stworzenia, dlatego nie może od niej abstrahować również w swej religijności. Jego duchowość nie powinna być pozbawiona świata. Dotyczy to zarówno jego modlitwy, jak i interpretacji rad ewangelicznych. Wielkość Boga nie ucierpi, gdy akt religijny odniesie się do Niego nie tylko bezpośrednio, ale także pośrednio przez to, co stworzył i miłuje, łącząc się ze stwórczą miłością Boga do świata. Hellenistyczna mistyka wraz z duchowością neoplatońską szukała zbawienia przez uwolnienie się od świata, uciekając od tego, co zmysłowe, i kierując się ku czystej wizji intelektu. To jest logiczna konsekwencja jej dualistycznej me-

---

42 Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 206–210.

43 Por. H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, s. 74.

44 Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., s. dz. cyt., 60–65.

tafizyki. Tymczasem Biblia pokazuje, że całe stworzenie wraz z tym, co zmysłowe, jest dobre i dane człowiekowi. Wynika z tego, że chrześcijańska medytacja nie może wyłączyć konkretnych treści istnienia w świecie. Codzienne zdarzenia winny właśnie w medytacji zostać naświetlone w sposób chrześcijański[45].

Zdaniem Lazzatiego modlitwa świeckiego, wynikająca z charakteru jego obowiązków, nie narusza istoty samej modlitwy, która ma być uwielbieniem, dziękczynieniem, przebłaganiem i upraszaniem łask. Ale charakter zaangażowania i działania każdego świeckiego wymaga, by jego modlitwa była ściśle i w sposób konkretny związana z planem Boga względem jego życia i rodzaju jego aktywności. Wzbogaca to samą modlitwę o cechy, bez których mogłaby pozostać oderwana od życia, a przez to trudna do utrzymania[46]. Również Yves Congar uważał, że sama modlitwa i przylgnięcie do Boga nie musi się żywić wyłącznie rozważaniami spekulatywnymi, by być kontemplacją. Może się żywić wszystkimi treściami życia oddanego Bogu i bliźnim[47]. Modlitwa świeckiego, jako że ten nie jest kapłanem czy osobą konsekrowaną, nie ma być kształtowana na ich wzór, ale winna być szczególnie naznaczona przez świeckość. Świecki modli się inaczej niż członkowie pozostałych stanów. Jest bardziej wstrzemięźliwy jeśli chodzi o właściwą modlitwę, a bardziej hojny w czynieniu ze swej świeckiej kondycji środka wyrazu modlitwy. Łatwiej mu rozwijać życie jako modlitwę. W związku z tym inne też są dyspozycje wewnętrzne o charakterze psychologicznym dotyczące skupienia, refleksji, spokoju i oderwania od stworzeń na modlitwie. Większa jest u niego konkretność, realizm, prostota i ludzka autentyczność, czyli jakości, w które jest zazwyczaj bogatszy ten, kto jest pogrążony w trudnościach życia świeckiego[48].

Oczywiście wymaganie duchowości inkarnacyjnej, ujmującej konkretny materiał ludzkiego bytu jako właściwe miejsce swej realizacji, nie oznacza dla świeckiego rezygnacji z bezpośredniego stosunku do Boga. To bezpośrednie zwrócenie się do Boga winno jednak być aktem konkretnego i całego człowieka. Winno się ono wciąż sprawdzać w zgodnym z Bożą wolą zwróceniu

---

[45] Por. tamże, s. 99–104.

[46] Por. G. Lazzati, *Modlitwa człowieka świeckiego*, Kraków 1993, s. 26n.

[47] Por. Y. Congar, *Jalons...*, dz. cyt., s. 585.

[48] Por. E. Mazzoli, *Preghiera*, [w:] *Dizionario di spiritualità dei laici*, red. E. Ancilli, t. 2, Milano 1981, s. 174n.

się ku stworzonemu i miłowanemu przez Niego światu[49]. Trzeba dodać, że życie modlitwy wymaga uczestniczenia w liturgii, a zwłaszcza słuchania i rozważania słowa Bożego. Dzięki temu kształtuje się mentalność katolika świeckiego i jego sposób patrzenia na świat z mądrością, w perspektywie ostatecznego przeznaczenia. Ponieważ katolicy świeccy powinni oceniać wszelkie wydarzenia w świetle Ewangelii, trzeba, by wydarzenia te były przedmiotem ich głębokiej refleksji. Winna to być refleksja modlitewna, skoro Duch Święty pozwala im dokonywać poprawnych osądów w świetle wieczności. Ta mądrość staje się warunkiem upodobnienia się do Chrystusa w sposobie myślenia i sądzenia[50].

5. Praca formą modlitwy

Faktem jest, że najczęstszą i pod względem czasowym najobszerniejszą okazją do uświęcenia własnego życia będzie dla chrześcijanina świeckiego zawsze praca zawodowa. W pewnym sensie ma ona nawet przemieniać się w akt kultu religijnego, gdyż w miarę pogłębiania się życia duchowego coraz wyraźniejsza staje się możliwość utożsamienia z Chrystusem przez udział w trudzie Jego dzieła zbawienia. W ten sposób praca nabiera wymiaru soteriologicznego. We właściwie pojętej duchowości pracy liturgia staje się szczytem koncentrującym w sobie obecność Boga przeżywaną w profanum codzienności. Postawa duchowo-religijna kształtowana na modlitwie osobistej i w liturgii wspólnoty Kościoła pozwala znaleźć w ten sposób najwłaściwsze odniesienie pracy ludzkiej do Stworzyciela. Praca jako akt szeroko pojętego kultu religijnego jest wyrazem duchowości inkarnacyjnej[51]. Zdaniem Thilsa możemy mówić o pracy jako wyrazie kultu religijnego, gdyż akt „świecki" może być na swój sposób wyrazem adoracji, podobnie jak akt religijny. Taką analogię przyjmuje się łatwo odnośnie do pewnych artystycznych, muzycznych czy piśmienniczych wykwitów określonych kultur. Wykwity te są „przedłużeniem" dzieła Stwórcy, ludzkim „obrazem" Opatrzności, „znakiem"

---

[49] Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 68n.
[50] Por. T. Borutka, *Zadania społeczne laikatu*, Bielsko-Biała 1996, s. 300n.
[51] Por. A. Siemieniewski, *Praca*, [w:] *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 698n.

królestwa Pana w świecie i „owocem" dynamizmu Ducha, a w wymiarze eschatologicznym „zapowiedzią" kondycji życia wybranych. Wszystkie te świeckie wykwity mają wartość kultu ontologicznego jako dzieło ludzkie właściwie wykonane i mają walor uświęcenia, bo są dla nas „przystanią uświęcającej wizyty Ojca" i „gestem przyjęcia uświęcającego dzieła Ducha". Dla Thilsa można to odnieść również do osiągnięć nowoczesności, wyrażanych w terminach rozumu, postępu i techniki[52].

Alfons Auer podkreśla, że każda czynność zawodowa ujmuje plan i czyny Boga wobec świata i przez to staje się partnerskim współdziałaniem z Bożym utrzymywaniem i kształtowaniem go. Istotne jest więc, by *finis operis*, czyli immanentny cel pracy, na który z natury i bezpośrednio jest skierowana, czynić *finis operantis*, czyli osobistym celem spełnianego dzieła. Dobrze jest, gdy się przy tym myśli o Bogu, ale nie to jest decydujące, a nawet nie zawsze możliwe[53]. Kluczowa jest kompetencja i skuteczność jako wymagania jakości służby. Jak słusznie zauważył Gilson, jeśli chce się uprawiać naukę dla Boga, pierwszym warunkiem jest uprawianie jej dla niej samej. Bez wątpienia wiara zbudowała katedry średniowieczne, ale nie uczyniłaby tego, gdyby nie było architektów. Nic nie zmusza chrześcijanina do zajmowania się nauką czy sztuką, bo istnieją inne sposoby służenia Bogu, ale jeśli wybiera taki sposób, to staranie się o bycie dobrym naukowcem i artystą jest nieodzowne, by być również dobrym sługą Boga[54]. Fakt, że chodzi o służbę Bogu, nie przeszkadza, by dołączyły się tu inne uczucia, takie jak zainteresowanie rzeczami, sympatia czy miłość do świata ludzi. Należy zadania powierzać Bogu i prosić o Jego pomoc, ale normalne jest również, że się do nich przygotowuje, przykłada i w miarę możliwości ma rzeczywiste kompetencje[55].

Zdaniem Gustave'a Thilsa skoro egzystencja chrześcijańska jest realizacją dwóch wymiarów, wertykalnego i horyzontalnego, transcendencji i inkarnacji, to każdy ochrzczony winien odkryć własne akcenty na osi modlitwa – zaangażowanie w doczesność, pamiętając, że definitywne kryterium znajduje się w przykładzie Jezusa. Obydwa wymiary są konieczne do święto-

---

52 Por. G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu*..., dz. cyt., s. 114–117.
53 Por. A. Auer, *Weltoffener Christ*..., dz. cyt., s. 105–108.
54 Por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat*..., dz. cyt., k. 105n.
55 Por. tenże, *Jalons*..., dz. cyt., s. 607–610.

ści, by, jak radził święty Franciszek Salezy, być jak dziecko, które jedną ręką trzyma się dłoni ojca, a drugą zbiera owoce. Miłość jako centralny wyraz życia chrześcijańskiego wymaga aktów *explicite*, ale angażuje też całą resztę naszej egzystencji, która pozostaje pod jej wpływem. Ta miłość *implicite* pozwala na spełnienie wymagania modlitwy nieustannej, która polega nie tyle na dołączeniu modlitwy do pracy, co na przekształceniu samej tej pracy w modlitwę, godząc wymaganie św. Pawła, by się modlić nieustannie (por. 1 Tes 5, 17) i pracować we dnie i w nocy (por. 2 Tes 3, 8)[56].

Również polski teolog Eugeniusz Weron uważał, że praca może stać się modlitwą. Elementem jednoczącym pracę i modlitwę jest miłość teologalna. Im intensywniejsza jest miłość, tym łatwiejsze jest zespolenie modlitwy i pracy. Modlitwa i miłość teologalna wzmacniają i dynamizują działalność, dlatego wielcy mistycy bywają tytanami pracy. Z drugiej strony praca stanowi podnietę i dostarcza motywów do większego modlitewnego skupienia w intencji załatwianych spraw. Zasadniczo możliwe jest, by w centrum uwagi i świadomości znajdował się wyłącznie przedmiot naszej pracy, natomiast modlitwa przebiegała w sensie niewyraźnego aktu miłości, jako akompaniament i tło, znajdując się niejako na drugim planie i nie absorbując uwagi, która jest niezbędna do dokładnego i rzetelnego wykonania pracy. Jednak nie można nadać pracy wartości modlitwy bez uprzedniego ćwiczenia się w modlitwie formalnej, która rozwija i pogłębia praktykę cnót teologalnych. Taka modlitwa wymaga czasu. Trzeba też pamiętać, że praca jest działalnością doczesną, a modlitwa nadprzyrodzoną, choć dla osobistego uświęcenia konieczna jest synteza jednego i drugiego w miłości teologalnej niewyraźnej[57]. Podobnego zdania był Yves Congar, gdy pisał, że chrześcijanin nie uświęca się jedynie, gdy praktykuje miłość w akcie religijnym lub w bezpośredniej relacji osobowej z bliźnim, ale także, gdy nawet w służbie bardzo doczesnej i angażującej struktury kolektywne, czyni dzieło sprawiedliwości. By przeciwdziałać czysto ludzkiemu angażowaniu się w doczesność potrzeba specyficznych aktywności religijnych i czynnego życia teologalnego, które prowadzi do jedności akcji i kontemplacji. Jeśli człowiek czynu kontempluje, to sam Bóg wyznacza mu jego zadania. Święty Ignacy z Loyoli wyrażał to zasadą: *in*

---

[56] Por. G. Thils, *Les laïcs et l'enjeu...*, dz. cyt., s. 105–109.

[57] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 173–178.

actione contemplativus[58]. Właśnie w nurcie duchowości ignacjańskiej, szukającej Boga we wszystkich rzeczach i wszystkiego w Bogu, Karl Rahner w swej teologii mistycznej zawarł element otwarcia się na misterium miłości Boga cierpiącego i zwycięskiego w Chrystusie, w każdym wymiarze ludzkiego życia. Rahner rozwinął „teologię spraw codziennych", teologię pracy, rozrywki i podstawowych czynności, ukazując, jak w głębi codziennej, monotonnej egzystencji możliwe jest intensywne doświadczenie Boga. W jego oczach nie ma niczego z profanum w głębi zwyczajnego życia. Na tej podstawie opracował prawdziwą mistykę codzienności, która spotyka Boga we wszystkim[59].

Zdaniem Ermanno Ancillego każdy ruch w stronę Boga jest zawsze jakąś modlitwą. Modlitwa jest przede wszystkim sprawą serca i polega na pragnieniu spełniania zawsze i wszędzie woli Bożej. Prawdziwą drogą modlitwy jest życie. Modlitwa nieustanna to życie całkowicie poświęcone służbie Bogu w zależności od Jego rozpoznanej, chcianej, miłowanej i błogosławionej woli. Taka modlitwa jest spotkaniem, komunią, poruszaniem się w przestrzeni Boga i współpracowaniem z Jego wolą. To jest jedyny sposób, by modlić się nieustannie i jednoczyć modlitwę z pracą. Dla człowieka uważnego na obecność Boga modlitwa nieustanna jest możliwa w samym sercu najbardziej zajmującej akcji. Miłość nadaje kształt i jedność życiu. Akcja i kontemplacja, praca i modlitwa są dwoma momentami tej samej miłości. Od stopnia wiary i miłości zależą głębia i ciągłość modlitwy. Modlitwa jest nieustanna, gdy nieustanna jest miłość, a wtedy dochodzi się do jedności, w której praca staje się kontemplacją, sprawiając, że modlitwa się nie kończy[60].

Doświadczenie Chrystusa Króla i centrum wszystkich rzeczy w życiu laika nie realizuje się jako stałe „myślenie" o Panu, ale odczuwanie wewnętrzną siłą miłości najbardziej wewnętrznej więzi z Nim, w pełni autentycznej ludzkiej i chrześcijańskiej miłości dla świata, która sprawia jego przebóstwienie. Zdaniem Brugnolego stanowi to wielkie doświadczenie mistyczne człowieka świeckiego. Autor dodaje jednak, że nie jest ono

---

[58] Por. Y. Congar, *Laïc et Laïcat...*, dz. cyt., k. 106n.

[59] Por. H. Egan, *I mistici e la mistica. Antologia della mistica cristiana*, Città del Vaticano 1995, s. 667, 669.

[60] Por. E. Ancilli, *Preghiera e lavoro*, [w:] *Dizionario di spiritualità dei laici*, dz. cyt., s. 180.

możliwe bez modlitwy i intymnego spotkania z Panem w Komunii eucharystycznej[61]. Jest to szczególnie ważna uwaga na koniec naszych rozważań, bowiem prawdą jest, że świeccy na drodze do doskonałości nie mają możliwości poświęcania wiele czasu na modlitwę i praktyki pokutne[62]. Jednak na konieczność znajdywania czasu bezpośrednio na modlitwę zwrócił uwagę Jan Paweł II podczas jednej z katechez:

> Zważywszy na to, że chodzi tu o dar Ducha Świętego, o zjednoczenie z Chrystusem, trzeba się modlić. Niewątpliwie, kiedy staramy się działać zgodnie z wolą Bożą, czynimy rzeczy miłe Panu i jest to już forma modlitwy. Tak więc nawet najprostsze czyny stają się wyrazem czci oddawanej Bogu i są Mu miłe. Jest jednak również prawdą, że to nie wystarcza: potrzebne są specjalne momenty przeznaczone wyłącznie na modlitwę, zgodnie z przykładem pozostawionym przez Jezusa, który nawet w okresie najbardziej intensywnej działalności mesjańskiej znajdował czas na modlitwę (por. Łk 5, 16). Odnosi się to do wszystkich, a więc i do świeckich. Różnorodne mogą być formy tego rodzaju „przerw" na modlitwę: ale w każdym przypadku liczy się zasada, że modlitwa jest dla wszystkich niezbędna zarówno w życiu osobistym, jak i w apostolacie. Jednak dzięki intensywnemu życiu modlitwy świeccy mogą znaleźć natchnienie, energię, odwagę w obliczu trudności i przeszkód, wytrwałość i umiejętność podejmowania inicjatyw i odzyskiwania sił. Życie modlitwy każdego z wiernych, a więc i świeckiego, wymaga uczestnictwa w liturgii, przystępowania do sakramentu pojednania, udziału w celebracji eucharystycznej[63].

Zakończenie

Powyższe refleksje pokazały, że wciąż aktualna w duchowości chrześcijańskiej pozostaje formuła „ora et labora". Zarówno modlitwa, jak i praca winny znaleźć odpowiednie miejsce w życiu wyznawcy Chrystusa. Oczywiście różne będą akcenty, wobec czego można przyjąć, że w ramach duchowości inkarnacyjnej chrześcijanom świeckim bardziej bliska będzie odwrotna kolejność: „labora et ora". Nigdy nie może zaś chodzić o oddzielanie obu dziedzin w formie „ora sive labora". Prawdziwą sztuką w życiu ludzi świeckich jest wykonywanie zadań Marty z duchem Marii, co nie oznacza koniecznie kierowania świadomości ku Bogu podczas pracy. Często jest to niemożliwe. Jak widzieliśmy, sama praca wykonana fachowo i z odpo-

---

[61] Por. P. Brugnoli, *La spiritualità...*, dz. cyt., s. 139–149.

[62] Por. Ch. Lubich, *Spiritualität für jedermann*, „Neue Stadt" 12/1987, s. 14.

[63] Jan Paweł II, *Duchowość świeckich*, Katecheza środowa z 01.12.1993, [w:] tegoż, *Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, red. E. Weron, Poznań 1997, s. 28n.

wiednią intencją może stać się formą kultu ontologicznego, pod warunkiem jednak, że nie zaniedbuje się również modlitwy formalnej. Jej charakter, zwłaszcza w wypadku człowieka świeckiego, cechuje się szczególną więzią z codziennymi sprawami, z którymi ochrzczeni kierują się na modlitwie do Boga. Tak więc jeśli karmiona modlitwą formalną miłość teologalna ożywia chrześcijanina, wszystkie czynności jego życia mogą stać się formą adoracji Boga, przemieniając życie w modlitwę nieustanną.

Summary

Ora sive labora?

Reflecting upon the relationship between prayer and work the Author of the article refers to the well known Benedictine formula "ora et labora". It is to emphasize that both, prayer and work should find a proper place in a Christian's life. Since the accents can be optional, the Author claims that within the incarnational spirituality the lay Christians may identify themselves rather with the reverse order of this formula: "labora et ora". However we should never separate these two options neither put them in the form: "ora sive labora", which has been provocatively used in the title of this paper. The true masterpiece of the lays' life is to perform duties of Martha in the spirit of Mary, which does not necessarily mean the focus on God during one's work. It's often even impossible. The work itself done professionally and with the proper intention can become a form of ontological worship, unless one would neglect the prayer itself. Nourished with prayer the theologal love makes all activities a form of adoration of God, transforming life into the constant prayer.

Keywords: constant prayer, work, lay spirituality, prayer

Słowa kluczowe: modlitwa nieustanna, praca, duchowość laikatu, modlitwa