

**UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE**

**WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

**Ewa Jaromska**

**POSTAWA SPOWIEDZI NA DUCHOWEJ DRODZE**

**ADRIENNE VON SPEYR**

Praca doktorska

napisana na seminarium z teologii duchowości

pod kierunkiem o. prof. dra hab. Jerzego Wiesława Gogoli OCD

**Kraków 2022**

## OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Ewa Jaromska, *Postawa spowiedzi na duchowej drodze Adrienne von Speyr*, rozprawa doktorska napisana na seminarium z teologii duchowości pod kierunkiem o. prof. dra hab. Jerzego Wiesława Gogoli OCD, Kraków, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, rok 2022, stron 258.

### Abstrakt

W pracy podjęto zagadnienie spowiedzi i postawy spowiedzi Adrienne von Speyr, szwajcarskiej mistyczki i stygmatyczki, w kontekście teologii duchowości. Przedstawiono koleje życia oraz formację religijną ze zwróceniem szczególnej uwagi na konwersję mistyczki. Jej pisma stały się materiałem badawczym, które wyłoniły spowiedź jako akt zbawczy Chrystusa oraz sakrament w życiu Kościoła, a źródłem jest postawa spowiedzi w życiu trynitarnym Boga. Analiza postaw penitenta i spowiednika, jak również sam proces oraz rodzaje spowiedzi, wyłaniają duchową drogę uświęcenia człowieka opartą na sakramencie pokuty. Proces badawczy objął również *metanoię*, modlitwę i misję jako owoce nawrócenia. Badania antropologiczne zwróciły uwagę na warstwę psychologiczną, ascetyczną i mistyczną kolejno włączające się w procesie dążenia do doskonałości. Przykłady świętych Kościoła katolickiego uzupełniły obraz. W pracy uwzględniono współczesne nauczanie Magisterium Kościoła dotyczące sakramentów, a w szczególności spowiedzi.

W pracy zastosowano kompleksową metodę empatyczno-sapiencjalną. Skorzystano z 285 pozycji bibliograficznych.

### Słowa kluczowe

- a) imienne: Adrienne von Speyr, Hans Urs von Balthasar.
- b) rzeczowe: postawa, spowiedź, grzech, krzyż, zstąpienie do piekieł, droga, uświęcenie.

# SPIS TREŚCI

<b>OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY.....</b>	<b>2</b>
<b>SPIS TREŚCI.....</b>	<b>3</b>
<b>WYKAZ SKRÓTÓW.....</b>	<b>5</b>
<b>WPROWADZENIE.....</b>	<b>6</b>
<b>ROZDZIAŁ I OSOBA I DZIEŁA.....</b>	<b>14</b>
1. BIOGRAM.....	15
2. DROGA DUCHOWA ADRIENNE VON SPEYR.....	21
2.1. Inicjacja i osobista formacja.....	23
2.2. Konwersja.....	27
2.3. Dojrzałość chrześcijańska.....	28
3. DZIEŁA PISANE.....	49
<b>ROZDZIAŁ II POJĘCIE I POSTAWA SPOWIEDZI U ADRIENNE VON SPEYR.....</b>	<b>66</b>
1. POJĘCIE SPOWIEDZI U ADRIENNE VON SPEYR.....	66
1.1. Termin „spowiedź” - etymologia.....	66
1.2. Określenie „postawa”.....	68
1.3. Znaczenie rzeczowe terminu „spowiedź”.....	71
2. POSTAWA SPOWIEDZI W PROTOLOGII.....	72
2.1. Życie trynitarnie Boga – odwieczna „spowiedź” Syna.....	72
2.2. Utracony raj.....	80
2.3. Zamysł Boga uświęcenia człowieka.....	89
3. „SPOWIEDŹ” W CZASIE ZIEMSKIEGO ŻYCIA CHRYSTUSA.....	97
3.1. Epizody ewangeliczne a spowiedź.....	97
3.2. Wydarzenia paschalne w aspekcie spowiedzi.....	107
3.3. Ustanowienie spowiedzi.....	116
4. SPOWIEDŹ W ŻYCIU KOŚCIOŁA.....	119
4.1. Magisterium Kościoła: Tradycja i teologia.....	120
4.2. Perspektywa spowiedzi u Adrienne von Speyr.....	135
<b>ROZDZIAŁ III SPOWIEDŹ W PROCESIE UŚWIĘCENIA.....</b>	<b>164</b>
1. OSOBY W SAKRAMENCIE SPOWIEDZI.....	164
1.1 Postawa penitenta.....	164

1.1.1. Postawy niewłaściwe.....	164
1.1.2. Właściwe podejście do spowiedzi.....	169
1.2 <i>Postawa spowiednika</i> .....	172
2. SPOWIEDŹ W DUCHOWOŚCI STANOWEJ.....	187
2.1. <i>Rodzaje spowiedzi</i> .....	187
2. 1. 1. Spowiedź nawrócenia.....	187
2. 1. 2. Spowiedź generalna.....	189
2. 1. 3. Spowiedź dewocyjna.....	191
2.2. <i>Spowiedź duchownych i zakonników</i> .....	193
2. 2. 1. Spowiedź kapłana.....	193
2. 2. 2. Spowiedź zakonników.....	197
2.3. <i>Spowiedź małżonków</i> .....	202
3. OWOCE SAKRAMENTU SPOWIEDZI.....	204
3.1. <i>Metanoia</i> .....	205
3.2. <i>Modlitwa</i> .....	210
3.3. <i>Misja</i> .....	212
4. DROGA SPOWIEDZI – OD PSYCHOLOGII DO MISTYKI.....	214
4.1. <i>Postawa psychologiczna</i> .....	214
4.2. <i>Postawa ascetyczna</i> .....	218
4.3. <i>Postawa mistyczna</i> .....	221
4.4. <i>Droga spowiedzi a postawa spowiedzi</i> .....	228
5. POSTAWA SPOWIEDZI ŚWIĘTYCH KOŚCIOŁA.....	233
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	<b>238</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	<b>244</b>
1. PISMO ŚWIĘTE I DOKUMENTY KOŚCIOŁA Powszechnego.....	244
2. LITERATURA ŹRÓDŁOWA.....	245
3. OPRACOWANIE ŹRÓDEŁ.....	248
4. LITERATURA POMOCNICZA.....	250

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AL Speyr von A., *Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie*, Einsiedeln 1984.
- AOO Speyr von A., *Oblicze Ojca*, tłum. Kazimierz Wójtowicz, Kraków 1999.
- ASP Speyr von A., *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1993.
- ATŚ Speyr von A., *Tajemnica śmierci*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1999.
- AZM Speyr von A., *Zwycięstwo miłości*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2002.
- GJ Speyr von A., *Geheimnis der Jugend*. (NB VII), Einsiedeln 1966.
- GS Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- KKK Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.
- KPK Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.
- LG Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- SC Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concillium*, Konstytucja o świętej liturgii, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.
- Sth Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, dostęp: 14.10.2019, [https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_1.pdf](https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf)
- T Speyr von A., *Tagebücher. Erde und Himmel*, I – III, tłum. własne, Einsiedeln 1975-1976.

## WPROWADZENIE

Adrienne von Speyr, szwajcarska mistyczka i stygmatyczka, jest stosunkowo mało znana w Polsce. Nawet jeżeli łączy się ją z Hansem Ursem von Balthasarem, pozostaje w jego cieniu, gdyż to jego wkład w nauki teologiczne jest niezaprzeczalny, a pozycja jednego z najznakomitszych teologów XX wieku zasłużona. Ich relacja trwająca przez lata najczęściej określana jest w literaturze jako przyjaźń – było to jednak coś więcej: wspólna misja (org. *Doppelsendung*), która zaowocowała wpływem na uprawianą przez niego teologię, czemu daje wyrazne świadectwo w książce *Unser Auftrag*<sup>1</sup>. Jak sam stwierdza na jej początku, głównym celem jej zredagowania jest niedopuszczenie, nawet po jego śmierci, do oddzielenia jego pracy od pracy Adrienne von Speyr. Zaznacza, że podjęcie takiej próby musi się skończyć fiaskiem ze względu na nierozzerwalność wewnętrzną wspólnego dzieła w odniesieniu zarówno do uprawianej przez niego teologii, jak i założonego instytutu<sup>2</sup>. Impulsem do napisania tego dzieła były też wizje Adrienne, które zawierały sugestie dotyczące zagrożeń, a nawet możliwości zniszczenia od środka powierzonego im dzieła<sup>3</sup>.

Często zdarza się tak, że szukając źródeł myśli wielkiego teologa z Bazylei, natrafia się na Adrienne von Speyr, żeby odkryć niejako wtórnie ją i jej olbrzymi wpływ na niego. Balthasar, który był jej spowiednikiem, ojcem duchownym, biografem i wydawcą jej pism<sup>4</sup> umieszcza ją niezaprzeczalnie wśród wielkich świętych historii chrześcijańskiej<sup>5</sup>, mimo że formalnie nie jest zaliczona żadnym procesem beatyfikacyjnym do ich grona. Podczas studiowania myśli Szwajcarki, ciekawość przechodzi w zachwyt nad bogactwem jej myśli. Praca naukowa powinna polegać na analizie jej myśli, aby potem z dystansu syntetycznie ująć całość. W przypadku

---

<sup>1</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, tłum. własne, Einsiedeln 1984, s. 15. Książka dotyczy ich wspólnego dzieła, natomiast Balthasar pięciokrotnie wypowiadał się obszernie na temat własnego dzieła, a czynił to najczęściej przy okazji swoich okrągłych urodzin (por. H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004).

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. *Tagebücher, Erde und Himmel*, I: *Einübungen* (NB VIII), Einsiedeln 1975; II: *Die Zeit der großen Diktate*, (NB IX), Einsiedeln 1975; III: *Die späten Jahre*, (NB X), Einsiedeln 1976, tłum. własne (dalej: T), T 1252, T 1729, za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 15.

<sup>4</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, w: Znak nr 316 (10), s. 1247-1266, Kraków 1980, s. 1247, 1254.

<sup>5</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 15; por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, tłum. własne, Einsiedeln – Trier 1989, s. 50n.

Adrienne cały wysiłek ogniskuje się na osiągnięciu pułapu jej przemysłów, prawie bez możliwości ich przekroczenia. Studia jej dzieł mogą przekonać o świętości zawartych w nich przedstawień. Może właśnie z tego względu autorzy artykułów o niej posługują się też tylko samym imieniem – jak w przypadku świętej, jakby antycypując ewentualne procedury kościelne – zamiast poprawnego naukowo *von Speyr*. Przeglądając materiały dwóch sympozjów można zauważyć naprzemienne stosowanie *Adrienne von Speyr* oraz *Adrienne*<sup>6</sup>. Ludmiła Grygiel również stosuje obie formy<sup>7</sup>.

Mistyczka porusza w analizowanym dziele temat spowiedzi indywidualnej, który w obszarze Europy Zachodniej jest zagadnieniem bardzo trudnym, zwłaszcza w kalwińskiej Szwajcarii. Zdominowana przez protestantyzm Europa dawno odcięła się od sprawowania spowiedzi jako sakramentu. Również wśród członków Kościoła katolickiego można zauważyć pewne oznaki kryzysu wyrażające się w krytyce czy licznych pytaniach. Kryzys praktyki spowiedzi należy postrzegać w szerszej perspektywie. Laicyzacja kultury i otaczającego nas świata w jego aspekcie intelektualnym, w którym zadomowiło się pojęcie postprawdy, wpływa na postawy wobec sakramentu pojednania, którego przeżycie zależy od zaangażowania w życie duchowe wyrażające się w modlitwie, udziale we wspólnocie eucharystycznej. Narastający relatywizm moralny i pluralizm wartości sytuuje człowieka w świecie, gdzie zaciera się stopniowo granica między dobrem a złem, nie mówiąc już o grzechu i bezgrzeszności. Spowiedź przeistacza się w zewnętrzny rytuał, odbywany schematycznie, przy zanikającym poczuciu winy, aż do jej całkowitej eliminacji.

Należy postawić pytanie o sam kryzys: czy dotyczy on spowiedzi jako takiej, czy raczej jej obrazu, przeszkadzając w praktykowaniu. Dająca się słyszeć krytyka tego sakramentu zawiera najczęściej spojrzenie redukujące go tylko do zewnętrznych fenomenów, a tym samym pozbawiające prawdy i tajemnicy. Wynika to z nieznajomości natury spowiedzi i charakteryzuje się brakiem całościowego ujęcia. Analizując fenomen ateizmu, Sobór Watykański II w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wskazuje na zaniedbania w wychowaniu religijnym jako źródle prowadzącym do fałszywego przedstawiania nauki wiary. W konsekwencji prawdziwe oblicza Boga i religii zostają raczej przesłonięte<sup>8</sup> niż głoszone w ich autentycznej formie. W tym stwierdzeniu należy upatrywać rozwiązań. Kwestia

<sup>6</sup> Por. *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung (Akten des Römischen Symposiums September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986; *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie, Vier Referate anlässlich des Symposiums zu ihrem 100. Geburtstag im September 2002*, tłum. własne Einsiedeln - Freiburg 2002.

<sup>7</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt.

zarysowana w dokumentach soborowych zostaje podjęta przez wielu współczesnych teologów, którzy rozwijają ją w swoich badaniach<sup>9</sup>.

Celem niniejszej pracy jest analiza myśli Adrienne von Speyr dotycząca zagadnienia spowiedzi, przeprowadzona w kontekście teologii duchowości, oraz weryfikacja, czy proponowane przez nią rozwiązanie może być określone jako „droga spowiedzi” człowieka w jego uświęceniu w znaczeniu tejże teologii. Pośrednio uwagę skupiają postawy, które opisuje mistyczka – Szwajcarka w swoich rozważaniach nie posługuje się pojęciami charakterystycznymi dla teologii duchowości jak „proces uświęcenia” czy „droga duchowa”. Postawa – w odniesieniu do czasu – jest czymś więcej niż aktem, jest trwaniem w czasie, mimo że w ciągu życia ulega zmianie czy przekształceniom. Postawa wobec własnych postaw – metapostawa – powinna być w życiu chrześcijanina zorientowana nie na wyborze między właściwą a niewłaściwą, ale pomiędzy właściwą a doskonalszą, analogicznie do wyboru między dobrem a większym dobrem. Sekwencja postaw układa się w drogę.

Materiału do refleksji dostarcza głównie dzieło mistyczki *Spowiedź*, zredagowane przez Balthasara na podstawie zbioru stenogramów-notatek przez nią podyktowanych, które zawiera najbardziej szczegółowy opis jej teologii spowiedzi. W innych książkach jej autorstwa można znaleźć fragmenty łączące się tematycznie z wybraną kwestią, a szeroki, całościowy wgląd w jej twórczość jest uzupełniony przez inne pozycje. Źródłem faktów z jej życia, jak również koncepcji rozwiązań teologicznych i kluczowych zagadnień znajdujących się w polu jej zainteresowania są cztery pozycje: autobiografia własnoręcznie napisana *Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie*<sup>10</sup>, *Tagebücher*<sup>11</sup> – pamiętniki zebrane z notatek i zredagowane

---

<sup>8</sup> Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, (dalej: GS), 19.

<sup>9</sup> „Masowe zjawisko niewiary skłania chrześcijan do poważnego zastanowienia się nad tym, jaki obraz Boga przekazują ich słowa i zachowania” (B. Sesboüé, *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012, s. 206.); „To, czym teologia winna się dziś przejąć, to nie negacja Boga, ale raczej zafałszowanie Boga” (A. Gesché, *Dios. Dios para pensar III, Ediciones Sígueme*, Salamanca 2010, s. 16); „Wielu mówi o Bogu. W imię Boga głosi się także nienawiść i dopuszcza się przemocy” (J. Ratzinger, *Nie jest to daleka opowieść. Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na czuwaniu modlitewnym 20 sierpnia 2005 r. wieczorem na kolońskich błoniach Marienfeld*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga. Wybór myśli*, red. W. Sapalski, Kraków 2006, s. 11); „bezwzględnie należy doprowadzić współczesnego człowieka do odkrycia prawdziwego oblicza Boga” (J. Ratzinger, *Szukajcie zawsze Jego oblicza. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (28.08.2005)*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga...*, s. 5; por. L. Wrona, *Obraz Boga i człowieka w procesie uświęcenia w pismach św. Teresy od Jezusa*, Kraków 2016, s. 28..

<sup>10</sup> Por. A. von Speyr, *Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie*, tłum. własne, Einsiedeln 1968, <sup>2</sup>1984, (dalej: AL).

<sup>11</sup> Por. T.



przez Balthasara oraz jego dwie książki *Unser Auftrag*<sup>12</sup> i *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*<sup>13</sup>.

Największy wkład w omówienie teologii Szwajcarki ma niewątpliwie Balthasar, ale powstała również niemieckojęzyczna dwutomowa pozycja Barbary Albrecht, gdzie pierwszy tom zawiera antologię tekstów, natomiast drugi – prawie trzystustronicowy – analizę misji (posłania) Szwajcarki<sup>14</sup>. Dwa seminaria (jedno z nich zorganizowane przez Balthasara) zaowocowały zbiorem wygłoszonych referatów<sup>15</sup> w języku niemieckim, francuskim i włoskim, odnoszącym się przeważnie do mistyki lub misji w Kościele. Trzecie sympozjum *Kobieta w sercu XX wieku – Adrienne von Speyr (1902–1967)* miało miejsce 21.11.2017<sup>16</sup>.

Z około osiemdziesięciu pozycji książkowych, wydanych w języku niemieckim w wydawnictwie *Johannes Verlag*, na język polski zostało przetłumaczonych zaledwie kilka. Również opracowania jej myśli w polskim obszarze językowym stanowią tylko kilka pozycji. W latach osiemdziesiątych ukazała się w *Znaku* publikacja Ludmiły Grygiel<sup>17</sup> omawiająca osobę mistyczki oraz jej duchowość i teologię. Na temat spowiedzi u Adrienne von Speyr pisał ks. Krzysztof Grzywocz<sup>18</sup> oraz ks. Paweł Pielka<sup>19</sup>. W 2021 roku został obroniony doktorat Magdaleny Żyły na temat maryjnej eklezjologii Szwajcarki<sup>20</sup>, poprzedzony dwoma artykułami jej autorstwa<sup>21</sup>, łączącymi się tematycznie z dysertacją.

Badanie przyjętego zagadnienia zostanie dokonane przy użyciu metody kompleksowej<sup>22</sup> – złożonej z wielu innych metod<sup>23</sup>, przy czym wiodącymi będą

<sup>12</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt.

<sup>13</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt.

<sup>14</sup> Por. B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen*, tom I i II, tłum. własne, Einsiedeln 1975.

<sup>15</sup> Por. *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, dz. cyt.; *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, dz. cyt.

<sup>16</sup> Por. <http://adriennevonspeyr.pl/relacja-z-sympozjum-kobieta-w-sercu-xx-wieku-una-donna-nel-cuore-del-ventesimo-secolo/> (dostęp: 01.06.2021).

<sup>17</sup> Po. L. Grygiel, dz. cyt.

<sup>18</sup> Por. K. Grzywocz, *Adrienne von Speyr o spowiedzi*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, s. 95-105, Kraków 2012, por. <http://www.kskrzysztofgrzywocz.pl/pl/publikacje/teksty/item/88-adrienne-von-speyr-o-spowiedzi>, dostęp: 31.01.2020.

<sup>19</sup> Por. P. Pielka, *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, w: *Nawracajcie się i wiercie w ewangelię*, red. M. Borda, Sosnowiec 2016, s. 48-57.

<sup>20</sup> Por. M. Żyła, *Maryjna eklezjologia Adrienne von Speyr*, Kraków 2021.

<sup>21</sup> Por. M. Żyła, *Wyjątkowość Kościoła według Adrienne von Speyr*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 223-246 oraz M. Żyła, *Maryjność motywem życia i konwersji Adrienne von Speyr*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 345-366.

<sup>22</sup> Por. J. W. Gogola, *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, „Itinera Spiritualia”, I (2008), Kraków, s. 21-34, s. 31.

<sup>23</sup> „Przez metodę naukową – natomiast – rozumie się tok operacji przy stawianiu zagadnień, ich rozwiązywaniu oraz uzasadnianiu i systematyzowaniu odpowiedzi, a także w znaczeniu szerszym ogół czynności i środków zastosowanych do sprawnego osiągnięcia rezultatów badania. Teologia jako nauka również posługuje się właściwymi sobie metodami, których istotą jest poznawanie rzeczywistości

narzędzia właściwe teologii. Różnorodność dostępnych metod w teologii duchowości szczegółowo omawia w swojej pracy ks. Marek Chmielewski<sup>24</sup>. Wybór metody jako „sposobu podejścia do danej rzeczywistości i wykorzystania odpowiednich środków, które pozwalają dotrzeć do prawdy w sposób pewny”<sup>25</sup> podyktowany jest również syntezą, której dokonał o. Jerzy W. Gogola w metodzie empatyczno-sapiencjalnej, w której podkreślone zostały pewne postawy badawcze. Jej nowość polega na wyeksponowaniu czegoś znanego w nowy sposób. Nie jest ona narzędziem autonomicznym – nie funkcjonuje „obok” innych; jej funkcją jest interpretacja danych w oparciu o ogólną znajomość rzeczy, a wykorzystuje do tego analogie i logikę<sup>26</sup>.

Teologia duchowości nie jest nauką ani ściśle dedukcyjną, ani abstrakcyjną, ale zakotwiczoną w życiu człowieka – musi być uzupełniona indukcyjnie danymi z historii i doświadczenia. Składa się na nią teologia, historia i psychologia w ich aspekcie praktycznym, co odzwierciedla się również w złożeniu metod: teologicznej, historycznej i praktyczno-doświadczałnej. W centrum stoi człowiek, co narzuca metody antropologiczne. Złożoność problematyki teologii duchowości uwidacznia się w złożoności metod badawczych, gdzie już sama umiejętność łączenia narzędzi badawczych stanowi niełatwą kwestię, przy konieczności zachowania prymatu najwłaściwszej. W badaniach według metody empatyczno-sapiencjalnej uwzględnione są dwa podmioty: osoby badanej w jej życiu duchowym w perspektywie teologicznej oraz zjawiskowej (fenomenologicznej), ale również osoby badającej, która w oparciu o własne doświadczenia i osobisty kontakt z Bogiem zdobyła pewną mądrość, co pozwala jej na czerpanie obiektywnej mądrości ze źródła, jakim jest Kościół łącznie z Tradycją, przy czym doświadczenie należy traktować jako szczególnego rodzaju wiedzę o rzeczywistości, zdobywaną przez bezpośredni z nią kontakt. Postawa empatyczna ukierunkowuje badającego na afektywne utożsamienie się z innym, wczuwanie się w realia psychiczne i historyczne badanego, w oparciu o własną znajomość ludzkiej natury utrwaloną w postaci naukowych opracowań. Zastosowanie tej metody pozwoli z jednej strony bardziej wniknąć w rozważania Adrienne von Speyr,

---

w świetle Objawienia. (...) Dobiera się je przeważnie spośród sposobów filozofowania i uprawiania humanistyki” (M. Chmielewski, *Teologia duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 882-883).

<sup>24</sup> Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

<sup>25</sup> J. Mamić, Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia spirituale, w: *Teresianum LII* (2001 – I/II), s. 625, cyt. za: J. W. Gogola, *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, dz. cyt., s. 21.

<sup>26</sup> Por. J. W. Gogola, *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, dz. cyt., s. 23n

a z drugiej lepiej osadzić jej myśl w kontekście nauki Kościoła, a w szczególności teologii duchowości<sup>27</sup>.

Odtworzenie kolei życia Adrienne von Speyr dokona się przy użyciu metody historyczno-opisowej z uwzględnieniem specyfiki kalwińskiej Szwajcarii w połowie dwudziestego wieku, a badane materiały to autobiografie oraz świadectwa Balthasara. W analizie tekstów mistyczki będą zastosowane narzędzia wspólne dla wszystkich nauk – metoda analityczna i syntetyczna – oraz typowe dla nauk humanistycznych, jakim są porównanie i opis. Interdyscyplinarny kontekst nauk antropologicznych, a zwłaszcza psychologii religii, okaże się pomocny w procesie obiektywizacji duchowego doświadczenia. Sięgnięcie po porównanie i opis przyczyni się do dobrych rozwiązań badawczych, przedstawiających właściwy ogląd poruszanych kwestii. Uporządkowanie doświadczeń, układające się w chronologiczny sposób, zadecyduje o zastosowaniu selekcji. Synteza umożliwi wyłonienie wniosków wynikających z analizy zarówno poszczególnych zagadnień jak i całości.

Język Szwajcarki nie zawiera specjalistycznych terminów teologicznych czy filozoficznych; z pozoru wydaje się potoczny, jednak przy bliższej analizie daje o sobie znać jego nietypowy charakter – ujawnia głębokość myśli i wymaga od czytającego skoncentrowanej uwagi, aby podążać za rozważaniami. Hans Urs von Balthasar jest zdania, że „paradoksalną” mowę Adrienne można określić jako teologalną, a nie jako teologiczną. Wynika to z faktu, że „jej treść odbierana i przekazywana nie pochodzi początkowo z ludzkiej refleksji nad słowem, ale z bezpośredniego słuchania słowa w gotowości wewnętrznej, która wymaga oryginalnego sformułowania »rzeczywistości duchowych w słowach duchowych« (por. 1 Kor 2,13)”<sup>28</sup>. Marc Ouellet dodaje, że źródłem tej „śmiałości językowej jest jej charyzmat prorocki, który pozwala jej widzieć rzeczy w świetle trynitarnym i tchnąć nową treść duchową w obrazy i kategorie ludzkie, których używa do wyrażania tajemnic”<sup>29</sup>. Stosowane przez Szwajcarke antropomorfizacje należy postrzegać jako swoistą jej metodę, która nie może przybliżyć niezrozumiałej obfitości w inny sposób, jak przez następujące po sobie i ciągle zmieniające się „ujęcia”, ukształtowanych z tych samych podstawowych elementów<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 25n.

<sup>28</sup> M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, w: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie*, dz. cyt., s. 106.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 53n.

Zagadnienie przedstawienia życia, twórczości i teologii Adrienne von Speyr jest jak „gęsta tkanina i nie wiadomo, od której nitki zacząć”<sup>31</sup> – pisze Balthasar. Rozplątując sieć i opisując pewien wątek, natrafia się nieuchronnie na inny lub wiele innych, które się z nim krzyżują. Wynika stąd konieczność krótkiego powtórzenia czy tylko zasygnalizowania spraw znajdujących się w węźle siatki myśli, żeby uzyskać ciągłość bez „pustych pól”. Poza tym, w trakcie badań można zauważyć powtórzenia – przy bliższym przyjrzeniu okazuje się, że ta sama myśl, przedstawiona w innym duchowym „oświeceniu”, zmieniając swój kontekst, ujawnia też zupełnie inne wymiary treści<sup>32</sup>.

Dysertacja składa się z trzech rozdziałów. W pierwszym jest przedstawiona Adrienne von Speyr, co zostanie ujęte w trzech punktach. Będą omówione koleje jej życia: rodzina i relacje, zdobywanie wykształcenia i wykonywanie zawodu lekarki oraz cierpienia związane z toczącymi ją chorobami. Zarys formacji duchowej obejmie bunt w stosunku do nauczanego w szkole kalwinizmu, wizje pojawiające się już w dzieciństwie, współpracę z Hansem Ursem von Balthasarem i założenie wspólnoty – punktem ciężkości jest przemiana, która nastąpiła po konwersji, a wyraża się wylaniem mistycznych łask, zewnętrzną stygmatyzacją oraz przeżywanymi co roku cierpieniami pasyjnymi obejmującymi Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Wszystkie te egzystencjalne elementy wpisują się w rozwój jej religijności, co znalazło odzwierciedlenie w uprawianej przez nią teologii, śledzenie której stanowi cel badań. Rozdział zamknie przegląd dzieł pisanych. Następny zostanie poświęcony omówieniu natury spowiedzi w interpretacji mistyczki, co będzie ujęte w kluczu historii zbawienia. Trzy okresy: protologiczny, Ewangelii i życia Kościoła odpowiadają trzem rozumieniom – trynitarniej postawie spowiedzi, wydarzeniom zbawczym oraz sakramentowi. Prezentacja zostanie poprzedzona analizą etymologiczną i znaczeniową. Ostatni rozdział zajmie się procesem uświęcenia. Obejmie badanie elementów spowiedzi sakramentalnej z akcentem padającym na człowieka. Zostaną omówione typy postaw, rodzaje spowiedzi i jej owoce, jak również aspekt psychologiczny, ascetyczny i mistyczny. Wszystkie te elementy składają się na drogę spowiedzi, która będzie tematem ostatniego punktu.

---

<sup>31</sup> H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 63.

<sup>32</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott: Adrienne von Speyrs Theologie der Beichte*, w: *Geist und Leben* 83/3 (2010) s. 169-181, tłum. własne, s. 172, dostęp: 21.01.2022, <https://docplayer.org/186194081-Heimweh-nach-gott-adrienne-von-speyrs-theologie-der-beichte.html>.

W rozprawie o spowiedzi autorstwa Adrienne von Speyr można doszukać się intencji i wysiłków zmierzających w kierunku przywrócenia sakramentowi spowiedzi jej pierwotnej czystości, z jaką została ustanowiona (*creatio*). Współczesny człowiek, jak kiedyś w raju, zbuntował się i nie chce się już więcej spowiadać – jest człowiekiem, który wypowiedział posłuszeństwo i stracił podobieństwo (*deformatio*), a co jest z tym związane – nie ma jasnego postrzegania i zaciemnione jest jego poznanie. Mistyczka czerpiąc z samego źródła, jakim jest Jezus Chrystus, w swoim misterium i życiu trynitarnym Boga, nadaje spowiedzi jej pierwotny kształt. Uczy, jak smakować sakramentu zbawienia i jak nim żyć, by odzyskać jego prawdziwy obraz.

## ROZDZIAŁ I

### OSOBA I DZIEŁA

Hans Urs von Balthasar w książce *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*<sup>33</sup> wymienia pięć grup dokumentów służących jako źródła wiedzy o życiu mistyczki.

Na dwa pierwsze składają się autobiografie. Pierwsza z nich została własnoręcznie napisana na wyraźną prośbę Balthasara<sup>34</sup>. Obszerna, bo obejmująca 284 kartki dużego formatu, opisuje jedynie pierwsze dwadzieścia cztery lata życia. Przedstawia je z punktu widzenia kobiety pięćdziesięciu- czy sześćdziesięcioletniej o niesamowitych zasobach pamięciowych, zadziwiającej precyzją i świeżością spojrzenia, a punktem ciężkości są przeżycia młodzieńcze, koncentrujące się na religijnym rozwoju. Praca ukazała się w 1968 roku pod tytułem *Aus meinem Leben*<sup>35</sup>.

Dopełnieniem tej pierwszej jest druga autobiografia o tytule *Geheimnis der Jugend*<sup>36</sup>. Dzieło pośmiertne o zupełnie innym charakterze powstało również z inspiracji Balthasara, który tym razem zaproponował Adrienne opis z poziomu świadomości dziecka i nastolatki w celu wydobycia charyzmatycznego rysu osoby. Narracja przedstawia częściowo te same wydarzenia, które już poprzednio zostały opisane, a częściowo inne – dawno zapomniane, a dopiero teraz odzyskane na nowo. W tym dziele poszukiwania Boga stają się wyraźniejsze, są lepiej wyeksponowane, aż do momentu konwersji w roku 1940. Porównanie tych dwóch autobiografii wykazuje pewne nieznaczne różnice chronologiczne, które są spowodowane pewnymi przesunięciami pamięciowymi starszej pani odnośnie do zaistniałych wydarzeń. Mogą również wynikać z innego rozłożenia akcentów: o ile pierwsza biografia dotyczy rozwoju w czasie i to czas dyktuje następstwo epizodów, o tyle druga biografia zajmuje się pewnymi stanami uchwyconymi w mgnieniu oka i czasami trudnymi do opisu.

---

<sup>33</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 9.

<sup>34</sup> Pisanie autobiografii nudziło Adrienne – jak pisze w pamiętnikach. Czyniła to niechętnie i jedynie ze względu na Balthasara (por. T 1507).

<sup>35</sup> Por. AL.

<sup>36</sup> A. von Speyr, *Geheimnis der Jugend*, tłum. własne, Einsiedeln 1966, (dalej: GJ).

Dalszy opis życia Adrienne po konwersji czyli od roku 1940 i przebiegający przez lata 50. zawarty jest w pamiętnikach Balthasara – jest to trzecie źródło. W pozycji *Unser Auftrag*<sup>37</sup> – również jego autorstwa – wspomniane są pamiętniki Adrienne ujęte w trzy tomy zatytułowane *Erde und Himmel*<sup>38</sup>, opisujące jej życie między konwersją a śmiercią. Zawarte w nich szczegóły biograficzne miały za cel naświetlić wzajemne przesłanki współpracy, która miała miejsce od 1940 roku, chociaż znajdują się tam również pojedyncze wspomnienia dzieciństwa zignorowane w wcześniejszych autobiografiach<sup>39</sup>.

Czwartym źródłem są liczne wypowiedzi Szwajcarki odnośnie życia i jego sensu. Bogaty wybór został przedstawiony w książce *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*<sup>40</sup>. Listy, wspomnienia przyjaciół, krewnych, znajomych oraz pacjentów stanowią niewątpliwie cenne uzupełnienie<sup>41</sup> i postrzegane są jako piąte źródło wiedzy o mistyce.

## 1. Biogram

Bóg powołuje człowieka w konkretnym miejscu i czasie oraz w określonych warunkach jego życia. Ma to zdecydowany wpływ na jego odpowiedź daną Bogu, jak również charakter przeżywanego z Nim relacji, tworząc specyficzną jemu duchowość w znaczeniu praktyki życia duchowego<sup>42</sup>. A. Matanić wymienia siedem kryteriów<sup>43</sup> porządkujących różnorodność duchowości i wskazujących jej miejsce w teologii duchowości. Należy do nich przede wszystkim kryterium etniczno-geograficzne. Adrienne von Speyr przeżyła większość życia w Bazylei<sup>44</sup>. W tym mieście podjęła

<sup>37</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 16.

<sup>38</sup> Por. A. von Speyr, *Erde und Himmel*, t. I i II, Einsiedeln 1975, t. III Einsiedeln 1976.

<sup>39</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 16.

<sup>40</sup> H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>42</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009, s. 18.

<sup>43</sup> Są to: kryterium etniczno-geograficzne, doktrynalne, ascetyczno-praktyczne, antropologiczne lub psychologiczne, kryterium stanów i zawodów, historyczno-chronologiczne oraz kryterium rodzin zakonnych i instytucji życia konsekrowanego; por. A. Matanić, *La spiritualità come scienza*, s. 45, cyt. za: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 20.

<sup>44</sup> Bazylea (niem. *Basel*, franc. *Bâle*, łac. *Basilia*), to niemieckojęzyczne miasto w północno-zachodniej Szwajcarii, położone jest na granicy z Francją i Niemcami, doświadczając przez wieki bogatej historii. Od 618 roku jest siedzibą biskupów, a w latach 1431 – 1449 było gospodarzem Soboru Powszechnego. Początkiem zespołu urbanistycznego była osada celtycka, kiedy w około 500 roku p.n.e. plemię Rauryków osiedliło się nad kolanem Renu, która w 44 roku przekształcona została w miasto o nazwie *Augusta Raurica (Kaiseraugst)*. Pierwsza udokumentowana wzmianka nazwy miejscowości *Basilia* sięga 374 roku. W 1460 założony został uniwersytet przez papieża Piusa II, który jest najstarszym

studia medyczne i prowadziła gabinet lekarski oraz poznała Hansa Ursa von Balthasara, z którym założyła świecki instytut, dokonała konwersji na katolicyzm, wzrastając w wierze. Różne czynniki, takie jak świadomość historyczna, stały kontakt z pięknem miasta, środowisko akademickie, musiały mieć wpływ na Adrienne von Speyr, nawet nie do końca uświadomiony. Początek jej angażowania się w sprawy eklezjalne przypadają na lata czterdzieste XX wieku, a więc na lata przedsoborowe, kiedy kobieta<sup>45</sup> ze stanu świeckiego<sup>46</sup>, żyjąca w małżeństwie i wykonująca świecki zawód, nie miała jeszcze tego miejsca, które zostało dopiero wypracowane po *Vaticanum II*, a dokumenty soborowe<sup>47</sup> zwracają uwagę na dużą rolę laikatu w Kościele współczesnym.

Wpływ rodziny na dojrzałą osobowość i na życie duchowe jest niezaprzeczalny. "Osoba niesie w swoim ciele i w swojej duszy historię miejsca, czasu i rodziny, w której przyszła na świat"<sup>48</sup>. Człowiek rozwija się poprzez więzi z drugim człowiekiem<sup>49</sup>, a więzi rodzinne należą do najsilniejszych i najważniejszych dla człowieka, stąd też i ich wpływ na jego osobowość jest niezwykle silny<sup>50</sup>. Umieszczenie człowieka w kontekście rodziny i podkreślenie jego silnych z nią związków doczekało się również odpowiedniego miejsca w dokumentach kościelnych<sup>51</sup>. Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris Consortio* wymienia cztery podstawowe zadania rodziny oraz wskazuje na miłość jako na zasadę i moc tej wspólnoty<sup>52</sup>. Ważne jest więc przyjrzenie się dziejom wielkiej współczesnej Stygmatyczki, poczynając od życia rodzinnego.

Adrienne von Speyr przyszła na świat 20 września 1902 roku w La Chaux-de-Fonds, miejscowości leżącej na wysokości około 1000 metrów nad poziomem morza i należącej do szwajcarskiej Jury. Była drugim dzieckiem Laury (z domu Girard)

---

w Szwajcarii. Bazylea dzięki swojemu centralnemu położeniu w Europie Zachodniej, na styku trzech państw (*Dreiländereck*), jest ważnym ośrodkiem nie tylko kulturalnym, ale przemysłowym, handlowym oraz komunikacyjnym. Stare miasto o zabytkowym układzie urbanistycznym z romańsko-gotycką katedrą i renesansowym ratuszem nadaje miastu uroku. Domy cechowe z polichromowanymi fasadami z XVI wieku oraz rokokowe i klasycystyczne kamienice z XVIII wieku nadają miastu niepowtarzalny klimat. (*Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1995, s. 384; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylea>, dostęp: 16.01.2021).

<sup>45</sup> Kryterium antropologiczne lub psychologiczne (por. A. Matanić, *La spiritualità come scienza*, s. 45, za: J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 20).

<sup>46</sup> Kryterium stanów i zawodów (por. A. Matanić, *La spiritualità come scienza*, s. 45, za: J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 20).

<sup>47</sup> Por. Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, (dalej: LG), 30-38.

<sup>48</sup> W. Ciak, *Rola rodziny w życiu duchowym św. Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa - nauczycielka wiernej przyjaźni*, red. S. R. Niziński, Poznań 2015, s. 67.

<sup>49</sup> W. Półtawska, *Samo życie*, Częstochowa, 1995, s. 23.

<sup>50</sup> Por. E. Sujak, *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 1985, s. 32.

<sup>51</sup> Por. GS; por. Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

<sup>52</sup> Por. Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, adhortacja o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Rzym 1981, 37.



i Theodora von Speyr. Ojciec, z zawodu okulista (praktykował w Bazylei) należał do starego rodu bazylejskiego o tradycji wywodzącej się jeszcze z czasów sprzed reformacji. Przodkowie zajmowali się drukowaniem książek, malarstwem sakralnym i wytwarzaniem dzwonów, które jeszcze dzisiaj można zobaczyć z wrytym nazwiskiem rodzowym w wieżach katedry. Z następnych pokoleń wywodzili się lekarze, księża i pracownicy przedsiębiorcy. Matka Adrienne pochodziła z rodziny zegarmistrzów i jubilerów, którzy w Genewie i Neuenburgu święcili swoje sukcesy. Najstarszym dzieckiem w rodzinie była Helen, półtora roku starsza od Adrienne. Rodzina powiększyła się jeszcze dwa razy w 1905 i 1913, kiedy to urodzili się dwaj bracia Wilhelm i Theodor. Wilhelm, idąc w ślad ojca, został lekarzem, natomiast młodszy, wpisując się w tradycje rodzinne, został dyrektorem banku w Londynie<sup>53</sup>.

Kontekst Szwajcarii na przełomie wieków oraz na początku dwudziestego stulecia miał znaczny wpływ na kształtowanie się relacji rodzinnych. Przez dziesiątki pokoleń funkcjonował tam model patriarchalny<sup>54</sup>, niewiele zmieniający się w biegu historii. Pewną niezależność kobiety uzyskały po II wojnie światowej, natomiast czynne prawa wyborcze w całym kraju dopiero w 1990 roku, choć w niektórych kantonach mogły wybierać swoich przedstawicieli już od 1971 roku<sup>55</sup>.

Relacja Adrienne z matką należała do trudnych<sup>56</sup>, natomiast więzy z ojcem naznaczone były uwielbieniem i ogromnym podziwem. Jego postawa czynnego zaangażowania w potrzeby bliźnich ukształtowała w Adrienne wrażliwość na los cierpiących i to właśnie pod jego wpływem narodził się zamiar pójścia w jego ślady

---

<sup>53</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 16.

<sup>54</sup> Samodzielna władza ojca konstituowała ustrój rodzinny i obejmowała wszystkich domowników (*Haus- und Schirmgewalt*). Ustanawiała jego ekonomiczną przewagę, obejmując różne dziedziny, jak nadzór nad życiem religijnym, stosowane kar cielesnych wobec żony, dzieci i służby domowej, decyzja o zamążpójściu córek oraz reprezentowanie przed sądem podległych mu osób. Prawo rodzinne regulowała konstytucja federalna z 1874 roku, a zmiany dokonane w 1898 roku przyniosły Szwajcarski kodeks cywilny utrwalając paternalistyczny model rodziny, chociaż wprowadziły pojęcie władzy rodzicielskiej (*elterliche Gewalt*), która zobowiązywała dzieci do posłuszeństwa i szacunku. Tym nie mniej mąż zarządzał majątkiem, mógł zaciągnąć zobowiązania obciążające rodzinę, a w razie różnicy zdań między małżonkami podejmował decyzje. Obowiązkiem żony było wspieranie męża, służenie radą i pomocą oraz prowadzenie gospodarstwa domowego, a w przypadku podjęcia pracy zarobkowej wymagana była jego zgoda (por. M. Aleksandrowicz, *Rodzina w systemie prawnym Szwajcarii. Kilka uwag o historii i rozwiązaniach współczesnych*, w: Białostockie Studia Prawnicze, 2027 vol. 22 nr 3).

<sup>55</sup> [https://pl.wikipedia.org/wiki/Czynne\\_prawo\\_wyborcze](https://pl.wikipedia.org/wiki/Czynne_prawo_wyborcze) (dostęp: 20.09.20121).

<sup>56</sup> Adrienne ociążała się długo z przyjściem na świat: przedłużający się poród i olbrzymie bóle, które przysporzyła swojej matce (por. AL, 41), postrzegała później jako przyczynę ciągłych napięć między nimi, trwającymi aż do jej śmierci. Miała świadomość bycia niekochanym dzieckiem i dopiero gdy została uznana lekarką w mieście i kolejno żoną dwóch poważanych profesorów, matka jej musiała uznać, że jej córka nie jest aż tak całkiem nieudanym dzieckiem. Postawa dobroci, którą Adrienne obdarzała ciągle swoją mamę, miała dobry wpływ na ich wzajemną relację. Tym nie mniej Balthasar pisze o wielu przypadkach, kiedy słyszał śpiącą i zrozpaczoną Adrienne wołającą za matką (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 16).

i podjęcia studiów medycznych, co wiązało się z decyzją pójścia do średniej szkoły koedukacyjnej – a nie żeńskiej dla panien z dobrych domów – i złożeniem egzaminu końcowego, na co ojciec wyraził zgodę, mimo nie do końca przekonanej matki. Po dwóch latach, matce – możliwe, że kierującej się zasadą patriarchalnego społeczeństwa – udało się przenieść Adrienne do szkoły żeńskiej. Jednak po dwóch latach dziewczyna wróciła znów do gimnazjum<sup>57</sup>.

Śmierć ojca<sup>58</sup> spowodowana perforacją żołądka zmieniła status materialny rodziny, a Adrienne zajęła się prowadzeniem gospodarstwa domowego. Co więcej, na życzenie matki uczęszczała do szkoły handlowej, nie rezygnując z nauki w gimnazjum. Pogarszające się zdrowie i obciążenie obowiązkami doprowadziło do całkowitego kolapsu psychofizycznego. Rokowania były jak najgorsze. Konieczna była długa rekonwalescencja w sanatorium w Langenbrucku, a później w Leysin<sup>59</sup>. Ze względu na niezaleconą do końca chorobę zamiar ukończenia studiów medycznych stał pod znakiem zapytania. W 1920 roku Adrienne postanowiła włączyć się w kurs pielęgniarski jako wolontariuszka, co doprowadziło do następnego załamania zdrowotnego. W sierpniu 1921 wróciła do domu, który teraz znajdował się w niemieckojęzycznej części Szwajcarii, w Bazylei, gdzie matka wraz z pozostałymi dziećmi zamieszkała po śmierci męża. Mimo trudności językowych – jej znajomość niemieckiego pozostawiała wiele do życzenia – zgłosiła się do żeńskiego gimnazjum, a pilność w nauce pozwoliła jej zdać maturę z zresztą klasy, mimo czasu straconego przez choroby. W międzyczasie uczęszczała na lekcje gry na fortepianie, ćwicząc trzy godziny dziennie<sup>60</sup>.

Obciążona nauką w gimnazjum oraz przestawieniem się z ojczystego języka francuskiego na niemiecki odczuwała w domu niesamowitą samotność. Potężny konflikt, jaki rozwinął się między Adrienne a jej matką, doprowadził do próby samobójczej. Jednak myśl, która pojawiła się, kiedy stała na moście nad Renem, że śmierć jest tchórzostwem, ocaliła ją: wróciła do domu, ale żyła w nim dalej jak obca. Możliwe, że dwie nawiązane przyjaźnie uchroniły ją przed następną próbą

---

<sup>57</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 20.

<sup>58</sup> Por. AL, s. 150.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 160.

<sup>60</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 21-23.

samobójczą<sup>61</sup>. Sukces zdania egzaminu dojrzałości wiązał się z dalszą realizacją marzeń<sup>62</sup>. Adrienne po immatrykulacji utrzymywała się, udzielając prywatnych lekcji do późnych godzin nocnych. W 1927 roku dzięki wsparciu finansowemu kuzynki, Adrienne mogła sobie pozwolić pierwszy raz na odpoczynek na wczasach, gdzie poznała owdowiałego profesora historii, Emila Dürra, z dwójką małych synów, który zakochał się – jak wielu przed nim – od pierwszego wejrzenia<sup>63</sup>. Jako lekarka z powołania uważała, że małżeństwo i rodzina będą przeszkodą w pracy zawodowej i służbie Bogu; wszystkie dotychczasowe propozycje matrymonialne odrzucała<sup>64</sup>.

Kierując się współczuciem dla wdowca i jego dzieci, Adrienne wyszła na mąż, chociaż nie była przygotowana na przeżywanie małżeństwa, tym niemniej udało się im osiągnąć wielką harmonię<sup>65</sup>. Nową rolę żony i matki umieściła w tym samym kontekście, gdzie kiedyś zawód lekarza: nurt miłowana Boga w ludziach i poprzez ludzi<sup>66</sup>. Rok po ślubie Adrienne zdała egzamin państwowy uprawniający do praktykowania zawodu lekarza. Śmierć Emila Dürra przysła niespodziewanie<sup>67</sup> i zostawiła ją samą z dwoma pasierbami. Rozpacz przeżywana po stracie doprowadziła ją do kolejnych myśli samobójczych. Dwa lata później poślubiła współpracownika byłego męża, Wenera Kaegi, przyszłego profesora zwyczajnego na uniwersytecie w Bazylei<sup>68</sup>.

Adrienne von Speyr prowadziła gabinet lekarski nieopodal mostu nad Renem (*Mittlere Rheinbrücke*) od 1931 roku. W krótkim czasie po otwarciu zaczęła odwiedzać go regularnie ogromna liczba pacjentów. Dienne przyjmowała sześćdziesiąt do osiemdziesięciu chorych, a polem działania była nie tylko praktyka lekarska, ale również duszpasterska. Uwzględniała całą sytuację chorego jako człowieka, z relacjami

---

<sup>61</sup> Chodzi o przyjaźń z Heinricchem Barthem, późniejszym profesorem filozofii i bratem Karla Bartha oraz z Evą Bernoulli, córką Carla Alberta Bernoulliego (por. H. U. von Balhasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 23).

<sup>62</sup> Zdecydowana postawa Adrienne, by po uzyskaniu matury studiować medycynę, spotkała się z kolejnym ostrym protestem matki, która widziała ją raczej jako sekretarkę utrzymującą się już z własnej pracy. Matka wybrała dla niej nie tylko stanowisko w odpowiednim banku, ale również widziała pewnego starszego urzędnika jako męża swojej córki. Spotykając się z odmową córki odpowiedziała milczeniem trwającym kilka tygodni, co również poleciła reszcie rodzeństwa. Przeciwny był również stryj z Berna, który wskazywał na słabe zdrowie bratanicy, ale faktycznie jednak chciał uchronić nie znającej rzeczywistości zawodowej Adrienne. Odmówił jej też opłacania studiów, mimo jej gorących próśb (H. U. von Balhasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 24).

<sup>63</sup> Początkowe obiekcje Adrienne związane były raczej z nią samą niż osobą profesora: od czasu wizji Matki Boskiej nosiła niewielką bliznę pod lewą piersią w okolicy serca, której obecność wprawiała ją w wielki niepokój (por. H. U. von Balhasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 24-26).

<sup>64</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1250n.

<sup>65</sup> Por. H. U. von Balhasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>66</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1252n.

<sup>67</sup> Zginął w wypadku w 1934 roku (por. tamże, s. 1253).

<sup>68</sup> Por. H. U. von Balhasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 25-26.

w rodzinie, postawą życiową, zwyczajami oraz przeżywaną religią. Uzdrawiała małżeństwa, godząc je i zapobiegała aborcjom – pewnego razu stwierdziła, że uratowała około tysiąca dzieci. Organizowała pomoc dla samotnych matek i ich dzieci, a ubogich przyjmowała bez ubiegania się o zapłatę. Była zawsze obecna w pracy, a nawet kiedy doznawała cierpienia z powodu toczącej się choroby czy problemów w domu, nie opuszczała godzin przyjęć. W połowie lat pięćdziesiątych, z powodu złego stanu zdrowia, musiała ograniczyć przyjmowanie pacjentów, a krótko po tym całkowicie zrezygnować z prowadzenia gabinetu lekarskiego<sup>69</sup>.

W 1940 roku nastąpiła konwersja Adrienne na katolicyzm, której wpływ uwidaczniał się w życiu rodzinnym i towarzyskim. Zaskoczona rodzina zdystansowała się od niej. Nawiązywanie relacji bezpośrednio po konwersji nie było łatwe, gdyż Bazylea była w przewadze protestancka. Serdeczne więzy łączyły Adrienne tylko z nielicznymi siostrami pracującymi w szpitalu św. Klary. Z biegiem lat systematycznie poszerzało się grono znajomych<sup>70</sup> i poprawiły się relacje z matką: coraz częściej odwiedzała ją podczas godzin przyjęć, a doświadczane wcześniej napięcia między nimi uległy złagodnieniu; o to pojednanie Adrienne często prosiła w modlitwach<sup>71</sup>.

Przebyty w 1940 roku ciężki atak serca wpłynął na dalszy przebieg jej życia. Mimo dłuższego pobytu w szpitalu (prawie przez całe lato) nie wróciła do zdrowia. Problemy dawały się we znaki już przy chodzeniu, co znalazło odzwierciedlenie w pracy i wpływało na ograniczenie możliwości wykonywania zawodu lekarza. Wkrótce po tym dołączyła ciężka cukrzyca, powodując gwałtowny wzrost wagi ciała, a uciążliwość poruszania się przybierała na sile, również z powodu artrozy w kolanach. W ostatnich latach przestała mieć czucie w stopach, a postępująca utrata wzroku czyniła ją zależną od innych. W 1954 roku praktyka w mieście została zamknięta, a utworzona nowa, w niższej części zamieszkiwanego przez nią budynku. Postępująca stale choroba nie pozwoliła jej nigdy rozpocząć tam działalności. Prowadziła ciche życie, nie zapominając o jałmużnie, składanej najczęściej anonimowo. Jej życie dostarcza niezaprzeczalnych przykładów oddawania „ostatniego grosza” i dzięki tej postawie Balthasar zrównuje ją z ewangeliczną ubogą wdową<sup>72</sup>.

Od połowy lat pięćdziesiątych coraz bardziej dawała się we znaki słabość, która nakazywała ciągle liczyć się ze śmiercią. Co więcej, żaden z prowadzących ją lekarzy

<sup>69</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 28.

<sup>70</sup> Chodzi o Romano Guardiniego, Hugo Rahnera, Erich Przywarę, Henri de Lubaca, Reinhold Schneudera, Annette Kolb i Gabriela Marcela.

<sup>71</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 28.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 33-37.

nie rozumiał tłącego się w niej jeszcze życia. Gwałtownym bólom towarzyszyły przybierające na sile uczucia niemocy, bezsilności: stany „nic-wiecej-nie-móc” i przeciążenia. Będąc w tak ciężkim stanie, nie odstąpiła od dobrowolnej pokuty i wciągała w nią Balthasara. Objawy słabości stawały się coraz bardziej kłopotliwe, a stan jej zdrowia wymagał stałej opieki. Ostatnie miesiące spędzone w łóżku były dla niej torturą, którą znosiła ze spokojem, troszcząc się o innych. Pewien dyskomfort dotyczył jedynie własnej niesamodzielności i sprawiania kłopotu innym, którzy się o nią troszczyli, natomiast myśli o śmierci nie przerażały jej; już w dzieciństwie odczuwała radość, kiedy była mowa o tym, że kiedyś przyjdzie ten czas. Jedne z ostatnich słów brzmiały: „Que c’est beau de mourir!”<sup>73</sup> – to przekonanie, że ma się już tylko Boga przed sobą. Trzy dni przed utratą świadomości dziękowała jeszcze raz za wszystko, obiecała pomagać z nieba, wypowiedziała ostatnie wskazówki i obietnice dotyczące ziemskiego dzieła. Umarła 17 września 1967 roku, w dniu św. Hildegardy, którą ceniła i z którą łączyła ją wspólna profesja lekarki. Pogrzeb nastąpił w dniu jej sześćdziesiątych piątych urodzin. Nagrobek wykonany przez Alberta Schillinga zawiera odniesienie do Trójjedynego, który był centrum jej teologii<sup>74</sup>.

## 2. Droga duchowa Adrienne von Speyr

W osobowości Adrienne von Speyr wszystko jest doskonale zintegrowane stanowiąc wzór jedności. Klamrą spinającą wszystko jest Bóg jako cel życia oraz droga do Niego. Trudno jest oddzielić aspekty naturalne i nadnaturalne – jej „życie w świecie” i elementy formacyjne ściśle przeplatają się ze sobą.

Przedstawienie drogi duchowej konkretnego człowieka najczęściej odbywa się przez wyodrębnienie poszczególnych etapów jego życia charakteryzujących się pewną jednolitością treści w zasadniczych sprawach, przy czym można w przybliżeniu określić ich ramy czasowe. Kolejne przeżywane fazy układają się w schemat o wyraźnym kluczu interpretacyjnym. Historia chrześcijaństwa dostarcza licznych rozwiązań. Współczesna mentalność nakierowana na perspektywę nowotestamentalną preferuje modele oparte na biblijnej historii zbawienia z jej dynamiką dotyczącą rozwijającego się przez wieki Bożego planu uświęcenia ludzi. Ten globalny proces przeżywa każdy

---

<sup>73</sup> „Jak pięknie jest umierać” (tłum. własne).

<sup>74</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 38-41.

człowiek w wymiarze indywidualnym, uczestnicząc w dziejach ludzkości i doświadczając czasowości. Psychologiczna obserwacja oraz wnikliwa analiza pozwalają zestawić formułujące się zmiany i postęp łaski Bożej działającej w człowieku, tworząc schematy drogi duchowej<sup>75</sup>.

Analiza drogi duchowej Adrienne von Speyr zostanie przeprowadzona według schematu proponowanego przez współczesne ujęcie, chociaż cały rozdział zostanie podzielony na trzy punkty, gdzie momentem zwrotnym jest konwersja z kalwinizmu na katolicyzm, co stanowi pewien punkt nieciągłości. Wszystko, co było „przed” jest zupełnie inne niż to, co nastąpiło potem. Te dwa okresy są wewnętrznie spójne i w miarę jednolite. Taki podział jest dobrym sposobem opisu drogi duchowej na potrzeby niniejszej rozprawy, mimo że rezultat ewentualnych późniejszych badań może przynieść inne rozwiązania. Historia chrześcijaństwa dostarcza nam wiele przykładów osób z okresami „przed” i „po” nawróceniu. Wystarczy wspomnieć incydent św. Pawła pod Damazkiem (Dz 9, 1-7) czy nawrócenie św. Augustyna, który zaniechał astrologii i manicheizmu, stając się później ojcem Kościoła.

Przeżycia egzystencjalne drogi zostaną opisane jako doświadczenia wewnętrzne czy duchowe. H. G. Gadamer zalicza pojęcie „doświadczenia” do najbardziej niejasnych<sup>76</sup>, toteż tym bardziej istnieje konieczność jego doprecyzowania<sup>77</sup>. Semantyka słowa wyraźnie nawiązuje do „świadomości” i czynności „świadczania” czy „zaświadczania”, czyli bycia dowodem. W hermeneutyce współczesnej teologii duchowości za doświadczenie przyjmuje się nie jednostkowe zmysłowe wrażenie ani sumę nagromadzonej wiedzy habitualnej, ale przeżycie egzystencjalne, jako takie wpisujące się w sedno ludzkiej egzystencji, przy czym aspekt intuicyjno-egzystencjalny jest dominujący w stosunku do doktrynalnego. Doświadczenie jest zawsze aktem osoby ludzkiej, nie istniejąc abstrakcyjnie, samo w sobie<sup>78</sup> J. W. Gogola zwraca uwagę na bezpodstawność obaw dotyczących użycia terminu „doświadczenie” w odniesieniu do życia duchowego ze względu na asocjacje z eksperymentem czy doznaniem. „Doświadczenie należy rozumieć jako poznanie rzeczy poprzez osobisty kontakt

---

<sup>75</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 134.

<sup>76</sup> Por. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, s. 329.

<sup>77</sup> Marek Chmielewski pisze: „że doświadczenie należy do podstawowych właściwości rozumnej natury ludzkiej i współcześnie niemal wszystkie dziedziny ludzkiej aktywności, zwłaszcza poznawczej i przeżyciowej, w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do niego, nadając mu własne znaczenie” (M. Chmielewski, *Chrystus w doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 36-49).

<sup>78</sup> Por. M. Chmielewski, *Chrystus doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, dz. cyt., s. 37n.

z nimi<sup>79</sup>. Doświadczenie tak rozumiane, w relacji do Boga, będzie przedmiotem analizy.

### 2.1. Inicjacja i osobista formacja

Dzieciństwo Adrienne von Speyr, pozornie szczęśliwe i dostatnie, było naznaczone pewnym cierpieniem. Doświadczenie odrzucenia przez matkę spotęgowane było złą relacją z siostrą – czuła się zastraszana<sup>80</sup>, co spowodowało jej ucieczkę w milczenie, mimo pogodnego usposobienia. Niezasłużone kary stały się dodatkowym impulsem zamykania się w świecie wewnętrznych przeżyć, który jawił się jako coraz bogatszy – tam mieszkał Bóg. Mając wsparcie babci ze strony matki, która w pełni ją rozumiała i respektowała jej potrzeby, dziewczynka pielęgnowała swoją samotność, oddając się rozmyślaniom, przy wzrastającej ciągle wrażliwości. Babcia wprowadzała małą Adrienne w tajemnice Boże, stwarzając we własnym domu rodzaj azylu, który dawał poczucie bezpieczeństwa. Spokój, czytanie Pisma Świętego i działalność na rzecz ubogich (robienie konfitur i paczek z ubraniami) jako realizacja przesłania biblijnego miała głęboki wpływ na dziewczynkę, a wiele z tych doświadczeń Adrienne przeniosła na swoje dorosłe życie<sup>81</sup>. Opis wspomnień z dzieciństwa zdumiewa dojrzałością i zaangażowaniem religijnym dziecka<sup>82</sup>.

Codzienne nagany ze strony matki Adrienne próbowała sobie kompensować. Odbywało się w dość tajemniczy sposób: dopiero wydanie drugiej autobiografii<sup>83</sup> rzuciło światło na pewne wydarzenia. Jako małe dziecko widzi ona anioła, który pokazuje jej, że horyzonty prawdy są różne dla jej matki i dla niej i że nie należy się bronić. Anioł wyjaśnia jej, jak się modlić i jak pokutować. Innym doniosłym wydarzeniem było spotkanie sześciolatki ze św. Ignacym Loyolą<sup>84</sup>, który promieniował nade wszystko ubóstwem; miało to miejsce w Wigilię Bożego Narodzenia 1908 roku. W czasie wizji anioł nauczył ją zestawiać literki: najpierw IL (na oznaczenie tego, który go wysłał), a potem IJ – jego przyjaciela o imieniu Jean. To doświadczenie zapisuje się

---

<sup>79</sup> J. W. Gogola, »Teologia mistyczna« świętej Teresy od Jezusa, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 66-80, s. 69.

<sup>80</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 23.

<sup>81</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1248.

<sup>82</sup> Por. AL, s. 15.

<sup>83</sup> Por. GJ, s. 89-90, cyt. za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 23.

<sup>84</sup> Adrienne poświęciła Ignacemu Loyoli wiele myśli. W oparciu o nie Balthasar zredagował książkę jako dzieło pośmiertne: A. von Speyr, *Ignatiana*. (NB XI), Einsiedeln 1974.

mocno w pamięci Adrienne. Jako kobieta w podeszłym wieku jest nadal całkowicie przekonana o realności tego spotkania<sup>85</sup>, opisując je oraz inne mistyczne fenomeny z dużą precyzją<sup>86</sup>. Pociągnięta przez Boga i prowadzona przez anioła rozwijała dziecięcą egzystencję w Bogu i dla Boga. Niebieski wysłannik pokazywał jej co ma robić, a co ignorować, jak ma się modlić i jak pozostawać w obecności Najwyższego. Wprowadzał ją w tajemnicę ofiary oraz rezygnowania i pouczał ją, jak dostrzegać sens tych zabiegów; ćwiczyła dobrowolną pokutę prawie przez całą protestancką młodość, w sposób stanowczy do tego stopnia, że od 1940 roku jej gorliwość ekspiacyjna musiała zostać poddana ścisłym zasadom posłuszeństwa i utrzymana w pewnych ryzach, by z miłości do Boga, Kościoła i jego relacji do grzeszników nie zostać narażona na pewne wykolejenia<sup>87</sup>.

Dzięki posiadanym uzdolnieniom, pobyt w szkole owocował bardzo dobrymi osiągnięciami; problematyczna okazała się tylko nauka religii. Tajemnicza wiedza uzyskana podczas wizji we wczesnym dzieciństwie, której dziewczynka nie mogła jeszcze pojąć racjonalnie, domagała się odnalezienia brakujących ogniw i wysłała Adrienne na dziesięciolecia poszukiwań. Przede wszystkim protestantyzm nauczany w szkole (z silnymi akcentami antykatolickimi) okazał się nieadekwatny<sup>88</sup>, a jego jałowość prowadziła Adrienne do stwierdzenia, że „Bóg jest inny”<sup>89</sup>. Nie znając innego wyznania, nie szukała go też, ale szukała innego Boga – ten z lekcji religii wydawał się być obcy. Poszukiwania przeniosły się w świat modlitwy, która stawała się każdego dnia coraz ważniejszym elementem jej życia. Rosnące zaangażowanie i wchodzenie w kontakt z Bogiem owocowały miłością do ludzi, podejmowaniem prób ich jak najlepszego rozumienia oraz pomocy im<sup>90</sup>.

Już w szkole pewne incydenty zapowiadały konwersję. Jako dziewięcioletnia dziewczynka z dużym zaangażowaniem przeprowadziła „wykład” o jezuitach i ich miłości do Jezusa, skierowany do swoich koleżanek i kolegów. Napisane w progimnazjum wypracowanie o wszystko mówiącym tytule *Les préjugés (Uprzedzenia)* poruszało kwestię braku woli nauczyciela omówienia innych religii, przy czym chodziło o katolicyzm. Ojciec Adrienne, po przeczytaniu szkolnego eseju,

---

<sup>85</sup> Por. T 2347.

<sup>86</sup> Por. AL, s. 25n.

<sup>87</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 17.

<sup>88</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 24.

<sup>89</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 18.

<sup>90</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1248n.



rozpoznał w nim ducha katolicyzmu<sup>91</sup>. W gimnazjum prowadziła na lekcjach religii spory z pastorem dotyczące celibatu, który wydawał się jej jedynym słusznym sposobem życia dla kogoś, kto poświęcił swoje życie Bogu i Kościołowi. W tym czasie przeżyła doświadczenie powszechnej spowiedzi na zebraniach armii zbawienia: ten sposób wyznania grzechów wydał się jej od razu nieodpowiedni. Pragnienie prawdziwej sakramentalnej spowiedzi pogłębiało się aż do konwersji i możliwe, że było najważniejszą siłą napędową prowadzącą do Kościoła katolickiego<sup>92</sup>.

W 1917 roku wczesnie rano ukazała się Adrienne Maryja w otoczeniu aniołów i świętych, wśród których rozpoznała między innymi św. Ignacego; wobec wizji klęczała do rana, kiedy trzeba było pójść do szkoły. Całość objawienia miała charakter „obrazu”, mimo że aniołowie przemieszczali się i zmieniali miejsca. Wizja nie wywołała jakiegokolwiek strachu, przeciwnie, była napełniona radością i miała decydujące znaczenie w jej życiu. Od momentu wizji Matki Boskiej Adrienne nosiła małą bliznę pod lewą piersią, na sercu, która się nigdy nie zamknęła<sup>93</sup>. Nie prowadziła szerszych rozważań nad tym faktem, wiedziała tylko, że to jest cielesny znak przynależności do Boga, cudowna i nienaruszalna tajemnica<sup>94</sup>. Już jako małe dziecko otrzymała zapowiedź znaków na ciele w powiązaniu z przeżywaniem „wieczności w czasie”<sup>95</sup> – anioł w wizji mówił o chorobie przed Wielkanocą, w Wielki Piątek i nadmienił, że to nie są wesołe dolegliwości: po prostu się cierpi<sup>96</sup>. Podczas pobytu w sanatorium w brzydkiej i zimnej kaplicy katolickiej w Leysin, modląc się, Adrienne doznała obecności Pana, o której „powiedziało” jej wieczne światło przed tabernakulum – w tym kościele niezaprzeczalnie poczuła się w domu, jak inni ludzie w swoich mieszkaniach<sup>97</sup>.

W poszukiwaniu prawdy Szwajcarka poświęcała dużo czasu na lekturę, ale przed konwersją prawie nie udało jej się natknąć na coś *stricte* katolickiego. W kalwinizmie, w którym była wychowana, brakowało jej przede wszystkim dwóch rzeczy: Matki i spowiedzi. Brak Matki powodował poczucie bycia sierotą<sup>98</sup> – dopiero wizja Maryi w piętnastym roku życia oraz postawa maryjności po konwersji dały

---

<sup>91</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 24.

<sup>92</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 19.

<sup>93</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 25.

<sup>94</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 25.

<sup>95</sup> Adrienne poświęciła książkę tematowi „wieczności w czasie” (por. A. von Speyr, *Die Ewigkeit in der Zeit. Feste im Kirchenjahr*, Einsiedeln 2017).

<sup>96</sup> Por. GJ, s. 21-22.

<sup>97</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 22.

<sup>98</sup> Por. AL, s. 46-47.

właściwe uzupełnienie religijnej perspektywy. Natomiast spowiedź budziła ciągle zainteresowanie młodej kalwinki, aż do desperackich jej poszukiwań, co potwierdzają liczne wypowiedzi w autobiografiach<sup>99</sup>.

Mistyczka nie miała problemu z modlitwą – *tête-à-tête* z Bogiem okazało się jednak niewystarczające. Jej najgłębszym marzeniem było posłuszeństwo, co wymaga wspólnoty oraz kogoś w charakterze pośrednika, kto jest w stanie pojednać z Nim w spowiedzi. Uporczywe szukanie kierowało ją do różnych sekt, gdzie miało miejsce publiczne wyznanie grzechów, jednak zawsze wracała rozczarowana. Tęsknota za spowiedzią spowodowała, że stała się ona czymś doniosłym i świątecznym, na co może wskazywać odbyta kiedyś samotnie Wigilia Świąt Bożego Narodzenia: po ustawieniu choinki i zapaleniu świec, siedziała i pragnęła spowiedzi. Uklękała – jakby antycypując – i w momencie wyznania nic więcej już nie wiedziała. Mijały następne lata, a ona wciąż powtarzała: „gdybym tylko mogła się wyspowiadać”. Jej poczucie bycia nieczystą uwidaczniało się w obliczu pacjentów, którzy zwracali się jej w gabinecie z różnych rzeczy – miała wtedy przeświadczenie, że sama powinna być w porządku, czyli w stanie łaski i powtarzała: „wyspowiadasz mnie?” Nieureczywistnionej spowiedzi przypisywała niektóre niepowodzenia życiowe, jak pewne niejasności związane z planowanym małżeństwem z owdowiałym profesorem Emilem Dürrem. Będąc już jego żoną, zwiedzała z nim kościoły na Korsyce i rozmawiała o Kościele, hierarchii i spowiedzi<sup>100</sup>. W czasie trwania małżeństwa zadawała sobie ciągle pytania, co musiałaby wyznać, gdyby mogła teraz iść do spowiedzi. Świadomość, że najpierw musi zostać katoliczką, czyniła ją niecierpliwą i odbierała ją jako taktykę opóźniającą, podczas gdy jej tak było spieszo do konfesjonału. Innym problemem, którą ją nurtował, była kwestia dotycząca tego, czy można żyć i modlić się, doświadczając dostatku; wierzyła, że ta obfitość istnieje, ale nie wiedziała, gdzie ona jest<sup>101</sup>.

Nawrócenie ostatecznie utożsami się z jej tęsknotą za spowiedzią: „poszukiwała spowiedzi w sposób niestudzony, dramatycznie odczuwając jej brak w wyznaniu, w którym otrzymała wychowanie”<sup>102</sup> – pisze Paweł Pielka. „Pragnęła spotkać kogoś, kto

---

<sup>99</sup> „Chcę się wyspowiadać! A potem umrzeć. Nie mów nic Mamie! Ponieważ chcę zobaczyć Boga” (GJ, 32); czy powtarzane z jednakową pasją w każdym roku życia: „Ciągle tylko muszę myśleć o tej spowiedzi!” (GJ, 36); „Czy mogłabym się na próbę u Ciebie wyspowiadać?” (GJ, 42); „Pozwól mi się więc wyspowiadać. Tylko raz!” (GJ, 130).

<sup>100</sup> Por. GJ, 188, 201, 250, 266, 288.

<sup>101</sup> Por. GJ, 188, 201, 266, 288, 264.

<sup>102</sup> P. Pielka, *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 49.

mógłby ją pojednać z Bogiem”<sup>103</sup>. Jest to równoznaczne z dostępem do urzędu uprawnionego do odpuszczania grzechów i z tej perspektywy mistyczka dyktuje nie tylko swoją książkę o spowiedzi, ale i wiele innych fragmentów rozsianych w jej dziełach mistycznych czy pamiętnikach. Wiele czasu poświęciła rozważaniom już wtedy przeczuwanych głębszych związków między spowiedzią a posłuszeństwem w Kościele, co kształtuje koncepcję kluczowego jej pojęcia, mianowicie „postawy spowiedzi” jako trwałej i fundamentalnej transparentności całej duszy względem Boga, a także przed spowiednikiem występującym w Jego imieniu. Na podstawie właśnie tej postawy – jako kryterium świętości – mistyczka osądzi doskonałość świętych<sup>104</sup>. Postawą spowiedzi obejmie również Maryję – „spowiedź” Maryi – i zażąda takiej postawy od członków założonego instytutu<sup>105</sup>. Upragniona konwersja w końcu nastąpiła.

## 2.2. Konwersja

Konwersję zapowiadało kilka czynników; gdy śledzi się przebieg młodości Adrienne, można zauważyć, że wiele doświadczeń stopniowo ją do tego przygotowało. Szwajcarka próbowała wiele razy podjąć kontakt z katolickim księdzem, który wyczerpująco poinformowałby ją o doktrynie i któremu mogłaby objawić życzenie konwersji, ale wszystkie dotychczasowe próby spełzły na niczym. Lata poprzedzające 1940 rok charakteryzowały się pewną bezsilnością duszy, pomimo modlitw. Po śmierci swojego męża odkryła, że wymawiając słowa pacierza *niech się stanie wola Twoja*, nie mówi ich z pełną prawdziwością i akceptacją. Mimo że przeczuwała jego odejście przed faktem i jeszcze przed nim wypowiedziała swoje „tak” – niech się tak stanie – to jednak *post factum* uległa przekonaniu, że aprobata została jej wydartą – nie odpowiedziała Bogu w całej wolności. W następstwie zaprzestała modlitwy Pańskiej, by uniknąć wypowiedziania słów, co do których nie miała pełnego przekonania. Pastor udzielił jej rady – może nie najlepszej – używania innych modlitw, zamiast tej jednej, ale we wszystkich napotykała na ten sam problem<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Por. A. von Speyr, *Das Allerheiligenbuch*, (NB I), Einsiedeln 1966; wyd. polskie: *Jak modlą się święci?* t. I/1 i I/2, tłum. W. Szymona, Warszawa 2017.

<sup>105</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 29.

<sup>106</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 26.

Balthasar wspomina jesień 1940 roku, kiedy przybył do Bazylei jako duszpasterz akademicki i kiedy zostało zaaranżowane – opatrnościowo – jego spotkanie z Adrienne na tarasie powyżej Renu. Balthasar rozpoczął rozmowę o dziełach katolickich poetów Claudela i Péguy, których właśnie przetłumaczył, kiedy Adrienne, zebrawszy całą swoją odwagę – zwolniona ze szpitala po ciężkim ataku serca – wyraziła swoją chęć przejścia na katolicyzm, po czym rozmowa zeszła na temat modlitwy. Wyjaśnienia wymagał problem, który ją w tym czasie dręczył. Teolog wyjaśnił jej, że *bądź wola Twoja* oznacza gotowość przyjęcia Jego rozwiązań, a nie proponowania Bogu swoich. Argumentacja okazała się na tyle trafna, że Balthasar porównał reakcję Adrienne do gwałtownego włączenia wszystkich świateł na sali. Od tego momentu mogła zostawić za sobą wszystkie zahamowania, a jej modlitwa popłynęła na kształt długo spiętrzonej rzeki domagającej się naturalnego biegu. W zajęciach przygotowujących do konwersji od razu wszystko rozumiała, jak gdyby na to wszystko czekała i to już dość długo; chciała właśnie usłyszeć, co słyszała, aby to potwierdzić. Jej chrzest<sup>107</sup> nastąpił w Uroczystość Wszystkich Świętych, a dwa tygodnie później, w dzień św. Alberta, została już matką chrzestną ich wspólnego przyjaciela, profesora francuskiej literatury Alberta Béguina, który z kolei niebawem został świadkiem jej bierzmowania<sup>108</sup>. Balthasar został spowiednikiem i kierownikiem duchowym aż do końca jej życia<sup>109</sup>.

### 2.3. Dojrzałość chrześcijańska

Czas po konwersji, obrazujący dojrzałość chrześcijańską, charakteryzuje się nie tylko wzrastającą wiedzą religijną, ale i podjęciem specyficznej problematyki kształtującej teologię Adrienne von Speyr i stanowiącej punkt ciężkości jej zainteresowań. Stanowi to dwie ścieżki badawcze, wzdłuż których podjęta zostanie analiza. Trzecią jest misja jako wyraz posłuszeństwa i służby Kościołowi.

Pogłębianie wiedzy religijnej następowało dwutorowo: przez lekturę oraz doświadczenia mistyczne. Kontakt Szwajcarki z literaturą religijną nie należał

---

<sup>107</sup> Adrienne von Speyr otrzymała chrzest warunkowy zgodnie ze zwyczajami przedsoborowymi panującymi w Szwajcarii przy przechodzeniu protestantów na katolicyzm. Było to związane z luźną formułą chrzcielną – czasami pastor ją sam wymyślał – więc nie było pewności, czy udzielony sakrament w dzieciństwie był ważny (por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 1253).

<sup>108</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 27.

<sup>109</sup> L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1247, 1254.

do wszechstronnych; czytała wybiórczo. Po ciężkim ataku serca, kiedy nie mogła oddawać się już pracy zawodowej w takiej mierze, w jakiej by sobie życzyła, a później, kiedy musiała już całkowicie z niej zrezygnować, dużo czasu spędzała na czytaniu. Była to literatura piękna, ale nie tylko. Oprócz literatury powszechnej czytała też duchową, której dostarczał jej Balthasar. Największe wrażenie zrobiły listy św. Ignacego: to one ją zapaliły w niesamowity sposób i chciała je zaraz przetłumaczyć na francuski, w razie gdyby tłumaczenia jeszcze nie było. Przełożyła jednak z wielką miłością na niemiecki *Historię duszy*<sup>110</sup> Małej Tereski, a duchowy dialog z nią nigdy się nie urwał. Zupełnie inaczej było z dziełami św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Ávila – zaczęła je czytać, ale nie doczytała do końca. Modlitwy Jana podziwiała, widziała je „od środka”, ale opuściła opisy. Do zarzutów wobec nich wracała na wielu kartach swoich dzieł. Krótki wgląd w duchowość Lallemanta i Surina zdystansował ją od obu. Natomiast z wielkim nabożeństwem odniosła się do reguł św. Benedykta i św. Franciszka z Asyżu. Mogła również ulec wpływom Foucaulda i Newmana. Książek teologicznych właściwie nie czytała, ale z własnych wizji знаła i kochała wielu świętych, nie sięgnąwszy jednak nigdy po żadną z ich książek: Katarzyny ze Sieny, Elżbiety z Turynii, Joanny de Chantal, Hildegardy, Bernadetty, Antoniego Egipskiego, Jana Vianneya czy innych. Szczególnie umiłowała Jana Apostoła i od niego rozpoczęła egzegezę, jego wzięła na patrona wspólnoty, którą zamierzała założyć, by inspirować się jego duchowością i ją upowszechnić<sup>111</sup>.

Wiedzę o Królestwie Bożym czerpała również z własnych objawień. Zaraz po konwersji nastąpił prawdziwy wylew mistycznych łask. Balthasar stosuje porównanie już nie tylko do wiatru, który wieje, kędy chce (J 3, 8), ale do wichury czy trąby powietrznej porywającej ją we wszystkich kierunkach bez żadnych prawideł<sup>112</sup>. Zapis jej mistycznych doświadczeń odbywał się w „transie posłuszeństwa”, czyli na wyraźną prośbę spowiednika, co harmonizuje z rozumieniem przez Szwajcarkę mistyki jako specjalnej misji wpisującej się w formy służby Kościołowi. Warunkiem wstępnym jest porzucenie wszystkiego, co związane jest z własnym życiem, przekroczenie siebie samego w oddaleniu od siebie i oddanie się na służbę słowu Bożemu. Tradycja mistyki nazwała tę postawę ogołoceniem, a Adrienne *effacement*<sup>113</sup>.

---

<sup>110</sup> św. Teresa od Dzieciątka Jezusa, *Historia duszy*, tłum. Karmelitanki Bose, Kraków 2013.

<sup>111</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 36.

<sup>112</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>113</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 1256.

Wylanie darów rozpoczęło się łaskami modlitwy, powodującymi całkowite oderwanie od wypowiedzianych słów czy własnych rozważań o Bogu, po których Adrienne wracała przemieniona, z nowymi rozpoznaniem, miłością, kolejnymi postanowieniami. Zaczęły się również rozwijać łaski wizji: po pierwszym, jeszcze zawołanym samoobjawieniu się Matki Boskiej, występowały kolejne, coraz bardziej wyraziste, cechujące się czułością i delikatnością oraz głębokim szacunkiem, przy czym jednak zostało utrzymane pewne poczucie „rodzinności”. Te doświadczenia, przekazane później Balthasarowi, nosiły powiew zażyłości, a jednocześnie niewyobrażalnego piękna. Kontakt z Ignacym był również częsty i odbywał się na płaszczyźnie wzajemnego dopasowania i zrozumienia; święty wydawał się prawie doskonały, a towarzyszył mu humor i radość oraz pewne bagatelizowanie ceremonii ziemsko-kościelnych, ale nigdy Boskich. Święci ukazywali się jej pojedynczo lub w tłumie i dzięki nim zostawała przenoszona w świat nieba, gdzie w małych symbolicznych scenach, słowach czy całkiem poza nimi wchodziła w obszar praw Królestwa Niebieskiego. Szczególną rolę w tych doświadczeniach odgrywała Mała Tereska, Apostołowie, niektórzy ojcowie Kościoła oraz jej ulubiony proboszcz z Ars. Pojedyncze doświadczenie wizji olbrzymiego światła tuż przed maską samochodu, kiedy wracała z pracy do domu niedługo po konwersji zostało ubogacone głosem podającym zapowiedź: *Tu vivras au ciel et sur la terre*<sup>114</sup>.

Łaskom przeżywanym i doświadczanym indywidualnie towarzyszyły inne. Był to przede wszystkim charyzmat uzdrawiania, który znalazł swoje miejsce w praktyce lekarskiej: wieści o nagłych, niewyjaśnionych medycznie uzdrowieniach szybko rozprzestrzeniały się wśród pacjentów, a nawet docierały do uszu krewnych; szczegółowe informacje na ten temat zawarte są w dziennikach Balthasara, który pisze, że miała więcej dusz niż ciał, którymi musiała się opiekować podczas konsultacji, ponieważ pacjenci bardzo często pod pretekstem dolegliwości fizycznych chcieli omówić swoje problemy życiowe. Otrzymała szczególny dar duchowego uzdrowienia już na ziemi i ten charyzmat został jej również wyraźnie obiecany w czasie jej życia w niebie. Wyjaśniła, że wspólnota otrzyma część tego daru, bez względu na zawód, jaki będą wykonywać poszczególni członkowie. Balthasar opisuje ekstremalne doświadczenie, kiedy Adrienne przy noszach umarłego dziecka doskonale wiedziała o możliwościach przywróceniu mu życia przez modlitewny szturm nieba, ale zostało

---

<sup>114</sup> „Będziesz żyć w niebie i na ziemi” (tłum. własne), por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 30.

przyjęte inne rozwiązanie, wyższe: rezygnacja z nadzwyczajnych mocy i ciche poddanie się woli Boga. Późniejsza działalność Adrienne odbywała się pod coraz gęstszą zasłoną: na wskroś maryjną, utkaną ze zwyczajności i dyskretnej codzienności<sup>115</sup>.

Na wiosnę 1941 roku, kilka miesięcy po konwersji, miała miejsce pierwsza *pasja*, która zakończyła się doświadczeniem Wielkiej Soboty i powtarzała się z roku na rok, niosąc za każdym razem nowy sposób przeżywania i teologiczny kontekst<sup>116</sup>. W tych wydarzeniach pasyjnych dużo mniej chodziło o ogląd historycznych scen cierpienia Jezusa, niż o przeżycie wewnętrznych stanów drogi krzyżowej i zejścia do piekieł w całej pełni i zróżnicowaniu, tak żeby cała „mapa” męki Pańskiej została wypełniona, a każde puste i nienazwane miejsce zapełnione. Adrienne wypełniała te obszary własnym, wyraźnym, docieklwym i dobitnym opisem w czasie swojego cierpienia, w przerwach czy po ich zakończeniu. Początkowo przekaz ten znajdował się w pamiętnikach, potem Balthasar zestawiał je w samodzielnej książce *Kreuz und Hölle*<sup>117</sup>, wydanej w dwóch tomach.

Rok później, w lipcu 1942 odbyła się zewnętrzna stygmatyzacja mistyczki: wystąpiły na rękach niewielkie rany, które Adrienne początkowo ukrywała pod opatrunkiem, ale pomimo tego były dostrzegalne przez innych. Wydarzenie to nastąpiło w warunkach, co do których Balthasar nabrał przekonania, że prawdziwe stygmaty nigdy nie są psychogenne, natomiast reakcja Adrienne przepełniona była lękiem, poczuciem poniżenia i wstydu, że jako grzesznicy mogło jej się przytrafić coś, co miało wspólne elementy z męką Chrystusa. W późniejszych latach widoczność ran uległa redukcji – na jej błagalne prośby; pojawiały się one tylko sporadycznie w dniach pasyjnych, jednak potworny ból nie ustawał i Adrienne wydawało się niemożliwe, że krew nie płynie z korony cierniowej na czoło, kiedy ona to dokładnie czuje. Istotą jej doświadczeń były cierpienia duchowe wydarzeń zbawczych, które, tak jak u Chrystusa, były ucieleśnione<sup>118</sup>.

---

<sup>115</sup> Por. tamże; por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 118.

<sup>116</sup> Sytuacja zapowiedziana została przez anioła, który w nocy objawił się jej przy łóżku i oznajmił o rychłym początku, po uprzedniej akceptacji Adrienne na wszystko, co Bóg chciał jej uczynić (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 31).

<sup>117</sup> Por. A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, t. I i II, Einsiedeln 1966, ca: H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 31.

<sup>118</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 31.

Balthasar, w pośmiertnym wydaniu *Das Wort und die Mystik*<sup>119</sup>, zaprzecza możliwości wystąpienia psychogennych stygmatów. To, co nazywa się psychoplastyką, (org. *Psychoplastik*) nie ma miejsca tam, gdzie występuje autentyczna pobożność. Podmiot może się w pewnym stopniu ukształtować, ale tylko w odpowiednich granicach: można nabyć odpowiednią mimikę, ale istotne zmiany w ciele nie poddają się jakemukolwiek treningowi. Fenomen stygmatów jest zawsze uzależniony od Boga, nigdy od podmiotu. Kwestią istotną dla cierpienia jest natomiast sprawa widzialności czy niewidzialności stygmatów: jeśli są widoczne, istnieje możliwość włączenia otoczenia. Przypadek niedostrzegalnych stygmatów wpływa irytująco. Przykładowo, znaki udziału w biczowaniu Pana nie łagodziłyby bólu, ale widzialne sprawiałyby możliwość pewnej identyfikacji – ich brak wprawia w zakłopotanie<sup>120</sup>.

Fenomeny mistyczne występujące u Adrienne, takie jak stygmaty, przemieszczenia, promieniowanie światła, lewitacje, mówienie językami i inne, których pojawienie się nie zostało w ogóle wyakcentowane – uznane zostały za drugoplanowe. Jako niewidzialne dla ogółu wysuwają na plan pierwszy modlitwę i surową pokutę oraz przekaz słowny spisany i dostępny dla Kościoła. Kryterium autentyczności mistyki Szwajcarki leży przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, w „jakości” tego, co osiągnęła oraz co miała i ma do powiedzenia<sup>121</sup>.

W roku 1943 zaczęły się nocne „wprowadzenia” w Ewangelię św. Jana – Adrienne dyktowała Balthasarowi swoisty komentarz, który jest jej rozumieniem uzyskanym na modlitwie w czasie czuwań. Ta forma oddania się do dyspozycji Słowu Bożemu okazała się bardzo owocna<sup>122</sup>. Dar charyzmatycznej, mistycznej egzegezy prowadził ją kolejno przez poszczególne księgi biblijne. Przez wiele lat Adrienne interpretowała księgi Janowe, Pawłowe, listy katolickie, Apokalipsę i Stary Testament, co doprowadziło ją do pewnej zdolności przeprowadzenia egzegezy każdego dowolnego tekstu biblijnego: zamykała wtedy oczy na chwilę, po czym dyktowała spokojnym i rzeczowym głosem, budując zdania prawie nadające się od razu do druku – Balthasar spisywał je dokładnie. Zazwyczaj oddawała się tej czynności nie dłużej niż pół godziny dziennie, po powrocie z praktyki lekarskiej, chociaż w czasie ferii

---

<sup>119</sup> A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. I: *Subjektive Mystik*, tłum własne, Einsiedeln 1970, s. 219.

<sup>120</sup> Tamże.

<sup>121</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 70n.

<sup>122</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 1256.



przedłużała ją nawet do trzech godzin, co jednak zdarzało się bardzo rzadko. Wyjątek stanowiła egzegeza Apokalipsy<sup>123</sup>.

Mistyczne doświadczenia pierwszych lat sprawiły u Adrienne von Speyr pewne przemiany, które można podzielić na swoiste rozdziały. Przede wszystkim jest to maryjne oddanie, zawierzenie się wszystkiemu, co Boże słowo wymaga i daje do zrozumienia oraz Ignacjańską obojętnością (indyferencja), która jest dopełniona teologią Janową. Teoria mistyki sformułowana przez Adrienne osiąga swój punkt centralny w tezie ujmującej ją jako szczególne posłanie i służbę w Kościele, której warunkiem koniecznym jest absolutne przekraczanie siebie w zapominaniu o sobie (org. *Von-sich-weg, Sich-vergessen*) oraz służebna gotowość wobec słowa Bożego – jej ulubionym słowem w tym kontekście jest ogołocenie (org. fr. *effacement*). Osobiste stany są zupełnie nieinteresujące i nie mogą niczego odzwierciedlić, a psychologizująca autorefleksja prowadzi nieuchronnie do roztargnienia i rozminięcia się z celem, którym jest Słowo, oraz do zniekształcenia misji. W tym podstawowym prawie Adrienne upatrywała główne wskazówki duszpasterskie<sup>124</sup>.

W latach późniejszych, kiedy musiała zrezygnować z zawodu lekarza, a choroba usidliła ją w pokoju, lektura książek okazała się progiem modlitwy. Jej modlitwa była zawsze ogólna, skierowana na potrzeby Królestwa Bożego. Uwielbiała słowo „anonimowość” i kryjącą się pod nią rzeczywistość rozumianą jako rozpuszczenie własnego jestestwa w ogólności. Innym słowem wraz z powiązaną z nim realnością jest „stać-do-dyspozycji”, która tak często wraca w jej wszystkich książkach. Można przypuszczać, że Bóg „wziął sobie do serca” jej dyspozycyjność – jak pisze Balthasar – i pozwolił jej „podróżować” często i zawsze w inne okolice podczas jej czuwania modlitewnego w nocy, kiedy nie mogła zasnąć. Odbywało się to do końca jej życia, nawet w ostatnich tygodniach wspominała te „podróże”. Była porywana podczas rozmów z Bogiem w nieliczne miejsca, w których jej modlitewna obecność była akurat potrzebna: w czasie wojny do obozów koncentracyjnych; do klasztorów przede wszystkim kontemplacyjnych, gdzie trzeba było obudzić nowego ducha i ożywić rozważania; do konfesjonałów, gdzie albo wyznanie grzechów było zbyt powierzchowne i letnie, albo postawa spowiednika niewystarczająca. Innymi miejscami były: seminarium dla przyszłych księży, często Rzym, kuria czy zupełnie opuszczony kościół, którego już nikt nie nawiedza, by się pomodlić. Po powrocie najczęściej nie

---

<sup>123</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 32.

<sup>124</sup> Por. tamże.

potrafiła podać nazw miejscowości, gdzie została przeniesiona, ale była w stanie podać opis miejsca czy wygląd księdza. Za każdym razem czuła się cieleśnie tam obecna, mimo że nie została przez nikogo dostrzeżona. Wracała wyczerpana do granic wytrzymałości, lecz chętnie oddawała każdą cząstkę swych sił<sup>125</sup>.

*Śmierć i przejście do chwały.* Stanowisko Adrienne von Speyr wobec śmierci było ukoronowaniem oddania i oddawania się pod skrzydła Boże bez reszty. Negowała całkowicie słowa Rilkego o indywidualności śmierci człowieka; zamiast tego promowała śmierć anonimową w służbie Kościoła jako dar czegoś ostatniego i osobistego. Byłaby to chrześcijańska rezygnacja z własnej śmierci, a podjęcie tej danej przez Pana. Konsekwencją takiej postawy było przyjęcie cierpienia za innych, którym mistyczka nigdy nie stawiała granicy. Podjęcie czyichś strapień, grzechów czy czyśca włączyła do swojego życia, a dodatkowo otrzymała zastępcze umieranie trwające latami, które było – gdy spojrzymy na nie od strony cielesnej – wstrząsające. W latach czterdziestych miał miejsce szereg „mistycznych śmierci”, w których Adrienne wzięła na siebie cały proces umierania i dochodząc w nim prawie do końca, wracała, by odtąd żyć już tylko wypełniając misję<sup>126</sup>.

*Teologia.* Na podstawie wiedzy zdobytej podczas lektury, a przede wszystkim przeżytej podczas mistycznych doświadczeń, Adrienne von Speyr podjęła analizę pewnej grupy tematów, formułując swoistą teologię. Przegląd oryginalnej teologii Adrienne jest niezwykle trudny ze względu na przenikanie się wszystkich jej dziedzin i nie wiadomo – jak pisze Balthasar – od której nitki w gęstym splocie należy zacząć<sup>127</sup>. Wewnętrzna jedność zagadnień teologicznych powoduje, że mistyczka porusza kwestie należące do różnych dziedzin, a są to zagadnienia między innymi trynitarnie i chrystologiczne, z eklezjologii, protologii oraz eschatologii. To, czego najbardziej brakowało jej w protestanckiej młodości i czego szukała najusilniej, wskazuje na pewne uprzywilejowane centrum jej zainteresowań. Jest to spowiedź i upoważniony do tego urząd Kościoła oraz Maryja. Te dwa pozornie odizolowane tematy tworzą ścisły związek: za sakramentem pojednania jawi się stała postawa spowiedzi jako niczym niezasłonięte stanie przed Bogiem, gdzie Maryja stanowi niedościgniony wzór<sup>128</sup>.

Posłuszeństwo miłości objawia się do końca w chrystologii Janowej, w której posłuszeństwo całego życia Syna jawi się jako wyraz Jego doskonałej miłości do Ojca,

---

<sup>125</sup> Por. tamże, s. 35.

<sup>126</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 38-39.

<sup>127</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 63.

<sup>128</sup> Por. tamże, s. 41.

do Jego woli i misji, co stanowi źródło rozważań przebiegających w dwóch kierunkach. Jedna droga prowadzi do nauki o Trójcy, w której posłuszeństwo Syna Wcielonego opiera się na Jego odwiecznej miłości, przyjmując postawę gotowości wobec Ojca, ale także na szacunku Ojca dla Boskiej wolności Syna oraz jedności dwóch form wiecznej miłości w Duchu Świętym. Doktryna Adrienne o Trójcy, zawsze oparta na chrystologii, otworzyła zupełnie nowe aspekty tej tajemnicy.

Druga droga prowadzi w dziedzinę soteriologii. W wydarzeniach Wielkiego Piątku objawia się posłuszeństwo Syna odkupiającego świat, w którym Jego miłość wyrzeka się jakiegokolwiek namacalnego kontaktu z Ojcem, aby doświadczyć w sobie oddalenia grzesznika do Boga. W relacji Ojciec-Syn to oddalenie osiąga swoje maksimum, gdyż nikt nie może być bardziej opuszczony przez Ojca niż Syn, bo nikt Go nie zna tak dobrze i nie żyje z Niego tak bardzo jak Syn. Kontekst posłuszeństwa staje się ostatnim, najbardziej paradoksalnym i najbardziej tajemniczym krokiem wypełnienia misji miłości, której konsekwencją jest zejście do piekieł, stanowiące sedno wydarzeń Wielkiej Soboty i otwierające przed mistyczką niezbadany dotąd fragment wydarzeń zbawczych<sup>129</sup>. Jest to nowe doświadczenie domagające się reinterpretacji. Otchłań oznacza dokładnie zejście do tej rzeczywistości grzechu, która oddzieliła krzyż od człowieka i ludzkości, to jest ta przestrzeń, którą Bóg na zawsze i ostatecznie odrzucił ze świata, w którym Bóg nigdy nie może być i przez którą On, zmarły Syn, aby powrócić do Ojca, musi przejść w ostatecznym posłuszeństwie Zmarłego, aby również poznać skrajną, najbardziej obcą Bogu otchłań utworzoną przez nadużycie wolności człowieka. Konsekwencje przeżyć Wielkiej Soboty i innych „piekielnych” doświadczeń dla teologii, mistyki i zwykłego życia chrześcijańskiego są nieobliczalne i należy je najpierw powoli zbadać<sup>130</sup>, przy czym nie wolno zapominać, że

---

<sup>129</sup> Wydana w 1944 roku pozycja *Das Herz der Welt* (por. H. U. von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Einsiedeln 1944) jest pierwszą bezpośrednią odpowiedzią Balthasara na doświadczenia paschalnych przeżyć Adrienne, zarówno Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty, jak i Wielkanocy oraz Eucharystii i daje świadectwo jego podziwu oraz entuzjazmu dla wglądów w tajemnicę chrystologicznej całości. Te przemyślenia zostaną w innych pracach szczegółowo i merytorycznie opracowane, zwłaszcza zejście do piekieł oraz związane z tym misterium. Problemem, który usiłił Balthasar były dwa przeciwstawne ujęcia w teologii: apokatastaza z jednej strony, która jest nie do pogodzenia z magisterium Kościoła oraz gęsto zaludnione augustyńskie piekło, które wydawało mu się niebiblijne. Poszukiwania drogi pośredniej początkowo spełzły na niczym i dopiero doświadczenia Wielkiej Soboty doznane przez Adrienne otworzyły mu możliwość przemyślenia na nowo zaskakującej ścieżki (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 41). Pewne rozwiązania zostały ujęte w *Die Gottesfrage des heutigen Mensch* (Wien 1956), w różnych szkicach eschatologii (*Theologie heute*, red. L. Reinischa, 1959, jak również w *Verbum Caro* 1960, <sup>3</sup>1990 oraz w *Pneuma and Institution*, 1974), w *Teologii misterium paschalnego* (por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001) oraz w ostatnim tomie *Teodramatyki*, (1983) (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 93).

<sup>130</sup> Opisy doświadczeń Wielkiej Soboty ujęte są w: A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, t. 1 i 2, dz. cyt.

rzeczywistość ta pozostanie absolutną Tajemnicą, nawet przy wszystkich wyjaśnieniach Adrienne, i nie można jej rozwiązać przy pomocy żadnej banalnej dialektyki<sup>131</sup>.

Przejście od tematu chrystologicznego do tematu eklezjalnego nie odbywa się płynnie, a dla Adrienne istotnym pomostem jest mariologia zawarta w jej pierwszej samodzielnej zredagowanej pracy – *Służebnicy Pańskiej*<sup>132</sup>. Maryja jest postrzegana w kontekście Kościoła, w ścisłym związku ze św. Janem<sup>133</sup>, kiedy z krzyża Pan daje Janowi Matkę, a Matce syna<sup>134</sup>. Tym aktem Pan ustanawia pierwszą dziewiczą komórkę żywej wspólnoty kościelnej, w której każda inna – później powstała – powinna zostać zinterioryzowana. W związku z tym, założona przez Balthasara i Adrienne wspólnota powinna zostać wprowadzona do tej pierwotnej komórki Kościoła, do jedności Maryi i Jana<sup>135</sup>. Z drugiej strony, Jan jest ściśle związany z posługą Piotra<sup>136</sup>: jak pokazuje pierwszy rozdział jego Ewangelii (J 1, 42), a zwłaszcza całe zakończenie (rozdziały 20 i 21, które Adrienne zinterpretowała szczególnie głęboko): Maryja uosabia najgłębszy rdzeń *Ecclesia immaculata* (Ef 5, 27), natomiast Piotr reprezentuje jedność Kościoła<sup>137</sup>.

Szeroko zróżnicowana teologia Kościoła Adrienne von Speyr charakteryzuje się realistycznym zmysłem, który odpowiada jej jako lekarzowi – podobnie można go

<sup>131</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 63n.

<sup>132</sup> A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, tłum. J. Koźbiał, Warszawa 2017.

<sup>133</sup> W ogólności – jak stwierdza Balthasar – podstawy wszelkiej dogmatyki i duchowości w koncepcji Jana prowadzą do miłości posłuszeństwa Chrystusa Ojcu w Duchu Świętym jako warunku wstępnego zarówno objawienia trynitarniej tajemnicy miłości Boga, jak i odkupienia świata oraz zadośćuczynienia za wszelkie nieposłuszeństwo ludzkości. Już wcześniej Akwinata uznał posłuszeństwo za centrum rad ewangelicznych, a św. Ignacy podążając za nim, określił formę życia swoich naśladowców w oparciu o posłuszeństwo Chrystusa. Na przedłużeniu tej linii wpisuje się Adrienne, która najmocniej podkreśliła chrystologiczne podstawy posłuszeństwa według Jana, które przeniknęła egzystencjalnie do ostatnich granic. Daje temu wyraz w dziele *Das Buch vom Gehorsam* (por. A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, Einsiedeln 1996) przeznaczonej dla wszystkich chrześcijan. Mistyczka kontynuuje temat w *Bereitschaft. Dimensionen christlichen Gehorsam* (por. A. von Speyr, *Bereitschaft. Dimensionen christlichen Gehorsam* Einsiedeln 1975, za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 109). Rozwijając ten temat Balthasar ujął go w tomie *Chwała* (por. H. U. von Balthasar, *Chwała III/2*), gdzie analiza Starego Testamentu zajmuje się posłuszeństwem proroków. W tym czasie Mistyczka, prowadząc analizę posłuszeństwa koncentrowała się na proroku Eliaszu (por. A. von Speyr, *Elija*, Einsiedeln – Freiburg 2008). Posłuszeństwo jako kwestia z zakresu teologii i duchowości, staje się również zagadnieniem praktycznym w instytucjach świeckich i podlega bezkompromisowemu rozwiązaniu: w jaki sposób świecki wypełnia ewangeliczną radę posłuszeństwa (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 109n).

<sup>134</sup> por. T 1011, 1116 i inne, za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 65.

<sup>135</sup> W kościele w Einsiedeln Adrienne doświadczyła widzenia Maryi i Jana (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 65).

<sup>136</sup> Linia Jan - Piotr stanowiła punkt zainteresowania Mistyczki i jej troski. Impulsem było rozczarowanie Adrienne w stosunku do wielu kapłanów działających w świecie – poświęcała im swoje nieustanne pokutne zaangażowanie, co również odzwierciedliło się w pracy Balthasara zapoczątkowując temat teologii celibatu. Szwajcarka dostrzegała potrzebę silnej teologii posługi, a zwłaszcza duchowości kapłańskiej w odniesieniu do duchowieństwa diecezjalnego bez zrównania ich z zakonnikami. Na temat powołania Piotra powstał jej szczegółowy komentarz (por. J 21), zakładający, że Piotr kocha Pana bardziej, a w powiązaniu z obietnicą jego śmierci na krzyżu, ukazuje cały dystans dzielący kapłaństwo Starego Testamentu od Nowego (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 108).

<sup>137</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 65.

dostrzec u św. Hildegardy zajmującej się sztuką medyczną – gdzie sakramentalny aspekt Kościoła nie jest w żaden sposób zaniedbywany, ale poza nim szczególnie ważne są dla niej cztery aspekty. Pierwszym z nich jest spojrzenia na relację płci w chrześcijańskim związku sakramentalnym widzianym z perspektywy tajemnicy Chrystusa-Kościoła (jako Oblubieniec-Oblubienica: Ef 5) oraz z relacji między Maryją a Janem (matka-syn)<sup>138</sup> – stąd nacisk Adrienne na cielesność i wcielenie we wszystkich dziedzinach teologii i duchowości. Drugi moment eklezjologiczny wyłania się z określonego konkretnego i opiera się na podstawowej chrystologicznej koncepcji misji: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21)<sup>139</sup>. Mistyczne ciało Chrystusa nie jest oparte na abstrakcyjnych zasadach, ale na konkretnych osobach, które mają misje lub na misjach, które są personalne: każdy chrześcijanin otrzymał jakąś pojedynczą misję – Adrienne nazywa je zróżnicowanymi, które reprezentują istotne aspekty Kościoła i są widzialnymi lub niewidzialnymi „filarami Kościoła” (Ap 3, 12).

Trzeci moment eklezjologiczny ukazuje się w *Księdze Wszystkich Świętych*, w której doświadcza modlitwy niezliczonych świętych i mniej świętych chrześcijan w *communio sanctorum*. Wszędzie, gdzie świętość nie jest kompletna i zawiera luki poważne lub subtelne, płodność misji odpowiednio cierpi<sup>140</sup>.

Czwarty aspekt nauczania Szwajcarki dotyczy teologii mistyki, która w sposób zasadniczy jest inna od tego, co się tym terminem określa. Jest czystym charyzmatem

---

<sup>138</sup> Por. A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, Einsiedeln 1968.

<sup>139</sup> Druga część Balthasariańskiej trylogii *Teodramatyka* (por. H. U. von Balthasar, *Teodramatyka* (1973-1983) opiera się na koncepcji misji, która przedstawia się jako centralna i ostateczna koncepcja chrystologii i naśladowania Chrystusa oraz odpowiada w całości teologii Adrienne opartej na ignacjańsko-janowym paradygmacie. Koncepcja misji, łącząca się z teologiczną koncepcją osoby, nawiązuje do Balthasarańskiego ujęcia Maryi i Kościoła. Doktryna eklezjologiczna Adrienne bazuje na wydarzeniu u stóp krzyża, gdzie współcierpiąca Matka przekazana Janowi staje się „Kościołem”, co w najgłębszej istocie oznacza oblubienicę Chrystusa. Balthasar rozwijając tę myśl, próbuje ukazać do jakiego stopnia Kościół jako całość opiera się na koncepcji specjalnej i powszechnej misji Maryi (por. H. U. von Balthasar, *Kim jest Kościół?* Freiburg 1965; por. tenże, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 105-106).

Z tej samej sceny krzyżowej należy wyprowadzać i rozumieć bycie ofiarowanym, ale i ofiarę Maryi-Ecclesia (por. H. U. von Balthasar, *Msza, ofiara Kościoła?* za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 107).

Maryja wraz z innymi Mariami z Ewangelii odgrywają u stóp krzyża rolę Kościoła, stojąc z Janem i w powiązaniu z nim (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 107.) bez uszczerbku dla urzędu, który ucieleśnia Piotr. Teolog jest zdania, że scena ta daje zwięzłą odpowiedź na feministyczne roszczenia teologiczne (por. H. U. von Balthasar, *Die Würde der Frau*, w: *International Catholic Journal Communio* 11 (1982), s. 346-352, za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 107).

Na uwagę zasługuje *Antyrzymski resentment* (por. H. U. von Balthasar, *Antyrzymski resentment*, Einsiedeln 1974, Einsiedeln – Trier <sup>2</sup>1989) który ujmuje Maryję jako całościowy aspekt kościelny w swojej ciągłości, podczas gdy męskie „filary” czynią to punktowo, charakteryzując wewnętrzną strukturę kościoła w jej jedności napięcia: Piotr i Jan reprezentują urząd i miłość, natomiast Paweł i Jakub – wolność i tradycję.

<sup>140</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 69n.

udzielonym Kościołowi i każde jej wymuszenie przez ćwiczenia jest błędne<sup>141</sup>. Tom *Objektive Mystik*<sup>142</sup> uzmysławia, że to, co jest widziane, słyszane i doświadczane, nie może być niczym innym, jak aspektem obiektywnego objawienia, które jest jaśniej i głębiej naświetlone celem jego zrozumienia w dzisiejszych czasach<sup>143</sup>.

W pośmiertnie wydanym dziele *Jak modlą się święci*<sup>144</sup> Balthasar przedstawia teologię Adrienne, ujmując ją w jedenaście podstawowych tematach, gdzie centralnym jest posłuszeństwo. U Jezusa Chrystusa to posłuszeństwo jest historiozbowcze, a zarazem stanowi fundamentalną i trynitarną Jego postawę. Drugim istotnym zagadnieniem – bliskim ze względu na wykonywany zawód lekarki, podobnie jak w przypadku Hildegardy z Bingen – jest wcielenie (łac. *incarnatio*), które daje początek Nowego Przymierza. Trzecim rysem jej teologii i duchowości jest szeroko rozumiana spowiedź będąca punktem ciężkości misji Adrienne<sup>145</sup>, a czwartym dziecięstwo<sup>146</sup> jako podstawa przepowiadania w Nowym Przymierzu<sup>147</sup>.

Cztery następne kwestie stanowią grupę związaną z mistyką. Doświadczane przeżycia mistyczne w połączeniu z jasnością i przejrzystością jej myśli stwarzały idealne warunki teoretycznych ujęć. Teologiczny – nie psychologiczny – charakter jej mistyki akcentuje nie przeżycie (gr. *noesis*), ale rzeczywistość przeżywaną (gr. *noema*). Wizje dane są Kościołowi i zobowiązują mistyka do ich przekazywania, gdzie tylko obiektywna treść ma istotne znaczenie – sam mistyk czystym sercem udostępnia adekwatny przekaz. Teoria mistyki stwarza możliwość ujęcia podmiotowego<sup>148</sup> oraz przedmiotowego<sup>149</sup>, jak zauważył to już św. Tomasz. Nowość mistyki Adrienne von Speyr polega na odrzuceniu domniemanej niekompatybilności między słowem a doświadczeniem<sup>150</sup>. Adrienne otrzymała łaskę przeżycia wizji Janowej, co miało

---

<sup>141</sup> A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. I: *Subjektive Mystik*, dz. cyt.

<sup>142</sup> A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, Einsiedeln 1970.

<sup>143</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 107.

<sup>144</sup> Por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 11-27.

<sup>145</sup> Jako sakrament autentycznie egzystencjalny jest równoważna z Eucharystią: Eucharystia daje uczestnictwo w ofierze Ciała i Krwi, natomiast podczas spowiedzi człowiek towarzyszy w Krzyżu. Chrystologiczne jej rozumienie bazuje na transparencji, prawdzie i posłuszeństwie pokrywając się z wiarą, miłością i oddaniem. Spowiedź i postawa spowiedzi są kamieniem probierczym świętości (tamże, s. 11.)

<sup>146</sup> Adrienne zachowała żywe wspomnienia z wczesnych lat, które wywierały piętno na jej życie i były ciągle obecne, będąc przedmiotem „eksperymentu” duchowego prowadzącego do pełnej dyspozycyjności i zawartym w książce (por. GJ).

<sup>147</sup> Por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 11-18.

<sup>148</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. I, *Subjektive Mystik*, dz. cyt.

<sup>149</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II, *Objektive Mystik*, dz. cyt.

<sup>150</sup> A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 17n.

miejsce w Estavayer w trakcie rekolekcji<sup>151</sup>. Protokoły doświadczeń „piekielnych” składają się na cały tom jej dzieł<sup>152</sup>. Teologia modlitwy stanowi żywe zainteresowania mistyczki<sup>153</sup>, a chęć ożywienia modlitwy Kościoła wpisuje się znacząco w jej misję. Grupę tematyczną zamyka mistyka liczb zawarta w dziele *Das Fischernetz*<sup>154</sup>. Ostatni krąg stanowią kwestie bardziej niż poprzednie powiązane z dogmatyką<sup>155</sup>.

Ujęcie teologii Adrienne von Speyr przez Barbarę Albrecht jest nieco inne – kładzie akcenty inaczej. Najważniejszym aspektem jest darmość. Już w pierwszym zdaniu – jako myśl przewodnią – przytacza słowa mistyczki o inicjatywie Boga i bezradności człowieka w jego poszukiwaniach. Ważną rolę odgrywa otwieranie się (w znaczeniu aktywnym), ale i bycie otwieranym (pasywnym), których nie można od siebie oddzielić – jest to droga do mistyki. Spowiedź i wypływająca z niej tęsknota za transparentnością wiąże się z tematem powiązania posłuszeństwa i Kościoła. Dopiero rozpoznanie trynitarności powiązało wszystko w jedność, a przyjęcie Maryi dało matkę. Konwersja stworzyła dynamiczną przestrzeń prawdy i życia: tajemnicy czegoś-więcej<sup>156</sup>.

Albrecht wskazuje na jedność teologii i duchowości w myśleniu Szwajcarki oraz jej ukierunkowanie na tajemnicę i miłość rozwijającą się w postawie trwania (2 J 9). Maryja ujęta jest jako czysta gotowość posłuszeństwa Boskiemu słowu rodząca prawdę, naukę i miłość. Adrienne oparła swoje całościowe teologiczne dzieło na jedności słowa i *fiat*, nadając jej silne mariologiczne akcenty, co przyczyniło się do przezwyciężenia pęknięć między dogmatyką a duchowością. Rozważając mistykę Szwajcarki, Albrecht

---

<sup>151</sup> Por. A. von Speyr, *Apokalypse: Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, Einsiedeln 1977. Obecny przy widzeniu Balthasar spisał podyktowany przez Adrienne „apokaliptyczny manuskrypt” zawierający opisy piekieł i ekstaz. Mistyczka była „przenoszona” w łańcuch stanów, podczas których jej podmiotowość uległa pewnemu zawieszeniu, aby mogła spełnić zadanie „głosu” w przekazie doświadczeń, wykluczającym mętną atmosferę magii powiązanej z medium. Adrienne „ogłądała” wielkie wizje Daniela opisując je w trakcie ich przeżywania (por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 18).

<sup>152</sup> A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, t. I i II, dz. cyt.

<sup>153</sup> Inni badacze również to podkreślają: Sicari, L. Grygiel, B. Albrecht.

<sup>154</sup> A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 21n.

<sup>155</sup> Na pierwszy plan rzuca się temat cierpienia uczestniczącego w męce Pana, a zadanie Adrienne nie ograniczało się jedynie do jego przeżycia, ale do wyrażenia go w słowach, czego dokonała w znacznie większej mierze niż którykolwiek z dotychczasowych mistyków: przedstawia tajemnicę posłuszeństwa, trwogę, opuszczenie i nieprzejednane horyzonty cierpienia. Do wydarzeń Wielkopiątkowych bezpośrednio nawiązuje zstąpienie do piekieł. Ostatnim i wszystko ogarniającym motywem jest nauka o Trójjedynym stanowiącym otwartą Trójcę: Syn wychodzący i powracający do Ojca, a dynamika Syna odbywa się w Duchu – myśl Ignacjańska zaczerpnięta od św. Jana (por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* dz. cyt., s. 23n).

<sup>156</sup> Por. B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen*. dz. cyt., s. 11-36.

mówi o jej ciągle wyrażanym przekonaniu, że prywatne objawienia będą miały miejsce zawsze w historii<sup>157</sup>.

*Misja.* Pojęcie i rzeczywistość misji<sup>158</sup> jest punktem ciężkości teologii i duchowości Adrienne von Speyr. Mistyczka jest zdania, że nikt nie może sobie wybrać dowolnie jakiejś misji, ale każdemu jest ona dana<sup>159</sup> i należy do istoty chrześcijańskiego życia w każdym stanie być dyspozycyjnym wobec swego posłania, rozpowszechniając w świecie Boże życie<sup>160</sup>. Nic nie jest jednak siłą narzucone, a Bóg, szanując wolność ludzi, daje łaskę zawierającą konkretne posłanie, która „puka do drzwi”, co powoduje w człowieku wytworzenie się pewnej gotowości, a po doprecyzowaniu może on odpowiedzieć na nią. Powstaje szczelina otwierająca się przy współpracy wierzącego coraz bardziej z biegiem czasu, aż do momentu doskonałego przyjęcia. Pełne otwarcie nosi jednocześnie znamiona czegoś zamkniętego: człowiek staje się narzędziem Boga<sup>161</sup>. Misję rozumie Szwajcarka jako odpowiedź Boga na potrzeby ludzi<sup>162</sup>. Można sformułować tezę, że jej misja obejmuje zarówno służbę w zawodzie lekarki oraz dzieła charytatywne wykonywane przez całe życie, jak i założoną wspólnotę oraz dzieła pisane.

Misja Adrienne von Speyr połączona była ściśle z misją Hansa Ursa von Balthasara, a już podczas pierwszej rozmowy z nim mistyczka zorientowała się, że jest on tym, na którego czekała i z powodu którego otrzymała ranę podczas pierwszego objawienia Matki Boskiej<sup>163</sup>.

Na określenie ich wspólnej misji Adrienne używa terminu „podwójnego posłania” czy „misji podwójnej”<sup>164</sup> (org. *Doppelsendungen*)<sup>165</sup>. Powołuje się na różnorodność misji w Kościele. Istnieją misje pojedyncze, gdzie osoby są samotne wobec Boga, tak jak Adam był samotny wobec Stwórcy na początku<sup>166</sup> – to misja św.

---

<sup>157</sup> Por. tamże, s. 37-51.

<sup>158</sup> Teologią posłania w ujęciu Adrienne von Speyr zajmuje się Barbara Albrecht w książce *Eine Theologie des Katholischen.*, dz. cyt.

<sup>159</sup> Por. A. von Speyr, *Passion nach Matthäus*, Einsiedeln 1957, 254; za: B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.*, dz. cyt., s. 242.

<sup>160</sup> Por. A. von Speyr, *Die Katholischen Briefe I – II*, Einsiedeln 1961, II 8; cyt za: B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.*, dz. cyt., s. 242.

<sup>161</sup> Por. A. von Speyr, *Bergpredigt*, Einsiedeln 1948, 49; za: B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.*, dz. cyt., s. 242.

<sup>162</sup> Por. A. von Speyr, *Kreuz und Hölle II*, cyt za: B. Albrecht, *Eine Theologie des Katholischen.*, dz. cyt., s. 242.

<sup>163</sup> Por. GJ 45, T 1637, 1645, 1680, 1729-1730.

<sup>164</sup> W literaturze polskiej istnieje tendencja do stosowania wyrażenia „wspólna misja”.

<sup>165</sup> Por. T 1993.

<sup>166</sup> Por. T 1993.



Pawła, Augustyna czy Ignacego<sup>167</sup>. W takim przypadku trzeba podjąć misję samemu, bez poszukiwania osoby towarzyszącej, gdyż każdy musi przyjąć od Boga to, co On mu daje – pisze Adrienne w pamiętnikach<sup>168</sup>. Ale są też podwójne powołania czy podwójne misje, w których osoby muszą się uzupełniać jak „połówki księżycy”, gdzie każda z nich była wcześniej prowadzona skomplikowaną ścieżką, która była konieczna, aby doszło do właściwej konfiguracji<sup>169</sup>. Pierwowzorem jest związanie Maryi z Janem przez ukrzyżowanego Chrystusa (słowa z krzyża) w celu utworzenia dziewiczej komórki pierwotnego Kościoła (Adrienne często powraca do tego tematu, a jej interpretacje biegną w różnych kierunkach). Na tym archetypie bazuje współpraca Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża, św. Jana Eudes i Marii des Vallées<sup>170</sup>.

W ramach wspólnej misji mogą istnieć między osobami powołanymi relacje bardzo dyskretne, co do których wydaje się, że w ogóle ze sobą nie współpracują. W ich konkretnym przypadku zdarzyło się w konfesjonale coś decydującego dla obu stron, co raz na zawsze ugruntowało współpracę i określiło ją jako intensywną i ogniskującą się na zewnętrznym dziele jako celu. Długi okres przygotowawczy obu stron był wewnątrznie nastawiony na sytuację uzupełnienia i charakteryzował się wielką różnorodnością ścieżek. Dla Adrienne trwał od 1902 do 1940 roku i obejmował pozornie niekończące się poszukiwanie prawdy wiary katolickiej, zdobycie i wykonywanie zawodu lekarza, a także doświadczenia małżeńskie. Droga Balthasara wiodła przez studia filologiczne oraz formację filozoficzno-teologiczną, skupiającą się na znajomości duchowej tradycji kościelnej, w ramach której mógł umiejscowić szczególne i nowe spostrzeżenia Adrienne<sup>171</sup>. Jego doświadczenia na polu literackim, filozoficznym i teologicznym dostarczyły mu środków, aby wchłonąć pełnię religijnych spostrzeżeń mistyczki i nadać im odpowiedni wyraz. Zapis wizji nie był procesem mechanicznym i wymagał wkładu obu stron: Adrienne opisywała, co widziała duchowo, co z kolei zakładało coś w rodzaju katolickiej postawy i katolickiego słownictwa u Balthasara. Dotyczyło to również sytuacji, kiedy Szwajcarka w wizjach wprawdzie rozpoznawała osoby lub rzeczy, ale nie mogła ich dokładnie określić – wtedy też teolog śpieszył z pomocą<sup>172</sup>. Szwajcarka nie potrafiła nikomu – poza Balthasarem – przekazać swoich

---

<sup>167</sup> Por. T 1050 – 1051.

<sup>168</sup> Por. T 1993.

<sup>169</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 18.

<sup>170</sup> Por. T 1702.

<sup>171</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 18-19.

<sup>172</sup> Por. tamże, s. 45-46.

wewnętrznych przeżyć, które nie do końca rozumiała i które on jej wyjaśniał, co wzmacniało jej potrzebę wsparcia z jego strony i ciągłej komunikacji<sup>173</sup>.

Realizacja misji teologa i mistyczki przebiegała na dwóch przenikających się płaszczyznach: teologiczno-duchowej<sup>174</sup> oraz pracy nad utworzeniem wspólnoty. Bezpośrednio z przemyśleń teologicznych wyrastał kształt ducha założonego Instytutu – bez nich byłyby zbyt bezbarwny<sup>175</sup>. Ich dialog bazował na obopólnym zadawaniu pytań. Szwajcarka zwracała się do teologa z prośbą o wyjaśnienie różnych kwestii teologicznych związanych z wiarą katolicką, a Balthasar odwdzięczał się równie naturalnie stawianiem pytań, na które ona udzielała odpowiedzi i formułowała rady – przykładowo – odnośnie postępowania z ludźmi, a wiedzę czerpała z rozpoznania na modlitwie, na podstawie czego wypowiadała wskazówki i sugestie. Balthasar szczególnie cenił pomoc mistyczki podczas licznych kursów rekolekcyjnych, zwłaszcza dla studentów. Jej przygotowania obejmowały modlitwę i specjalne ćwiczenia pokutne, a w ciągu dnia telefonowała i dawała konkretne rady dotyczące traktowania niektórych osób, których wygląd opisywała, nie znając nazwisk – Balthasar musiał je rozpoznać z opisu – i przedstawiała szczegółowo ich stany wewnętrzne, razem z instrukcjami, jak je leczyć. Dla poszczególnych osób cierpiała godzinami, biorąc wszystko na siebie i włączając to w swoje bóle pasyjne. To uświadomiło jej, czym są rekolekcje. Osobliwą formą współpracy, niewątpliwie znacznie bardziej bolesną, była nieustanna nagana i edukacja własnego spowiednika, czyli samego Balthasara – jak pisze teolog we wspomnieniach<sup>176</sup>.

W ramach wspólnej misji Adrienne von Speyr recenzowała artykuły i książki Balthasara na jego wyraźną prośbę, a ocena była zawsze trafna – jak komentuje teolog. Balthasar wspomina jeszcze o namowie, jaką uczyniła Adrienne, żeby założył czasopismo. Początkowo brakowało mu zrozumienia dla tego przedsięwzięcia i pomysł odszedł w zapomnienie. Dopiero znacznie później, w ramach Międzynarodowej Komisji Teologicznej (*International Theologenkommission*), padła decyzja

<sup>173</sup> Por. tamże s. 80.

<sup>174</sup> Balthasar w *Unser Auftrag* określa zakres zagadnień teologicznych stanowiących zainteresowania mistyczki oraz wyszczególnia cztery punkty ciężkości (por. wyżej). Zauważa również, że główne tematy pracy Adrienne von Speyr nie odgrywały żadnej roli w jego książkach napisanych przed 1940 rokiem, niezależnie od tego, jak wielu ojców Kościoła i innych teologów studiował. Wpływ Adrienne spowodował podjęcie kwestii, wokół których ogniskowały się jej myśli oraz przyjęcie tego, czego ona go nauczyła. Jego własny sposób myślenia nie został usunięty, ale wzbogacony, zatem próba rozdzielenia uprawianej teologii przez Balthasara i Adrienne byłaby przedsięwzięciem nie do przeprowadzenia, gdyż w ich pracach urzeczywistnia się przeplatanie się ich misji, które jest pożądane i akceptowane w ten właśnie sposób (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 72).

<sup>175</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 22.

<sup>176</sup> Por. tamże. s. 72-76.

o uformowaniu międzynarodowego czasopisma *Communio*; Balthasar zorientował się, że może to mieć związek z dawnym życzeniem nieba, na które dostał osobliwe błogosławieństwo<sup>177</sup>.

Wspólna misja wiązała się z powstaniem wielu dzieł pisanych. Do pierwszego, autobiograficznego, zachęcił Szwajcarkę Balthasar, a później przejął do tego stopnia inicjatywę, że spisywał jej myśli („dyktanda” odbywały się codziennie przez wiele lat) i redagował książki osobiście, przedstawiając je mistyczce do autoryzacji już ukończone. Ta ścisła współpraca spowodowała przeniknięciem myśli Adrienne von Speyr do własnych książek teologa z Bazylei, który odpowiednio je ubogacił.

Książka *Christlicher Stand*<sup>178</sup> zawiera rozważania o raju pochodzącymi od Adrienne oraz jej teologię stanów<sup>179</sup>. W *Teologii dziejów*<sup>180</sup> teologia misji i tradycja chrześcijańska są wyraźnie inspirowane przez Adrienne<sup>181</sup>. Poruszany przez nią problem interpretacyjny związany z adekwatnym transponowaniem prawdy Boskiej na ludzką (egzystencjalnie i pojęciowo) został ujęty pierwotnie w *Verbum Caro*<sup>182</sup>, a potem wielokrotnie rozszerzany i pogłębiany, został omówiony w rozdziale *Der Mensch als Sprache Gottes*<sup>183</sup>. *Teologika*<sup>184</sup> zajmuje się jeszcze raz tym zagadnieniem<sup>185</sup>. Książka *Karl Barth*<sup>186</sup> zbiegała się z poglądami Orygenesusa, a zatem także z teologią Wielkiej Soboty Adrienne<sup>187</sup>.

*Chrześcijanin i lęk*<sup>188</sup> znajduje się pod podwójnym wpływem: G. Bernanosa, a dużo bardziej pod wpływem doświadczeń nadnaturalnego lęku mistyczki<sup>189</sup>, który jako nałożony, zewnętrzny strach umiejscawiający się na skraju szaleństwa jest znakiem rozpoznawczym jej nocnych przeżyć mistycznych związanych z pokutą – esej stara się odszukać właściwe miejsce fenomenu lęku przed grzechem w historii zbawienia, aż po bojaźń Pana na Górze Oliwnej<sup>190</sup>. W książce *Burzenie bastionów*<sup>191</sup> zawarte jest pojęcie misji w myśli Adrienne von Speyr (Kościół otwarty i skierowany

---

<sup>177</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>178</sup> H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, <sup>2</sup>1981.

<sup>179</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 96.

<sup>180</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.

<sup>181</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 96.

<sup>182</sup> H. U. von Balthasar, *Verbum Caro*, 1960, <sup>2</sup>1965, <sup>3</sup>1990.

<sup>183</sup> H. U. von Balthasar, *Der Mensch als Sprache Gottes*, w: *Verbum Caro* dz. cyt.

<sup>184</sup> H. U. von Balthasar, *Theologik*, t. I i II, Einsiedeln 1985.

<sup>185</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 96.

<sup>186</sup> H. U. von Balthasar, *Karl Barth* (1951, <sup>4</sup>1976).

<sup>187</sup> Por. T 255, ca: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 97.

<sup>188</sup> H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A i A. Klubowie, Kraków 1990.

<sup>189</sup> Por. T 853-854.

<sup>190</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 98.

<sup>191</sup> H. U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952, <sup>5</sup>1989.

do świata) oraz globalne wymiary katolickości<sup>192</sup>. Często podejmowany temat teologii i świętości<sup>193</sup>, pierwotnie inspirowany teologią ojców Kościoła został uzupełniony doświadczeniami mistyczki, która jako lekarka nadała tym dwom zagadnieniom swoistej, unikalnej i prawie niepojętej jedności<sup>194</sup>. Pozycja *Bernanos*<sup>195</sup> jest ściśle powiązana z tą kwestią.

Oprócz wyżej wymienionych tytułów istnieje wiele innych, które w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do sugestii Adrienne, jak *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*<sup>196</sup>, *König Dawid*<sup>197</sup>, *Die Gottesfrage des heutigen Mensch*<sup>198</sup>, książka o Buberze (*Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*<sup>199</sup>), *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*<sup>200</sup>, *In Gottes Einsatz leben*<sup>201</sup> napisana dla ruchu Luigiiego Giussaniego, praca nad jednością teologii i pluralizmu w teologii i Kościele (*Einfaltungen*<sup>202</sup>, *Prawda jest symfoniczna*<sup>203</sup>). Charyzmaty Adrienne zainspirowały Balthasara do zajęcia się św. Tomaszem<sup>204</sup> i jego wypowiedziami w tym aspekcie – powstała *Modlitwa kontemplacyjna*<sup>205</sup>. Wiele śladów myśli Adrienne znajduje się w głównej trylogii Balthasara, a zwłaszcza w *Teodramatyce* oraz II tomie *Teologii* zatytułowanej *Prawda Boga*<sup>206</sup>.

---

<sup>192</sup> Często upatruje się antycypujące myślenie według *aggiornamento* Jana XXIII, z którego Balthasar wycofał się na korzyść konserwatywnej postawy po Soborze Watykańskim II. W rzeczywistości chodzi jednak o inne kwestie, a mianowicie o uniwersalizm zbawienia. Te zagadnienia zostaną podjęte w *In Gottes Einsatz leben* (por. H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1971, <sup>2</sup>1972) i *Catholica* (por. H. U. von Balthasar, *Katholisch. Aspekte des Misterium*, Einsiedeln 1975, Einsiedeln - Freiburg <sup>2</sup>1993; wyd. polskie: *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998) - pozycje te są jednocześnie rodzajem hołdu złożonym nauczycielom: E. Przywary i H. de Lubaca oraz dla Adrienne von Speyr, którzy sprzeciwiając się Balthasarowi i wąskiej teologii szkolnej pokazali globalne wymiary katolickości (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 99).

<sup>193</sup> H. U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, w: *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie I)*, Einsiedeln 1960.

<sup>194</sup> Por. krótki traktat Adrienne o ascezie i teologii: T 2214, za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 99.

<sup>195</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Bernanos*, Köln - Olten 1954.

<sup>196</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Köln-Otlen 1953.

<sup>197</sup> Por. H. U. von Balthasar, *König Dawid*, Einsiedeln 1955, Einsiedeln-Freiburg <sup>2</sup>2004.

<sup>198</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Mensch*, Wien 1956.

<sup>199</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln - Olten 1958.

<sup>200</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Monachium 1970, Einsiedeln <sup>2</sup>1995.

<sup>201</sup> Por. H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971, <sup>2</sup>1972.

<sup>202</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Einfaltungen*, Einsiedeln 1969, Einsiedeln-Trier <sup>4</sup>1988.

<sup>203</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln 1972, <sup>2</sup>2008; wyd. polskie: *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

<sup>204</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Leben*, Heidelberg-München 1954.

<sup>205</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 1955, <sup>5</sup>2003; wyd. polskie, *Modlitwa kontemplacyjna*, Kraków 1965.

<sup>206</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 93.

Myśl Adrienne von Speyr odzwierciedliła się w kilku głównych tematach, na których Balthasar skupia swoją uwagę, gdzie jej myśl głęboko wnika w rozwiązania teologiczne, kształtując jego podstawy myślenia<sup>207</sup>. Jan Sture Neuman zwraca uwagę na jego doktorat<sup>208</sup>, gdzie teolog każe się „spowiadać” kilku współczesnym niemieckim poetom, aby odsłonić związek teologii i filozofii w ich dziełach<sup>209</sup>. Materiał dysertacji stanie się wiele lat później przedmiotem szerszego, trzypiętomowego opracowania o tytule *Apokalypse der deutschen Seele*<sup>210</sup>, gdzie Balthasar umieści w podtytule określenie „postawa” (org. *Haltung*). Według niego, „»apokalipsa« oznacza przede wszystkim »odsłanianie« tego, co ukryte, (...) »apokalipsa duszy« oznacza odsłanianie się ewentualnej umiejętności bycia całością, a więc »eschatologię« jako naukę o stosunku duszy do jej wiecznego przeznaczenia”<sup>211</sup> – pisze o. Marek Urban. Myśli teologa z Bazylei spotkają się z czasem z koncepcją transparentności człowieka wobec Boga czyli postawą spowiedzi u Adrienne von Speyr.

*Założenie wspólnoty.* W niedługim czasie po konwersji Adrienne von Speyr wiedziała, że założy wspólnotę wraz z Hansem Ursem von Balthasarem<sup>212</sup>, jako

---

<sup>207</sup> Planowana od 1960 roku trylogia rozpoczyna się tomem *Chwała*, który jest kontynuacją „cudu” bycia i od samego początku jest ukierunkowana na Janowe pojęcie chwały jako całości krzyża i zmartwychwstania Jezusa. Teolog wskazuje, że jego całe dzieło brzmi harmonijnie z interpretacją Janowej teologii Mistycznej (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 103).

<sup>208</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Zürich 1930 (wydanie poprawione i uzupełnione: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>1998).

<sup>209</sup> Por. J. S. Neuman, *Mężczyzna i kobieta w królestwie Bożym. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005, s. 42.

<sup>210</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Einsiedeln – Freiburg 1998; H. U. von Balthasar, *Apokalipsa niemieckiej duszy*, w: *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 144-151. Temat ten podjął M. Urban w pracy habilitacyjnej (por. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017).

<sup>211</sup> M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego*, dz. cyt., s. 27.

<sup>212</sup> Dla Balthasara założenie wspólnoty wiązało się z jego wystąpieniem z zakonu, gdzie czuł się jak w ukochanym domu, który został mu подарowany - drugi raz musiał zostawić wszystko (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 20). To trudne przedsięwzięcie wiązało się z różnymi rezygnacjami w imię posłuszeństwa. Balthasar wspominając matkę, opisuje jej codzienną obecność na mszy świętej – jej modlitwie oraz wczesnej i pełnej cierpienia śmierci zawdzięcza swoje powołanie do jezuitów (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 37). Jednak w związku z założeniem instytutu pojawiły się w jego sercu sugestie, że zlecenie św. Ignacego może być ważniejsze niż pozostanie w zakonie. Jego ściśle zrośnięcie z Towarzystwem Jezusowym sugerowały jako naturalne umiejscowienie wspólnoty też pod auspicjami jezuickimi (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 36-38). Gdy ta konstelacja okazała się niemożliwa, targany różnymi wątpliwościami Balthasar stanął przed trudnym wyborem. Dla Adrienne przejęcie odpowiedzialności za Instytut wiązało się z olbrzymim obciążeniem – do tego stopnia, że życzyła sobie śmierci, aby tylko nie wpływać na jego decyzje o odejściu. Była świadoma ciężaru swojego losu, który obejmował również los teologa. Adrienne słyszy głos w Einsiedeln: „Twój los jest naprawdę zbyt trudny, bo obejmuje również los Hansa Ursa von Balthasara” (por. T 2006). W międzyczasie rozeznanie duchowe Balthasara chyliło się ku rezygnacji z Towarzystwa Jezusowego, gdyż rozpoznając autentyzm misji Adrienne oraz dostrzegając swój własny udział, nie chciał sprzeciwiać się Bożemu poleceniu. Nie było to jedynie uzupełniające zadanie, ale oddawało istotę jego misji w kolejnych doświadczeniach umierania (por.

zgrupowanie działające w świecie. Wiedza odnośnie już powstałych świeckich instytutów umknęła obojgu<sup>213</sup>, jak i dokument papieski *Provida Mater*<sup>214</sup>, który pozwalał w środku świeckiego świata kobietom i mężczyznom o różnych zawodach podjąć życie według rad ewangelicznych. Zanim nadeszły cierpienia w Wielkim Tygodniu 1941 roku, Maryja podczas wizji poleciła Adrienne, aby zajęła się młodymi dziewczynami o dużym zaangażowaniu religijnym, których zamiarem jednak nie jest życie w klasztorze, gdyż w ich sercach tkwią w zarodku powołania, którym należy pomóc się rozwinąć, co polegałoby na odpowiedniej formacji duchowej odbytej z dala od świata, aby następnie powrócić do niego z zapasem pełnowartościowych sił<sup>215</sup>.

Zgrupowanie ma pierwszeństwo w czasie i na nim koncentrują się wysiłki mistyczki, gdyż właściwa misja teologiczna w węższym znaczeniu rozpocznie się dopiero w maju 1944 roku, gdy Adrienne dostatecznie głęboko zostanie wprowadzona w tajemnice męki Pańskiej i wynikające z niej nowe życie. Teraz po raz pierwszy poznaje świat nadprzyrodzony we wszystkich jego wymiarach – od nieba do piekła – i czas wielu obietnic; poprzez jej ręce dokonuje się wiele cudownych uzdrowień. W lipcu 1941 roku Adrienne opracowała podstawowe idee odnośnie struktury, na którą składają się grupy o zróżnicowanym zaangażowaniu: od „rdzennej” – najlepiej wykształconych, poprzez pośrednią – gorzej wykształconych i pracowników pomocniczych oraz zewnętrzną – osób luźno do niej należących, a pierwsze członkinie rekrutowały się ze środowiska akademickiego, którym Balthasar głosił rekolekcje<sup>216</sup>.

Ich dzieło wpisuje się w szerszy kontekst powstających licznych wspólnot i ruchów w Kościele. Przyjęcie ucznia miłości św. Jana, na patrona wspólnoty odzwierciedla zamiar zapewnienia spójności dwom podstawowym postaciom Kościoła: Maryi i Piotra. Janowi, który jako uczeń miłości, ma najgłębszy wgląd w objawienie Boga, a stary Kościół nazwał go teologiem, konstytuuje z powierzoną mu Matką Kościół apostołski pod przewodnictwem Piotra, gdzie teologia, modlitwa, kontemplacja i eklezjalność tworzą w nim nierozdzielalną jedność, uzupełnioną przez wizję w Apokalipsie jednoczącą Stare i Nowe Przymierze, a zabity Baranek rozwiązuje wszystkie zapieczętowane zagadki historii świata. Wspólnota opiera się na głębokiej teologii i jest zakorzeniona w Nowym Testamencie. Balthasar jest zdania, że

---

T 1751, por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 21).

<sup>213</sup> Podjęcie pracy nad założeniem świeckiego instytutu domagało się opracowania podstaw. Powstała praca (por. H. U. von Balthasara *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948, w: H. U. von Balthasar, *Gottberaites Leben*, Einsiedeln 1993), która zawiera pierwszy i niewystarczający zarys programu Instytutu Kobiet i Mężczyzn, żyjących i pracujących w świecie, przy przestrzeganiu rad ewangelicznych. Niektóre artykuły z *Skizzen zur Theologie* (por. H. U. von Balthasar, *Skizzen zur Theologie*, t. I – III, Einsiedeln 1960-1967; *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974.) kontynuowały ten temat (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 94).

<sup>214</sup> Pius XII, *Provida Mater Ecclesia*, konstytucja apostołska, Rzym 1947.

<sup>215</sup> Por. T 36, 40, 95.

<sup>216</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 47-49.

umieszczanie pewnego aspektu wiary pośrodku nie może być celem, ale podążanie za pełnią Objawienia, które samo w sobie tworzy sieć wzajemnie zależnych i nierozzerwalnych prawd – Jezus Chrystus jest jedynym centrum wiary, wieczny Syn Ojca, który brał udział w Jego Wcieleniu wraz z Duchem Świętym<sup>217</sup>.

Triada wyrzeczenia jest jednocząca i jednocześnie różnicująca trzy gałęzie wspólnoty. Kapłańska wzoruje się na św. Janie, który stojąc pod krzyżem zostaje przez Ukrzyżowanego określony jako syn Jego Matki – otrzymuje szczególną bliskość z kapłaństwem Jezusa; spoczywa na Jego piersi (J 13, 23; 21, 20), uroczyste zaświadcza o swoim przebicciu (J 19, 34-37; Ap 1, 7) i jako osoba, po zjednoczeniu Maryi z Kościołem Piotrowym, usuwa się całkowicie w cień (J 21,15; 3 J, 9). Grupa mężczyzn – wzorująca się również na św. Janie – postrzega go w innym aspekcie: jest mężczyzną, któremu przypisano kobietę (J 2, 4; J 19, 26) i zgodnie z wolą Pana pozostaje w świecie, nawet poza kapłańskim urzędem (J 21, 21n). Zakresem ich działalności w świecie jest pomoc w uleczeniu zranionych i oddzielonych w zjednoczeniu z Maryją w Kościele Piotrowym. Żeńska gałąź szczególnie uwydatnia element maryjny w swojej kościelnej dyspozycyjności, nie tylko w odniesieniu do siebie i jako takiej samowystarczającej, ale w owocnej relacji kościelnej z mężczyzną, czy to kapłanem, czy świeckim poświęconym Bogu<sup>218</sup>.

Te trzy wymienione kręgi osób – w pewnym sensie niezależne – potrzebują siebie nawzajem i razem zostają ustanowione dla całego Kościoła<sup>219</sup>. W jedności są wysłani na cały świat jako Kościół, pełniąc swoją misję wśród wszystkich rozproszonych dzieci Bożych (J 11, 52), a rozróżniając duchy (1 J 4: 1), prowadzą zsekularyzowany rozum z powrotem do prawdziwego Logosu. Wspólnoty świeckie (*instituta saecularia*) zarówno dla świeckich, jak i dla kapłanów są uwzględnione w nowym prawie kanonicznym i są jedną z form – obok zakonów (*instituta religiosa*) – instytucji życia konsekrowanego (*instituta vitae consecratae*)<sup>220</sup>.

Wszyscy chrześcijanie są wezwani do udziału w dziele pojednania z Bogiem, a Jezus w czasie ziemskiej wędrówki wybrał kobiety i mężczyzn, aby byli bliskimi uczniami i to szczególnie powołanie Boże<sup>221</sup> przewija się przez historię zbawienia, domagając się nieograniczonej miłości do Boga, wyrażającej się w sposobie życia według rad ewangelicznych. Bóg zasługuje na więcej miłości, niż daje mu świat;

<sup>217</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 115-117.

<sup>218</sup> Por. tamże, s. 118n.

<sup>219</sup> Por. KPK, 590.

<sup>220</sup> Por. KPK, 573-746.

<sup>221</sup> Por. KPK, 574 § 1-2.

również ludzie, a zwłaszcza ci, którzy są nazwani błogosławionymi w Kazaniu na Górze, potrzebują więcej miłości, niż otrzymują od świata. Wspólnota św. Jana została utworzona w tym miejscu, w którym te dwie potrzeby się spotykają, natomiast rady ewangeliczne<sup>222</sup> przedstawiają środek do celu, gwarantując szczególną płodność. Ten sposób życia – nawet jeśli prowadzi przez wyobcowanie, ból i ciemność – nie oddala praktykujących od świata, dopóki wypełniana jest misja, która również jest podtrzymywana przez potrzebę zdechrystianizowanego świata<sup>223</sup>.

Ubóstwo, czyli wywłaszczenie samego siebie, stwarza przejrzystość wobec bliźnich, a przede wszystkim wobec Boga, warunkując całkowite oddanie się Bogu, dla służby Królestwu Bożemu<sup>224</sup>. Duch posłuszeństwa powinien obejmować całe życie członka wspólnoty, co dla świeckich oznacza również ich profesję, tak aby odpowiedzialność osobista, inicjatywa i twórcza wolność w wykonywaniu zawodu były błogosławieństwem posłuszeństwa kościelnego, nie tworząc oddzielnego obszaru prywatnego<sup>225</sup>. Powołanie do życia w bezżenności może być szczególnym darem łaski od Pana (Mt 19, 12) dla obfitszej płodności w Królestwie Bożym<sup>226</sup>, a we wspólnocie podkreśla się, że płodność dziewicza nie jest niczym czysto duchowym, ale podobnie jak ubóstwo i posłuszeństwo czymś, co należy do wcielenia (Ef 5, 27; 1 Kor 6, 13n.). Płodna czystość obdarowuje mężczyznę – kapłana czy świeckiego – ojcostwem z natury niewytlumaczalnym, a kobietę macierzyństwem, które oboje czerpią z tajemnicy wcieleniem Syna<sup>227</sup>.

W *Johannisgemeinschaft* akcentuje się regularne życie modlitewne o wielu formach, włączone do codziennej pracy jako egzystencjalne spotkanie człowieka z uobecniającym się Bogiem. W celu utrzymania wewnętrznej równowagi, a przede wszystkim relacji między pracą a modlitwą, raz w roku przewidziany jest czas w odosobnieniu przeznaczony na kontemplację. Duch umartwienia i radości jest ważnym aspektem Wspólnoty, którego nie wolno oddzielać od ducha radości. Członkowie wspólnoty dotknięci starością czy chorobą powinni być otaczani szczególną opieką, a zadaniem człowieka jest dążenie do wieczności i jeśli umierający

---

<sup>222</sup> „Krzyż” rad ewangelicznych polega bardziej na tym, co jest narzucone niż dobrowolnie przyjęte, bardziej na duchowym niż fizycznym – zwłaszcza niepowodzenie, niezrozumienie, oszczerstwo, pozorne opuszczenie Boga, gdzie przykład Jezusa jest wzorem (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 122n).

<sup>223</sup> Por. KPK 713 § 2.

<sup>224</sup> Por. KPK 573 § 1; 710.

<sup>225</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s.122-128.

<sup>226</sup> Por. KPK 599.

<sup>227</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 129-133.



nastawił się na spotkanie z Panem, powinien przeżyć sytuację umierania po chrześcijańsku, dając tym świadectwo. Członkowie wspólnoty powinni wspierać go modlitwą do końca<sup>228</sup>.

### 3. Dzieła pisane

Adrienne von Speyr pozostawiła olbrzymią spuściznę literacką, na którą składa się ponad osiemdziesiąt pozycji (włączając uporządkowane grupy notatek, kolekcję listów oraz artykułów), z czego ponad sześćdziesiąt zajmują książki. W celu uzyskania pewnej przejrzystości zbioru pism wprowadza się klucz porządkujący. Kryterium gatunku literackiego (wszystkie są pisane jako rozprawy, o ile nie są tylko krótkimi notatkami) – stosowane w przypadku świętych Karmelu – zawodzi i należy przyjąć inną charakterystykę. Najogólniej można podzielić jej dzieła na spisane własnoręcznie i dyktowane. Do własnoręcznie napisanych należy przekład z francuskiego na niemiecki *Dziejów duszy*<sup>229</sup> św. Teresy z Lisieux, autobiografia *Aus meinem Leben*<sup>230</sup>, *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe*<sup>231</sup>, liczne notatki do książki *Arzt und Patient, Aforyzmy* odnoszące się do chrześcijańskiego życia, a w szczególności do życia według rad ewangelicznych, które zostały zebrane i ukazały się w książce *Lumina*<sup>232</sup> oraz projekty przyszłych reguł założonej wspólnoty *Johannesgemeinschaft*. Zachowane listy zawierają opis własnych doświadczeń i wskazówki odnośnie spraw duchowych<sup>233</sup>.

Pozostała reszta to dzieła dyktowane, z których część została wydana za życia mistyczki i przez nią autoryzowana. W tej grupie można wyszczególnić dzieła mistycznej egzegezy oraz o szerokiej problematyce teologicznej niezwiązanej z konkretną księgą biblijną. Ostatnią grupę stanowią dzieła wydane pośmiertnie.

Dzieła dyktowane spisywane były przez Hansa Ursa von Balthasara, który nadał im formę redakcyjną. Ostateczna postać pism wydanych za życia mistyczki była z nią konsultowana. Adrienne czuwała nad redakcją poszczególnych książek, zwłaszcza początkowo, kiedy ingerencja Balthasara w tekst była wyraźniejsza. Z tego okresu pochodzą własnoręcznie wykonane poprawki wpływające na doprecyzowanie jej myśli

<sup>228</sup> Por. tamże, s. 133-139n.

<sup>229</sup> Por. Theresia von Lisieux, *Geschichte einer Seele*, tłum. A. von Speyr, Einsiedeln 1947.

<sup>230</sup> Por. AL.

<sup>231</sup> Por. A. von Speyr, *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe*, Lucerna 1947.

<sup>232</sup> Por. A. von Speyr, *Lumina*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1989.

<sup>233</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 89n.

w prezentowanych książkach<sup>234</sup>. W nich zawiera się grupa dwudziestu dziewięciu komentarzy do Pisma Świętego. Zainteresowania autorki Starym Testamentem zawarte są w pięciu pozycjach: *Auslegung des Schöpfungsberichtes*<sup>235</sup>, *Auslegung der Eliasgeschichte*<sup>236</sup>, *Scholien zu Job*<sup>237</sup>, *Auslegung zum Hohenlied*<sup>238</sup>, *Über Gebete im Alten Testament*. Dalsze cztery książki dotyczą posłannictwa proroków, *Księgi Izajasza*, *Księgi Daniela* oraz *Psalmów* (*Die Sendung des Propheten*<sup>239</sup>, *Isaias*<sup>240</sup>, *Aus dem Visionen Daniels*<sup>241</sup>, *Achzehn Psalmen*<sup>242</sup>).

Księgom Nowego Testamentu Adrienne poświęciła dużo więcej uwagi, a w szczególności Kazaniu na Górze (*Bergpredigt. Betrachtung über Matthäus 5-7*<sup>243</sup>), pasji według Mateusza (*Passion nach Matthäus*<sup>244</sup>), która zawiera również historię zmartwychwstania, rozważania o Ewangelii według św. Marka<sup>245</sup> i św. Łukasza<sup>246</sup>, którymi posłużyła się we Wspólnocie, oraz książka *Gleichnisse des Herrn*<sup>247</sup>. Najmocniejszy akcent został położony na Ewangelię według św. Jana, komentarz obejmuje ponad dwa tysiące stron w czterech tomach o kolejnych tytułach: *Das Word wird Fleisch*<sup>248</sup>, *Die Streitreden*<sup>249</sup>, *Die Abschiedsreden*<sup>250</sup>, *Geburt der Kirche*<sup>251</sup>. Komentarzami mistyczki opatrzone są również inne księgi Nowego Testamentu: List do

---

<sup>234</sup> Por. tamże, s. 91n.

<sup>235</sup> Por. A von Speyr, *Die Schöpfung*, Einsiedeln 1972.

<sup>236</sup> Por. A von Speyr, *Elija*, Einsiedeln 1972.

<sup>237</sup> Por. A von Speyr, *Job*, Einsiedeln 1972.

<sup>238</sup> Por. A. von Speyr, *Hohenlied*. Einsiedeln 1972.

<sup>239</sup> Por. A. von Speyr, *Die Sendung des Propheten*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Posłannictwo Proroków*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2003.

<sup>240</sup> Por. A. von Speyr, *Isaias*, Einsiedeln 1958.

<sup>241</sup> Por. A. von Speyr, *Aus dem Visionen Daniels*, (jako załącznik do *Isaias*), Einsiedeln 1958.

<sup>242</sup> Por. A. von Speyr, *Achzehn Psalmen*, Einsiedeln 1953.

<sup>243</sup> A. von Speyr, *Bergpredigt. Betrachtung über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948.

<sup>244</sup> A. von Speyr, *Passion nach Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1957.

<sup>245</sup> A. von Speyr, *Markus. Betrachtungspunkte für eine Gemeinschaft*, Einsiedeln 1971.

<sup>246</sup> Książka nie została wydana (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 92).

<sup>247</sup> A. von Speyr, *Gleichnisse des Herrn*, Einsiedeln 1966.

<sup>248</sup> A. von Speyr, *Das Word wird Fleisch*, Einsiedeln 1949.

<sup>249</sup> A. von Speyr, *Die Streitreden*, Einsiedeln 1949.

<sup>250</sup> A. von Speyr, *Die Abschiedsreden*, Einsiedeln 1948.

<sup>251</sup> A. von Speyr, *Geburt der Kirche*, Einsiedeln 1949.

Rzymian<sup>252</sup>, Koryntian<sup>253</sup>, Efezjan<sup>254</sup>, Filipian<sup>255</sup>, Kolosan<sup>256</sup>, listy katolickie (List św. Jakuba, św. Jana i św. Judy)<sup>257</sup> oraz Apokalipsa<sup>258</sup>.

Poza komentarzami do ksiąg świętych powstały tematyczne książki (dwadzieścia dwie pozycje) o szerokiej problematyce teologicznej wydanej za życia mistyczki, przez nią przejrzone i ewentualnie uzupełnione (krótkie omówienie znajduje się poniżej). Dzieła pośmiertne, ujęte w dwunastu tomach, obejmują również szerokie spektrum. Przede wszystkim to dzieła o tematyce mistycznej: *Das Allerheiligenbuch*<sup>259</sup> (T. I w dwóch częściach), *Das Fischernetz*<sup>260</sup> (T. II), *Kreuz und Hölle*<sup>261</sup> (T. III i IV), *Das Wort und die Mystik, Teil I: Subjektive Mystik, Teil II: Objektive Mystik*<sup>262</sup> (T. V i VI); autobiograficznej i retrospektywnej: *Das Geheimnis der Jugend*<sup>263</sup> (T. VII), *Tagebücher*<sup>264</sup> (T. VIII - X) oraz *Ignatius von Loyola*<sup>265</sup> (T. XI) i *Theologie der Geschlechter*<sup>266</sup> (T. XII). Spuściznę literacką uzupełnia dziewięć artykułów<sup>267</sup>. Z tego wielkiego zbioru tomów jedynie kilka zostało przetłumaczonych na język polski.

Przystępując do analizy rozległego literackiego dzieła Adrienne von Speyr należy przestrzegać pewnych zasad. Pierwszej z nich udziela Joseph Fessio, kiedy pisze o metodzie czytania dzieł mistyczki. Proponuje klucz postawy modlitewnej, gdyż wszystkie myśli zawarte w jej dziełach są owocem głębokiej kontemplacji i mogą zostać właściwie odczytane tylko w tym samym duchu medytacyjnej uwagi<sup>268</sup>. Drugą wnosi Hans Urs von Balthasar i sugeruje, aby czytelnik jej dzieł przy poszczególnych

---

<sup>252</sup> A. von Speyr, *Sieg der Liebe: Betrachtungen über Römer 8*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Zwycięstwo miłości. Medytacja nad rozdziałem 8 listu do Rzymian*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2002.

<sup>253</sup> A. von Speyr, *Der erste Korinther*, Einsiedeln 1956.

<sup>254</sup> A. von Speyr, *Der Epheserbrief (Kinder des Lichtes)*, Einsiedeln 1951.

<sup>255</sup> A. von Speyr, *Der Philipperbrief (Dienst der Freude)*, Einsiedeln 1951.

<sup>256</sup> A. von Speyr, *Der Kolosserbrief*, Einsiedeln 1957.

<sup>257</sup> A. von Speyr, *Die Katholischen Briefe, I. Band: Der Jakobusbrief*. Die Petrusbriefe. Einsiedeln 1961.

<sup>258</sup> A. von Speyr, *Apokalypse: Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, Einsiedeln 1950.

<sup>259</sup> A. von Speyr, *Das Allerheiligenbuch*, (NB I) Einsiedeln 1966; wyd. polskie: *Jak modlą się święci?* t. I/1 i I/2, (NB I), tłum. W. Szymona, Warszawa 2017.

<sup>260</sup> A. von Speyr, *Das Fischernetz*, (NB II), Einsiedeln 1969.

<sup>261</sup> A. von Speyr, Speyr von A., *Kreuz und Hölle*, t. 1, (NB III), Einsiedeln 1966; *Kreuz und Hölle*, t. 2, (NB IV), Einsiedeln 1972.

<sup>262</sup> A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik, I. Teil: Subjektive Mystik*, (NB VI), Einsiedeln 1970; *Das Wort und die Mystik, II. Teil: Objektive Mystik*, (NB VI), Einsiedeln 1970.

<sup>263</sup> A. von Speyr, *Geheimnis der Jugend*. (NB VII), Einsiedeln 1966.

<sup>264</sup> A. von Speyr, *Tagebücher: Erde und Himmel I: Einübungen*. (NB VIII), Einsiedeln 1975; *Erde und Himmel II: Die Zeit der großen Diktate*. (NB IX), Einsiedeln 1975; *Erde und Himmel III: Die späten Jahre*. (NB X), Einsiedeln 1976.

<sup>265</sup> A. von Speyr, *Ignatiana*. (NB XI), Einsiedeln 1974.

<sup>266</sup> A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, (NB XII), Einsiedeln 1968.

<sup>267</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 91n.

<sup>268</sup> Por. J. Fessio, *Wie liest man Adrienne von Speyr? w: Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung.*, dz. cyt, s. 158-172, s. 158.

wypowiedziach nie tracił z oczu całej rozległej panoramy jej teologii. W twórczości teologicznej Adrienne – postrzeganej jako jedność – znajdują się fragmenty, które wyrwane z kontekstu mogą czasami być postrzegane jako osobliwe, natomiast w kontekście całości przejawia się wnikliwa wewnętrzna spójność wszystkich części. Spuścizna pisarska Mistyczki oglądana z zewnątrz może być porównana do buszu tropikalnego, dlatego teolog z Bazylei proponuje wprowadzić trzy płaszczyzny porządkujące, aby przy bliższym przyjrzeniu się, dostrzec porządek ogrodu francuskiego. Ta propozycja próbuje wznieść jedynie tablice orientacyjne, z których możliwe są niezliczone spojrzenia na dzieło Adrienne, gdyż nic nie wywoływało tyle buntu Adrienne, jak próba wbudowania rzeczy Boskich w system. Zabieg ma na celu wyodrębnienie myśli zasadniczej, która pełni rolę fundamentu, na którym można budować. Szkieletem, w formie konstrukcji nośnej, jest koncepcja teologiczna, którą Balthasar rozpoznaje jako miejsce teologiczne w historii zbawienia tej postawy i najważniejsze konsekwencje. Te dwa elementy zostają uzupełnione trzecim: mistyczno-charyzmatycznym, które z racji swej natury jako podarowany w taki a nie inny sposób, nie wypływają logicznie i nie mogą zostać wydedukowane<sup>269</sup>. Te trzy aspekty układające się w metaforę gmachu czy katedry pozwalają upatrywać w owym wypełnieniu witraży mieniących się wszystkimi kolorami, a mając na uwadze dzieło Balthasara *Prawda jest symfoniczna*, pozwalają przejść z metafory muzycznej na obrazową.

Pierwszą płaszczyzną badań zaproponowaną przez teologa z Bazylei jest Maryjne *fiat* jako postawa fundamentalna i przebiegająca przez wszystkie książki. Balthasar przytacza zastosowaną przez Adrienne metaforę snopa zebranego pośrodku powrósem i rozwijającego na końcach – to obraz życia Maryi ujęty w jej słowie zgody. Jej pierwsza samodzielnie napisana książka *Służebnica Pańska*<sup>270</sup> już w pierwszym rozdziale zajmuje się światłem Maryjnego „tak” jako aktem najgłębszego uniżenia, a przez to najwyższym i pełnym doskonałości czynem stworzenia. Maryja wiążąc się dobrowolnie z Bogiem, uzyskuje w Nim wolność we wszystkim, co postanowi odwieczna wolność Boga, i co zawsze będzie najprawdziwsze, najlepsze i najpiękniejsze, nawet jeśli będzie najbardziej bolesne.

Postawa Maryi wyłania pewne aspekty, które Balthasar analizuje; na plan pierwszy wyłania się gotowość i dyspozycyjność. Tylko Ona jedyna, jako wybrana,

---

<sup>269</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 44.

<sup>270</sup> Por. A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, dz. cyt.

w „niech mi się stanie” zdolna jest powstrzymać każde świadome lub nieświadome ograniczenie, jakie charakteryzuje każdego grzesznika – jest nieskończenie dyspozycyjna. Jest absolutnie gotowa na wszystko, o wiele więcej niż to, co wie, wyobraża sobie i może pomyśleć. Z perspektywy Bożej *fiat* jest największą łaską, a z pozycji człowieka największą przez łaskę umożliwiającą mocą oraz bezwarunkowym i ostatecznym oddaniem, jest wiarą, nadzieją i miłością jednocześnie. Są to również zaślubiny, z których wyłoni się każda forma ostatecznej chrześcijańskiej więzi z Bogiem i w Bogu jako synteza miłości i posłuszeństwa – Jana i Ignacego. Maryję charakteryzuje jednak wyższa jedność: ostateczna tożsamość między miłością i posłuszeństwem, gdzie miłość wyraża się w tej woli bycia niczym innym jak służebnicą Pańską. Maryja nie wynosi na piedestał swojego posłuszeństwa, nie ono jest otoczone światłem – to przynależy jedynie Bogu i Jego Słowu. Efektem jest „czysta przejrzystość”, czyste oddalenie-od-siebie-samego (org. *von-sich-weg*) i czysto oczyszczona przestrzeń dla Wcielenia Słowa, w której stapia się w jedno posłuszeństwo, ubóstwo i dziewictwo<sup>271</sup>.

Konsekwencją takiej duchowości jest nieskończona plastyczność, a jej otwartość i doskonała gotowość czyni możliwym nadanie dowolnego kształtu z woli Bożej – jak podczas stworzenia. Z Maryi można uczynić Matkę Bolesną, kobietę apokaliptyczną czy Królową Nieba – a co najważniejsze – można kształtować Kościół: idealny, jaki powinien być, który w doczesności nigdy w pełni nie wypełnia doskonałego *fiat* Maryi, ale ma go w sobie jako formę wewnętrzną, jest przez nią zdeterminowany, dąży do niego najlepiej, jak potrafi. Pozorny dualizm miłości i urzędu<sup>272</sup> (J, 20-21), jest w Kościele odkupionych grzeszników formą uczestnictwa w przed-odkupionym „tak” Maryi, który eschatologicznie staje się zaślubinami całego Ludu Bożego, a uwolnione poszczególne dusze ze skierowania ku sobie rozszerzają się do wymiaru kościelnego (maryjnego). Charyzmaty Adrienne von Speyr można zrozumieć tylko jako czystą, pokorną służbę skoncentrowaną na zadaniach do spełnienia. Jej mistyka jest radykalnie antypsychologiczna, teologiczna i przebiegająca w historii zbawienia oraz w służbie Kościoła powszechnego<sup>273</sup>.

Chrześcijańska płodność – następny aspekt Maryjnego *fiat* – jest pojęciem centralnym Adrienne i to dużo głębszym niż pojęcie misji czy apostołatu – nic nie przewiduje i nic nie wie z góry, zdana jedynie na Boga. Tylko przez zgodę

<sup>271</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 44-45.

<sup>272</sup> Por. A. von Speyr, *Das Johannesevangelium*, t. 4: *Geburt der Kirche*, dz. cyt.

<sup>273</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 45- 46.

i wypowiedziane przed wiekami „tak” Syn Boży stał się człowiekiem. I dzisiaj tylko w owym „tak” zawartym w „tak” Maryi i w łączności z Nią, Bóg szanujący wolność człowieka może rozpocząć swoje działanie w nadprzyrodzony sposób – w każdym, kto się otwiera i próbuje<sup>274</sup>.

W owym „tak” zawarta jest pełna bezwarunkowość oraz odrzucona tymczasowość. Jako zaślubiny (podobnie jak chrzest) wyraża ostateczną decyzję i nie może być ujęta jako ograniczona w czasie i udzielona z zastrzeżeniami: „do odwołania”, „na chwilę”, z postawą „zobaczymy jeszcze”. Jest to akt, w którym cała egzystencja człowieka aż do śmierci, zostaje rzucona na szalę. To kluczowe przeświadczenie Adrienne von Speyr jest zawarte w dziełach poświęconych wyborom życiowym, decyzjom o stanie i wynikającym z tego obowiązkom: *Christiane*<sup>275</sup>, *Sie folgten seinem Ruf*<sup>276</sup> czy *Christlicher Stand*<sup>277</sup> oraz różne drobne opracowania. Pisma te konsekwentnie pokazują teologię powołania do nierozrwalnego małżeństwa bądź ślubów wieczystych bez możliwości wystąpienia. Jest to postawa chrześcijańska ofiarowania się bez reszty. Balthasar wskazuje na wierność Adrienne głębokiemu celowi *Ćwiczeń duchowych Loyoli*<sup>278</sup>.

Doskonale Maryjne „tak” jest całkowitą jawnością wobec Boga, bez ukrywania czegokolwiek – samowolnie lub mimowolnie. Grzesznik ma tendencje do zasłaniania siebie, co zostało wyrażone liściem figowym Adama, a teologia „fartucha ze skór zwierzęcych” była głęboko rozwijana przez ojców kościoła. Adrienne, jako praktykująca lekarka, woli mówić o całkowitej nagości przed Bogiem. Bóg widzi *anima ecclesiastica* aż do samego dna. Człowiek skruszony, który powraca do Boga, odsłania się w sakramencie spowiedzi, a kwestia przejrzystości penitenta została przez Adrienne podjęta w jednej z jej głównych prac pod tytułem *Spowiedź (Die Beichte)*. Kontynuując teologię spowiedzi ujętą w tej książce, Adrienne napisała traktat o czyścicu *Traktat vom Fegfeuer*, który nie tyle zredagowała, ile przeczekała w czasie widzeń. Stanowi on część jej „dogmatyki eksperymentalnej”, a Balthasar postrzega interpretację tego doświadczenia jako bogatszą pod względem teologicznym, bardziej zróżnicowaną i głębszą niż dobrze mu znany traktat Katarzyny z Genui. Biorąc pod uwagę

---

<sup>274</sup> Por. tamże, s. 47. „Próbować” to ulubione słowo Adrienne. Chrześcijanin nie może zrobić nic więcej niż „próbować” (por. tamże).

<sup>275</sup> Por. A. von Speyr, *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe*, Lucerna 1947 (manuskrypt zachował się tylko w częściach; (or. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 90).

<sup>276</sup> Por. A. von Speyr, *Sie folgten seinem Ruf*, Einsiedeln 1955.

<sup>277</sup> Por. A. von Speyr, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1956.

<sup>278</sup> św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2019.

najrozmaitsze rozważania, należy zaznaczyć, że zawsze chodzi w nich o jedno: bolesne i nieubłagane bycie potępionym przez Boga oraz oczyszczenie się z wszelkiego ukrytego egoizmu, aż do momentu, gdy własne zbawienie i bycie nie zajmuje już duszy. Koncentracja myśli skupia się tylko na jednym, że Bóg przez grzech świata (niezależnie od tego, kto go popełnia) jest obrażany, a dusza byłaby gotowa pozostać w mękach tak długo, jak to konieczne, aby odpokutować za winę świata. Jest to moment, w którym spotyka ukrzyżowanego Odkupiciela, wchodzi w jego usposobienie i zostaje przyjęta do nieba, gdzie odrzucone są wszystkie grzechy pierwotne – następuje niepokalane *fiat* Kościoła<sup>279</sup>.

Drugą płaszczyzną badań są *locis theologicis*. Hans Urs von Balthasar, podejmując rozważania o miejscu teologicznym mistyki Adrienne von Speyr, odwołuje się do podstawowej przesłanki, że przedsięwzięcia człowieka – w tym Maryjne *fiat* – jest zawsze odpowiedzią na pierwotne słowo Boże; w przeciwnym razie charyzmatyczność Adrienne byłaby prawdopodobnie tylko jednym z tych „prywatnych objawień”, które współcześni teologowie traktują z wielkim dystansem i przedstawiają jako często niepewne czy wręcz fałszywe, nie zobowiązując nikogo do wiary w nie, ponieważ wszystko, co istotne, jest już obecne w nauce Kościoła. Teolog zadaje pytanie, dlaczego Bóg mimo to wielokrotnie zniża się do takich przedsięwzięć, które nie zawsze znajdują uznanie Kościoła, i postrzega odpowiedź Adrienne von Speyr jako znaczącą. Według niej, autentyczny mistycyzm chrześcijański i eklezjalny – mimo że występuje wystarczająco dużo fałszywych – oparty jest w istocie na służbie Kościołowi powszechnemu wyznaczonej i przydzielonej przez Boga konkretnej osobie (Rz 12, 3-6) i jako taki jest charyzmatyczny<sup>280</sup>. Szwajcarka tak właśnie rozumiała swoją misję, przy czym nie chodziło o peryferyjne obszary teologii, o to, aby poszerzać i dobudowywać „boczne kaplice” w katedrze istniejącej doktryny, ale przeciwnie, pogłębiać i ożywiać je w samym centrum. Balthasar wskazuje, że tak rozumiana mistyka rozpoczyna się wraz z dziełem św. Pawła i trwa nieprzerwanie przez wieki, gdzie spotykamy takie postacie, jak Benedykt, Grzegorz Wielki, Bernhard, Tauler, Gertruda, Katarzyna ze Sieny, Ignacy, Marie de l'Incarnation, Franciszek Salezy, Teresa z Lisieux, Elżbieta od Świętej Trójcy i wiele innych. Im zostało udzielone zadanie posługi interpretacji, aby istotę wiary przedstawić w nowy sposób, pod tchnieniem Ducha Świętego. Balthasar

<sup>279</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 49.

<sup>280</sup> Por. komentarze Balthasara do św. Tomasza z Akwinu, *Summa Theologica* II II q. 172-182 (por. H. U. von Balthasar, *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Leben*, Heidelberg - München 1954, za: H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 50).

odwołując się do wielkich świętych Kościoła, stawia Szwajcarce pośród nich i właśnie w zadaniu nowego ożywienia głównych idei upatruje sensu jej dzieła. Wszystkie postrzega jako zdumiewające – i dla wielu z pewnością niezrozumiałe – indywidualne przejawy jej służby, które otrzymują znaczenie wyłącznie z perspektywy teologicznego centrum, do którego najważniejszych aspektów należą posłuszeństwo Syna, życie trynitarnie, modlitwa i tajemnica Wielkiej Soboty; są one kluczowymi elementami historii zbawienia i spowiedzi<sup>281</sup>.

*Fiat* Matki staje się warunkiem wcielenia Syna Bożego, który kontynuuje posłuszeństwo (por. Hbr 5, 8) „aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej” (Flp, 2, 8). Świat, który w nieposłuszeństwie Adama był obcy Bogu, zostaje pojednany z Bogiem i ponownie staje się ukochanym stworzeniem Ojca. Posłuszeństwo Syna jest syntezą posłuszeństwa od Abrahama, Mojżesza i proroków żyjącemu, rozkazującemu i prowadzącemu Bogu. Mistyka Adrienne ma swoje miejsce w chrystologicznym posłuszeństwie – jak i ignacjańskim – i jest przez to również soteriologiczna. To posłuszeństwo ma ugruntowanie biblijne i odzwierciedla się w jej prawie trzydziestu komentarzach do Pisma Świętego, w książkach poświęconych modlitwie oraz – co najważniejsze – w obszernej pracy *Das Buch vom Gehorsam*<sup>282</sup>, gdzie Adrienne rozwija doktrynę gotowości na różnych płaszczyznach. Posłuszeństwo Chrystusa jest z jednej strony „ukazaniem” (por. J 1, 18) nieba i życia wewnątrztrynitarnego, a z drugiej „streszczeniem” (por. Ef 1, 10) właściwej postawy wszystkich stworzeń wobec Boga, a zwłaszcza wymaganej postawy Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa. To podwójne i będące w jedności posłuszeństwo Chrystusa i Kościoła rozszczepi się do opozycji Pana i Służebnicy (w Pawłowej interpretacji: mężczyzny i kobiety), co Adrienne wyjaśni w szczególności w książce *Theologie der Geschlechter*<sup>283</sup>. Posłuszeństwo poszczególnych członków wobec Kościoła jest dla nich niczym innym, jak uczestnictwem chrześcijanina w najgłębszej tożsamości Kościoła w ogóle. Balthasar podkreśla, że osobiste praktyki posłuszeństwa mistyczka prowadziła w bardzo radykalny sposób, który dotykało wszystkich włókien jej duszy, często w połączeniu z narzuconymi ćwiczeniami pokutnymi, co było dla niej najwyższą łaską i najwyższym szczęściem, bez względu na jakikolwiek trud. Na podstawie własnego

---

<sup>281</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 50n.

<sup>282</sup> Por. A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, dz. cyt.

<sup>283</sup> Por. A. von Speyr, *Theologie der Geschlechter*, dz. cyt.



doświadczenia posłuszeństwa była w stanie podać najbardziej zróżnicowane opisy posłuszeństwa Chrystusa, a także Kościoła<sup>284</sup>.

Posłuszeństwo Syna jest urzeczywistnianiem się woli Ojca na ziemi – On i Jego Królestwo się uobecniają. Adrienne postrzegała towarzyszącemu Synowi na ziemi Ducha Świętego jako „regułę” Ojca, na którego Syna spogląda, jak mnich na regułę zakonną, i wypełnia ją z wewnętrzną natchnioną Duchem gotowością. W Chrystusie otwiera się przed człowiekiem tajemnica trynitarnego życia miłości – chrześcijańska egzystencja rozgrywa się w przestrzeni tej otwartości – wewnątrz Trójcy i w dwóch kierunkach: na drodze od Ojca do świata z Synem, kierowanym przez Ducha jak również w drodze z Synem i światem, który przyprowadzi do Ojca, prowadzony przez Ducha. Stosowane „antropomorfizmy”, za pomocą których Adrienne opisuje wzajemne relacje Osób Boskich, mogą szokować, a używane konsekwentnie mogą w odbiorze sprawiać wrażenie opisów, gdzie zaniedbywana jest jedność Trójcy. To pozorne nadmierne zróżnicowanie i opozycja Osób wypływa jedynie z nieadekwatności ludzkiej mowy ze względu na niedostępność wewnętrznej Boskiej tajemnicy. Balthasar wskazuje jednak, że rozważania mistyczki przebiegają w momentach, w których zróżnicowanie Osób pozornie najbardziej się wyróżniają: to Góra Oliwna, krzyż, zejście do piekieł – to właśnie w tych wydarzeniach tajemnica jedności zostaje ostatecznie objawiona w absolutnej miłości. Należy zatem postrzegać antropomorfizację jako swoistą metodę Adrienne, która nie może przybliżyć niezrozumiałej obfitości tej miłości w inny sposób, jak przez następujące po sobie i ciągle zmieniające się „ujęcia” tej miłości, ukształtowanych z tych samych podstawowych elementów, przy czym dominującą rolę odgrywają dwie myśli: krzyż jako wydarzenie trynitarne z udziałem Ojca i Ducha w wydarzeniu opuszczonego Syna przez Boga oraz tajemnicze reprezentowanie człowieka na krzyżu przez Syna i to, że Ojciec może patrzeć w przyszłości na świat i oceniać go tylko przez pryzmat Syna<sup>285</sup>.

Głęboka mistyka trynitarna przewija się w wielu dziełach, a wydarzenia zbawcze na krzyżu stanowią „drzwi”, przez które Adrienne wnika głęboko w tajemnicę trynitarną, ponieważ w niej „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 28). Jednak dla niej to „wejście”, wniknięcie do wnętrza, oznacza zawsze modlitwę, ponieważ obszar trójjedynego życia konstytuuje modlitwę pierwotną<sup>286</sup>. Mistyczka określa modlitwę jako pełne tajemnic życie z Bogiem, uczestnictwo w środku Jego egzystencji, w Jego

---

<sup>284</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 51n.

<sup>285</sup> Por. *t*Imże s. 53n.

<sup>286</sup> Por. *tamże*, s. 54.

Boskiej trójjedynnej miłości<sup>287</sup>. Antonio Sicari komentuje tę wypowiedź w ten sposób, że jest to nie tyle definicja modlitwy, ale o wiele bardziej uzasadnienie jej niedefiniowalności. Zdolność człowieka do rozmowy z Bogiem jest łaską – łaską jest osadzenie go w świecie, w którym od wieczności odbywa się Boska modlitwa<sup>288</sup>.

Wydana w 1951 roku książka *Die Welt des Gebetes*<sup>289</sup> stanowi jedno z jej większych dzieł i zaczyna się odważnym rozdziałem zatytułowanym *Das Gebet in der Trinität*, gdzie każda Osoba Boska widzi w innej Osobie, kogoś jeszcze większego i godnego wiecznego uwielbienia, przekraczającego wszelkie ostateczne zrozumienie. W ten sposób „rozmowa” trynitarna ma formę pra-modlitwy i jest do tego stopnia pierwowzorem, że każda modlitwa świata ma w niej uczestnictwo i do której „ram” musi się dostosować, bez względu na jej formę – czy to uwielbienie, podziękowanie czy prośba. Balthasar wskazuje na św. Jana, Ignacego, Anzelma i ojców greckich, wzorem których podąża mistyczka, zaś jej fascynacja Bogiem jako zawsze Tym „większym”, powoduje bez mała obsesję. Rozumowe podejście, koncepcje i ujęcia rozpadają się w postrzeganej pełni i tylko „mały statek modlitwy” jest w stanie przenieść człowieka ponad wszelkie pojęciowe ujęcia w „Boże nieskończone morze”<sup>290</sup>. Metaforę statku zdążającego do przystani zbawienia stosuje Teresa z Ávila<sup>291</sup>.

Relacja wcielonego Syna podczas ziemskiej wędrówki z Ojcem jest na wskroś modlitewna – nieustannie modląc się, otwiera On dostęp do Ojca tym, którzy idą za Nim. Napisane w 1953 roku małe dzieło *Die Pforten des ewigen Lebens*<sup>292</sup> opisuje wierzących, którzy posiłkują się Jego całym ziemskim bytowaniem i którzy stoją u otwartych „bram wiecznego życia”. Człowiek autentycznie wierzący przeżywa to bycie-na-siebie-otwartym nieba i ziemi, co Adrienne szczególnie intensywnie doświadcza w mistycznym momentach. Relacja człowieka do Boga jest zawsze pełna napięcia i odzwierciedla się w przeżywaniu niespodziewanych i czasami zaskakujących wydarzeń, co powoduje jego stan bezbronności – czuje się pokonany. Im więcej przeżywa i uczy się rozumieć nadmierną miłość Boga, tym większe wydają mu się wymagania tej miłości pojawiające się w jego życiu. Nie ma równowagi między człowiekiem a Bogiem, którą można osiągnąć raz na zawsze<sup>293</sup>. Pozycja *Der*

<sup>287</sup> Por. A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951, s. 7.

<sup>288</sup> Por. A. Sicari, *Trinität und Gebet*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*. dz. cyt., s. 61.

<sup>289</sup> A. von Speyr, *Die Welt des Gebetes*, dz. cyt.

<sup>290</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 54n.

<sup>291</sup> Por. św. Teresa z Ávila, *Księga życia*, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 2014; 8, 4.

<sup>292</sup> Por. A. von Speyr, *Die Pforten des ewigen Leben*, Einsiedeln 1953.

<sup>293</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 54n.

*grenzenlose Gott*<sup>294</sup> pokazuje jako mały człowiek jest opuszczony i zagubiony w swoim oddaniu Bogu, jak bardzo Bóg Ojciec w Synu wcielonym i pod kierownictwem Ducha Świętego daje człowiekowi dostęp do siebie, toruje mu drogę i pozwala mu poczuć się jak w domu w swoim boskim świecie<sup>295</sup>.

Wydana wiele lat później, prawie pod koniec jej życia, bo w roku 1965, książeczka *Gebetserfahrung*<sup>296</sup> pokazuje, że przejścia między modlitwą „zwyčajną” i „mistyczną” są często płynne. To podejście wpisuje się w tradycję, gdyż tak nauczali ojcowie Kościoła oraz Tomasz z Akwinu – dary Ducha Świętego, które w nadprzyrodzony sposób działają przez życie i podczas modlitwy każdego żyjącego chrześcijanina, który jest posłuszny Bogu Duchowi. Pozycja zawiera opis intensywnych stanów mistycznych wzajemnej otwartości na siebie nieba i ziemi oraz przekazuje wiele przeżyć intymnej modlitwy. Istotnym jej przesłaniem dla czasów współczesnych jest obecność „zaświatów” w doczesnym życiu oraz wielka liczba przejść z ziemi do nieba. Rok później pojawia się jej następna książka *Der Mensch vor Gott*<sup>297</sup>, której tematem jest spotkanie Boga żywego i przeżycie doznanego wstrząsu. Doświadczenie bycia porwanym przez Boga bazuje na fundamentalnym słowie „tak”, które trzeba ponownie wypowiedzieć i od którego wszystko się zaczyna. Uznanie olbrzymiej przewagi Jego słowa i Jego prawdy nad własnymi daje zbawienie. Uwalnia od ziemskich spraw oraz zmartwień i pozwala żyć modlitwą, radością i prawdą<sup>298</sup>.

W pozycji *Oblicze Ojca*<sup>299</sup> Adrienne przedstawia specjalną formę widzenia, którą nazywa „wizjami ojca” – nie w znaczeniu figuratywnym. Jest to traktat mistycznej modlitwy w kontekście trynitarnym, ze szczególnym uwzględnieniem optyki Ojca. Ukazuje Jego obecność jeszcze przed stworzeniem świata i podczas całej historii zbawienia, a zwłaszcza w dziele odkupienia – tu akcent pada na zjednoczenie Ojca z Synem: przekaz zawiera mistykę na wskroś trynitarną.

Trzecią płaszczyzną analizy jest aspekt charyzmatyczno-mistyczny. Charyzmaty jako dar wskazują na istotę i są jej promieniowaniem, emanacją na zewnątrz za pośrednictwem pewnych form. Jak wskazuje historia Kościoła, mają w sobie coś jednorazowego i wyjątkowego, przy czym bardziej pod względem obranej drogi niż

---

<sup>294</sup> Por. A. von Speyr, *Der grenzenlose Gott*, Einsiedeln 1955.

<sup>295</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 55n.

<sup>296</sup> Por. A. von Speyr, *Gebetserfahrung*, Einsiedeln 1965.

<sup>297</sup> Por. Adrienne von Speyr, *Der Mensch vor Gott*, Einsiedeln 1966.

<sup>298</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 55.

<sup>299</sup> Por. *Das Angesicht des Vaters*, Einsiedeln 1955, 1981; wyd. polskie: *Oblicze Ojca*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 1999 (dalej: AOO).

upragnionego celu, którym jest zawsze ożywienie wiary, egzystencjalizacją dogmatów, które radykalizowały konsekwentną postawę chrześcijańską. Posłuszeństwo Adrienne o charakterze fundamentalnym i o wszystkim decydujące, odzwierciedliło się w formach egzystencjalnych jako całkowita gotowość i plastyczność. Nie chodzi tutaj o tę więź z Bogiem, dostępną dla wszystkich gorliwych chrześcijan, do której należy dążyć poprzez dary Ducha Świętego i która może prowadzić do pewnego „doświadczenia” Boga na modlitwie. Bez poważnej skruchy i wyrzeczenia nie można dostąpić ożywienia wiary, nadziei i miłości – skrucha i asceza są warunkiem koniecznym. Dopiero wtedy pojawia się możliwość rozprzestrzenienia się w wszystkich kierunkach potencjału Bożego<sup>300</sup>.

Adrienne von Speyr otrzymała misję ożywienia modlitwy osobistej – nie tylko zbiorowej – współczesnego Kościoła. Szczególną częścią jej zadania było pokazanie „świata modlitwy” nie tylko w abstrakcyjnych zdaniach, ale na konkretnych obrazach. Adrienne była w stanie uzyskać wgląd w modlitwy niezliczonych świętych, z którymi poniekąd związała się, przechodząc na katolicyzm w Dzień Wszystkich Świętych, Nazwała ich społeczność „trenem Matki Bożej”, gdyż włączają się w najgłębszy punkt *fiat* Maryi-Kościola i stamtąd emanują myślami skierowanymi do Boga. Ta szczególna anonimowa dyspozycyjność Adrienne jako największa z udzielonych jej łask, pozwoliła jej udać się do wspólnoty świętych i innych nieżyjących już wierzących, aby zająć ich miejsce, wejść w ich modlitwę i całą postawę wobec Boga, ją zobaczyć oraz opisać od wewnątrz. Wgląd w ich transparentność jest decydujący: postawa mierzona w punkcie absolutnego „tak” ujawnia, że nie wszyscy uznani za świętych wydają się być równie święci. W książce *Jak modlą się święci?*<sup>301</sup> opisane są różne przypadki i dla poszczególnych sporządzony jest krótki, ale charakterystyczny portret<sup>302</sup>.

Początki wglądów w modlitwę przypadały na nocne godziny rozważań. Mistyczka widziała świętego, który pokazał jej swoją postawę modlitewną, o której ona opowiadała Balthasarowi przez kilka następnych dni, a on zapisał. Z czasem, jeszcze w ramach ekstaz, możliwe było zadawanie pytań uzupełniających, które nie pozostały bez odpowiedzi. Zdarzały się też opisy na życzenia: Balthasar zaproponował kiedyś Marię de la Visitación, o której czytał, ale uzyskany obraz nie był wiarygodny – mistyczka przedstawiła spójną wersję duchowości tej postaci, umieszczając wszystko na swoim miejscu i czyniąc go przeźroczystym. Ta księga świętych jest wspaniałym darem

<sup>300</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 60.

<sup>301</sup> Por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt.

<sup>302</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 63n.

dla Kościoła, gdyż przedstawione obrazy zapraszają do modlitwy, dają wzorzec i niejako „zarażają” myślami. W książeczce *Posłannictwo proroków*<sup>303</sup> Adrienne omówiła postacie ze Starego Testamentu w podobny sposób. Stwarza to możliwość wydobycia barw i różnorodności aspektów duchowości nie tylko świętych, ale i osób Pisma Świętego<sup>304</sup>. Ujęcie duchowości odzwierciedla się również w egzegezie: pisma św. Jana są interpretowane w duchu Jana, Pawła w duchu Pawła, listy Jakuba i Piotra w ich duchu. Za każdym razem uwzględniony jest szczególny punkt widzenia tych czterech wielkich duchowości wczesnochrześcijańskich, brane są pod uwagę ich istotne sprawy. Dotyczy to również sposobów inspiracji Ewangelistów, które starała się ująć. Duchowość Adrienne ujawniła się poprzez wszystkie odmienności, a jej własny kierunek zbiegał się najbardziej z Janowym z kilku powodów: założona wspólnota o charakterze Ignacjańskim upatrywała swoje źródło w myśli Jana; istniała również pewna kobiecość jego postawy, która jest ściśle związana z maryjną. Najmniej punktów wspólnych można odnotować z duchowością Pawła, o czym można przeczytać o tym w jej pamiętniku. Wiązało się to z podkreśleniem jego osobowości i zaleceniem naśladowania go (tak jak on naśladuje Chrystusa), co było trudne do pogodzenia z duchem „znikania” Adrienne<sup>305</sup>.

Pozycja *Das Fischernetz*<sup>306</sup> zaliczana do pośmiertnych i stanowiąca przykład mistyki liczb, daje jedną z możliwych interpretacji liczby Janowej stu pięćdziesięciu trzech ryb w sieci Piotra, tworzącej pewną zagadkę, którą próbowano już nieraz rozwikłać. Książka zawiera niedoskonały pomysł i jednocześnie służy jako dowód na to, jak niewiele inspiracji można czerpać z ziemskich przypadłości. Adrienne traktowała liczbę sto pięćdziesiąt trzy jako reprezentującą świętość Kościoła. Można zbudować wiele konfiguracji liczb, których suma jest jej równa; Adrienne bierze pod uwagę tylko liczby pierwsze, które uosabiają pewne zasady świętości reprezentowane przez niektórych wybranych świętych, a każdemu z nich przyporządkowuje określony numer. Adrienne znała liczby i ich konfiguracje, za pomocą których można przedstawić całe biografie świętych, chociaż nie zawsze zdawała sobie sprawę, kto jest nosicielem danej – czasami Balthasar szedł z pomocą i odgadywał lub rozwiązanie przychodziło samo z opóźnieniem. Kierując się mistyką liczb, można przedstawić pewne ciągi, gdzie każdy święty dopełnia swoją świętość wobec Kościoła poprzez pewne zasady świętości lub

---

<sup>303</sup> Por. A. von Speyr, *Posłannictwo proroków*, dz. cyt.

<sup>304</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 65n.

<sup>305</sup> Por. tamże, s. 71n.

<sup>306</sup> Por. A. von Speyr, *Das Fischernetz*, dz. cyt.

jest zdeterminowany w różnych fazach swojego istnienia w składowych jego duchowości (wszystko wyrażone w liczbach). Zastosowana tu „matematyka”, przedstawia jedynie małą część nieskończonej matematyki niebiańskiego Jeruzalem, która ilustruje zgodność i absolutną spójność między nieskończonym niebem a ziemią, a kierowane do człowieka słowo jest precyzyjne, co wymaga również precyzyjnej odpowiedzi. Wielkie misje świętych są niepodzielne (jak liczby pierwsze) – pochodzą z jedności i wyjątkowości Boga. Przetworzone przez człowieka, a potem podzielne, czyli po ludzku przemyślane, charakteryzują się brakiem ostatecznej przejrzystości i płodności<sup>307</sup>.

W komentarzu do *Apokalipsy* św. Jana<sup>308</sup> Adrienne stosuje również mistykę liczb, uosabiającą „system” niebiańskiego Jeruzalem, który odpowiada nieskończonej „matematyce”, nieuchwytniej na ziemi. Wszystkie te liczby są tylko formami nieskończonej miłości, tak jak wszystkie formy w ziemskim Kościele<sup>309</sup>.

Pragnieniem Adrienne von Speyr było wyłożenie dogmatyki; Balthasar zebrał jej wypowiedzi na temat katolickiej nauki wiary i ułożył zgodnie z artykułami *Credo* apostoelskiego; książka została wydana jako dzieło pośmiertne<sup>310</sup>, w której nie wszystkie artykuły są opracowywane jednakowo, gdyż niektóre z nich zostały już umieszczone w innym kontekście (np. o męce i zejściu do piekieł). Jest to wielkie dzieło, które pozostaje fragmentem i mogło być znacznie bogatsze<sup>311</sup>.

Alois M. Haas omawiając tę pozycję na symposium w 100-lecie jej urodzin, wskazuje na spontaniczne redagowanie poszczególnych fragmentów tekstu, którym dopiero Balthasar nadał ostateczną strukturę. Obfitość tekstów nie powstała początkowo z systematycznie uporządkowanej perspektywy, ale raczej pod silnie zmieniającymi się impulsami. Opis faz rozwoju przebiegający od subiektywnego doświadczenia<sup>312</sup> do punktu widzenia obiektywnej percepcji<sup>313</sup> podlegał mutacjom i został zmieniany w obu perspektywach. Ponadto zawarcie mistyki subiektywnej w jednym tomie, a obiektywnej w drugim, sugeruje możliwość rozdzielania tych części, co może spowodować problemy. Mówiąc o obiektywnym i subiektywnym mistycyzmie jako

---

<sup>307</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 73n.

<sup>308</sup> Por. A. von Speyr, *Die Apokalypse*, dz. cyt.

<sup>309</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 74.

<sup>310</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II, *Objektive Mystik*, dz. cyt. W rejestrze dzieł mistyczki znajduje się wskazówka, że o tę część chodzi w związku z „dogmatyką eksperymentalną” (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 95).

<sup>311</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 75.

<sup>312</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. I, *Subjektive Mystik*, dz. cyt.

<sup>313</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II, *Objektive Mystik*, dz. cyt.

o porządkowaniu perspektyw, chodzi o spojrzenie na mistyczny sposób doświadczenia, który można postrzegać zarówno w *modus recipientis* (odbiorca), jak i *modus receptus* (odebrany). Zarówno w odniesieniu do subiektywnej, jak i obiektywnej strony tego doświadczenia, jest zasadniczo prawdą, że przejście od przeżycia do doświadczenia odbywa się poprzez uporządkowanie danych w dobrze usystematyzowanym kontekście, bez którego w ogóle nie można mówić o doświadczeniu<sup>314</sup>.

Rozumienie mistyki przez Adrienne (i Balthasara) nie jest opozycyjne w stosunku do wiary. Doświadczenie aktu wiary ani go nie osłabia, ani nawet nie zastępuje, ale stanowi podstawę, aby ubogaconym głębiej w nie wejść. W podręcznikach do duchowości mistykę definiuje się jako *cognitio experimentalis Dei*, czyli doświadczalne poznanie Boga. Balthasar wskazuje, że Bóg, który objawiał się w historii zbawienia, a przede wszystkim w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele, może objawiać się też wśród żyjących chrześcijan – *cognitio experimentalis* powinno się rozszerzać<sup>315</sup>. Teolog z Bazylei opowiada się za powszechnością mistyki<sup>316</sup>. Twierdzi, że w życiu każdego chrześcijanina i każdego świętego istnieje chwila, w której w decydujących momentach przeniesiony jest w stan nagiej wiary (jak św. Jana od Krzyża), odartej z wszelkiego pocieszenia czy lśniącej pewności, bez których musi się obejść<sup>317</sup>.

Głównymi akcentami tej pracy są tematy związane z niezrozumiałością Boga w Trójcy, Jego samoobjawieniu, związku między niebem a ziemią, z wcieleniem Chrystusa i Jego bosko-ludzkiej świadomości oraz zbawczym cierpieniem. Poruszany jest problem Jego sądu oraz traktat o czyścicu jako egzystencjalnym wymiarze sądu Chrystusa. Dużą część zajmują pneumatologia oraz eklezjologia, jak również nauka o sakramentach.

Teoria mistyki Adrienne von Speyr wnosi w tradycję Kościoła rewolucyjne zmiany. Sam tytuł *Das Word und die Mystik* nawiązuje do pracy Emila Brunnera pod podobnym tytułem: *Die Mystik und das Word*<sup>318</sup>, gdzie autor przedstawił ostre protestanckie albo – albo: albo doświadczenie religijne staje się ostatnim kryterium (Schleiermacher), albo Słowo, któremu odpowiada czysta wiara. Adrienne von Speyr

---

<sup>314</sup> Por. A. M. Haas, *Adrienne von Speyr Typologie der Mystik*, w: *Adrienne von Speyr und ihre Spirituelle Theologie*, dz. cyt., s. 9n.

<sup>315</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 75.

<sup>316</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung Christlicher Mystik*, w: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, s. 37-71, za: B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, Kraków 2009, s. 415.

<sup>317</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 75n.

<sup>318</sup> Por. E. Brunner, *Die Mystik und das Word*, Tübingen 1928.

dąży do przewyciężenia tego dualizmu, chcąc wszystko objąć syntezą; jej celem jest doświadczenie wiary, które odpowiada biblijnemu doświadczeniu wiary w Starym i Nowym Przymierzu. Praca składa się z dwóch części, gdzie pierwsza poświęcona jest biblijnej mistyce proroków, samego Jezusa i Jego uczniów. Druga część zajmuje się niektórymi indywidualnymi charyzmatami, znanymi w Kościele i odpowiadającymi pewnym szczególnym doświadczeniom Adrienne. Szwajcarka zajmuje się kryteriami prawdziwej mistyki: centralna część traktatu ukazuje, że największe znaczenie ma słowo „tak” i stopień faktycznej prawdziwości, czysta chęć służenia i poddania się, anonimowość oraz całkowita przepuszczalność słowa Bożego. Ujęta w ten sposób teoria mistyki zostanie zastosowana do postaci świętych, stanowiąc materiał ilustracyjny<sup>319</sup>.

Adrienne von Speyr przeniosła mistykę z powrotem do centrum uwagi teologicznej z peryferii, gdzie był on coraz bardziej niezrozumiany, a nawet pogardzany, odrzucany przez oficjalną teologię oraz uciszany. Na tej płaszczyźnie mistycznej dokonuje się wymiana między słowem Bożym w Chrystusie a słuchaniem i odpowiedzią na to słowo przez Kościół Oblubienicę. W tym kontekście Balthasar stawia istotne pytanie o podmiot słuchania Słowa: kto słyszy je prawidłowo, tak jak jest ono wypowiedzane wraz z jego intencją oraz jak jest w rozumieniu odebrane, dając płaszczyznę wiary? Czy jest to lud, który słyszy tylko Dziesięć Przykazań, a potem ma dość i pozwala Mojżeszowi słuchać dalej (Pwt 5, 23-26) – czy też Mojżesz, który wytrzymuje trawiący ogień i słucha je do końca, aby potem znacznie później je głosić i tłumaczyć ludowi to, co usłyszał, łącznie z głównymi przykazaniami? Odpowiedzią jest rozumienie mistyki. Tam, gdzie słowo Boga nie należy tylko do porządku egzegetyczno-teologicznego, ale przyjmowane całym sercem i słuchane całą egzystencją, odbywa się to, co zasługuje na miano mistyki, nie w niejasnych kategoriach religijno-historycznych i filozoficznych, ale raczej w sensie katolicko-kościelnym<sup>320</sup>.

Adrienne traciła swoje siły. Od około 1950 roku – ze względu na kompletnie wyczerpanie – Balthasar rzadko prosił ją o interpretacje ksiąg świętych. Powstałe w ten sposób dzieło było skrupulatnie spisywane i obejmowało w 1953 roku około sześćdziesiąt tomów stenogramów, co dla Balthasara stanowiło pewną granicę czytelności oraz bogactwa, z którym musiał sobie poradzić porządkując je.

---

<sup>319</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 77n.

<sup>320</sup> Por. tamże, s. 78.



Dla Adrienne penetrującej coraz głębiej prawdy Boże, przeciwnie – ograniczenie narzucone przez Balthasara działało hamująco, a wręcz była rozczarowana jego postawą. Jej duchowa produktywność domagała się spełnienia nieograniczonego żadną granicą. Balthasar stwierdza, że gdyby nie narzucił sobie i jej tych ograniczeń, dzisiaj moglibyśmy dysponować dużą większą ilością jej tekstów: podwójną czy nawet potrójną<sup>321</sup>.

---

<sup>321</sup> Por. tamże, s. 39.

## ROZDZIAŁ II

### POJĘCIE I POSTAWA SPOWIEDZI U ADRIENNE VON SPEYR

Podejmując zagadnienie teologii spowiedzi należy najpierw określić jej naturę. Jej istotę Adrienne von Speyr postrzega bardzo szeroko. Już w różnych epizodach ziemskiej drogi Syna zauważa pewne zapowiedzi - „formy”, w które sakrament zostanie „wylany”<sup>322</sup>, a jeszcze wcześniej, przed założeniem świata, Adrienne wskazuje na życie trynitarnie Boga, gdzie ma miejsce odwieczna spowiedź Syna. Ten rozdział będzie zawierał analizę trzech etapów historii zbawienia z im przyporządkowanym rozumieniem spowiedzi: protologię, czas Ewangelii i życie Kościoła. Rozważania poprzedzi etymologia słów, które stoją u podstaw jej teologii i z których wypływa ich znaczenie.

#### 1. Pojęcie spowiedzi u Adrienne von Speyr

Punkt ten zajmuje się wyjaśnieniem słów, których używa Adrienne von Speyr, wraz z dookreśleniem zakresu znaczeniowego i kontekstów, w jakich to robi.

##### *1.1. Termin „spowiedź” - etymologia*

*Słownik języka polskiego* wyprowadza słowo „spowiedź” od „powiedzieć”<sup>323</sup>. Taki sam źródłosłów podaje internetowy słownik Brücknera<sup>324</sup> wskazując dodatkowo na termin „wiedzieć”, odwołujący się do „wiedzy”. Autor zaznacza, że pień jest ten sam, co w „widzieć” (patrzenie), jedynie z głoską „i”, czego inne języki nie

---

<sup>322</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.*, dz. cyt., s. 172.

<sup>323</sup> Por. [https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik\\_etymologiczny\\_j%C4%99zyka\\_polskiego/spowied%C5%BA](https://pl.wikisource.org/wiki/S%C5%82ownik_etymologiczny_j%C4%99zyka_polskiego/spowied%C5%BA) (dostęp: 25.09.2021).

<sup>324</sup> Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927. <https://pl.wiktionary.org/wiki/spowied%C5%BA> (dostęp: 25.09.2021).

przestrzegają, gdyż Słowianie nie rozróżniają już samogłoski pniowej<sup>325</sup>. Do „wiedzieć” tworzone są liczne złożenia wraz z wyrazami pokrewnymi, zwłaszcza „dowiedzieć”, „odwiedzać”, „nawiedzać”, „powiedzieć”, „opowiedzieć”, „odpowiedzieć”, staropolskie „spowiedać”, „wypowiadać” czy „zapowiadać”. Dalsze określenia to „dowiadywać się”, „wywiadywać” i „zawiadywać”<sup>326</sup>.

Pierwszym znaczeniem słowa *spowiedź* jest odniesienie religijne: jest to wyznanie grzechów przed kapłanem w celu otrzymania ich odpuszczenia. Znaczenie przenośne, nawiązujące do religijnego, to szczere wyznanie polegające na wyjawieniu komuś osobistych tajemnic. Słownik podaje również związki frazeologiczne (kolokacje)<sup>327</sup> – *spowiedź* występuje w języku ze słowami: comiesięczna, częsta, szczera, generalna, indywidualna, uszna, pierwsza, pierwszopiątkowa, przedświąteczna, święta, wielkanocna, zbiorowa. Ze *spowiedzią* łączy się jej forma, formuła, praktyka, tajemnica. Spowiedź można odbyć, odbywać, przystąpić, wysłuchać, prosić o spowiedź czy chodzić, pójść lub iść do spowiedzi. Jako hiperonim<sup>328</sup> słownik podaje sakrament<sup>329</sup>.

Posługując się językiem niemieckim, Adrienne von Speyr używa słowa „Beichte” oznaczające „wyznanie” (org. *Geständnis, Bekenntnis*). Digitalny słownik etymologiczny języka niemieckiego podaje słowa z IX wieku (*bīgiht, bījiht*) i XI stulecia (*bīgihta*) oznaczające wyznanie, wypowiedź świąteczną, obietnicę, wyznanie grzechów (org. *Bekenntnis, feierliche Aussage, Versprechen, Sündenbekenntnis*). W języku niemieckim funkcjonowały również inne historyczne o podobnym znaczeniu: *begiht(e), bīht, biecht, bijechte, bigehan, begēn, bejēn, biia*. Zastosowanie tych słów odpowiada dokładnie określeniu łacińskiemu *cōnfessio* z jego znaczeniem „wyznania”, „przyznania” (org. *Eingeständnis, Zugeständnis, Geständnis*)<sup>330</sup>.

---

<sup>325</sup> Inne podobne słowa w pokrewnych językach: cerkiewne *wědě*, ‘wiem’; grec. *oida*, ‘wiem’, *idmen*, ‘wiemy’; goc. *wait, witum*; indyjskie *weda-*, *widmas-*; ind. *wista-*, ‘znany’; grec. *a-istos*, ‘nieznany’; niem. *ge-wiss, unwissend*; prus. *waisei* (cerk. *wěsi*), ‘wiesz’, *waidimai*, ‘wiemy’, *waisnan*, ‘wieść’ (Litwie samej brak tego pnia), *waidina*, ‘pokazują’, *powaidint*, ‘uczą’ (lit. *waidintis*, ‘zjawiać się’, i *waidas*, ‘zjawa’, *waidzas*, ‘widok’) (por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt.)

<sup>326</sup> Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, dz. cyt.

<sup>327</sup> Por. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kolokacja\\_\(frazecologia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kolokacja_(frazecologia)), (dostęp: 02.12.2021).

<sup>328</sup> Hiperonim (gr. *hypér*, nad, i *ónoma*, imię), wyraz nadrzędny, określenie nadrzędne – wyraz, którego znaczenie jest szersze i nadrzędne w stosunku do znaczenia innego wyrazu. Inaczej jest to leksem o znaczeniu ogólnym w stosunku do innych leksemów, obejmującym pewną grupę wyrazów bardziej szczegółowych pod względem semantycznym (czyli hiponimów).

(por. <https://pl.wikipedia.org/wiki/Hiperonim>), (dostęp: 02.12.2021).

<sup>329</sup> Por. <https://pl.wiktionary.org/wiki/spowied%C5%BA>, (dostęp: 02.12.2021).

<sup>330</sup> Por. <https://www.dwds.de/wb/beichten#etymwb-1>, (dostęp: 02.12.2021).

Niemiecki słownik braci Grimm<sup>331</sup> upatruje źródłosłów w średniowysokim niemieckim terminie *bīhten*, po wygaśnięciu starego słowa *bejehen* oznaczającego wyznanie grzechów. Przywołuje przykłady językowe, które mówią, że nigdy nie będziesz święty, chyba że się wyśpowiadasz (*beichtest*) i nie przemilczysz, co w ostatnich dniach uczyniłeś. Inną możliwością etymologiczną jest wyprowadzenie ze starowysokiego niemieckiego słowa *pigihtī* (*pigiht*) oznaczającego tyle co łacińskie *confessio*.

Również zdigitalizowany niemiecki słownik *Duden*<sup>332</sup> wyprowadza *spowiedź* ze średniowysokoniemieckiego wyrazu *bīhte* (starowysokoniemiecki: *bigiht*, *bijiht*) jako zbitki z: *bi-* (*bei*) oraz *jih*t oznaczającej wypowiedź, wyznanie (org. *Aussage*, *Bekennnis*) do: *jehan*, słowa, które można przetłumaczyć jako mówić, wyznawać, a właściwie świątecznie przemawiać, rozprawiać (org. *sagen*, *bekennen*, *eigentlich* (*feierlich*) *sprechen*, *reden*).

## 1.2. Określenie „postawa”

W interesującym nas zakresie za *postawę* można uznać typowy dla danego człowieka stosunek do czegoś lub sposób zachowania<sup>333</sup>. Poprzez *postawę* rozumie się wyuczoną skłonność, która została zinterioryzowana przez jednostkę z aktem woli uzewnętrzniającym się w czynach. Jest to sposób reagowania przez podejmowanie określonych działań jako odpowiedzi na pewne oczekiwania. U źródeł *postawy* znajduje się przyjęty przez podmiot światopogląd określający jego relację do rzeczywistości, na który składają się subiektywne doświadczenia intelektualne oraz emocjonalne i wyrażający się w świadomości czynu i jego dobrowolności. T. Mądrycki (1977) rozumie *postawę* jako względnie trwałą organizację wiedzy, przekonań, uczuć, motywów, form zachowania i reakcji ekspresywnych człowieka, kształtującą się w procesie zaspokajania jego potrzeb i odniesioną do określonego przedmiotu lub klasy przedmiotów<sup>334</sup>.

<sup>331</sup> Por. J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21*, [www.woerterbuchnetz.de/DWB/beichte](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/beichte), [www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B02882](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B02882), (dostęp: 26.11.2021).

<sup>332</sup> Por. *Duden*, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Beichte#herkunft>, (dostęp: 26.11.2021).

<sup>333</sup> Por. <https://pl.wiktionary.org/wiki/postawa>, (dostęp: 26.11.2021).

<sup>334</sup> Por. J. Kowalewska, P. Graeber, *Kształtowanie postaw zdrowotnych*, w: *Życie Szkoły*, [WSiP](http://WSiP.2003/1), <https://pl.wikipedia.org/wiki/Postawa>, (dostęp: 27.11.2021).

Termin *postawa* wprowadzony został do nauk społecznych przez Williama I. Thomasa i Floriana Znanieckiego z sugestią, aby uczynić go centralną kategorią teoretyczną psychologii społecznej. Ta propozycja – jak rzadko która – spotkała się z bardzo przychylnym przyjęciem, przenikając do różnych dziedzin. Autorzy oznaczali tym pojęciem procesy indywidualnej świadomości, determinujące zarówno aktualne, jak i potencjalne reakcje człowieka wobec świata społecznego. Z biegiem czasu i rozwojem badań można zaobserwować coraz większe różnicowanie się samego pojęcia postawy, które zaczęło obejmować swoim zasięgiem cele działania, motyw, przekonania, specjalny przypadek predyspozycji, determinator kierunku działania oraz reakcje próbne, prowadząc stopniowo do wielości znaczeń. Tym niemniej, można wyodrębnić pewne elementy powtarzające się w licznych definicjach i stanowiące wspólny rdzeń znaczeniowy tego pojęcia. Przy analizie terminu *postawa* – odnoszącego się zawsze do jakiegoś obiektu, czasami nie niewyspecyfikowanego – na plan pierwszy wysuwa się jego afektywna ocena (pozytywna bądź negatywna); *postawa obojętna* jest w zasadzie określeniem wewnątrznie sprzecznym. Ten emocjonalny stosunek musi nosić cechę względnej trwałości, gdyż właśnie owa trwałość konstituuje *postawę*, o czym przekonana jest większość badaczy, mimo że powiązane jest to z pewnymi problemami operacyjnymi, zważywszy, iż postawy ulegają zmianie: są nabywane i modyfikowane w procesie uczenia, przy czym istotną rolę odgrywają tu osobiste doświadczenia jednostki, powiązanej w znaczący sposób ze społeczeństwem lub odpowiednią grupą społeczną, w której funkcjonuje. Do podstawowych rodzajów *postaw* należy akceptacja lub odrzucenie (stereotyp oraz uprzedzenie), natomiast komponentami *postawy* jest aspekt behawioralny, afektywny i poznawczy<sup>335</sup>.

*Leksykon duchowości katolickiej* postrzega *postawę* jako nastawienie, stan gotowości w aspekcie psychicznym i nerwowym w kontekście doświadczenia o decydującym wpływie na reakcje jednostki, który działając jako siła przyciąga lub odpycha od określonych sytuacji lub przedmiotów względnie sytuuje jednostkę neutralnie. Ze względu na trwałość *postaw* możliwe są przewidywania reakcji człowieka wobec obiektu *postaw*. *Postawy* kształtują się w dzieciństwie i okresie dorastania uwzględniając wpływ przeżytych dramatycznych wydarzeń (urazów), ale również odzwierciedlają przyjmowanie gotowych wzorców – nie zawsze

---

<sup>335</sup> Por. tamże.

uświadomionych – w wyniku naśladownictwa innych osób, uznanych jako znaczące, i dokonujące się w procesie identyfikacji<sup>336</sup>.

Rozwój psychologii przyniósł kolejne definicje postawy, które można podzielić na pięć grup w zależności od kategorii uznanej za najważniejszą<sup>337</sup>. Istotę postawy można upatrywać w czynniku poznawczym odzwierciedlającym się w przekonaniach czy poglądach jednostki. Takie ujęcie reprezentują L. W. Ferguson, F. N. Kerlinger, M. Rokeach i inni, gdzie postawa sprowadzona jest do opisujących i oceniających przekonania, wpływających na wybiórcze zachowanie się jednostki. Drugą grupę tworzą koncepcje akcentujące pozytywne lub negatywne uczucia w stosunku do pewnego przedmiotu, a postawa jest określona jako reakcja uczuciowa wobec tego przedmiotu (J. P. Guilford, L. L. Thurstone, M. J. Rosenberg i inni). Autorzy (D. Katz i E. Stotland, S. Nowak) koncentrujący się na aspekcie oceniającym tworzą trzecią grupę definicji postawy, która w ich ujęciu jest rozumiana jako tendencja czy dyspozycja do oceniania w pewien określony sposób danego przedmiotu, gdyż ludzkie reakcje ukazują się jako wartościujące. Wielu autorów (T. Newcomb, J. F. Shaffer i E. J. Shoben) wskazuje na motywy i ich organizację wokół reakcji jednostki w stosunku do obiektu postawy (czwarta grupa definicji) jako jej najistotniejszy element. Piąta grupa definicji ujmuje postawy jako zachowania czy działania z nią związane lub ją stanowiące (D. Campbell i B. F. Green)<sup>338</sup>.

Na podstawie przytoczonych grup definicji postawy można wyszczególnić trzy jej istotne składniki: poznawczy, uczuciowo-motywacyjny (emocjonalny) i behawioralny (działanie i reakcje ekspresywne), natomiast samo pojęcie postawy wskazuje na mechanizm regulujący zachowanie człowieka w jego aspekcie poznawczym, uczuciowo-motywacyjnym i behawioralnym, związany z określonym obiektem oddając organizację życia psychicznego jednostki w zakresie jej relacji do przeżywanej rzeczywistości. Wskazuje się, że wyszczególnione wyżej komponenty postaw tworzą spójną i integralną całość, a element poznawczy i emocjonalny konstytuują wewnętrzną strukturę postawy<sup>339</sup>.

---

<sup>336</sup> Por. I. Niewiadomska, *Postawa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 684.

<sup>337</sup> Por. T. Mądrzycki, *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977, s. 16-18.

<sup>338</sup> Por. B. Chrostowska, *Wybrane teorie postaw*, (dostęp: 28.11.2021), <https://www.profesor.pl/publikacja.16655.Referaty.Wybrane-teorie-postaw>.

<sup>339</sup> Por. tamże.

### 1.3. Znaczenie rzeczowe terminu „spowiedź”

Adrienne von Speyr w analizach posługuje się dwoma terminami: *spowiedzią* oraz *postawą spowiedzi*, przy czym pierwszemu określeniu nadaje podwójne znaczenie, które zostanie omówione w poniżej.

Długotrwała tęsknota za spowiedzią – właściwie od dzieciństwa aż do konwersji czyli ponad trzydzieści lat – spowodowała uporczywe poszukiwanie jej samej, jej śladów czy nawet namiastek. Nie wiadomo dokładnie, jaką wiedzę dysponowała na ten temat przechodząc do Kościoła katolickiego – kwestia ta wymaga dalszych analiz jej tekstów, zwłaszcza biograficznych, co przekracza ramy tej pracy. Możliwe, że najbardziej pierwotna wiedza – jaką nabyła kiedyś w młodości – dotyczyła uwolnienia z grzechów podczas spowiedzi. Idąc tym tropem w poszukiwaniu sakramentu pojednania można wskazać, że termin *spowiedź* w jej rozważaniach zaczął zataczać coraz szersze kręgi, stając się dużo pojemniejszym pojęciem i stopniowo obejmując wszystko to, co przynosi zbawienie i przebaczenie win. Tym samym oderwał się nieco od znaczenia ustalonego przez dogmatykę katolicką – koncentrującą się tylko na sakramencie – gdyż ono było dla Szwajcarki za wąskie. Jest to jedynie hipoteza. Faktem jest jednak używanie terminu *spowiedź* w dwóch znaczeniach.

Drugim, oryginalnym i dużo szerszym znaczeniem tego słowa rozumianym jako proces zbawczy jest spowiedź Syna na krzyżu<sup>340</sup>, który zanosi Ojcu winę człowieka i wyprasza jego uwolnienie. Ustanawiając sakrament spowiedzi Syn widzi w nim owoc i rekapitulację całego swojego życia na ziemi. Spowiedź stanie się tym aktem, przez który po wszystkie czasy dokonywać się będzie dające zbawienie uwalnianie ludzi od grzechu. Dlatego mistyczka mówi o „spowiedzi w życiu Pana”. Zostają nią objęte różne wydarzenia ewangeliczne<sup>341</sup>, co szczegółowiej jest opisane poniżej.

Trzecim elementem rozważań Szwajcarki o spowiedzi w obu zarysowanych powyżej znaczeniach, jest określenie *postawa spowiedzi*. Autorka wyprowadza je bezpośrednio z życia trynitarnego samego Boga, będącego źródłem wszelkim *spowiedzi*, gdzie Syn stoi przed Ojcem w *postawie spowiedzi*. Miało to miejsce przed wszelkim czasem, przed założeniem świata<sup>342</sup>, ale i też podczas ziemskiego życia Jezusa<sup>343</sup>. Postawa Syna przed Ojcem staje się wzorem dla człowieka. Adrienne von

<sup>340</sup> Por. ASP, s. 41.

<sup>341</sup> Por. tamże, s. 17-40.

<sup>342</sup> Por. tamże, s. 17.

<sup>343</sup> Por. tamże, s. 18.

Speyr mówi o *postawie spowiedzi* świętych Kościoła, nadając każdemu z omawianych szczególny koloryt, który uzyskała w wizjach, a opisy zebrane są w księdze świętych<sup>344</sup>. W rozważaniach zajmuje się *postawą spowiedzi* człowieka współczesnego: kreśli prawidłowe i chybione postawy na drodze uświęcenia. Następne punkty zajmą się bardziej szczegółowym opisem *spowiedzi* w ujęciu mistyczki.

## 2. Postawa spowiedzi w protologii

Życie trynitarne Boga, jeszcze przed założeniem świata, kształtuje się relacjami między poszczególnymi Osobami, w których dominuje postawa spowiedzi, co jest tematem refleksji pierwszego podpunktu. W dalszej części zanalizowano postawę człowieka przed i po grzechu oraz uwzględniono zmiany dokonujące się w nim pod wpływem wypowiedzenia posłuszeństwa. Część końcowa przedstawia zamiar Boga względem człowieka w ujęciu mistyczki. Jest to przygotowanie do następnego rozdziału.

### 2.1. Życie trynitarne Boga – odwieczna „spowiedź” Syna

Namysł Adrienne von Speyr nad spowiedzią – której przez lata szukała i jej gorąco pragnęła – doprowadził ją do ukucia terminu „postawy spowiedzi” (org. *Beichthaltung*) odzwierciedlającego wewnętrzną dyspozycję. Możliwe, że ten czas, przygotowujący ją na pierwsze sakramentalne pojednanie, zaowocował autorefleksją pozwalającą zidentyfikować pewne nastawienie o stałej i głębiej utrwalonej charakterystyce. Ta postawa to dyspozycyjność, otwartość i transparentność. „Tutaj najbardziej widać zamiar szwajcarskiej mistyczki, aby w postawie spowiedzi nie eksponować pojęcia grzechu, lecz otwartość na prawdę. W takim rozumieniu postawa ta ma swoje źródło w Bogu – z istoty swej otwartego w prawdzie i na prawdę”<sup>345</sup> – pisze Krzysztof Grzywocz i dodaje za mistyczką: „W sensie analogicznym można ją nazwać postawą spowiedzi, ponieważ Bóg okazuje się w niej taki, jaki jest, i sam tego

---

<sup>344</sup> Por. A. v. Speyr, *Jak modlą się święci?*, dz. cyt.

<sup>345</sup> K. Grzywocz, *Adrienne von Speyr o spowiedzi*, dz. cyt.



objawienia oczekuje<sup>346</sup>. Nazwanie relacji wewnątrztrynitarnych postawą spowiedzi jest najbardziej oryginalnym i śmiałym elementem koncepcji Adrienne von Speyr<sup>347</sup>.

W odwiecznym planie Boga, jeszcze przed założeniem świata, Stwórca przewidział naturę dla każdego bytu, który miał zamiar powołać do istnienia. Byty nierozumne realizują zawsze Jego myśl nieświadomie; obdarzony wolnością człowiek poznaje Jego plan i może urzeczywistnić go dobrowolnie, wybierając dobro. Wybór zła odwraca go od Stwórcy i zadaje kłam własnej naturze. Źródło natury człowieka w jego ostatecznym i najgłębszym aspekcie tkwi w prawdzie o pochodzeniu Osób Boskich<sup>348</sup>.

„Perspektywa trynitarna jest w chrześcijańskiej nauce o Bogu dana od początku<sup>349</sup> – pisze Breuning i powołując się na ortodoksyjną teologię reprezentowaną przez Hipolita z Rzymu, Tertuliana, Orygenesusa i Nowacjana, stwierdza, że „Ewangelie z całą wyrazistością ukazują różność, wręcz przeciwieństwo Ojca i Syna, choć zarazem równie widoczna jest ich jedność. Jedność w żadnym momencie nie usuwa różności<sup>350</sup>. Teologia trynitarna ojców kapadockich nawiązywała do określenia *homoousioi* – jedni co do istoty, natomiast rozróżnienie zawiera pojęcie „hipostaza” lub „osoba”, co wyraża „sposób, w jaki w Ojcu, Synu i Duchu urzeczywistnia się bycie-Bogiem<sup>351</sup>, jak ujmował to Bazyli. O ile człowieczeństwo człowieka jest za każdym razem indywidualne, to nie można tego samego powiedzieć o Bogu: istotę

---

<sup>346</sup> ASP, s. 17.

<sup>347</sup> Por. K. Grzywocz, *Adrienne von Speyr o spowiedzi*, dz. cyt.

<sup>348</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000, s. 30.

<sup>349</sup> W. Breuning, *Nauka o Bogu*, Kraków 1999, s. 141. Oddzielenie teologii duchowości od dogmatyki nastąpiło w czasach nowożytnych, co w konsekwencji wiązało się – jak uważa Ciro Garcia - z pozbawieniem dogmatyki witalnego charakteru, natomiast duchowości zabrakło obiektywnych podstaw. H. U. von Balthasar podkreśla potrzebę ścisłego powiązania tych dwóch dziedzin, gdyż duchowość jest subiektywnym i podmiotowym aspektem dogmatyki. Duch Święty przenikając serca chrześcijan wlewa w nie prawdę Syna. Takie ujęcie powiązań nie uzależnia teologię duchowości od dogmatyki, przed czym przestrzega Bernard, który jest zdania, że wychodząc od dogmatyki można mieć wrażenie, że duchowość jest tylko jej aplikacją. Bernard akcentuje doświadczenie duchowe wyłaniające się z kart Pisma świętego, które jest podstawą życia duchowego. Podkreśla, że doświadczenie duchowe poprzedza refleksję teologiczną. W jego koncepcji należy uwzględnić tożsamość obydwóch nauk przy ich ścisłej zależności (por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 247-249). Ponadto Bernard jest zdania, że teologia duchowości, „aby uzasadnić prawa rozumienia doświadczenia chrześcijańskiego musi odwoływać się do powszechnej doktryny Kościoła” (C. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 38), której jest podporządkowana. Wskazuje jednak na «zwrot antropologiczny» polegający na innym rozłożeniu akcentów: zamiast abstrakcyjnego wykładu o Bogu i Jego tajemnicach, wprowadza człowieka w sama Tajemnicę. W tym ujęciu obserwuje się wzrost zbliżenia dogmatyki i teologii duchowości: pierwsza bada podstawy doświadczenia religijnego, natomiast druga analizuje konkretne doświadczenie w trakcie jego rozwoju (por. tamże).

<sup>350</sup> Tamże.

<sup>351</sup> Tamże.

poszczególnych Osób przedstawia stosunek do Pozostałych. „Różnica w Trójcy Świętej jest więc różnicą stosunków (*scheseis*) Trzech osób do siebie”<sup>352</sup>. W przypadku ludzi konieczne jest oddzielenie jednostek, natomiast „samodzielność boskich hipostaz żyje nierozdzielnością bycia Bogiem”<sup>353</sup>. Ta koncepcja dała początek nauki o perychorezie (przenikaniu, łac. *circumincessio*), rozbudowanej przez Jana z Damaszku, gdzie dynamizm ruchu ku sobie Osób nie odbywa się „obok” czy „poza”, ale „w sobie”. Grzegorz z Nazjanzu scharakteryzował Ojca jako nie-mającego-początku (*anarchos*) oraz bycie-nie-zrodzonym, Syn jest zrodzony-bez-początku, co oznacza bycie-zrodzonym, natomiast Duch to pochodzący-od-Ojca bez zrodzenia, a Jego właściwością jest pochodzenie, nie zrodzenie, co eliminuje Ducha jako drugiego Syna. Pewne niejasności dały początek sporu *Filioque*<sup>354</sup>. Myśl ojców kapadockich przejął św. Augustyn, wprowadzając do rozważań o jedności i różności Trzech pojęcie *relatio*, a szczególność Ducha w tym układzie ujął jako dar (*donum*) Ojca dla Syna i Syna dla Ojca tożsamym z Miłością. Sformułowana przez Augustyna zasada została przyjęta przez sobór we Florencji<sup>355</sup>. W teologii duchowości rozważania o życiu trynitarnym Boga są prowadzone w powiązaniu z człowiekiem. Posłannictwo poszczególnych Osób, jako Twórców teologalnej komunii analizowane oddzielnie bardziej uzmysławia Ich działanie, prowadząc do lepszego jego zrozumienia. Postrzeganie Boga Ojca ujęte jest w kategorii stworzenia i troski o nie<sup>356</sup> – jak rolą ojca jest zrodzenie potomstwa oraz zapewnienie mu warunków życia i rozwoju. Całe stworzenie, będąc owocem Bożej mądrości i miłości, do Niego należy – jest uporządkowane oraz dobre<sup>357</sup> i stanowi początek historii zbawienia. Bóg podtrzymuje w istnieniu całe stworzenie oraz prowadzi do celu, będąc jednocześnie transcendentny i obecny<sup>358</sup>. Akt kreacji nie czyni jeszcze Boga Ojcem: Bóg staje się Ojcem, przekazując Synowi swoją własną naturę oraz staje się Ojcem człowieka, gdy on w Synu staje się dzieckiem Bożym. L. Pacomio porządkuje dane biblijne i wskazuje, że tytuł „Ojca” stanowi własne określenie Boga w nauczaniu Jezusa, który od zawsze jest Jego Ojcem, realizując zarówno ojcostwo, jak i macierzyństwo. Na tej podstawie jest też Ojcem człowieka, który bierze początek w Synu: czeka, przyjmuje z radością, wybacza, czyni się bliskim potrzebom człowieka,

---

<sup>352</sup> Tamże.

<sup>353</sup> Tamże.

<sup>354</sup> Por. tamże, s. 162-166.

<sup>355</sup> Por. tamże, s. 170-172.

<sup>356</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, (dalej: KKK), 279-302.

<sup>357</sup> Por. KKK 295-299.

<sup>358</sup> Por. KKK 300-301.

jest schronieniem i miłosierdziem Ojciec jako Żyjący jest podstawą życia, źródłem wszystkiego, co istnieje, a jednocześnie jest transcendentny i wszechmogący, nie dający się poznać ani pojąć do końca czy określić rozumem, a odniesienie do Niego jest szczytem wolności. „Ojciec, który rodzi od zawsze, rodzi Syna i który wraz z Synem tchnie Ducha, a wraz z Synem i Duchem żyje od zawsze w Jedności trynitarniej, boskiej samoistnej komunii, jest Osobą, Bytem i podmiotowością, tworzy relacje międzyosobowe, otwiera dialog, czyni historię”<sup>359</sup> – pisze Pacomio, a człowiek przyjmuje dar, jaki Bóg czyni z siebie samego w formie objawienia w Jezusie Chrystusie<sup>360</sup>.

„Syn Boży – Logos pochodzi od Ojca przez poznanie, którym Bóg poznaje całą Istotę Bożą, to znaczy Siebie w Trzech Osobach. Istota Boża jest tym samym co każda z Osób Boskich i jest prawzorem wszystkich bytów, które odzwierciedlają coś z istoty Bożej”<sup>361</sup> – pisze Słomkowski. W ten sposób, wszystkie byty, w tym człowiek, zostają włączone „w samo najgłębsze i wewnętrzne życie Boże”. W Logosie wyznaczona jest doskonałość, którą człowiek ma urzeczywistniać zgodnie z odwiecznym planem: każdy w Synu-Słowie powołany jest do świętości (Kol 1,15-17; por. Ef 1, 3-4) i tę świętość ma realizować. Przeznaczenie człowieka w świetle nauki o pochodzeniu osób Boskich zostaje dopełnione przez miłość. Duch Święty, pochodząc od Ojca i Syna jako jednego *principium*, odzwierciedla Ich wzajemną miłość: w Nim Ojciec miłuje Syna, a Syn Ojca; jest to miłość jednej Istoty Bożej czyli miłość, jaką Bóg miłuje Siebie, obejmując wszystko co się w Niej zawiera i co jest Jej odbiciem, a więc wszystkie byty w swej jedności i cząstkowości. To usytuowanie człowieka wewnątrz Trójcy ma konsekwencje dla życia duchowego – w odwiecznym Słowie człowiek odnajduje swą istotę i cel, a w Duchu Świętym – własną egzystencję, gdyż Miłość jest stwórcza: człowiek, zanurzony w życiu Trójcy, miłując, stwarza dobro<sup>362</sup>.

Adrienne von Speyr podejmuje wątek życia trynitarnego i poddaje go analizie, rozpatrując wzajemne relacje Trzech. W akcie stworzenia Ojciec objawia się jako

---

<sup>359</sup> L. Pacomio, *Teksty biblijne mówiące o objawieniu Ojca i o życiu jako o pielgrzymowaniu do domu Ojca*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, „Communio” 13/2000. s. 142-144. W pismach mistyków wyłaniają się szczególne przeżycia doświadczenia Boga jako Ojca, ale również matki: przykładami są dzieła Juliany z Norwich, Teresy z Awili, Jana od Krzyża i Teresy z Lisieux (por. J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 38-40).

<sup>360</sup> Por. tamże. s. 142-144. W pismach mistyków wyłaniają się szczególne przeżycia doświadczenia Boga jako Ojca, ale również matki: przykładami są dzieła Juliany z Norwich, Teresy z Awili, Jana od Krzyża i Teresy z Lisieux (por. J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 38-40).

<sup>361</sup> A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>362</sup> Por. tamże, s. 30-32.

Stwórca wszechrzeczy – ukazuje, kim jest w relacji do stworzenia. On już istniał przed światem i „był w swym bezczasie, który każdemu czasowi nadaje Jego oblicze, tak że również ten czas wieczny, jaki poprzedzał stworzenie, naznaczony już został przez oblicze Ojca i przez Niego też oznaczony”<sup>363</sup> – pisze mistyczka.

Zanim jednak świat zaistniał, był tylko On z Synem i Duchem we wiecznej szczęśliwości i jedności wypływającej z Ich istoty i kształtującej wzajemne relacje. Istnienie Trójjedynego jest istnieniem doskonałym, a każda Osoba Boska ma swoje własne, niepowtarzalne oblicze, jaśniejące we wspólnocie Trzech, jakim jest Boże Życie<sup>364</sup>. „Ojciec i Syn nie stają się jednością w tym sensie, że przechodzą wzajemnie w siebie zatracając własną osobowość” – pisze Josef Ratzinger. Istnieją naprzeciw siebie, w miłosnym *vis-à-vis*, które nie będąc zniesione, nie prowadzi do zaistnienia jedności w każdym oddzielnie. Są jednością w płodnej miłości dokonującej się poza Nimi, w której każdy zachowuje tożsamość i daje samego siebie – jest to Trzeci jako Dar, w którym rozdają siebie będąc sobą i stanowiąc jedno. Dwujedność nie istnieje – konkluduje Ratzinger, gdyż albo są osobnymi zachowując dwoistość bez rzeczywistej jedności, albo stapiają się, tworząc jedność i znosząc dwoistość<sup>365</sup>.

Bycie ojcem oznacza zasadniczo „bycie wcześniejsze”, poprzedzanie. Ci, którzy widzą w Nim Ojca – a tego doświadcza Syn i Duch – przyznają, że od Niego pochodzą i On jest Ich początkiem, a Oni przychodzą „później”. Ich wzajemne powiązania są wynikiem wewnętrznej logiki i z Nich wypływają bez jakichkolwiek odniesień zewnętrznych. Przebywający w ukryciu Ojciec nie doznaje żadnego uszczerbku na swoim ojcostwie, gdyż ono w sposób doskonały odbija się w Synu i Duchu, którzy Go ukazują w Jego ojcostwie. Wciąż rodząc Syna, każe z Ich relacji wypływać Duchowi, a są to akty ukazujące z bezwzględną jasnością Jego jako Ojca oraz to, w czym odzwierciedla się Jego żywotność i prawdziwa „aktywność” w wieczności, będąca czymś daleko większym niż tylko „zwykłym” byciem czy „zwykłą” wszechobecnością. Są to wydarzenia składające się na całą dynamikę życia trynitarnego, której metaforą może być klęczący bez ruchu człowiek ze złożonymi rękami i zamkniętymi oczami pogrążony w modlitwie: z pozoru nic się nie dzieje, jednak jego przeżycia i doświadczenia mogą być przesiąknięte niezwykle wysoką aktywnością i żywotnością<sup>366</sup>.

---

<sup>363</sup> AOO, s. 11.

<sup>364</sup> Por. AOO, s. 11.

<sup>365</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1995, s. 40-41.

<sup>366</sup> Por. AOO, s. 7-9.

Adrienne przypisuje Bogu Ojcu odpowiedzialność o charakterze ojcowskim, obejmującą całe dzieło stworzenia po wsze czasy i włączającą w akcie nadopiekuńczości również wszystko to, co Syn i Duch w nim dokonają. Jest to odpowiedzialność wieczna i obecna jeszcze przed stworzeniem świata oraz jest częścią miłości. Odpowiedzialne przedsięwzięcia Ojca odbywają się w asyście Ducha Jego miłości, ponieważ z niej Ojciec kreuje nową odpowiedzialność dla siebie – prawdziwą, bo będącą odpowiedzią na Jego pytanie i przyczyniającą się do pełni Jego dzieła i Jego oczekiwań<sup>367</sup>. „Ojciec biblijny nie jest niebiańską repliką ojcostwa ludzkiego, lecz stanowi coś nowego, jest Boską krytyką ludzkiego ojcostwa. Bóg ustanawia własną miarę”<sup>368</sup> – zauważa Ratzinger, ale dodaje, że pewnych wyobrażeń dostarcza ojcostwo ludzkie i tam, „gdzie tego ojcostwa już nie ma, gdzie rzeczywiste ojcostwo jako zjawisko nie tylko biologiczne, lecz zarazem ludzkie i duchowe nie jest już doświadczane, tam również mówienie o Bogu Ojcu jest czymś pustym”<sup>369</sup>.

Ukrycie Ojca sprawia, że „jeżeli my, ludzie, pragniemy w wierze doświadczyć czegoś o Ojcu, to musimy wybrać Syna jako drogę, (...) tego Syna, który przed stworzeniem żyje razem z Ojcem i Duchem”<sup>370</sup>. Stworzenie świata niczego w Ojcu nie zmieniło – od początku jest niezmienny pod względem istoty – i był od wieków taki, jakim człowiek doświadcza Jego w czasie. Jest Rodzący i Stwarzający, Panujący w swej chwale. Pozostaje tym, kim jest przez wieki, niezależnie od tego, co On sam lub we wspólnocie Trzech uczyni czy też pojedynczy człowiek robi dla Niego lub przeciw Niemu. Najłatwiejszy dostęp do istoty Ojca jawi się w słowach wcielonego Syna, wypowiedzianych w historycznym czasie, ale o obowiązującej zawsze ważności i ukazujące Ojca jako wiecznie istniejącego. Syn przemawia jako samo Słowo Ojca, wskazujące na moc, która nie przemija. W wypowiedziach Syna odzwierciedlają się zależności, które człowieka odnoszą dalej: ze słowa wnioskuje o mówiącym, „z wypowiedzi – o wskazanym przedmiocie, z Syna – o Ojcu, z mijającego czasu – o wiecznym trwaniu, ze świata stworzonego – o niebie”<sup>371</sup>. Proklamacje Syna nie zamykają myśli, lecz zapowiadają zawsze nowe, nieskończone. Są początkiem zawierającym otwarcie, są kluczem do następnych drzwi – „bardziej kluczem niż zamkiem”<sup>372</sup>.

---

<sup>367</sup> Por. AOO, s. 12.

<sup>368</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 39.

<sup>369</sup> Tamże, s. 35.

<sup>370</sup> AOO, s. 12.

<sup>371</sup> Tamże.

<sup>372</sup> Tamże.

Adrienne podejmuje wątek relacji w życiu trynitarnym Boga, jednak nie o pochodzenie chodzi, ale o postawę w prawdzie i dostojności. Píše, że Bóg staje przed Bogiem w takiej postawie, jaka Jemu przystoi i w sensie analogicznym nazywa tę postawę postawą spowiedzi, czyli jest w niej taki, jaki jest. Z jednej strony ukazuje się Sobie w jawności swej istoty, ale z drugiej takiej właśnie postawy oczekuje. Jest to postawa pełnej transparentności ontycznej, gdyż akcent położony jest na *jest*. Owa przeźroczystość jest źródłem widzenia ciągle odnawiającego się, powodowanym przez miłość i powodującym miłość. Innym aspektem objawiania się Boga Bogu jest odsłanianie czynów, gdyż ukazywanie działania jest uwidacznianiem siebie samego. Adrienne rozumie Boga dynamicznie, jako wiecznie aktualizujące się życie, które wewnątrz swojego aktu odsłania Boskie jestestwo, oczekując akceptacji, aprobaty i uznania, po uzyskaniu których możliwy staje się następny akt w wymianie ukazywania i przyjmowania. Koncepcja Boga o zastygłej i nieruchomej naturze jest jej obca<sup>373</sup>. Opis dynamiki wewnątrztrynitarniej jest charakterystyczny dla Szwajcarki, który nie neguje prawdy o niezmienności Boga (por. Ml 3, 6; Jk 1, 17)<sup>374</sup>.

Mistyczka nazywa szczęśliwością Boga wzajemne udzielanie się: ukazywanie i oglądanie ukazywanego w Bogu przepojone jest radością. Konfrontuje ten stan z sytuacją skrywania się człowieka po grzechu przed Bogiem, jak miało to miejsce w raju – nawet wtedy Bóg widzi wszystko. Natomiast dobrowolne odsłanianie się i przyjmowanie odkrywającego się ma niezmierną wartość. Postawie oddania i przyjęcia towarzyszy zaufanie i dziękczynienie, a kontekstem jest zawsze „teraz” wyłaniające się z wieczności. Rozumienie Ojca jako rodzącego, Syna jako rodzonego i Ducha jako pochodzącego od Obydwu wpływa na pewien zakres w obrębie Trójcy. Aby była możliwa wymiana między Osobami Trójcy, każda z tych Osób ma być całkowicie i wyłącznie tym, czym jest w relacji do drugiego. To właśnie relacyjność ustala tożsamość Osób Boskich: swoją pełnię uzyskuje przez wzgląd na Innych i w swojej pełni objawia się Pozostałym. Syn objawia się Ojcu jako przez Niego zrodzony w postawie wdzięczności, oczekując odsłaniania się Ojca, by Samemu się do Niego zwracać. Syn unaocznia się Ojcu w postawie, którą możemy określić jako

---

<sup>373</sup> Por. ASP, s. 17.

<sup>374</sup> O niezmienności Boga mówi Pismo Święte. Biblia przedstawia tę sprawę jasno: Bóg nie zmienia swojego zdania, swojej woli czy swojej natury (por. Lb 23, 19; 1 Sm 15, 29; Iz 46, 9-11 oraz Ez 24, 14). Na tę prawdę zwraca uwagę św. Augustyn, który wskazuje, że Bóg nie jest objęty czasowością z której wynika niezmiennność Boga: Bóg jest stwórcą czasu (por. św. Augustyn z Hippony, *Wyznania*. Księga XI, 13). Jest kilka logicznych powodów, dla których Bóg musi być niezmienny. Pozwala to człowiekowi mieć pewność, że jest niemożliwe, aby Bóg podlegał zmianom.

prawzór spowiedzi<sup>375</sup>. „Trzeba przyjąć, że również tajemnica macierzyństwa ma w Nim swoje źródło i w nie mniej mniejszym stopniu niż ojcostwo ku Niemu prowadzi”<sup>376</sup> – uzupełnia Ratzinger, a Balthasar, pochylając się nad żeńskim aspektem Boga, stwierdza, że „mając być stwórcą mężczyzny i kobiety, w pełni zawiera w sobie prawłasności”<sup>377</sup> obydwójga oraz że użyte w Piśmie greckie słowo *gennao* oznacza zarówno płodzić (o mężczyźnie), jak i urodzić (o kobiecie)<sup>378</sup>.

Radość życia trynitarnego Syn chce rozszerzyć na człowieka, włączając go wspólnoty. Dzieleniu się częstką życia Trójcy musi towarzyszyć prawda, którą trzeba ludziom przybliżyć. Na przeszkodzie zjednoczenia stoi grzech człowieka, który najbardziej oddala go od Boga, ale jednocześnie jest tym, „co do czego człowiek ma najmniej złudzeń”; jest znakiem odnoszącym się do Boga i określającym położenie (oddalenie czy bliskość) względem Niego. Ustanowiona przez Syna spowiedź w niedzielę Zmartwychwstania ma kształtować relację z Bogiem. Na wzór postawy Syna człowiek ma stawać przez Ojcem w kontekście wyznającym, w pełni się odsłaniając, a doświadczając całego Boga, kształtować swoje życie. To wydarzenie zawiera również objawienie Ojca jako właściwości osobowej – jest Jego darem udzielonym ludziom w Synu, ale również udzieleniem istotnej postawy Syna wobec Ojca. Obecność Ducha pochodzącego od Obydwu manifestuje się w działaniu objawiającym „coś z Ich właściwości, a przez to objawia i siebie samego”<sup>379</sup>. Działanie Ducha uwidacznia się zarówno w postawie wyznającego penitenta, jak i w postawie spowiednika, przez którego przemawia i kształtuje spowiadającego się<sup>380</sup>.

Prowadząc rozważania nad różnicą między postawą spowiedzi Syna i Ducha, Adrienne wskazuje na pochodzenie Ich Obydwu oraz na wcielenie. Postawa Syna jest łatwiejsza do naśladowania ze względu na Jego ziemski żywot, a ponadto, jako pochodzącego tylko od Ojca, stanowi Jego odbicie w formie odpowiedzi. Dużo więcej trudności następuje przybliżenie opisowe postawy Ducha – jako pochodzący od Ojca i Syna przejawia rysy osobowe Obydwu, które nie uwidaczniają się z taką samą oczywistością. Mistyczka sugeruje, że postawa Ducha najbardziej odzwierciedla się w spowiedniku łączącym aspekt urzędowy i osobowy w samym wydarzeniu spowiedzi. Ojciec stanowiący prazródło jest jednocześnie wzorem dla Syna i Ducha, objawiając

---

<sup>375</sup> Por. tamże, s. 17-18.

<sup>376</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 36.

<sup>377</sup> H. U. von Balthasar, *Credo*, tłum. J. Szczurek, Kraków 1999, s. 22.

<sup>378</sup> Por. tamże, s. 22.

<sup>379</sup> ASP, s. 18.

<sup>380</sup> Por. tamże, s. 17-18.

przedwieczną wolę ukazywania siebie samego – kim jest w swej istocie – w rodzeniu Syna i tchnieniu Ducha<sup>381</sup>.

Rozważania o postawie spowiedzi Jezusa Chrystusa poprzedzone są analizą duchowości człowieka po grzechu i wydarzeniu wygnania z raju.

## 2.2. Utracony raj

Grzech jako przeciwieństwo życia stanowi istotne zagadnienie w teologii duchowości. Czasy współczesne przyniosły relatywizm wartości oraz obojętność duchową, co zdecydowanie utrudnia odbiór transcendencji. Możliwość percepcji Tajemnicy-Misterium gwarantuje jedynie pewna otwartość na obecność Boga w ogóle, wrażliwość na świętość, która może być postrzegana jako nadprzyrodzona inteligencja wszczepiona przez Ducha<sup>382</sup>. O grzechu<sup>383</sup> można mówić jedynie uwzględniając relację człowieka do Boga. Obserwowany we współczesnym świecie zanik poczucia grzechu (Pius XII) powiązany jest ściśle z brakiem poczucia *sacrum*, co w konsekwencji oznacza, że jedynie odnalezienie Świętego Majestatu pozwala znowu na rozpoznanie w sobie stanu skalania. W tej perspektywie jawią się dwa aspekty: subiektywny – związany z podmiotowym przeżyciem winy oraz obiektywne zło czynione przez człowieka, przy czym nie zawsze intensywność pierwszego wyraża wagę drugiego. Poczucie grzechu zapowiada uzdrowienie, podczas gdy jego brak świadczy o zaślepieniu<sup>384</sup>. Grzech<sup>385</sup> w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* określany jest jako nadużycie wolności udzielonej człowiekowi przez Boga, aby mógł Go miłować i bliźnich. Jako taki jest obecny i zauważalny na przestrzeni historii człowieka,

---

<sup>381</sup> Por. tamże, s. 18.

<sup>382</sup> Por. A. Sielepin, *Miedzy „źródłem” a „szczytem”*, Kraków 2004, s. 181-182.

<sup>383</sup> Język grecki rozróżnia między nieprawością wyrażającą się w postępowaniu przeciwnym względem norm moralnym i stosuje w tym przypadku *hamartía* lub *adikia* oraz wykroczeniu przeciw dobru: *kakía* (por. M. Chmielewski, *Grzech*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 302-306, s. 302).

<sup>384</sup> Por. J. W. Gogola, *Grzech w życiu duchowym*, w: *Karmel*, 2/97, s. 21-31; por. J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 222. Wymownym przykładem jest życie św. Teresy od Jezusa. Płaszczyzną odniesienia własnej grzeszności jest jej relacja z Bogiem, nie postępowanie bliźnich – nie zasłania się innymi, tylko stoi przed Bogiem całkowicie odkryta. Mimo że spowiednicy zapewniali ją o znikomości grzechów, które popełniała, jej poczucie winy było bardzo intensywne (por. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, Kraków 2014, *Prolog* 1; por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 223).

<sup>385</sup> Nauka Kościoła rozróżnia grzechy śmiertelne i powszednie. „omasz z Akwinu zwrócił uwagę, że grzech powszedni ma znaczący i hamujący wpływ na rozwój duchowy redukując gorliwość religijną, a zaniebdany może prowadzić do śmierci duchowej (por. Tomasz z Akwinu, *STh I-II*, q. 72, a. 5).



a postrzegać tę „mroczną rzeczywistość” można jedynie w kontekście więzi z Bogiem i w świetle Objawienia<sup>386</sup>. Człowiek przekraczający prawo Boże aktem swej woli nie uznaje panowania Bożego w swoim życiu, przynajmniej w momencie jego popełniania<sup>387</sup>. Stan grzechu jest sprzeczny z naturą ludzką, która zgodnie z odwieczną wolą Bożą jest powołana do świętości – to pogwałcenie własnej natury<sup>388</sup>. Nieposłuszeństwo, określone mianem buntu, manifestuje się w różny sposób, przejawiając różnorakie stopnie nasilenia, gdzie najpoważniejszym aktem jest całkowite odwrócenie się człowieka od celu ostatecznego tożsamego z Bogiem. Pozostający w psychice ślad zwany zmasą grzechową zaciemnia intelekt i osłabia wolę<sup>389</sup>.

Problematyka grzechu wpisuje się w zakres zainteresowań mistyczki. Kontekst trynitarny stanowi źródło namysłu Adrienne von Speyr nad spowiedzią. Horyzont totalnej prawdy i transparentności oraz gotowości w relacji Trzech stanowi to, co mistyczka nazywa postawą spowiedzi. Ich przestrzeń Boska pozbawiona jest jakiegokolwiek grzechu, który pojawia się dopiero po stworzeniu. Naświetlenie pewnych zagadnień protologicznych w ujęciu mistyczki przybliża przejście do kwestii soteriologicznych i sakramentalnych.

Przed założeniem świata, był tylko Ojciec, Syn i Duch trwając w wiecznej szczęśliwości i niezmaconej jedności. Każda myśl wyrażała relacje miłości zakotwiczone w Ojcu od wieków. Wszystko – ogólny sens, spełnienie i bogactwo, niebo, wieczność jako trwanie Boga, relacje – miało wymiar Boga Ojca. To On dysponował każdą nieskończonością i konfrontował ją ze Sobą. Nic nie natrafiało na jakiegokolwiek bariery, bo jeszcze nie istniały – miały pojawić się dopiero później wraz z człowiekiem ustanowione przez jego ducha i duszę<sup>390</sup>.

Ojciec stworzył człowieka i jednocześnie objawił w czasie<sup>391</sup> siebie samego. W Nim jest każdy początek i każda czynność ludzka zaczyna się w Bogu, do którego wciąż stworzenie powraca i się odnosi. W akcie stworzenia Ojciec porozumiewa się w miłości z Synem, gdyż wszystkie rzeczy ukierunkowuje na Niego, co odzwierciedla się w Krzyżu. I jak Duch unosi się nad wodami w dziele stworzenia, tak w momencie

---

<sup>386</sup> Por. KKK 386-387.

<sup>387</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie kościoła, Rzym 1984, 14.

<sup>388</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>389</sup> Por. M. Chmielewski, *ABC duchowości*, cz. II, Poznań 2017, s. 121.

<sup>390</sup> Por. AOO, s. 10.

<sup>391</sup> Stworzenie *ex nihilo* implikowało stworzenie czasu, który pojawił się wraz ze wszechświatem – przed jego stworzeniem nie istniała ani czas ani przestrzeń, gdyż właśnie w Bogu mają one swoją ostateczną rację (por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, s. 99-101).

śmierci krzyżowej zostaje wyjawiona Jego obecność. Te dwa kierunki od stworzenia do krzyża czy odwrotnie przenikają się w myśli chrześcijańskiej – spojrzenie na krzyż z praegzystencji Ojca czy ześrodkowanie całego stworzenia na Synu. Rzeczywistość Boża jest nieskończenie większa niż to, co nam się jawi – jest to Nadrzeczywistość<sup>392</sup>.

Ojciec w dziele stworzenia<sup>393</sup> przemienia chaos w ład, który ma odniesienie do pierwotnego porządku Ojca, Syna i Ducha<sup>394</sup>. Kosmos jest odzwierciedleniem królestwa niebieskiego, a Ojciec, stwarzając ze względu na Syna, obdarowywał Go codziennie każdą najmniejszą rzeczą, a siódmy dzień odpoczynku Adrienne interpretuje jako dystans artysty przypatrujący się własnemu dziełu, odbiegając od sabatycznej nauki o stworzeniu<sup>395</sup>. Stworzony świat Bóg określa jako dobry, a jest to dobroć ekspansywna – dobroć nadająca godność stworzeniu, aby być przyjętym i umiłowanym – jest odpowiedzią człowieka i jego pierwszym „tak” danym Bogu<sup>396</sup>.

Bóg powiększa swoje królestwo, stwarzając świat, który jest rozszerzeniem Jego ojcostwa. Stwarza też nowe więzy Syna i Ducha wobec świata, co ujawnia w nowym świetle Jego ojcostwo samo w sobie i wobec człowieka. Samo dzieło nie powoduje żadnego wysiłku Ojca, w przeciwieństwie do Syna, którego cuda na ziemi powodują, że „wychodziła od Niego moc” (Łk 6, 17). Każdy krok Syna jest przybliżeniem krzyża, a w jego dzieło włoży najbardziej osobiste dobro i krew trawiącą Jego siły – tego wymaga porządek wcielenia. Bóg od początku wzywa człowieka do skierowania jego całej i niepodzielnej uwagi na siebie, do naśladowania Go i stawia go wobec prawa „większej doskonałości”, aby człowiek nie poprzestał na ograniczoności znajdując w niej zadowolenie. Ukierunkowuje go na siebie samego, na Syna i Ducha<sup>397</sup>.

---

<sup>392</sup> Por. AOO, s. 13-15.

<sup>393</sup> Bóg powołał świat do istnienia jednym aktem stwórczym. „Stworzenie oznacza powołanie do bytu czegoś, co przedtem zupełnie nie istniało” czyli „z nicości jej samej i z nicości podłoża” - „bez niczego”, co wskazuje na zależność stworzeń od Boga. Prawda o stworzeniu jest pierwszą i podstawową prawdą wiary (por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007, s. 18 i 91). J. Buxakowski stwierdza, że „w Istocie Bożej mieszczą się idee wzorcze wszystkich stworzonych bytów” i jako takie są niestworzone, wieczne i niezienne, a zmienności nabierają dopiero jako odtworzone w bytach doczesnych (tamże, s. 116n; por. egzemplaryzm Augustyna w: A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 29).

<sup>394</sup> Św. Paweł głosząc Boga jako Stwórcę (Dz 17, 16-34) napełnia terminy starotestamentalne nową trynitarną treścią. Podmiotem stworzenia jest Trójca Święta – jest to koncepcja, która nie ma żadnej analogii w żadnej religii. Stworzenie jest dziełem wspólnym, to jednak każdej Osobie przypisywana jest pewna czynność: Ojciec, praprzyczyna, jest podmiotem wypowiadającym słowa (hebr. *dabar Jahwe*), Syn jest pośrednikiem, a Duch jako dar Miłości jest dawcą wszelkiego życia (por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 92-94).

<sup>395</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995, s. 42.

<sup>396</sup> Por. AOO, s. 16-17.

<sup>397</sup> Por. tamże, s. 18-19.

Mistyczka podejmuje filozoficzny problem czasu i przestrzeni w relacji do Stwórcy. Przed założeniem świata „przedmiotem oglądu” Ojca był On sam w nieskończoności; zaistnienie świata powoduje zatrzymanie się Jego spojrzenia w określonym punkcie. Dotyczy to również trwania. Obie skończone kategorie czasu i przestrzeni są w relacji do nieograniczoności, ale i w stosunku do siebie, tworząc coraz to nowe powiązania. Ojciec ogląda rozczłonkowany czas jako dobry – jest inny niż wieczność, bo człowiek jest inny niż Bóg i żyje w innym czasie, który został do niego dopasowany i podporządkowany. Mistyczka pisze o radości, z jaką Bóg przechadza się po raju<sup>398</sup> – w stworzonej przestrzeni jako godnej Boga. Spotyka tam człowieka i w pierwszym Adamie rozpoznaje drugiego i przeżywa bliskość Syna, a w prowadzonej rozmowie i otrzymywanych odpowiedziach rozpoznaje swego Ducha<sup>399</sup> (Flp 2, 13), którego mu użyczył (Ps 8, 6-7) – partnerstwo Ojca z ludźmi rozgrywa się w kontekście wieczności. Stworzony na obraz i podobieństwo człowiek jest nie tylko ukoronowaniem stworzenia, ale nosi zadatki syna wiecznego; jego granice są pomyślane jako otwarte ze względu na konotacje z Synem<sup>400</sup>. Bóg stworzył człowieka jako całość; jeśli jest on wierzący, jeśli dostrzega swoje źródło w Bogu, widzi też jedność w Trójjedynym razem z Kościołem, wiarą, niebem i ziemią. Dostrzegając więź łączącą Boga ze stworzeniem, niebo z ziemią, uczy się z każdej spostrzeżonej relacji tę jedność głębiej zrozumieć<sup>401</sup>.

Człowiek obdarowany wielkimi przywilejami dysponował wolnością<sup>402</sup> w podejmowaniu decyzji. Do prawa natury zostało dodane jedno przykazanie wyrażone w Księdze Rodzaju, które miał spełnić, aby wysłużyć sobie niebo. Próba nie powiodła się i teologia zadawała sobie pytanie o warunki możliwości grzechu pierwszych rodziców – przecież nie podlegali podnietom pożądliwości. „Każde stworzenie wolne może zgrzeszyć, może bowiem odwrócić swój wzrok od dobra rzeczywistego

---

<sup>398</sup> Życie wieczne opisywane było w różny sposób przy użyciu różnorodnych terminów, jednak opis raju ze względu na komponentę materialną i zmysłową jest szczególnie bliski i przemawiający do człowieka (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007, s. 498).

<sup>399</sup> Bóg stwarzając człowieka na obraz i podobieństwo utrzymuje je dalej w istnieniu i jest formą dalszego stwarzania wszechrzeczy. Jest to tzw. współdziałanie Boga z aktywnością stworzeń, co wyklucza fałszywą interpretację autonomii stworzeń: „samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu”. To współdziałanie jest na płaszczyźnie ontycznej, gdyż etycznie człowiek może odstąpić od Boga (por. M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 113). To współdziałanie wiąże się charakterem stworzenia jako niedokończonym – jest stworzone „w drodze (*in statu viae*)” (por. KKK 302).

<sup>400</sup> Por. AOO, s. 20-23.

<sup>401</sup> Por. A. von Speyr, *Ewigkeit in der Zeit.*, dz. cyt., s. 9.

<sup>402</sup> Wolność wydaje się być najbardziej podstawowym warunkiem i jednocześnie koniecznym, które kształtują sposób egzystencji człowieka w świecie (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, Warszawa 2007, s. 89).

i skierować go na dobro pozorne, przyłgnąć do niego i przenieść je ponad pierwsze”<sup>403</sup> – pisze Tanquerey. Św. Bernard z Clairvaux rozwijając myśl o genezie zła, wskazuje, że winą nie można obarczać ciała – jak chciałaby tego tradycja platońska czy gnostycka – gdyż to „dusza upadła pierwsza, a zepsucie ciała jest tylko skutkiem jej upadku”<sup>404</sup>. Człowiek jako *nobilis creatura* został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a grzech spowodował zamknięcie się na moc upodobnienia się do Niego, co w konsekwencji przeniosło człowieka ze stanu podobieństwa w stan niepodobieństwa (*deformatio*)<sup>405</sup>.

Mistyczka opisuje zmiany, jakie zaszły w świadomości ludzkiej wraz z sprzeciwieniem się woli Boga. Następuje głęboka transformacja myślenia obejmująca całe życie. Wypowiedzenie posłuszeństwa nie kwestionuje ojcostwa Boga, ale sytuacja zmieniła się od strony człowieka. Wygnany z raju uświadamia sobie odstępstwo i musi szukać drogi powrotu po omacku<sup>406</sup>; co dopiero Syn ujawni. Syn będzie szedł w jasności i pełni, natomiast grzesznik – chwiejąc się i utykając. Zdaniem mistyczki, to nie cierpienie, ale kara o charakterze ojcowskim została nałożona na człowieka w pierwszym rzędzie, mimo że ona je zawiera w zamaskowanej formie, natomiast całe cierpienie ludzi przeniesione zostało na Syna, stanowiąc współuczestnictwo w Jego krzyżu i związanie się z Jego losem. Aspektem kary jest nieznanostwo celu, do którego człowiek podąża, wpisując się w rolę syna marnotrawnego. Nałożony trud permanentnej pracy kształtuje go do tego stopnia, że pozwala wyznaczyć wiek i jego dojrzałość. Wraz z utratą prostoty rajskiego życia, człowiek nie jest w stanie ocenić rzeczywistości własnego sukcesu – inaczej Bóg: wieczorem przeżywał radość z dzieła stworzenia. To, co człowiek wybrał i nazwał wolnością, okazało się więzieniem; znalazł się w tunelu bez światła i widoków, do tego stopnia, że nie rozumie działania Ojca, co wiąże się z postępującym zanikiem zaufania. Ojciec musi patrzeć na oddalających się synów i przeżywane przez nich męki, szanując ich bezwiedny wybór i drogę gorzkiego doświadczenia. Nie ingerując, jest postrzegany przez ludzi tylko jako świadek; przygotowuje misję Syna i Ducha jako formę wkroczenia w historię

---

<sup>403</sup> A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Kraków 1949, s. 62-64.

<sup>404</sup> R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Kraków 2011, s. 158.

<sup>405</sup> Tamże, s. 184-185.

<sup>406</sup> Por. AOO, s. 24-25. Grzech implikuje poważne nadszarpnięcie relacji człowieka z Bogiem. Adam i Ewa „okrywają nieprzekraczalną przepaść” i Jahwe staje się „transcendentnym wszechmogącym Stwórcą stojącym wobec ludzkiej znikomości i grzeszności” (K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 23).

człowieka, pozostawiając go na jakiś czas. Oczywiście przychodzenie do Boga, jakie miało miejsce w raju, zamieniło się w dialog w formie modlitwy, czasami trudny<sup>407</sup>.

Analizując wydarzenie śmierci w życiu człowieka, Adrienne sięga do samych jej początków, czyli do „ustanowienia” śmierci w wyniku grzechu nieposłuszeństwa w raju. Zamysłem Boga był raj, gdzie umieścił pierwszych rodziców, a spotykał się z nimi w „pierwotnym czasie” bez przemijania. Każdy kolejny przeżyty dzień ubogacał człowieka dając mu nowe doświadczenie, ale nie zabierając mu tego dnia z ogólnej puli. Następujące po sobie dni nie konstruowały czasu przemijającego i skończonego, a nadchodząca przyszłość nadal pozostawała przestrzenią otwartą<sup>408</sup>.

Opowiadająca się przeciw Bogu postawa człowieka zakłóciła pierwotną harmonię, zmieniając całkowicie relacje: wygnanie<sup>409</sup> (Rdz 3, 23n) pozbawiało ludzi początkowego środowiska wzrostu i przekształciło czas. Zapowiedziany trud, cierpienie i śmierć powodują w człowieku przeżycie utraty i przemijania. O ile posiadanie ustanowione przez Boga łączyło się z życiem bez jakiegokolwiek poczucia winy, to stan grzechu pierwotnego implikował ogołocenie i umieranie<sup>410</sup>, a na świecie pojawiła się skończoność obejmująca zarówno człowieka, jak i przeżywany czas<sup>411</sup>. Doświadczenie upływu czasu manifestujące się w rozstaniach i ograniczoności „stoi w sprzeczności z wrodzonym człowiekowi pragnieniem: żyć zawsze, panować zawsze, przebywać zawsze przed obliczem Boga, przeżyć życie w zgodzie i więzi z Nim (...) w łonie danego mu przez Boga trwania”<sup>412</sup>. Nowe poznanie ludzi polegało na konieczności akceptacji skończoności biorącej początek z nich samych i to ono określa status człowieka po grzechu; charakteryzuje jego samego i jego środowisko. Egzystencja nachylona ku śmierci stała się jego losem, w której powinien odnaleźć sens. Adrienne pointuje za egzystencjalistami: człowiek żyje teraz ku śmierci<sup>413</sup>.

---

<sup>407</sup> Por. AOO, s. 24-27.

<sup>408</sup> Por. A. von Speyr, *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Tajemnica śmierci*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1999, s. 7 (dalej: ATŚ).

<sup>409</sup> Por. ATŚ, s. 8. Gwałtowna zmiana, jaką wywołuje grzech, została opisana w formie narracyjno-symbolicznej w obrazie wygnania z Edenu. „W warstwie ściśle antropologicznej znajduje się tutaj słowo »klątwa«, a rzeczywistość grzechu zakłóca prawidłowe relacje między Adamem i Ewą jako jego konsekwencja (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 23n).

<sup>410</sup> Por. ATŚ, s. 8. Klątwa wyraża się w cierpieniu i umieraniu (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 24).

<sup>411</sup> Por. ATŚ, s. 8. Czasowa forma bycia jest zasadniczą podstawą ludzkiej egzystencji, a w rozumieniu teologicznym jest darem Boga – podarowanym, a zarazem zabranym u kresu życia. Jest najbardziej własną zasadą, o charakterze paradoksalnym i zagadkowym stanowiącym wyzwanie. W nim dochodzi do stawania się wolności człowieka w formie zróżnicowanych momentów, chociaż ujęty jako całość jest jednością (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 109).

<sup>412</sup> ATŚ, s. 8.

<sup>413</sup> Por. tamże, s. 8. Człowiek jest „czasem ku śmierci” czy „byciem ku śmierci” – jak sformułował to Heidegger (por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 329).

Mistyczka interpretuje „ustanowienie” śmierci jako akt Boga chroniący ludzi przed ideą samo-zbawienia. Człowiek mógłby mniemać, że powrót do Niego zależy od naprawienia zła. Akt odwrotu-nawrotu byłby w ludzkiej mocy. Śmierć uświadamia nam powagę sytuacji. W historii ludzkiego życia czas jest nam zabrany; dysponujemy tylko ograniczonym interwałem czasu w ograniczonym zakresie, bez możliwości spekulowania nim, jak również bez pewności zadośćuczynienia za winy. Adrienne kontynuując swoje rozważania nad czasem, wskazuje, że w wyniku zaburzenia trwałej relacji do Boga przez grzech konstytuuje się „teraz” jako chwila przemijająca. Rodzi się nieodwracalność w przemijaniu. Manifestacja „teraz” nadaje znamiona całkowitej jednorazowości ludzkiemu życiu. W trwaniu przed grzechem pierwotnym Adrienne postrzega czas jako należący do „stanu posiadania” człowieka, który dzielił z Bogiem, jednak bez wyraźnej linii demarkacyjnej. Stwórca jako Pan czasu pozwalał na współzarządzanie nim, a zaistniałe przemiany cechowały się możliwością powrotu. Wraz z pojawieniem się „tu” i „teraz”, człowiek staje w obliczu śmierci jako nie-bycia, którego nie wyznacza: jest chronione tajemnicą. Śmierć ogołaca człowieka z jego trwania, ale nie tylko: rzeczy, przestrzeń i czas współuczestniczą w tym wielkim odzieraniu człowieka; więzi ulegają rozpadowi, rzeczy zmieniają postać, obrazy się zniekształcają i giną. Przemijalność i śmierć noszą znamiona ludzkiej winy. Próby przeciwdziałania łączą się z wysiłkiem wydobycia czegoś trwałego, co dawałoby poczucie stabilności. Zmierzając ku śmierci, człowiek musi wciąż jej się sprzeciwiać, by utrzymać się przy życiu. Doświadczenie związane z umieraniem innych daje wiedzę o bezwzględnym kresie i zerwaniu wszystkich relacji żywych z umarłymi. Śmierć otwiera przestrzeń, gdzie jest już tylko Bóg i tajemnica<sup>414</sup>.

Człowiek, stojąc wobec tak rozumianego bezwzględnego końca tożsamego z pełnym rozpadem<sup>415</sup> przynoszonym przez śmierć, próbuje w tej perspektywie kształtować swoje życie<sup>416</sup>. Wiara nie wyzwala z pewności umierania, jak również

---

<sup>414</sup> Por. tamże, s. 9-10.

<sup>415</sup> Śmierć jako dana ludzkiemu doświadczeniu i wyraża się w niwelacji „wszystkich antropologicznych relacyjnych napięciach ludzkiej osoby: ciało – duch, mężczyzna – kobieta, jednostka – społeczeństwo” (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 112).

<sup>416</sup> Człowiek Nawiązuje i rozwija relacje z otoczeniem, z innymi i z Bogiem; kroczy ścieżkami wiary czy niewiary, grzechu lub odwrócenia się od niego. Skonfrontowany ze śmiercią bliskich widzi niszczenie ciała, dalszych dziejów naszej świadomości nie widzi. Śmierć bliskiego niesie ze sobą zerwanie z nim dialogu i jest zaburzeniem we własnej egzystencji, podważając bezpieczeństwo. Znika iluzja pewnej całości, następuje doświadczenie fragmentaryczności ujęte w niepokojącym pytaniu pozostającym zawsze bez odpowiedzi (por. ATŚ, s. 9-11).

z niepewności godziny śmierci. Śmierć zaskakuje nas w naszym życiu, nadając mu charakter niedokończony, problematyczny i „załamuje” nasze dzieła<sup>417</sup>.

Śmierć jest karą ściśle związaną z winą człowieka i jako taka jawi się jako obca<sup>418</sup>, a charakter ludzkiej egzystencji, mający kres w umieraniu uświadamia stygmatyzację życia właśnie poprzez winę i karę. Indywidualne i osobiste akty człowieka znajdują indywidualny i osobowy kres. Śmierć nie ma charakteru anonimowego<sup>419</sup>, gdyż człowiek nie jest tylko istotą gatunkową, a ludzkich śmierci nie da się wyróżnić narodzinami innych – dlatego każde pojedyncze życie sieje wokół siebie niezacieralne znaki śmierci, które są zawsze jako takie odbierane przez innych<sup>420</sup>.

Życie w raju w łączności z Bogiem eliminowało troski, a niebo było blisko. Niewiedza nie stanowiła problemu – Bóg udzielał odpowiedzi. Obraz świata uległ znaczeniu po grzechu, który mnożył się, budując całe środowisko. Świat uległ transformacji i w tej innej przestrzeni człowiek musiał nauczyć się żyć: jego dzieła noszą znamiona samowoli. Nękany niepokojem i odpowiedzialnością coraz bardziej kryje się przed Bogiem i ludźmi, budując przestrzeń samotności przenikniętą grzechem, co przeobraża jego zmysły: tracą zdolność postrzegania Boga. Dostępny jest mu jedynie wycinek świata będący iluzją całości i to do niego dopasowuje się w refleksji. Tworzy fikcyjną nad-naturę, która jest substytutem nad-natury z raju. Pragnienie wielkości każe mu z człowieczeństwa uczynić nadczoneństwo. Nieusuwalność i świadomość śmierci<sup>421</sup> każe mu szukać rozwiązań, które przewyciężyłyby lęki<sup>422</sup>.

Tworząc kult zmarłych, człowiek próbuje przewyciężyć strach przed nierzeczywistością – obraz świata został poszerzony o krainę umarłych, gdzie ma

---

<sup>417</sup> Por. ATŚ, s. 9-11.

<sup>418</sup> Śmierć jawi się człowiekowi jako coś naturalnego i jednocześnie jako coś nienaturalnego. Ambiwalencja doświadczenia śmierci wyraża się również w logicznym jej uzasadnieniu, a jednocześnie poczuciu absurdu. To napięcie spowodowane jest egzystencją człowieka między dwoma antypodami: własną skończonością oraz nieskończonością Boga, prawami otaczającego świata z biologicznymi uwarunkowaniami wzrostu i rozpadu a prawami Bożymi opartymi o miłosierdzie (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 113).

<sup>419</sup> Por. ATŚ, s. 12. Anonimowość śmierci związana jest ze jej zbiorowym aspektem ujmowanym jako życie całego stworzenia w kontekście jego dynamizmu oraz prawa wyłaniania się nowego życia i gaśnięcia starego. Takie śmierci są postrzegane jako „podobne przypadki” i nie budzą zbyt wielkich emocji. Dopiero konfrontacja z własną śmiercią i nieuniknioną koniecznością jako już więcej „nie-bycie” separuje śmierć indywidualną ze zbiorowej i nadaje jej nieubłagalnej powagi (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 113).

<sup>420</sup> Por. ATŚ, s. 12.

<sup>421</sup> Por. tamże. Paradoksalna sytuacja, w której tkwi życie człowieka znajduje odzwierciedlenie w swoistej „strukturze” i „surowej logice” śmierci. Oczywistość i absurdalność splecione ze sobą uwydatniają jej złożony charakter tkwiący w naturze ludzkiej. Finalizacja życia wiodąca do biologicznego i psychologicznego rozpadu niekoniecznie musi budzić trwogę czy poczucie absurdu, ale może ukształtować jej dojrzałe przyjęcie wynikające z wolności człowieka jako jej krańcowa manifestacja i ukoronowanie życia (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 112n).

<sup>422</sup> Por. ATŚ, s. 13-15.

nastąpić kontynuacja doczesności. Inna fikcja, gdzie śmierć jest postrzegana jako koniec, powoduje położenie akcentu na doczesność ze specyficzną filozofią życia. Człowiek, „pan” życia z biegiem lat ubogaca się samozwańczą „mądrością starości” i chce zachować ostatnie słowo: zakłamuje życie i śmierć. Trzecią możliwością jest rozumienie śmierci w kategoriach ofiary. Ciągła troska o pozyskiwanie przychylności Boga, który jawi się jako karzący, wyraża się w przyrzeczeniu ofiar, które jednak są tylko czymś pozornym ze względu na możliwości człowieka<sup>423</sup>.

Człowiek w raju szukał odmiany – znalazł ją w grzechu i postawił rzeczy na linii ja-Bóg zamykające drogę powrotu. Konstruuje sobie we własnym otoczeniu świat, a wydarzenie umierania pociąga za sobą umieranie tego wszystkiego, co najbardziej własne, a przede wszystkim świata opartego na własnych sądach, który jako świat fikcji powoli przeobraża się w gruzy, a wyłania rzeczywisty: Boży. Otwiera to perspektywę eschatologii<sup>424</sup>.

Stworzenie czasu nie uszczupliło wieczności, gdyż nie jest on z niej wykrojony: wieczność ogarnia czas od początku. Wszystkie wydarzenia historii zbawienia, więzi człowieka z niebem należy usytuować w wieczności. Postrzeganie świąt w roku kościelnym jest dla Mistyczki „wiecznością w czasie”<sup>425</sup> – również śmierci należącej do treści życia. „Atmosfera śmierci przenika cały przemijający czas i przemienia go w świat przed-wieczny”<sup>426</sup> – pisze Adrienne.

Człowiek obdarowany przywilejem życia postrzegał życie wieczne jako drugorzędne, które zasłaniał samym sobą<sup>427</sup>. Wszystko sprowadzał do siebie, a moralność rozumiał jako przyzwoitość wobec otoczenia. Śmierć pojawia się jako moc, z którą liczyć się trzeba i która wprowadza nowy porządek w istnieniu. Czyni rzeczywistym obecność Boga i przedstawia żądania wieczności. Wspólnota z drugim rozumiana czasami jako wspólnota interesów transformuje do prawdziwej wspólnoty w perspektywie życia wiecznego. To właśnie śmierć czyni ją możliwą i na nią nas

---

<sup>423</sup> Por. tamże, s. 15-20.

<sup>424</sup> Por. ATŚ, s. 21-24.

<sup>425</sup> A. von Speyr, *Ewigkeit in der Zeit*, dz. cyt.

<sup>426</sup> ATŚ s. 25-26.

<sup>427</sup> Por. tamże. Śmierć jako kres życia jest przeciwna naturalnemu pragnieniu jego zachowania. W chrześcijaństwie nie jest jednak kresem wszystkiego. Człowiek istnieje w swoim osobowym „ja” poza bramą śmierci (por. *List Kongregacji Doktryny wiary*, w: AAS 71(1979), s. 941, za: T. D. Łukaszuk, *Ostateczny los człowieka i świata*, Kraków 2005, s. 67).



ukierunkowuje<sup>428</sup>. W Starym Testamencie przeciwnie – śmierć<sup>429</sup> stanowiła kres bez obietnicy przyszłości jako samotność i groza: umarłych opuszczają wszyscy bliscy<sup>430</sup>.

Myśl, że Bóg ma wobec człowieka i jego istnienia dalsze zamiary przekraczające ziemską egzystencję, wydaje się mu czasami ideą bez realnej treści. Wiara nadaje sens rzeczom przemijającym oraz śmierci, a więź człowieka z niebem ukierunkowuje go na wieczność, co urzeczywistnia Bóg<sup>431</sup>.

### 2.3. Zamysł Boga uświęcenia człowieka

Zrozumienie natury grzechu i zła oraz dramatu uwikłanego w nie człowieka pozwala na lepsze uświadomienie głębi Bożego miłosierdzia<sup>432</sup>. Odwieczny Boży plan urzeczywistniający się w czasie obejmuje dzieło stworzenia i wyniesienie człowieka ponad jego naturę. Zanim został on stworzony, istniał w odwiecznej myśli Bożej (Ef 1, 1-14). W starożytności św. Augustyn uczynił te wypowiedzi św. Pawła przedmiotem swoich rozważań i zauważył, że w Bogu istniały od zawsze prawzory, idee wszystkich rzeczy – jego myśli przeszły do teologii jako egzemplaryzm św. Augustyna<sup>433</sup>. Podjęte powtórnie w średniowieczu, znalazły swoje miejsce w *Sumie teologicznej* św. Tomasza<sup>434</sup>.

Kwestia człowieka obejmuje zagadnienie jego samorozumienia oraz samorealizacji i rozpatrywana jest nie tylko przez teologię, ale każda filozofia, kultura

---

<sup>428</sup> Por. ATŚ, s. 26-28.

<sup>429</sup> Myślenie starotestamentalne ujmowało Jahwe jako Pana i Dawcy życia, a śmierć znajdowała się poza przestrzenią Jego kompetencji. Śmierć zatem implikuje utratę ludzkiej nadziei pokładanej w Bogu żywym. Śmierć jest synonimem Bożej nieobecności i uniemożliwia oddanie Mu chwały, natomiast życie wyraża Boże błogosławieństwo (por. K. T. Wencel, *Traktat o człowieku*, dz. cyt., s. 24).

<sup>430</sup> W przypadku praojców Pismo Święte mówi o długowieczności, co sugeruje pełnię lat życia, co jednak nie zmienia faktu umierania. Są jednak wyjątki. Henoch zabrany jest przez Boga unikając śmierci – dalszych wieści o nim nie mamy. Wydarzenie to ujawnia moc Boga stojącego za tajemnicą. Także i Mojżesz nie wraca z ostatniego wstąpienia na górę – umiera, a Bóg rozporządza jego śmiercią, poświadczając swoją obecność w życiu patriarchy. Przypadek uniesienia Eliasza do nieba określa jego spektakularność; jest zapowiedziany i ma naocznego świadka, a ukazująca się sceneria zaświatów z obecnością aniołów i głosami z niebios wskazuje na potęgę i wspaniałość Ojca ingerującego w nasze życie z nieba. Bóg czyni wobec człowieka rzeczy nowe i jeśli pozornie łamie prawa, które sam ustanowił, jest to manifestacją Jego woli nadania naszemu życiu szerszego wymiaru w nowej rzeczywistości. Adrienne interpretuje „nie umrzeć” nie jako proste zaprzeczenie, ale jako nowe, niezwykle istotne odniesienie: w świecie Boga jest miejsce dla człowieka. Bóg przełamuje świat zamknięty po grzechu Adama. Podważając pozorny porządek ludzki Pan chce na nowo związać niebo z ziemią włączając też śmierć i ją przewartościować. Nadzieją są objęci również umarli (por. ATŚ, s. 29-33).

<sup>431</sup> Por. ATŚ, s. 25n.

<sup>432</sup> Por. M. Chmielewski, *ABC duchowości*, cz. II, dz. cyt., s. 117.

<sup>433</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>434</sup> STh, I, q. 15, a. 1-3, zob. I, q.44, a.3.

czy religia muszą się do niej odnieść; pojęcie osoby jest centralne w ujęciu wszystkich zagadnień związanych z człowiekiem<sup>435</sup>. Różne nauki antropologiczne przedstawiające swoje rozwiązania dochodzą do sprzecznych wniosków, na co zwrócił uwagę Sobór Watykański II, gdzie czytamy, że człowiek „bądź wywyższa siebie jako absolutną normę, bądź poniża się aż do rozpacz, skutkiem czego trwa w niepewności i niepokoju”<sup>436</sup>. Fundamentem teologii życia duchowego jest prawda o Bogu, który stworzył człowieka i nieustannie go stwarza (*creatio continua*), co nie umniejsza jego wartości i nie stanowi dla niego zagrożenia. Został on stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27), co uzdalnia go do poznania i miłowania Stwórcy, a zadanie stałego odtwarzania w sobie podobieństwa ukierunkowuje go na doskonałość i świętość, co łączy poszczególne jednostki z Bogiem. Uchwycenie tej źródłowej zależności wpływa na prawidłową postawę i relacje człowieka do Boga<sup>437</sup>. Człowiek jest częstką większej całości, którą uosabiają najpierw Adam i Ewa, a która dotyczy całego rodzaju ludzkiego. Jedność pierwszej pary jest typem jedności nadprzyrodzonej – Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa, gdzie wszyscy wybrani mają być zgromadzeni, o czym przypomina Sobór Watykański II<sup>438</sup>. Odwieczna myśl i woła Ojca, znajdująca szczyt realizacji w misterium Chrystusa, wyraża się w pragnieniu jedności wszystkich ludzi rozszerzającej się na cały świat<sup>439</sup>.

Ogląd natury człowieka, jego istoty i celu w perspektywie odwiecznego zamiaru Bożego znajduje zakorzenienie w samym Stwórcy. Istota ludzka może być postrzegana jako Jego odbicie, o ile nie sprzeniewierzyła się Jego planom. Jest to kwestia tak zwanej prawdy ontologicznej bytów: byty stworzone są prawdziwe, o ile odpowiadają odwiecznej myśli Bożej przez osiągnięcie podobieństwa, realizację celów, do których zostały przeznaczone<sup>440</sup>. Kontekst prawdy ontologicznej ukazuje we właściwej perspektywie świętość i doskonałość człowieka, jak również jego sprzeniewierzenie się w formie grzechu<sup>441</sup>.

---

<sup>435</sup> „Osoba jest bytem samym w sobie, to znaczy jest kimś, kto siebie posiada i to w taki sposób, że nic do jej wnętrza wejść nie może bez jej zgody” – pisze Słomkowski i dalej: „człowiek tkwi sam w sobie”, „jest panem swojego wnętrza” i sam o sobie decyduje (por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 36).

<sup>436</sup> GS 12.

<sup>437</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>438</sup> Por. LG 2.

<sup>439</sup> Por. LG 13; por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 29n.

<sup>440</sup> Por. STh I, q. 16, a. 3; por. J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 2, Freiburg im Breisgau 1873, s. 95, cyt. za: A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>441</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt. s. 30.

Prawda o odwiecznym wybraniu nas do świętości nie od razu była oczywista, a postrzeganie świętości człowieka jako jego celu ma swoją historię. Kwestię tę uregulował Sobór Watykański II, zyskując miano „soboru świętości”, rozwiewając wszelkie wątpliwości<sup>442</sup>. Ostateczne i najgłębsze źródło natury człowieka tkwi w prawdzie o pochodzeniu Osób Boskich. Całe stworzenie i jego ukoronowanie w osobie człowieka włączone jest w wewnętrzne i najgłębsze życie Boga – w Synu-Słowie każdy powołany jest do realizacji świętości. Św. Paweł ujął głęboko tę myśl, pisząc, że w Synu wszystko zostało stworzone, a On sam jest pierwotnym wobec każdego stworzenia (Kol 1, 15-17; por. Ef 1, 3-4)<sup>443</sup>. Człowiek stworzony przez Boga i wyniesiony od początku ponad jego naturę upada i traci dary, którymi Bóg go wyposażył – Bóg podnosi go i przywraca mu jego godność w Jezusie Chrystusie. Misterium Chrystusa jest prawdą, w której zbawczy plan osiąga swą pełnię<sup>444</sup>.

Adrienne von Speyr, rozważając zamiar Boży względem upadłego człowieka, czyni to w kontekście powtórnej transformacji duchowości. Ze stanu *degeneratio* człowiek powinien przejść w stan *renovatio*, a dopomóc ma mu w tym Objawienie. Źródłem jest dla niej ósmym rozdział<sup>445</sup> *Listu do Rzymian* św. Pawła, który drobiazgowo analizuje, poświęcając mu całe dzieło<sup>446</sup>.

Pierwszym etapem rozważań Szwajcarki jest rozdzielenie starego i nowego życia<sup>447</sup> zgodnie z zamiarem Ojca, co wnikliwie opisuje. Początkiem jest słowo

---

<sup>442</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 89.

<sup>443</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 31.

<sup>444</sup> Por. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concillium*, Konstytucja o świętej liturgii, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002 (dalej: SC), 5; GS 13.

<sup>445</sup> Ta część *Listu* stanowi „donośny akord kulminacyjny imponującej symfonii Pawłowego dzieła” (AZM, s. 7) – pisze Balthasar we wstępie. Praktyka wyodrębnia pewnych fragmentów znana jest w Kościele i stosowana w liturgii oraz w przepowiadaniu. Wiara w wertykalne oddziaływanie Słowa – prosto z nieba – sprawia, że czasami horyzontalny i ludzki kontekst historyczny nie ma aż tak wielkiego znaczenia, o ile przyjmowany jest otwartym sercem człowieka. „W rozdziale tym chodzi o ostateczne zwycięstwo miłości Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym w związanych z Kościołem ludziach wierzących, braciach i współdziedzicach Syna, poprzez których także całe tęskniące do zbawienia stworzenie osiąga swoją ostateczną wolność” – kontynuuje Balthasar i dodaje: „Nic nie jest w stanie zakłócić niepowstrzymanego rozprzestrzeniania się tego zwycięstwa, zahamować jego triumfalnego pochodu” (por. AZM, s. 7).

<sup>446</sup> Por. AZM.

<sup>447</sup> Rzeczywistość nowego stworzenia jest Pawłowym odpowiednikiem terminologicznym „nowego nieba i ziemi”. Stworzenie poddane marność żyje nadzieją wyzwolenia z niewoli zepsucia - „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 19-20). Marność jest sytuacją przejściową – dla ludzi żyjących w ciele wszechświat stanowi ich środowisko. Osiągnięcie pełni człowieka wiąże się z pełnią świata, który nie nastąpi po uprzednim zniszczeniu starego świata (H. Langkammer), a ofiarowanie ludziom odnowionego stworzenia stanie się spełnieniem obietnicy (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 496).

„teraz”<sup>448</sup>, który Mistyczka rozumie jako chwilę wyłaniania się tego, co nowe (Rz 8, 1)<sup>449</sup>. Jest tu zestawienie dwóch czasów: przeszły, który minął oraz nowy, terażniejszy, który trwa. Kryterium podziału o punkcie zwrotnym „teraz” jest potępienie, które miało miejsce, ale zostało „wymazane”, „rozprawiono” się z nim, a jego obecność ustępuje miejsca nowemu porządkowi i jako „pochłonięte” przyśpiesza wyłanianie<sup>450</sup>. Jako stary, człowiek marniał, obumierał – miłość jest źródłem jego odnowienia<sup>451</sup>, a wyłaniająca się nie-skończoność nowego człowieka wskazuje na Pana, który go oczekuje jako umiłowanego ucznia, gdyż jest częścią prawdy<sup>452</sup>. Od czasu upadku grzech i śmierć stanowiły jedność<sup>453</sup> (Rz 8, 2)<sup>454</sup> jako coś samo przez się zrozumiałego<sup>455</sup>. Nowe prawo jest prawem Ducha, Ducha życia. Wymianie podlegają zasadnicze elementy życia: doczesność na nieskończoność, przemijalność na wieczność i prawo na Prawo<sup>456</sup>.

Adrienne podejmuje temat wzajemnego przenikania się grzechu, śmierci i prawa w aspekcie ograniczoności i bezsilności (Rz 8, 3)<sup>457</sup>. Tak ukonstytuowane zależności natrafiały na oczywiste i nieprzekraczalne granice, a kresem czasowym była śmierć, z powodu której mistyczka mówi o „słabym życiu” bez możliwości wyzwolenia

<sup>448</sup> Tu słowo „teraz” ma pozytywny wydźwięk. Autorka podczas „wizji piekielnych” doznawała utraty poczucia czasu – istniało tylko beczasowe „teraz” jako rodzaj negatywnej wieczności pozbawionej Boga (por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, dz. cyt., s. 138-146, s. 143).

<sup>449</sup> Rz 8,1: *Teraz nie ma już w tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, niczego, co by zasługiwało na potępienie.*

<sup>450</sup> Adrienne stosuje porównanie przemijania nocy. Opis wyłaniania się ubogacony jest również metaforą zburzonych rusztowań ukazujących zarys nowego domu, który jest na tyle stabilny, że nie potrzebuje dalszego podparcia (por. AZM, s. 11-14).

<sup>451</sup> Koncepcja nowego stworzenia i związanej z nim nadziei pojawia się już w Starym Testamencie, gdzie z biegiem czasu wzbogacała się kategoriami kosmologicznymi (por. Iz 65, 17; 66, 22). Przy różnych okazjach Jezus wskazuje na nowy świat w przyszłości (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 495n).

<sup>452</sup> Por. AZM, s. 11-14.

<sup>453</sup> Obie myśli tzn. o śmierci i zstąpieniu do sheolu oraz karze za grzechy przeszły ze Starego do Nowego Testamentu i stały się podstawą do uformowania nowej teologii śmierci. Antropologia Starego Testamentu była holistyczna, a wyodrębnienie poszczególnych części (ciało, dusz, duch – hebr. *basar, nefesz, ruah*) miało charakter funkcjonalny. Człowiek był całością: taki żył i umierał cały, gdyż był „cały z jednej bryły” a po śmierci szedł do sheolu, gdzie egzystował jako cień bez wartości i szczęścia (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 331n).

<sup>454</sup> Rz 8, 2: *Albowiem prawo Ducha życia wyzwoliło mnie w Chrystusie Jezusie spod prawa grzechu i śmierci.*

<sup>455</sup> Św. Paweł mono podkreśla pojawienie się śmierci wraz z grzechem Adama (por. Rz 5, 12; 1Kor 15, 21n).

<sup>456</sup> Omawiając życie Ducha, mistyczka zwraca uwagę na pewne wzajemne oddziaływania. Syn posyła Ducha, który sprowadził Go na ziemię – Duch sprawił wcielenie Syna, oceniając Maryję, która poczęła. Teraz „Syn odwołuje się do Ducha, aby z Niego utworzyć prawo życia” oraz „Duch sprowadził do nas Syna jako Tego, który pragnie z nami żyć, tak teraz Syn sprowadza do nas Ducha, abyśmy żyli” (AZM, s. 15-18).

<sup>457</sup> Rz 8, 3: *Aby bowiem osiągnąć to, co było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, Bóg posłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i z powodu grzechu potępił grzech w tym ciele.*

w obrębie prawa. Ojciec ukazuje<sup>458</sup> życie skuteczne w swoim Synu i ofiaruje je ludziom, gdzie w ramach nowego Prawa potępiającego grzech jest on rozdzielony od człowieka<sup>459</sup>. Syn przyjmuje ludzką postać i przyprawdza go z powrotem, przynosząc nowe Prawo, które rozdaje za cenę własnego istnienia. W Nim nie ma grzechu, nie ma śmierci, nie ma możliwości potępienia – problem jest rozwiązany<sup>460</sup>.

Prawo, grzech i śmierć należy postrzegać jako konkretne piętno świata<sup>461</sup>. Drugi Adam przywdziewa ciało podobne do tego, jakim obdarowany był Adam w raju. W pierwszym przypadku ciało zawiodło; mistyczka mówi, że człowiek kocha swój grzech, a śmierć „była dla ciała najdotkliwszą karą, skoro człowiek (...) nie mógł znieść świadomości o jego przyszłym końcu, jako że śmierć była kresem pokusy i grzechu, nie zaś ich pokonaniem”<sup>462</sup>. Tam Ojciec nie szuka już człowieka, ale w Synu, który dał nowy początek<sup>463</sup>. Syn nie grzeszy ani w ciele, ani poza ciałem – jest Bogiem i nie istnieje możliwość ukarania Jego grzechu w Jego ciele, dlatego „Jego ciało pozostaje nienaruszone (...) może ono przyjąć w siebie Ojcowe potępienie”<sup>464</sup>.

Mistyczka podkreśla wagę ciała<sup>465</sup> w dziele stworzenia, w wydarzeniu grzechu pierworodnego i we wcieleniu Syna. Gdyby nie ono, możliwa byłaby pewna rozłączność: „tu byłby grzech, tam kara, tu człowiek, tam Bóg”<sup>466</sup>, a kara mogłaby się dokonywać z niebios. Ze względu na wcielenie, powiązanie Syna Bożego i Syna Człowieczego jest tak ścisłe, że aż niemożliwe do oddzielenia, co pociąga za sobą scalenie kary i przyjęcia na siebie grzechu. Efektem jest ofiarowane ludzkości „czystego ciała, które każdy grzech w samym sobie pokonuje, (...) dar życia, w którym śmierć nie

---

<sup>458</sup> Por. AZM, s. 19. Według św. Bernarda z Clairvaux niewiedza jest istotną przeszkodą w ukierunkowaniu siebie samego na Boga, należy więc w pierwszym rzędzie rozwiązać „ciemności niewiedzy, w jakich pogrążony jest ludzki rozum” (R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według św. Bernarda z Clairvaux*, dz. cyt., s. 204).

<sup>459</sup> Dokonuje się to w wydarzeniach Wielkiej Soboty, której teologia stanowi rdzeń duchowości Mistyczki (por. III 4.3).

<sup>460</sup> Por. AZM, s. 19-20.

<sup>461</sup> Por. AZM, s. 20. Stan własnej nędzy uświadamia człowiekowi oddalenie od Boga, który jest źródłem istnienia, życia i szczęścia (R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według św. Bernarda z Clairvaux*, dz. cyt., s. 207).

<sup>462</sup> AZM, s. 20.

<sup>463</sup> Por. AZM, s. 20. Nowa teologia śmierci ukształtowała się z wydarzenia śmierci Jezusa. Dla naocznych świadków była podobna do innych, ale stwarzała możliwość radykalnie nowego rozumienia w perspektywie eschatologicznej. Tradycja patrystyczna zdominowana była myślą o umieraniu w chrzcie z Chrystusem, aby być z Nim przywróconym do życia (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 333n).

<sup>464</sup> AZM, s. 20-21.

<sup>465</sup> Cieleśność jest jednym z głównych tematów teologii Adrienne von Speyr oraz istotnym elementem jej mistyki (por. pkt. I.2.3 i III.4.3 niniejszej pracy).

<sup>466</sup> AZM, s. 21.

jest ukryta, lecz pokonana, (...) czystość i boskość Syna ma w sobie przestrzeń dla przyjęcia każdego grzechu”<sup>467</sup>.

Potępienie grzechu w ciele (Rz 8, 5)<sup>468</sup> dowodzi wyższości ducha rezygnacji z ciała<sup>469</sup>. Adrienne von Speyr analizuje pożądanie ciała<sup>470</sup> i rozumie je jako zamknięty krąg stanowiący świat otaczający człowieka i odnoszący go do niego samego jako centrum (Rz 8, 6)<sup>471</sup>. Przedmiotem i podmiotem tego zaspokojenia jest zawsze ciało. Człowiek tak oszańcowany w swoim centrum i zadowolony z własnej przemyślności, nie pominął żadnej okazji, aby na swój sposób zażywać radości przemijającego ciała – tak wyznaczone kręgi są jednak śmiertelne<sup>472</sup>. Duch jest drogą życia oraz pokoju i każdy, kto ją obiera, nie bazuje na własnym duchu, a wyjście Boga naprzeciw jest łaską: znika zbytnia troska o swoje „ja”, o ciało i pożądania<sup>473</sup>. Centrum Syna jest w Ojcu (Rz 8, 7)<sup>474</sup> – pisze Adrienne. Przyniesione przez Syna Prawo jest prawem wspólnoty, Kościoła<sup>475</sup>, jest poszerzeniem życia i coraz to nowego jednoczenia się z Bogiem – jest otwarciem i początkiem<sup>476</sup>. Przyjęcie postawy według ducha wymaga jasnej rezygnacji życia według ciała – wyraźnego „nie” ciału, by stworzyć miejsce na przestrzeń ducha; efektem jest podział wierzących, który przynosi Duch (Rz 8, 9)<sup>477</sup>. Duch Boży napełnia słabe „tak” człowieka Bożą mocą. Następuje transformacja istoty

<sup>467</sup> AZM, s. 20-21.

<sup>468</sup> Rz, 8, 5: *Ci bowiem, którzy postępują według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według ducha - do tego, czego chce Duch.*

<sup>469</sup> Por. AZM, s. 25-27. Stary świat niekoniecznie musi ulec zagładzie (por. 2P 3, 10-13), gdyż język apokaliptyki domaga się wyważonej interpretacji. Nasza wiedza o sposobach przemian jest ograniczona. Objawienie mówi o radykalnym nadejściu nowego świata, który niejako tworzy się pod powierzchnią starego w asystencji Ducha i można żywić nadzieję, że duch i materia zbliżą się do siebie (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 498).

<sup>470</sup> Konsekwencją buntu duszy przeciwko Bogu był bunt ciała wobec duszy. Ciało przestało być posłusznym instrumentem, a stało się tyranem narzucającym swoje namiętności – pisze Špidlík (por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1991, s. 72).

<sup>471</sup> Rz, 8, 6: *To, czego pożąda ciało, prowadzi do śmierci, to zaś, ku czemu zmierza duch, daje życie i pokój.*

<sup>472</sup> Człowiek mniema, że jest zabezpieczony, jest celem siebie samego nie w sposób odniesiony do Boga, Jemu zawierzony i ku Niemu wzniesiony, ale powierzony samemu sobie: „ciało w ciele, razem z ciałem, a więc naznaczone piętnem śmierci”. W tym kontekście śmierć pozostaje i jest czymś nieuniknionym, a cała misternie budowana konstrukcja życia okazała się być bez fundamentu życia, a kalkulacja fałszywa. Efektem tak zaplanowanego życia jest nasilająca się trwoga, która z biegiem lat zajmuje miejsce przyjemności (por. AZM, s. 27-29).

<sup>473</sup> Por. AZM, s. 27-30.

<sup>474</sup> Rz 8, 7: *A to dlatego, że to, czego pożąda ciało, jest wrogiem Bogu, nie podporządkowuje się Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolne.*

<sup>475</sup> Wizja pełni królestwa Bożego ujęta jest w obrazach biblijnych powszechnego pokoju (por. Iz 2, 4; 11, 6.8.9; Mi 4, 3), „nowego nieba i nowej ziemi” (Iz 65, 17; 66, 22; 2P 3, 13; Ap 21, 1) oraz „nowego Jeruzalem” (Ap 21, 2-5) i nie odnosi się tylko do przyszłości, ale realizuje się częściowo już teraz w sakramentach Kościoła (por. Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 498).

<sup>476</sup> Por. AZM, s. 30-31.

<sup>477</sup> Rz 8, 9: *Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś ktoś nie ma Ducha Chrystusowego, to nie należy do Niego.*

człowieka, która jest efektem przebywania Pana w nim (Rz 8, 10)<sup>478</sup>. Opowiedzenie się za Panem oraz Jego działanie w jego wnętrzu są dwiema różnymi akcjami spotykającymi się ze sobą w kontemplacji Ojca – udzielone zostają człowiekowi ukryte tajemnice trójjedynego życia<sup>479</sup>. Syn pragnie Bożego życia w życiu ludzi, a zadanie to przejmuje Duch. Działanie Ducha polega na wchłonięciu w Siebie i przekształceniu, tak że znikają bariery ludzkiej egzystencji, jej przestrzeni i jej czasu<sup>480</sup>, a nowe narodzenie zakotwiczone jest w Chrystusie dające sens i pełnię tego, co wieczne<sup>481</sup>.

Zamiarem Boga jest wskrzeszenie ludzi w dniu ostatecznym mocą mieszkającego w nim Ducha. Duch Święty jako Duch Ojca wskrzesił Syna – zwraca Ojcu Syna żywego (Rz 8, 11)<sup>482</sup>. W akcie zmartwychwstania uwidacznia się jedność między Ojcem a Duchem, będąca jednością działania. Duch jest Sprawcą w imieniu Ojca, który przynosi życie, jak wzbudził życie Jezusa w Maryi. Wskrzeszenie z martwych ciał ludzi nastąpi mocą tego samego Ducha. Jest to efekt zamieszkania w człowieku Ducha Ojca (por. 1 Kor 6, 19). „Ciało jest w człowieku wierzącym radykalnie przewyciężone przez życie Ducha, życie Ojca, życie w uczestnictwie w życiu ciała Syna”<sup>483</sup>, a ponieważ Duch nie umiera, więc przemienia swoje mieszkanie w formie ciała, aby miało ono udział w życiu wiecznym. Człowiekowi często umyka świadomość mocy życia Pana w nim mieszkającego i rozdawanego przez wszystkie czasy niezliczonym wierzącym. Jest to życie dużo silniejsze niż życie człowieka i jest rzeczywistością bardziej realną niż nasza ziemską i przemijającą, jest żywą obecnością<sup>484</sup>.

---

<sup>478</sup> Rz 8, 10: *Jeśli zaś Chrystus jest w was, to ciało wprawdzie jest umarłe z powodu grzechu, ale duch żyje dzięki usprawiedliwieniu.*

<sup>479</sup> Por. AZM, s. 33-38.

<sup>480</sup> Por. AZM, s. 33-38. Św. Tomasz opisuje nowe stworzenie w kategoriach mocno uduchowionych: „Ciała niebieskie trwać będą w bezruchu, ludzie nie będą jeść, pić ani się rozmnażać. Na nowej ziemi nie będzie miejsca dla roślin i zwierząt czy minerałów. Wszystko wszakże skąpane będzie w blasku chwały świętych.” (por. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. L. Salij, Poznań 1987, s. 129). W przeciwieństwie do Tomasza, św. Augustyn nie wyklucza zupełnie ciała i podejmuje próbę włączenia materii w duchowość życia wiecznego. Będąc daleki od materializmu, sugeruje, że „w ciele będziemy widzieć Boga”. Jego problemem-pyaniem zajmującym go wiele lat były oczy fizyczne: czy to one zobaczą Boga i ostatecznie zaakceptował to rozwiązanie (por. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. L. Salij, Poznań 1987, s. 129).

<sup>481</sup> Por. AZM, s. 36-38.

<sup>482</sup> Rz 8, 11: *A jeśli mieszka w was Duch Tego, co z martwych wskrzesił Jezusa, to Ten, który wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia również wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha.*

<sup>483</sup> AZM, s. 38-41.

<sup>484</sup> Por. tamże.

Duch niewoli (Rz 8, 15)<sup>485</sup> przypisuje określone miejsce niewolnikowi i – aby odpowiedni dystans został zachowany – jest to miejsce, z którego trudno się wydostać i tam właśnie musiałby żyć człowiek, któremu ani modlitwa, ani ofiara, ani poznanie przez ducha nie byłoby w stanie pomóc w przekroczeniu ustalonej granicy. Posłany Syn nadał szlachectwo człowieczeństwu i wprowadzeni przez Niego do tego samego stanu ludzie stają się ustanowionymi synami. Duch Boży mieszkający w człowieku jest nie tylko świadkiem ale i świadectwem (Rz 8, 16)<sup>486</sup>: potwierdza, że jesteśmy dziećmi Bożymi, podnosi go na wyższy poziom i uzdalnia do przyjęcia oraz do zrozumienia tego świadectwa. Tajemnica dziecięstwa Bożego została wyjawiona: wiemy o tym i uczestniczymy w tej rzeczywistości, w której Ojciec objawia siebie, a nasz duch przyjmuje pełnię tego przesłania. Odpowiedź człowieka na Jego odwieczny plan jest łatwiejsza, następuje we wspólnocie i po ofierze Syna – zgoda Matki dana aniołowi dokonana była samotnie i w zawierzeniu. Konsekwencją bycia dzieckiem Bożym jest dziedzictwo<sup>487</sup> (Rz 8, 17). W Starym Przymierzu relacja człowieka do Boga oraz Jego zamiarów rodziła wiele pytań – Nowe Przymierze daje odpowiedź na każde<sup>488</sup>.

Świadomość własnej stworzonosci człowieka (Rz 8, 19)<sup>489</sup> wskazuje na jego więź z innymi stworzeniami Ojca, na których czele stoi jako ich ukoronowanie, a szukając celu swojej egzystencji, doświadcza, że został stworzony dla Syna. Jednocześnie wie, że – ze względu na więź – pociąga ku Ojcu cały świat. Ludzie przez wiarę otrzymują uczestnictwo w synostwie<sup>490</sup> Syna Bożego, stając się dziedzicami. Zostaje im udzielone objawienie, aby razem z Synem Człowieczym objawić to, co On sam może objawić i objawił i co On pragnie objawić wraz ze swoimi braćmi<sup>491</sup>. Bóg „udzielił mu tak wiele ze swego światła, że człowiek sam stał się światłem – światłem

---

<sup>485</sup> Rz 8, 15: *Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym wołamy: Abba, Ojciec.*

<sup>486</sup> Rz 8, 16: *Właśnie Duch poświadcza, wraz z naszym duchem, że jesteśmy dziećmi Bożymi.*

<sup>487</sup> Por. AZM, s. 48-52. Nasze przeznaczenie obejmuje podobieństwo do Syna Bożego: czym On jest „z natury, tym my jesteśmy przez Niego i w Nim przez przybranie. Ale to przybranie nie jest jedynie czymś moralnym, jakąś »fikcją«, jest ono czymś realnym, istotą przypadłościową, która sprawia, że nazwani jesteśmy synami Bożymi i nimi jesteśmy (por. 1 J 3, 1)” (J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 76).

<sup>488</sup> Por. AZM, s. 48-52.

<sup>489</sup> Rz 8, 19: *Bo stworzenie z tęsknotą oczekuje objawienia się synów Bożych.*

<sup>490</sup> W komentarzu *Listu do Rzymian* św. Tomasz podaje, że „stworzenie” oczekujące objawienia się synów Bożych można rozumieć na trzy sposoby: jako sprawiedliwych ludzi, naturę ludzką lub całość stworzenia nierozumnego składającego się na ten świat. Bóg może też nadać stworzeniu nierozumnemu formę, która przekracza jego naturalną, skierowując je ku jakiemuś celowi. W analogii do ciała ludzkiego, które otrzymuje formę chwalebna, również inne stworzenie może dostąpić chwały (por. św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. L. Salij, Poznań 1987, s. 129; za: Z. Danielewicz, *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, dz. cyt., s. 499).

<sup>491</sup> Por. AZM, s. 58-61.



Jego światła (...) i nagle w Jego imieniu mogą działać cuda oraz (...) nadawać szczególny blask rzeczom, których dotąd nikt nie dostrzegał i które pozostawały w mroku”<sup>492</sup>.

Tradycja przekazuje nam prawdy o rzeczach ostatecznych, a dokumenty soborowe *Vaticanum II* wskazują, że oczekiwanie paruzji nie powinno osłabiać gorliwości w doskonaleniu tej ziemi<sup>493</sup>. W podobnym duchu wypowiada się Jan Paweł II, który wzbudza zaangażowanie w doczesne sprawy tego świata w poczuciu odpowiedzialności ciężącym na chrześcijanach<sup>494</sup>.

### 3. „Spowiedź” w czasie ziemskiego życia Chrystusa

„Spowiedzią” – według mistyczki – jest cała rzeczywistość, która zbawia człowieka i niweluje grzech. Rozpoczęło się to wraz z przyjściem Syna na świat. Niniejszy punkt omawia tę rzeczywistość, rozpoczynając od poszczególnych epizodów ewangelicznych, aby następnie przejść do wydarzeń paschalnych Chrystusa i ustanowienia spowiedzi sakramentalnej jako władzy związywania i rozwiązywania danej Apostołom.

#### 3.1. *Epizody ewangeliczne a spowiedź*

Aspekt spowiedzi jest tą charakterystyką, poprzez którą należy ujmować całą ziemską egzystencję Syna, który zstępując na ziemię i przyjmując ludzkie ciało, stał się podobnym do człowieka we wszystkim oprócz grzechu. Jego postawa wobec Ojca nie uległa zmianie – trwał dalej przed Nim w postawie spowiedzi – całkowitej jawności, stając się wzorem dla penitenta w sakramencie spowiedzi. Adrienne akcentuje, że wszystkie sakramenty są odzwierciedleniem życia Pana i w nim odnajdują prawdę i prawzór. Dotyczy to zwłaszcza spowiedzi ustanowionej pod koniec Jego ziemskiego życia, a będącej owocem zbawczej Męki, gdyż przez nią właśnie będzie uwalniał człowieka od grzechu aż do skończenia świata. Spowiedź – jako wyznanie grzechów,

---

<sup>492</sup> AZM, s. 61.

<sup>493</sup> GS 39.

<sup>494</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, encyklika o eucharystii w życiu kościoła, Rzym 2003, 20.

skrucha i zadośćuczynienie ze strony człowieka oraz udzielenie rozgrzeszenia od Boga – była włączona w wolę odkupieńczego wcielenia. Syn żyje w całkowitej otwartości, niczego nie skrywając, nieustannie gotowy na przyjęcie Ducha i pokłada pewność nie w sobie, lecz w Ojcu. Stała łączność z Nim manifestuje się w słowach „nie moja lecz Twoja wola niech się spełni” (Łk 22, 42)<sup>495</sup>. Erdmann zwraca w swoich badaniach uwagę na spekulatywność postawy spowiedzi Syna wobec Ojca w życiu wewnętrzytrynitarnym – taka zostałaby, gdyby nie wcielenie, które diametralnie zmieniło postać rzeczy – Syn objawił spotkanie Boga z Bogiem i wyniósł je „na zewnątrz”, sytuując je w czasie oraz historii i fundując postawę spowiedzi człowieka. W drodze Chrystusa należy upatrywać naczelną zasadę i archetyp spowiedzi *par excellence* – stania przed Ojcem w największej otwartości i przejrzystości, w pełnej „korespondencji”, która nie ma nic wspólnego z wymazaniem własnej osobowości, ale jest jej najwyższym spełnieniem i urzeczywistnieniem<sup>496</sup>.

Bóg, stwarzając człowieka, wyposażył go w przymioty naturalne oraz nadprzyrodzone i wywyższył go ponad wszelkie stworzenie. Udzielił mu darów, których „człowiek nie może wytworzyć, ani wysłużyć, ani nawet wyprosić, dał człowiekowi uczestnictwo w swej naturze, uczynił go swoim przybranym dzieckiem i dziedzicem szczęścia swego, a to przez udzielenie łaski uświęcającej”<sup>497</sup>. Łaska działając w nim, przemienia go, upodabniając do Boga. Upadek spowodował utratę łaski oraz pierwotnej sprawiedliwości, a tym samym nie odpowiadał zamysłom Jego odwiecznego planu. Ludzkość pozbawiona życia Bożego nie mogła przywrócić sama sobie pierwotnego stanu sprzed grzechu. Zbawczy plan ma swoje źródło w Bogu samym, w Jego miłosierdziu; to On nas pojednał ze sobą, a centrum tego pojednania znajduje się w misterium Chrystusa. W Nim „dokonało się nasze całkowite pojednanie z prześląganym Bogiem, (...) [Jego] człowieczeństwo, zjednoczone z osobą Słowa, było narzędziem naszego zbawienia”<sup>498</sup>. Bóg wybrał nas w Chrystusie przed założeniem świata (Ef 1, 3-14) i z miłosierdzia swego zbawił nas (Tt 3, 4-5). Całe misterium Chrystusa obejmuje czas od Wcielenia i Narodzenia do Wniebowstąpienia i Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania przyjścia Pańskiego. Misterium Paschalne jawi się więc jako część całego misterium<sup>499</sup>.

---

<sup>495</sup> Por. ASP, s. 18-19.

<sup>496</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.*, dz. cyt., s. 171.

<sup>497</sup> J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, dz. cyt., s. 75.

<sup>498</sup> SC, 5.

<sup>499</sup> Por. tamże, 5-6.

Szwajcarka rozwija całą teologię grzechu, aby dokładnie się jemu przyjrzeć i zanalizować go. Wskazuje, że Syn widzi winę świata eskalującą we wszystkich kierunkach i powodującą oddalenie od Boga, a stając się człowiekiem żyje jako jeden z tych „oddalonych”. Syn przyjmuje swoją misję właśnie taką, bo w przeciwnym wypadku oddaliłby się za bardzo od ludzi i ich układów. Jego odmienność nie przybliżyłaby ludziom zbawienia i nie pozwoliłaby Jemu wziąć winy na siebie. Wzrastając w ludzkiej postaci, nabywa wiedzę o grzechu coraz pełniej biorąc go na siebie, co objawia Ojcu, a Ojciec widzi. Syn, znając prawdę o grzechu, w prawdzie ją wyznaje, co przysparza Jemu cierpień; niesie ją jedynie biernym doświadczeniem nigdy nie urzeczywistnionym<sup>500</sup>.

W spowiedzi sakramentalnej warunkiem absencji jest przyjęcie winy na siebie, po czym następuje zdystansowanie się od niej poprzez żal – jest to podwójna relacja, jak określa to mistyczka: najpierw związanie, potem rozwiązanie. Analogicznie Syn uznając grzech, bierze go na siebie jako cudzą własność. Nie dystansuje się od niego – przeciwnie: utożsamia się z nim i otacza promieniami swej łaski, co Ojciec postrzega jako odbłask miłości umiłowanego Syna. Rzeczywistość grzechu nie jest już wyizolowana, lecz ściśle powiązana z dziełem Syna, który niosąc w posłuszeństwie misję nowego życia ludziom, związany jest wolą Ojca – Syn nie gromadzi doświadczeń świata i grzechu, które są inaczej przeżywane na ziemi, muszą to być doświadczenia identyczne z ujmowaniem ich przez Ojca. Syn nie może występować jako ten „lepiej wiedzący”, bo ubogacony ziemskimi przeżyciami<sup>501</sup>, Mistyczka wskazuje na całą powagę noszenia ludzkich grzechów, „że nie wykluczał również możliwości potępienia; nosił również grzechy zatrzymane, takie, które w obecnym czasie nie są odpuszczone”<sup>502</sup>, a absencję otrzymuje dopiero na krzyżu – w momencie śmierci. Syn nie ma możliwości przeżycia ulgi jak penitent, który spowiada się i wie, że wszystko zaraz będzie dobrze. Nie „smakuje rozgrzeszenia”, co jest też częścią doświadczanego cierpienia. Zdaje się na wolę Bożą, a Jego „spowiedź” charakteryzuje się „obojętnością” w znaczeniu indyferencji Ignacjańskiej. Do zmartwychwstania wie „noc” Wielkiej Soboty<sup>503</sup>.

Materiały soborowe *Vaticanum II* przypominają o zasadniczej prawdzie dotyczącej wybawienia człowieka, z której wyłania się podstawa właściwego ujęcia

<sup>500</sup> Por. ASP, s. 19.

<sup>501</sup> Por. ASP, s. 23. Zagadnienie podwójnej wiedzy Jezusa oraz różnych poziomów wiedzy ludzkiej stanowi wielką różnorodność interpretacyjną wśród teologów.

<sup>502</sup> ASP, s. 21.

<sup>503</sup> Por. ASP, s. 21n.

życia duchowego: posłany przez Ojca Syn przychodzi i przynosi prawdę od Boga, aby ludzi wyzwolić od zła<sup>504</sup>. Zawarta w Ewangelii zachęta do bycia doskonałym, jak doskonały jest Ojciec (Mt 4, 25), urzeczywistnia się w naśladowaniu Chrystusa jako udzielona odpowiedź. Oznacza to „iść za Jezusem” (Mt 4, 25) i „upodobniać się” do Niego (2 Kor 3, 18; Rz 8, 29) w najgłębszym sensie, co jest wymogiem życia chrześcijanina. Idea naśladowania była już znana w Starym Przymierzu: Izrael szedł za Bogiem Jahwe – „drogami Pana” (Ps 18, 22, 25) – dając wyraz swej uległości i wierności. W Nowym Testamencie znajduje się kontynuacja kroczenia ścieżkami Pana; Jezus kieruje wezwaniem do wiernych o podjęcie naśladowania Go, co wyraża się w rzeczywistym pójściu za Nim – wiązało się to niejednokrotnie z opuszczeniem bliskich – przyjęciem Jego nauki, dzieleniem trudów życia, służbą innym i codziennym noszeniu krzyża. Św. Paweł upodabnia się do Chrystusa w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania (Ga 1, 19), umierając codziennie grzechowi (1 Kor 15, 31; 2 Kor 4, 16; Ga 2, 14)<sup>505</sup>.

Zbawiciel daje „świadczenie prawdzie” (J 18, 37), a ochrzczeni winni być wszędzie świadkami Jego nauki angażując się w życie prywatne czy społeczne<sup>506</sup>. Naśladowanie Chrystusa urzeczywistnia się w przyjęciu postawy pełnej gotowości do radykalnego podporządkowania własnej woli Zbawicielowi. Wiąże się z wyrzeczeniem siebie, własnych skłonności i praktykowaniem różnych form umartwienia<sup>507</sup>. Ważnym aspektem jest odwrócenie się od wartości światowych (*fuga mundi*), o czym pisze Tomasz a Kempis i poucza, że kto pragnie „zrozumieć i pojąć w całej pełni słowa Chrystusa, powinien starać się według Niego kształtować całe swoje życie”<sup>508</sup> i jak najgorliwiej rozpamiętywać życie Pana<sup>509</sup>.

*Wcielenie.* Adrienne prowadzi rozważania o spowiedzi, nawiązując do poszczególnych etapów życia Jezusa, gdzie wcielenie stanowi doniosłe preludium: jest przed-spowiedzią<sup>510</sup>, a w całej egzystencji ziemskiej Syna spowiedź jawi się na trzy sposoby pozostające ze sobą w ścisłej zależności. Różne etapy życia konstytuują się jako zapowiedź przyszłego sakramentu, pozostając jednak w historii przed-

---

<sup>504</sup> SC 5; GS 13.

<sup>505</sup> Por. J. Sypko, *Naśladowanie Chrystusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 565-567.

<sup>506</sup> Por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, dz. cyt., s. 77.

<sup>507</sup> Por. J. Sypko, *Naśladowanie Chrystusa*, dz. cyt., s. 565-567.

<sup>508</sup> T. a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamińska. [https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/o\\_nasladowaniu\\_chrystusa.pdf](https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/o_nasladowaniu_chrystusa.pdf), dostęp: 02.02.2022, 1-2.

<sup>509</sup> Por. tamże.

<sup>510</sup> „Menschwerdung ist VorBeichte“ (por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott*, dz. cyt., s. 171).

Wielkanocnej. Wydarzenie na krzyżu jest spowiedzią Syna, obciążonego grzechami świata, przed Ojcem, natomiast owoc Męki i rezultat zstąpienia do piekieł w czasie Wielkiej Soboty inicjuje spowiedź w znaczeniu sakramentalnym (J 20, 23), który Pan ustala, pokazując się Apostołom i która może dalej oddziaływać na rozwijający się Kościół docierając do każdego wierzącego z osobna<sup>511</sup>.

Scena zwiastowania podkreśla dyspozycyjność Syna: wszystko rozgrywa się między Maryją a Duchem Świętym, a wyrażona zgoda Dziewicy stanowi o jej podporządkowaniu się Ojcu, z pominięciem osobistego stosunku do mającego się począć Dziecka. Oboje, Maryja i Syn powierzają się woli Ojca. Mistyczka upatruje w tej gotowości podstawowy element spowiedzi konstytuujący zgodę na rozporządzalność. Stając się podobnym do człowieka, oddał się w ręce innych i był – jak każde dziecko – nieświadomy, co z Nim uczynią. Poddając się prawu ludzkiej egzystencji, przyjmuje postawę podatności na kształtowanie „jak grudka ziemi, która w rękach Ojca stała się Adamem”<sup>512</sup>. Zgoda Maryi oznacza rezygnację z siebie – niszczy siebie, aby mógł działać Bóg, a Jej *fiat*<sup>513</sup> jest dziełem Ducha, który umożliwia wypowiedzenie przyzwolenia – Duch, który ma zstąpić, już w Niej jest, a zstępując spotyka się z duchem w Niej mieszkającym. Jej zgoda jest zanurzona w zgodzie Ducha, ale musi też nastąpić zgoda ciała; Jej zgoda jest nieograniczona – nie jest układem wyrażającym własne życzenia czy zabezpieczenia<sup>514</sup>. Nosząc w swoim łonie Syna, wie, że grzech przeszedł do jej wnętrza, gdyż w niej jest Ten, kto zniesie cały grzech<sup>515</sup>.

*Immaculata, Poczęcie i Narodzenie*. Brzemienność Matki<sup>516</sup> „staje się znakiem i rękojmą rozwijającej się w Niej łaski w postaci odpowiedzi Boga”<sup>517</sup> - pisze Adrienne. Syn przychodzi na świat, aby przemierzyć całą drogę człowieka od poczęcia do śmierci.

---

<sup>511</sup> Tamże.

<sup>512</sup> ASP, s. 22-23.

<sup>513</sup> Zgoda wyrażona przez Maryję jest potrójna: wobec anioła, Boga i samej siebie. Aniołowi udziela konkretnej odpowiedzi jako obietnicy, a odpowiadając aniołowi odpowiada Bogu: widząc i słysząc anioła daje świadectwo podporządkowania swoich zmysłów życiu nadprzyrodzonemu. Przyzwala też na swoją własną zgodę, chcąc być składającą dar z siebie (por. A. von Speyr, *Śłużebnica Pańska*, dz. cyt., s. 17).

<sup>514</sup> Por. A. von Speyr, *Śłużebnica Pańska*, dz. cyt., s. 9n.

<sup>515</sup> Por. G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, dz. cyt., s. 128-137, Einsiedeln 1986. s. 90-105, s. 98.

<sup>516</sup> Mistyczka zwraca uwagę na rozbieżności między tym, co mówił Jezus, a tym co rozumieł Jego uczniowie – z Maryją mogło być podobnie. Zauważa, że Matka Pana musiała z realności swojego brzemiennego ciała odnowić swoją wiarę. Na końcu jednak wszystko spina jedność: na świat przychodzi prawdziwe dziecko, Maryja staje się prawdziwą matką, więc ocienienie Ducha Świętego również było prawdziwe (por. T 1652). Adrienne postrzegała ciężę Dziewicy, jako połączenie siły i słabości, co wiąże się z otwartością na nadmierne wymagania coraz większego Boga i skutkuje samo-zanikaniem przed Nim. Podstawą posłuszeństwa jest gotowość, otwartość i dostępność. Posłuszeństwo bez gotowości byłoby posłuszeństwem bez miłości (G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 92).

<sup>517</sup> A. von Speyr, *Śłużebnica Pańska*, dz. cyt., s. 43.

Nie przychodzi jako nadczłowiek na krótkotrwałą misję odkupienia: parę godzin zbawczej męki. Jezus chce mieć ludzkie odniesienie i przejść na sposób ludzki do umierania. Dla Maryi jest małym, dorastającym dzieckiem, ale jednocześnie Odkupicielem świata, a nosząc Go jak matka, nosi pierworodnego, nosi jednocześnie to cierpienie. Zna grzech ze swojego otoczenia i przestaje on być dla Niej tylko czymś zewnętrznym, gdyż, będąc brzemienną, wie o mającym nadejść bólu Syna<sup>518</sup>. „Jest więc tak, jakby nosiła w sobie pełne wyznanie grzechów”<sup>519</sup>, gdyż każdorazowo postrzegając jakikolwiek grzech, uświadamia sobie przyszłą rolę Syna<sup>520</sup>.

W czasie ciąży i porodu matka przeżywała w kobiecy sposób coś z pasji Syna<sup>521</sup>. Akt urodzin pokrewny jest udzieleniu absencji. Do tej pory nosiła w sobie łaskę ukrytą, czując obejmujące Ją tchnienie Ducha. Moment owej świętej nocy zmienił relację – oto pojawiła się przed Nią cała moc rozgrzeszenia. Jest to stan, w jakim znajduje się człowiek po spowiedzi: olbrzymi przeskok do rzeczywistości pełni łaski. Penitent zaczyna od wyznania grzechów i skruchy, bezgrzeszna Matka od *fiat* jako brzemiennego w skutki posłuszeństwa. Grzesznik poznaje swoje przewinienia podczas skruchy, Maryja słowem *tak* wyznaje swoją postawę terazniejszą i przyszłą, a odpowiednikiem żalu jest lęk o Syna, którego życie zagrożone jest grzechem. Obecność Syna w Jej życiu jest jak szczęście penitenta po rozgrzeszeniu; jest pełnią chrześcijaństwa – Maryja przeżywa go najpierw jako macierzyństwo, a później jest nią radość Oblubienicy w całym Kościele po Zmartwychwstaniu, którą odnajduje w spowiadających się. Szczęście Kościoła tworzy jedność – nie ma podziału na rozgrzeszających i rozgrzeszanych, dających i otrzymujących – wszystko przenika Ojciec i Duch<sup>522</sup>.

*Dzieciństwo.* Syn pozostaje ukryty i wzrasta jak każde inne dziecko z wyjątkiem sytuacji zetknięcia się z grzechem. Maryja jest świadoma, że przed dorastającym Mesjaszem nie można ukrywać rzeczywistości zła, gdyż ta wiedza potrzebna Jemu jest już teraz – Bóg Ojciec widzi cierpienie Syna patrzącego codziennie na grzech, a Syn dokonuje porównań doświadczeń ziemskich z niebiańskimi Ojca<sup>523</sup>. Dwukrotne ukazanie się anioła Matce, a potem Józefowi we śnie, skutkowało jednym tylko aktem zgody o nieprzewidywalnych konsekwencjach. Oboje patrzą na Dziecię i dochowują

---

<sup>518</sup> Por. ASP, s. 23-25.

<sup>519</sup> Tamże, s. 24.

<sup>520</sup> Por. tamże.

<sup>521</sup> Por. G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 98.

<sup>522</sup> Por. ASP, s. 23-26.

<sup>523</sup> Por. ASP, s. 27.

wierności Bogu w postawie całkowitej otwartości – postawie spowiedzi. Od Niego wychodzą promienie i objawia się na sposób dziecięcy to, czego później dokona<sup>524</sup>.

Każda chrześcijańska matka ukazując dziecku zło i jego ciężar, myśli o spowiedzi i stopniowym przygotowaniu do niej. Maryja przygotowuje Syna do pełnej otwartości, domaga się jej i czuwa nad jej rozwojem – On czyni Jej oczekiwaniom zadość. Mogą Go razić Jej ludzkie ograniczenia, co najdobitniej widać w scenie odnalezienia w świątyni (Łk 2, 41). Tu będzie Jej pokazywał inny świat i kreśli wyraźnie linię demarkacyjną praw Boga i rodziców, a słowa zakreślające horyzonty religijne i skierowane do uczonych w Piśmie nie zawsze są dostępne dla rodziców<sup>525</sup>. Adrienne porównuje tę rzeczywistość do sytuacji pierwszej spowiedzi świętej, do której udaje się dziecko: wchodzi w sferę tajemnicy nieprzekazywalnej w domu. Ta niedostępna dla rodziców przestrzeń jest przeznaczona dla niego osobiście, co przejawia osobowy charakter sakramentu. Jezus nie pyta o zgodę pozostania w świątyni – takie wybory musi podejmować również dziecko wobec niezbyt gorliwych religijnie rodziców. Syn powierza się Ojcu w sposób absolutny i nie potrzebuje porady rodziców – nie ma konfliktu dwóch autorytetów, co w rzeczywistości innych rodzin może się zdarzyć<sup>526</sup>.

*Chrzest w Jordanie.* Analiza tego wydarzenia ewangelicznego służy mistyce do określenia czasu własnej spowiedzi sakramentalnej. Postrzega, że chrzest w Jodanie jest doświadczeniem, gdzie Syn odpowiada na znak dany przez Jana Chrzciciela, gdyż to on jako pierwszy podjął decyzję. Syn jako dwunastoletni chłopiec zostając w świątyni, działał z własnej inicjatywy, ale za pozwoleniem Ojca. Teraz – inaczej – inicjatywę przejmuje Jan, a Jezus nadaje postępowaniu Chrzciciela powszechny wymiar<sup>527</sup>. „Wybór dokonany przez drugiego nosi cechy zaufania wobec pierwszego. (...) Później Tym, który daje ludziom nową pewność wyboru dalszej drogi, będzie Pan”<sup>528</sup> poprzez założenie Kościoła, a umierając czyni naśladowców w dźwiganiu krzyża. Na początku drogi Ojciec przewiduje dla Syna pewnego rodzaju naśladowanie

---

<sup>524</sup> Por. ASP, s. 59n.

<sup>525</sup> Por. ASP, s. 27. Erdmann interpretuje to wydarzenie jako przygotowanie spowiedzi w formie antycypującego oddzielenia. Jezus wyznacza linię demarkacyjną pomiędzy oczekiwaniami Boga a słusznymi i uprawnionymi wymaganiami rodziców. Ten ściśle wyznaczony podział musi zostać wprowadzony w postawę chrześcijanina wzrastającego w Bogu i zachowany, co powinno być standardem dorastania ich własnego sposobu życia i wiary. Relacja do Niego nosi znamiona absolutnego pierwszeństwa w odniesieniu do innych ludzi (por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott*. dz. cyt., s. 171).

<sup>526</sup> Por. ASP, s. 26-29, 60.

<sup>527</sup> Por. ASP, s. 30n.

<sup>528</sup> Tamże.

misji Jana Chrzciciela i zezwała, żeby to Jan pokazał Synowi drogę, a pewność Chrzciciela jest owocem postawy spowiedzi.

Adrienne interpretuje misję Jana jako stan po spowiedzi: porzucił dotychczasowe życie i zajął się wyrównywaniem dróg Pana w posłuszeństwie Ojcu postrzeganym przez mistyczkę w tym konkretnym kontekście jako spowiednika. Był to moment, w jakim w postawie spowiedzi Syna zaistniała nowa sytuacja, na którą czekał, ale jej nie spowodował, a jedynie odpowiedział. Syn uznał, że dla Jana wybiła jego godzina, co pociągnęło działanie Jezusa w pełnym posłuszeństwie – przejmuje od Chrzciciela sytuację spowiedzi i włącza się. Problem naśladownictwa czy włączania się w misję Adrienne rozwija również w kwestii spowiedzi sakramentalnej. Człowiek obarczony grzechem śmiertelnym i osaczony wątpliwościami, czy udźwignie ciężar wyznania swojego przewinienia w konfesjonale, nagle doświadcza bycia pociągniętym przez innych oraz przeświadczenia, że to już ktoś – jakiś święty – uTORował mu drogę<sup>529</sup>.

Mistyczka rozważa również aspekt czasu, w którym zostanie przerwane kontemplacyjne życie Syna i wkroczenie w aktywność. Wcześniej Jan słysząc głos Boga i przyjmując Jego Słowo, zaczął chrzczyć, co oddziaływało już na życie Pana, będące jeszcze w ukryciu. Interwał czasu między udzielonym pierwszym chrztem Janowym a chrztem Jezusa to okres, w którym działanie i kontemplacja przenikają się. Dzieło Jana przerywa kontemplację u Pana. Pozornie akt spowiedzi obejmuje spowiadającego się i spowiednika, którzy tworzą pewną jedność. Czekaający w kolejce do konfesjonału wydaje się być wyłączony: jego czas jeszcze nie nadszedł – teraz jest czas kogoś innego. Tę świadomość miał też Syn: Jego godzina jeszcze nie nadeszła, jest to godzina poprzednika. W fazie przeplatania się postawy i działalności gotowość powinna cechować się maksymalną czujnością, gdyż w grę wchodzi misja kogoś drugiego – Jan poprzez urzędową posługę zapoczątkowuje pielgrzymowanie do krzyża<sup>530</sup>.

---

<sup>529</sup> Por. tamże, s. 30n.

<sup>530</sup> Por. tamże, s. 30-34.



*Kuszenie.* W wydarzeniu kuszenia<sup>531</sup> na pustyni Pan wybiera słabość, która jest mocą w Ojcu. Ukazanie kusicielowi mocy Bożej niczego by nie wniosło, bo szatana nie można niczego nauczyć. Syn może pokonać go tylko wtedy, gdy wystawiony na pokusę jej nie ulegnie – będzie trwał w posłuszeństwie swojej misji. Pokusy nie przestaną istnieć, więc tylko manifestacja przynależności do Ojca i posłuszeństwo wobec Niego jest rozwiązaniem. Czas od pustyni aż po krzyż Syn przemierzał w Duchu i przed Ojcem, którego obecność była bardzo dyskretna, ale nader skuteczna. Syn poznał całą głębię i zakres pokusy, jak również cenę oporu w milczeniu, gromadząc „kapitał”, z którego grzesznicy mogą korzystać w chwilach słabości, opierając się przewinieniu, gdyż po ludzku posłuszeństwo wydaje się być marnowaniem sił<sup>532</sup>.

*Życie publiczne.* Szacunek i miłość domu rodzinnego kontrastowały z doświadczeniem tłumów, kiedy Syn musiał podjąć wyzwanie miłowania każdego jak najbliższych i najprawdopodobniej wtedy wyłonił się pomysł – zdaniem mistyczki – ustanowienia spowiedzi jako rekapitulacji życia i wyrastającej z Jego własnej postawy spowiedzi. Spotkania z grzesznikami jawiły się całą paletą zahamowań, które wynikały u każdego z innego źródła. Nieprzewidywalne przeszkody trawiły ich, bez względu na ich świadomość lub jej brak. Dokonując cudów na ziemi, wychodzi z Niego potężna moc, która karmi cud i on nią żyje – bez mocy cud byłby niemożliwy – a celem jest uwolnienie od grzechu. Syn na krzyżu złożył swoją moc, umierając w słabości, a spowiedź jest podarowanym Kościołowi trwałym cudem Pana. Cud występuje zawsze w sytuacji jakiegoś braku człowieka – Bóg ingerując, bierze ją na siebie. Cud spowiedzi jest przemianą grzesznika w świętego<sup>533</sup>.

Spowiedzi – według mistyczki – podporządkowane są kazania Jezusa: ich treścią jest powrót do Ojca. Spowiedź ma cechy Wcielenia, które odbyło się w wolności: misja Syna i powrót do Ojca. W takiej wolności, każdy, kto odszedł od

---

<sup>531</sup> Pokusa rozpatrywana jest w teologii duchowości i określana jako „chwilowa, wewnętrzna podnieta nakłaniająca do grzechu”. Zaistniała już w raju (Rdz 3, 1-17) i od tamtej pory nieodłącznie towarzyszy człowiekowi stanowiąc element walki duchowej, a jej bezpośrednim lub pośrednim źródłem jest człowiek lub szatan. Św. Tomasz wskazuje, że specyficznym działaniem złego ducha jest kuszenie dotyczące każdego (1P 5, 8), skoro nawet skierował je wobec Chrystusa. Bóg dopuszcza pokusy, jednak zapewnia człowiekowi możliwość obrony wychowując go, karcąc szatana i objawiając swoją chwałę i moc zbawczą. W takim ujęciu pokusy pełnią funkcję oczyszczania władz ludzkich, są bodźcem do wysiłków i szkołą pokory oraz impulsem powrotu do Boga (por. S. Urbański, *Pokusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 648-649). Tanquerey przeprowadza w swoim dziele wnikliwą analizę pokus i podaje środki zaradcze, zwłaszcza dla początkujących (A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, dz. cyt., s. 223-262). Nie zaleca się *postfactum* poddawać pokus drobiazgowej analizie psychologicznej, aby nie koncentrowały na sobie uwagi grzesznika (por. S. Urbański, *Pokusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 648-649).

<sup>532</sup> Por. ASP, s. 34-36.

<sup>533</sup> Por. ASP, s. 60-65.

Boga, powinien powrócić. Kenoza Boga na krzyżu osiąga apogeum, a Jego krzyk może stanowić odniesienie do krzyku zagubionego grzesznika<sup>534</sup>.

Adrienne von Speyr porównuje życie publiczne Syna do rachunku sumienia<sup>535</sup>, gdzie każdy pojedynczy zaobserwowany grzech poznaje razem z motywami i oddziaływaniem, co czyni Go podobnym do ludzi ulegającym pokusie. Ogląd grzechów w świetle Ducha jest postawą spowiedzi człowieka szukającego własnych przewinień w kontekście dobrej spowiedzi. Syn zstąpił na świat i przemierza go, zbierając grzechy i biorąc je na siebie, co jest analogiczne do człowieka podejmującego decyzję wyznania win.

Adrienne postrzega spowiedź w życiu Pana jako nieustannie się dokonującą, a jednocześnie odsuwaną na później, kiedy nadejdzie godzina krzyża, kiedy cały ciężar zostanie zebrany i zaniesiony do stóp Ojca. Postawę Syna charakteryzuje cierpliwe oczekiwanie męki zbawczej narastającej wraz z ciężarem wszystkich grzechów: aktualnie popełnianych, starych nałogów, wyszukanych czy pospolitych. Zróżnicowane odczuwanie cierpienia obejmuje całe człowieczeństwo Jezusa o charakterze wszechogarniającego bólu<sup>536</sup>.

*Pustynia a Góra Oliwna.* Doświadczenie pustyni i przeżywanego tam kuszenia Adrienne zestawia z osamotnieniem na Górze Oliwnej. Te dwa momenty, postrzegane zazwyczaj osobno, stanowią przełom – całkowitej otwartości postawy spowiedzi – w ziemskim życiu Syna, gdzie pozostaje sam na sam z Ojcem rozpoznając i przyjmując Jego wolę; w innych wydarzeniach życia jest zawsze wśród ludzi. Zachowuje wszystko w pamięci, aby powrócić do kontekstu kuszenia podczas godziny Męki. O ile kontemplacja na pustyni przygotowuje na działanie i zbiera na nie niezbędną energię, modlitwa w Ogrójcu zwraca Ojcu wszystkie siły, aby nie przeszkadzały Mu umierać. Zaistniała zmiana w postawie spowiedzi Syna nie przedstawia wahań, ale nowy stosunek do Ojca.

Kuszenie na pustyni, a później jego kontynuacja zawarta w prośbie o oddalenie kielicha, jest spowodowane postem i osłabieniem Syna, który chce pokazać Ojcu doświadczenie człowieka wystawionego na pokusy, a czyni to na swoim przykładzie.

---

<sup>534</sup> Por. ASP, s. 65-67.

<sup>535</sup> Mistyczka odwołuje się także do innych epizodów ziemskiej drogi Chrystusa, w których uwidacznia się ważny element dla późniejszego ustanowienia sakramentu: chrzest w Jordanie, kuszenie na pustyni, poszczególne wydarzenia w publicznej posłudze Jezusa, które miały miejsce jeszcze przed krzyżem i Wielkanocą. Te wydarzenia uzyskały niejako kształt formy, w którą przyszły sakrament zostanie „wylany” spływając do Kościoła jako owoc misterium paschalnego (por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.*, dz. cyt., s. 171).

<sup>536</sup> Por. ASP, s. 36-38.

Ojciec zanurza Go teraz w otchłani egzystencji uwarunkowanej i ukształtowanej grzechem. Są to dwa wydarzenia ukazujące momenty kontemplacji przerywające działanie – Adrienne porównuje je do spowiedzi generalnej, z całego życia, gdzie penitent obejmuje wyznaniem wszystkie swoje grzechy, aby na nowo oddać się do dyspozycji Bogu<sup>537</sup>.

### 3.2. Wydarzenia paschalne w aspekcie spowiedzi

Dzieło odkupienia ludzkości – zapowiadane w Starym Testamencie (por. Iz 11, 1-5; 32, 1-5; 52, 13-15; 53, 1-12) – odbyło się w czasie, który Chrystus nazywa „swoją godziną”. Ku owej „godzinie” nakierowane jest całe życie Jezusa, które jest tą prawdą oświetlone. Obejmuje nie tylko Mękę i Śmierć na krzyżu, ale również uwielbienie przez Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie. Wypowiedzi Jezusa zapowiadające tę „godzinę” wskazują oba jej aspekty (J 12, 23-24; 13, 1; 17, 1). Jest świadomy swej misji, pragnie jej (Mt 10, 45; por. Mt 20, 26), zna rodzaj swojej śmierci (J 3, 14) i dobrowolnie daje życie (J 10, 11; 10, 17-18; 17, 17). Życie Zbawiciela należy postrzegać w całości, gdzie męka i śmierć jest jej ukoronowaniem, ale i odwrotnie: Jego męka zawiera bogactwo wcześniejszego życia i rekapitułuje poprzednie Jego akty<sup>538</sup>.

Źródłem dzieła Chrystusa jest miłość Boga oraz miłość, posłuszeństwo i oddanie Syna. Ofiara Jezusa pociągająca ofiarę z życia nie jest tylko aktem duchowym, ale otrzymuje konkretną postać w formie krwawej śmierci. Ziemskie życie Syna Bożego można ująć jako przeniesienie na poziom ludzki jego stosunku do Ojca. Jest to sposób, w jaki Chrystus jako Człowiek realizuje swoje synostwo Boże. Swoje dzieło dokonuje w naszym imieniu i za nas – Jego mesjańska śmierć ujawnia na zewnątrz wewnętrzną cześć: jako Mesjasz staje się Głową upadłej ludzkości<sup>539</sup>.

Misterium paschalne (hebr. *pesah*, gr. *páscha* – przejście; gr. *misterion* – tajemnica), nawiązujące do rytuału święta żydowskiego, posiada w życiu Kościoła absolutnie nową treść: jest Nowym Przymierzem nie litery, ale Przymierzem Krwi (Łk 22, 19-20). Chrystus nie jest jedynym w historii, który niewinnie umiera, ale Jedynym,

---

<sup>537</sup> Por. ASP, s. 38-40.

<sup>538</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 45-47.

<sup>539</sup> Por. tamże.

którego śmierć dotyka każdego, a zaofiarowany kielich zapełniony jest prawdziwą Krwią Przymierza<sup>540</sup>.

Mistyczka określa śmierć Syna na krzyżu jako pierwszą spowiedź świata, gdzie Jego cała misja osiąga punkt kulminacyjny: po to przyszedł, aby wybawić ludzi z potępienia, a dzięki spowiedzi sakramentalnej będzie to czynił po wsze czasy. „Krzyż (...) stanowi model spowiedzi, dlatego chrześcijańską sakramentalną spowiedź należy uważać za naśladowanie Chrystusa w ścisłym tego słowa znaczeniu”<sup>541</sup>. Przed założeniem świata, w wewnętrznym życiu trynitarnym Bóg stoi przed Bogiem<sup>542</sup> w postawie spowiedzi, która jest postawą trwałą – nic jej nie zmienia, ani czas ani sytuacja – i jest również obecna w wydarzeniu krzyża: tu również „Bóg stoi przed Bogiem w postawie, która Jemu przystoi”<sup>543</sup>. W tym kontekście Adrienne von Speyr analizuje kolejne akty paschalne.

*Męka.* Cierpienie stanowi przedmiot wielopłaszczyznowych dociekań, chociaż zawsze pozostanie niezgłębioną tajemnicą. Wysilek medytacji istoty cierpienia wyraża się w typie refleksji egzystencjalnej, ale również intelektualnej o charakterze filozoficzno-teologicznym<sup>544</sup>. Joseph Ratzinger pochylając się nad cierpieniem Boga, sięga do Orygenesesa, który najgłębiej ujął to zagadnienie. Zdaniem Aleksandryczyka redukcja cierpienia do ludzkiej natury Chrystusa nie wyczerpuje kwestii. Istota tkwi dużo głębiej: dotyka Ojca, który udziela zgody na mękę Syna, co staje się zarazem Jego męką, jak również męką Ducha. Hermeneutyka Orygenesesa wskazuje miłość jako uzasadnienie cierpienia. Dalsze rozwinięcie tej myśli, będące jej uwieńczeniem, należy do Bernarda z Clairvaux<sup>545</sup>. Jego formuła może być uzasadniona świadectwem Pisma świętego. To ujęcie nie niweczy w żaden sposób transcendencji Boga, a podkreśla Jego istotę, którą jest miłość rodząca współczucie jako współcierpienie prowadzące

---

<sup>540</sup> Por. A. J. Nowak, *Misterium paschalne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 531-532.

<sup>541</sup> ASP, s. 7. To założenie dogmatyczne Mistyczki stanowić będzie pewną inspirację teologiczną dla wyprowadzenia wielu konsekwencji. Autorka nie podaje zwartego i wewnętrznie spójnego systemu; jej uwagi stanowią raczej impuls do dalszych rozmyślań (por. tamże).

<sup>542</sup> „Bóg stoi przed Bogiem w postawie, która Jemu przystoi; (...) która jest odpowiednikiem każdego «teraz» wieczności i z niego się rodzi, w postawie zaufania, dziękczynienia, oddania i przyjęcia” (ASP, s. 17).

<sup>543</sup> Tamże.

<sup>544</sup> A. Bartoszek, *Wprowadzenie. Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, w: *Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Katowice 2014, s. 9.

<sup>545</sup> Bernard z Clairvaux zaznacza, że „Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć”: „Niecierpieliwy jest Bóg, lecz nie niewspółcierpiący (= nie niewspółczujący)” por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 56-57, 67, cyt. za: J. Szymik, *Współcierpiący, Bolesna. O ofierze, cierpieniu i bólu w ujęciu teologicznodogmatycznym*, w: *Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Katowice 2014, s. 70-80, s. 72.

do utożsamienia się z losem kochanego<sup>546</sup>. W tej linii sytuuje się wypowiedź Balthasara wskazującego na krzyż Chrystusa, w którym jawi się współcierpienie Boga ze światem<sup>547</sup>. Jest on jednocześnie tym miejscem, gdzie Bóg „staje przeciw sobie samemu”<sup>548</sup>, gdyż „Jego serce »się wzdryga«, kiedy miałoby przystać na ukaranie grzesznika” (Oz 11, 8).

Cierpienie jest podstawowym doświadczeniem człowieka wplecionym w ludzką egzystencję, co uzasadnia pojęcie *homo patiens*. Nie zawierało się w odwiecznym planie Bożym, lecz było skutkiem grzechu Adama i Stary Testament wielokrotnie interpretuje je jako karę za przewinienia. Pojawia się też problem historiozbowczy – jest to pytanie o sens cierpienia, jego funkcję oczyszczającą, uszlachetniającą i nawracającą. Dość wcześnie, zwłaszcza w Księdze Deutero-Izajasza (Iz 53, 3-12), ale i innych (Za 12, 2; Dn 3, 39-40; 2Mch 7, 37-38) zauważono ideę cierpienia zastępczego, gdzie „mąż boleści” przejmował winy ludu i ofiarował swoje życie – koncepcja ery mesjańskiej stawała się coraz wyraźniejsza. Oczekiwano jej jako czasu uzdrowienia. Jezusowi, jako zapowiedzianemu Słudze Jahwe, towarzyszą cierpienia od początku, co wskazuje, że nie są one karą za grzechy, ale przez nie ma się objawiać chwała Boża (Łk 13, 1-5; J 9, 2-3). Jego cierpienia mają charakter zastępczy, ale przede wszystkim odkupieńczy. W teologii duchowości cierpienie postrzegane jest jako dopełnienie udręk Chrystusa nadające godność, prowadzące do udziału w królestwie Bożym i służy uświęceniu świata. Za jego pośrednictwem człowiek nawraca się, oczyszcza i wypracowuje wiele cnót, a zjednoczone z odkupieńczym cierpieniem Chrystusa toruje drogę cywilizacji miłości. Cierpienie jawi się jako „środowisko” dojrzałości (2 Kor 12, 9) i ukierunkowuje ludzi na rzeczywistość eschatologiczną<sup>549</sup>.

Adrienne von Speyr analizuje doświadczenia Syna w czasie męki, kiedy poznaje do głębi grzech, który w pewnym sensie oddala Jego samego od Ojca poprzez olbrzymi ból o wszystkich odcieniach. Doświadczenie bólu cielesnego jest jedynie preludium; jest drogą do duszy, do Jego Osoby. Właśnie w Niego, jako prawowitego przedstawiciela Ojca, skierowany jest każdy grzech i dotyczy już nie jednego partykularnego przypadku, ale obejmuje całokształt grzechu jako takiego, także realizującego się w późniejszym czasie. Podczas ziemskiej wędrówki Syn spotykając

---

<sup>546</sup> Por. J. Szymik, *Współcierpiący, Bolesna*, dz. cyt., s. 72.

<sup>547</sup> H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. w. Szymona, Kraków 2005, s. 202, za: J. Szymik, *Współcierpiący, Bolesna*, dz. cyt., s. 74.

<sup>548</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. w. Szymona, Kraków 2007, s. 67, za: J. Szymik, *Współcierpiący, Bolesna*, dz. cyt., s. 74.

<sup>549</sup> J. Jagiełka, *Cierpienie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 138-142.

grzesznika poznawał od razu jego grzech i go odpuszczał, biorąc winę na siebie. Całkowicie jednak zniknąć mogła ona dopiero w wydarzeniach krzyża, gdzie również zanoszone były grzechy, których jeszcze nie można było zgładzić: niezmiennie i stale działające<sup>550</sup>. Epizody ewangeliczne zapowiadały sakrament spowiedzi, stając się niejako jej formą, ale i prawdziwym miejscem, w którym spowiedź ma swój początek, a jest nim krzyż – miejsce, gdzie przecina się wewnątrztrynitarna tajemnica Boga i odwrócenie się człowieka od Boga. To wewnątrztrynitarnie wydarzenie i ekstremalne „odsłonięcie się” Boga jako środka zbawczej miłości są u Adrienne ze sobą ściśle splecione – pisze Erdmann<sup>551</sup>.

Syn doświadcza całości, penitent nie: stojąc przed konfesjonałem i oczekując swojego czasu, ciągle sobie jeszcze coś przypomina – ciągle nie jest jeszcze nagi. Nagiego Chrystusa, biczowanego i przybijanego do krzyża, Adrienne postrzega jako odzyskującego nagość pierwszego człowieka. Nie jest to jednak aspekt niewinności, ale grzechu, którego Jego ramiona obejmują w nagiej prawdzie. W porozumieniu z Ojcem, Syn przez całe życie pokazywał Mu grzechy, aby człowiek rzeczywiście został odkupiony i Ojciec ma udział we wszystkim<sup>552</sup>.

W pierwszych słowach z krzyża „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34), Syn jako Zbawca i jako Słowo łączy ludzi z Ojcem<sup>553</sup>. W tej prośbie Adrienne von Speyr w szczególny sposób dostrzega tajemnicę spowiedzi. To tutaj Syn, znając otchłań ludzkiego grzechu, który w tym momencie jest otwarcie skierowany przeciwko sobie, bierze odpowiedzialność i obwinia siebie, przebacząc grzesznikom przed Ojcem i w ten sposób przywracając im status niewinności w oczach Boga. W kilku, tym bardziej skondensowanych słowach, Adrienne rozwija tu antropologię grzechu<sup>554</sup>: przedstawia ludzi jako nieustannie potrzebujących pomocy i zdanych na Boże miłosierdzie, której to potrzeby nawet nie dostrzegają i nie potrafią o nią wołać. Pozbawieni prawdziwego obrazu siebie działają na oślep: bez woli, bez wiedzy, nieodpowiedzialnie, bo nie są do niej zdolni. Syn przejmuje odpowiedzialność – niesie

---

<sup>550</sup> Por. ASP, s. 41.

<sup>551</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.*, dz. cyt., s. 171.

<sup>552</sup> Adrienne widzi tu pewną paralelność do sytuacji spowiedzi sakramentalnej, kiedy spowiednik w swej ludzkiej niedoskonałości czuje się odpowiedzialny na grzech penitenta, że go należycie nie ostrzegł, nie wspierał modlitwą czy nieodpowiednimi wskazówkami wprowadził go w kłopotliwą sytuację, a spowiadający się człowiek przestaje widzieć sens spowiedzi zbyt bardzo obciążony grzechami (por. ASP, s. 42).

<sup>553</sup> Por. A. von Speyr, *Kreuzeswort und Sakrament*, Einsiedeln 2003, s. 17.

<sup>554</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.* dz. cyt., s. 173.

ją, oddaje Ojcu oraz swoje przebaczenie jako pierwszą modlitwę na krzyżu. Jest to wielka spowiedź, której Syn dokonuje w imieniu ludu<sup>555</sup>.

Adrienne zwraca uwagę na różnicę w doświadczaniu grzechu ludzi przez Syna w dwóch sytuacjach. W ziemskim życiu człowiek był dla Niego przejrzysty; mógł go pouczyć i ukierunkować na Ojca. Teraz, w godzinie krzyża, może tylko cierpieć. Mistyczka porównuje postawę penitenta idącego z grzechami do konfesjonału z postawą Jezusa niosącego winy na krzyż<sup>556</sup>. „W obu tych sytuacjach grzech przedstawia się jako coś surowego, twardego, nieociosanego niczym belka krzyża. Nikt nie może się spowiadać »wzniośle« i elegancko”<sup>557</sup>. Spowiednik przyjmuje wyznane grzechów, jak Ojciec ofiarę Syna.

Mistyczka porusza temat bezwzględności obiektywizmu spowiedzi i porównuje do Eucharystii. O ile osobisty charakter ma wyznanie przewinień, to następująca po nim absolucja należy do przestrzeni obiektywnej. W Eucharystii odwrotnie: obiektywność transsubstancjacji zamienia się w subiektywną obecność Pana. Poznanie grzechów ludzi przed krzyżem było subiektywne: Syn widział je oczami człowieka, natomiast na krzyżu, kiedy upadał pod ich ciężarem – obiektywnie, gdyż docierał do ich istoty i ogląd był Boży<sup>558</sup>.

*Wielka Sobota*<sup>559</sup>. W opisie wydarzeń Wielkiej Soboty Adrienne von Speyr wraca do tematu podejmowanego w starożytności przez ojców Kościoła, którzy zawarli go w *Credo*<sup>560</sup>. „Prawda o zstąpieniu Chrystusa do piekieł – łac. *descendit ad inferos* – jest jednym z najmniej znanych i najsłabiej rozumianych artykułów wiary, (...) osobliwość polega na tym, że Kościół nie wypowiedział się jednoznacznie co do celu misji Chrystusa w Otchłani”<sup>561</sup>, mimo że ten wątek był podejmowany przez różnych teologów. We współczesności rysuje się ponowne zainteresowanie tematem, a bogate w treść wizje mistyczki mogą być pewnym uzupełnieniem, stanowiąc oryginalny wkład. Analiza zstąpienia do piekieł okazała się elementem istotnym jej misji

---

<sup>555</sup> Por. A. von Speyr, *Kreuzeswort und Sakrament*, dz. cyt., s. 17.

<sup>556</sup> Por. ASP, s. 43.

<sup>557</sup> ASP, s. 43.

<sup>558</sup> Por. tamże, s. 41-45.

<sup>559</sup> Szczególne spojrzenie Adrienne von Speyr na Wielką Sobotę jest rdzeniem jej duchowości – i jednym z najbardziej fascynujących, a także „kontrowersyjnych” tematów (por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott*, dz. cyt., s. 173); por. W. Maas, *Gott und die Hölle*, Einsiedeln 1979.

<sup>560</sup> Po raz pierwszy pojawia się w interpretacji Symbolu z Akwilei dokonanej przez Rufina (por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 140).

<sup>561</sup> A. Nalewaj, *Artykuł wiary "Zstąpił do piekieł" w ujęciu biblijnym*, *Studia Elbląskie* 15, s. 233-244, dostęp: 10.02.2012,

[http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia\\_Elblaskie/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15-s233-244/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15-s233-244.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Elblaskie/Studia_Elblaskie-r2014-t15/Studia_Elblaskie-r2014-t15-s233-244/Studia_Elblaskie-r2014-t15-s233-244.pdf)

i obfitującym w następstwa. Ten *theologumenon* przyszło mistyczce – za ojcami<sup>562</sup> starożytnego Kościoła – podjąć i opisać<sup>563</sup>. Balthasar określa wizję mistyczki jako największy dar otrzymany od Boga i zostawiony Kościołowi, a pod jej wpływem również analizuje te kwestie, nadając im odpowiednią teologiczną szatę. „Ewangelie wymownie kreślą opis cierpienia żyjącego Jezusa aż po śmierć i pogrzeb, a milczą, zgodnie z naturą rzeczy, o czasie pomiędzy złożeniem do grobu i wydarzeniem zmartwychwstania”<sup>564</sup>, poza wzmianką w *Liście św. Piotra* (1 P 3, 19n).

Wydarzenia krzyża są wyznającym dźwiganiem grzechów, natomiast absoluja zawarta jest w zmartwychwstaniu – czas między nimi oparty jest na czymś trzecim, co Ojciec stawia przed oczami Syna. Dzieło zbawcze Syna oddzieliło grzech od grzesznika. Tak zobiektywizowane grzechy składają się na olbrzymią „masę grzechową”. Jest to „nagi grzech”<sup>565</sup>.

O ile publiczna działalność Syna na ziemi owocowała odpuszczaniem przewinień konkretnych ludzi, gdzie widział skutki rozgrzeszenia i radość z oczyszczenia, to w czasie zstąpienia Pana do piekieł dochodzi do szczególnie bolesnego wydarzenia, jakim jest spotkanie Czystego z nagim i uśmiercającym grzechem. Ojciec zsyła to bolesne doznanie i przeprowadza Syna przez stan śmierci, gdzie doświadcza Jego nieobecności<sup>566</sup>.

Zstępując do piekieł (otchłani, Hadesu, Szeolu), Syn wypełnia ostateczne posłuszeństwem wobec Ojca, gdyż jest to miejsce (już w starym Przymierzu), w którym nie ma Boga, gdzie nie ma już światła wiary, nadziei, miłości i udziału w Jego życiu. Otchłań jest tym, co jest potępione przez osądzającego Boga; jest wypełnione tym, z czym Bóg w żadnym wypadku nie chce mieć kontaktu i od czego odwraca się

---

<sup>562</sup> Por. H. Pietras, *Kerygmaticzna treść formuły zstąpił do piekieł u pierwszych ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej, Zagadnienia wybrane*. red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 103-123, dostęp: 11.09.2020, [https://www.academia.edu/6968515/Kerygmaticzna\\_tre%C5%9B%C4%87\\_formu%C5%82y\\_zst%C4%85pi%C5%82\\_do\\_piekie%C5%82\\_u\\_pierwszych\\_ojc%C3%B3w](https://www.academia.edu/6968515/Kerygmaticzna_tre%C5%9B%C4%87_formu%C5%82y_zst%C4%85pi%C5%82_do_piekie%C5%82_u_pierwszych_ojc%C3%B3w).

<sup>563</sup> Mistyczne łaski doświadczania pasji Chrystusa kończyły się w stanie przypominającym śmierć mniej więcej o godzinie trzeciej w Wielki Piątek każdego roku, po czym następowało „zejście do piekieł” trwające do wczesnego ranka Niedzieli Wielkanocnej. Adrienne przedstawiała co roku wyczerpujący opis (zebrane w dziełach pośmiertnych w tomie 3: por. A. von Speyr, *Kreuz und Hölle*, Einsiedeln 1966.) precyzyjnie formułując szczegóły, zawierający podobne, ale zawsze nieznacznie modyfikowane kwestie, otaczające ze wszystkich stron bezdenną tajemnicę (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 57).

<sup>564</sup> H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 139.

<sup>565</sup> Por. ASP, s. 45.

<sup>566</sup> Por. ASP, s. 46. Tertulian wskazuje, że Syn Boży podporządkował się całemu prawu ludzkiego umierania, natomiast Ireneusz zwraca uwagę na konieczność przedostanie się Syna do *infern*, gdzie warunkiem była śmierć. Inne rozwiązanie proponuje Althaus i mówi, że śmierć Pana aby mogła być inkluzywna, musi być jednocześnie ekskluzywna i w swojej zastępczej mocy niepowtarzalna (por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 157n).



na zawsze: jest rzeczywistością wszelkiej bezbożności na świecie, sumą grzechów świata. A więc tym, od czego Ukrzyżowany uwolnił świat. Syn nie zstępuje w triumfie paschalnym, ale w prawdziwym posłuszeństwie zwłok (org. *Kadavergehorsam*<sup>567</sup>), aby spotkać swoje własne dzieło odkupienia: grozę grzechu oddzielonego od ludzi. Przemierza go (bez śladowo, gdyż w otchłani i śmierci nie ma ani kierunku, ani czasu) i doświadcza jego bezkształtności – nie ma punktów odniesienia; przeżywa drugi chaos. „Wędrując” przez ciemności, Syn szuka Ojca, pozbawiony jest przy tym jakiegokolwiek duchowego światła od Niego. Otchłań jest ostatnią tajemnicą Ojca jako Stwórcy (który przyjął wolność człowieka), tak więc w tym mroku wcielony Syn uczy się „eksperymentalnie” czegoś, co było wcześniej „zarezerwowane” tylko dla Ojca. Takie ujęcie wskazuje to miejsce jako na przestrzeń, która jest w swojej ostatecznej możliwości wydarzeniem trynitarnym, natomiast w Wielką Sobotę Ojciec przekazuje Synowi „klucz” do niej. Wizje mistyczki – niesamowicie bogate w treść – przedstawiają pewien zarys teologii Wielkiej Soboty jej nie wyczerpując, a przeżyta świadomość utraty Boga na dobre, pogrążenia się w chaosie anti-boskości, braku wiary, nadziei i miłości, co prowadzi do utraty wszelkiej ludzkiej komunikacji, czyni te doświadczenia w zasadzie bardziej przerażającymi niż wyobrażenia o piekle średniowiecznych malarzy<sup>568</sup>.

Wydarzenia Wielkosobotnie Adrienne von Speyr przenosi na przebieg sakramentu spowiedzi, która jest w nich zakotwiczona. Cierpienie dźwigania krzyża dobiegło końca, ale jeszcze nie nastąpiło zmartwychwstanie, co w kontekście spowiedzi mistyczka ujmuje jako syntezę słów i gestów spowiednika między wyznaniem grzechów a uwalniającym rozgrzeszeniem. W czasie spowiedzi następuje zobiektywizowanie grzechu; jako rzeczywistość ma ontyczne obiektywne istnienie, a pozbawiony podmiotu przechodzi w zasięg masy grzechowej<sup>569</sup>. Wyznanie win zabarwione jest emocjonalnie i zawiera subiektywne przekonania spowiadającego się – jego podsumowanie musi nastąpić w kategoriach obiektywnych<sup>570</sup>. Do tej procedury

<sup>567</sup> Św. Franciszek używa określenia: *posłuszeństwo trupa* (por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 168).

<sup>568</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 59. Sięgając do wizji Adrienne, którym nierzadko towarzyszył, Balthasar rozwija teologię Wielkiej Soboty. Píše o realności tego doświadczenia, w obliczu którego byłoby śmieszne, a nawet bluźniercze mówić o nierzeczywistości piekła czy o apokatastazie w sensie „systematycznym”. Wskazuje na wyjątkowość jej doświadczenia w historii teologii, co przenosi nas poza rozwiązania Orygenesa i Augustyna, traktujące problem alternatywnie o charakterze albo – albo. Zastosowana interpretacja trynitarna nadaje całej kwestii bezprecedensową i ale całkowicie chrześcijańską powagę (por. tamże).

<sup>569</sup> Por. ASP, s. 45.

<sup>570</sup> Mistyczka, z zawodu lekarka, porównuje ten sposób postępowania do podejścia znanego w medycynie. Mniej lub bardziej chaotyczna relacja pacjenta powinna otrzymać fachowe ujęcie

zobowiązuje spowiednika sam urząd, jak i penitent. Wszystko to ma miejsce, kiedy absolucja jest nie nastąpiła<sup>571</sup>.

Do momentu śmierci Syn niósł grzech w formie osobistej winy człowieka i powiązanej z konkretnym podmiotem, której nosił znamię. Teraz zabiera ją ze sobą do piekieł jako owoc męki. Ekspiacja dokonana na krzyżu w osobie Boga-Człowieka ufundowała bezkształtną i monstualną masę o cechach anonimowości. W wydarzeniu Wielkiej Soboty odbywa się osobowe dźwiganie przez Syna bezosobowego grzechu w trudnym do niesienia oglądzie. Są to dwa sposoby niesienia grzechu przez Syna, gdzie punktem zwrotnym jest śmierć Pana. Podwójna tajemnica dotycząca dwóch rodzajów niesienia grzechów jest własnością Pana. Odtąd nieprzerwanie udziela rozgrzeszenia, wydobywając je z Siebie, a nawet więcej: Siebie daje jako rozgrzeszenie w podobny sposób jak Eucharystię<sup>572</sup>. Nie zejście do krainy umarłym jest ważne, ale powrót – stamtąd Jezus zostaje wskrzeszony<sup>573</sup>. Mistyczka podkreśla, że „ciało Syna jest szczególnie podatne na to wskrzeszenie: należy tak bardzo do Ojca, że natychmiast odpowiada, z gotowością większą niż gotowość Łazarza, ponieważ wszystko dokonuje się tu w Bogu i przez Boga, ponieważ ciało Syna jest ciałem czystości, a zarazem Ducha”<sup>574</sup>.

*Wielkanoc.* Zastępcza ofiara złożona przez Syna została przyjęta przez Ojca, który odpowiedział na nią, wskrzeszając Go z martwych i wywyższając. Miłość między Ojcem a Synem wyraziła się też na płaszczyźnie ludzkiej, a Syn w ukierunkowaniu do Ojca włączył swoje święte człowieczeństwo, jak i całą ludzkość. R. Guardini wskazuje na konieczność przebudowania obrazu, jaki wierzący noszą w sercach. Ograniczenie odkupienia jedynie do myśli, usposobienia, nastawienia czy uczuć nie wyczerpuje jego rzeczywistości. Musi obejmować istnienie, całe człowieczeństwo i jego rzeczywistość, a św. Paweł określa je od strony ciała (1 Kor 15, 14). Zmartwychwstanie rzuca ostatecznie światło na rozumienie Boga, grzechu i człowieka: co dokonało się w Jezusie jako „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15. 18; 1Kor 15, 20) już się dokonuje we wierzącym, gdyż Chrystus jako Głowa włącza wszystkie swoje członki,

---

i zmierzać do odpowiedniej diagnozy, do której sam zainteresowany nie jest zdolny. „Jego chwiejna, pełna obaw opinia otrzymuje, na próżno dotąd poszukiwaną, odpowiedź, za którą odpowiedzialność przejmuje teraz przedstawiciel Boga” (tamże, s. 46).

<sup>571</sup> Por. tamże.

<sup>572</sup> Por. tamże, s. 46-48.

<sup>573</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, dz. cyt., s. 144.

<sup>574</sup> AZM, s. 38n.

a pełne odkupienie obejmuje też ciało. Przez wskrzeszenie z martwych ciała Jezusa urzeczywistnia się powołanie człowieka jako „nowego stworzenia”<sup>575</sup>.

Zmartwychwstałe Ciało Pana wyszło z Jego Ciała ukrzyżowanego i pogrzebanego w podobny sposób jak ziemskie ciało wyłoniło się w konsekwencji decyzji o wcieleniu podjętej przed wiekami przez Ojca. Rozpatrując te fakty w aspekcie spowiedzi, Adrienne von Speyr zauważa, że ziemskie ciało dokonało ekspiacji poprzez spowiedź na krzyżu, dźwigało osobiste winy grzeszników, w tym grzech pierworodny oraz wszelką winę jako taką. Ciało zmartwychwstałe jest darem Ojca i do Niego wraca – jest ciałem całkowicie czystym, jest ciałem rozgrzeszenia – nie dźwiga grzechu, bo został już zaniesiony, a dokonana ekspiacja objęła swym zasięgiem wszystko możliwe<sup>576</sup>.

W kontekście Wielkanocy Adrienne wraca do metafory błyskawicy. Po stronie Syna, który głosząc zmartwychwstanie dnia trzeciego, jednocześnie był pozbawiony możliwości wglądu w rzeczywistość życia po śmierci, powstanie z martwych przychodzi jak błyskawica. Z perspektywy uczniów, którzy nie rozumieli zapowiedzi dnia trzeciego, historia cechująca się niepewnością i lękiem, zyskuje na nadziei pod wpływem relacji kobiet, a końcowa pewność pojawia się również nagle jak błyskawica. Perspektywa spowiedzi zawiera również pewną dozę tej dynamiki. Jest nagłym wtargnięciem łaski – spada na penitenta jak błyskawica, mimo że z punktu widzenia psychologii potrzebny jest pewien czas na uprzytomnienie sobie ponownego stanu uświęcenia<sup>577</sup>.

Rozgrzeszenie, stanowiące usunięcie grzechu w sposób całkowity oznacza dla Syna zakończenie dźwigania go i wypełnienie misji. Złudzenie opuszczenia przez Ojca w czasie męki krzyżowej zostało zażegnane i zastąpione Jego pełnym posiadaniem. Syn dostrzega człowieka przepełnionego radością, w którym On sam ma żyć, gdyż taka jest wola Ojca (por. Ga 2, 20) stanowiąca jednocześnie gwarancję przynależności jego do Ojca. Dana Adamowi w akcie stworzenia zdolność przeżywania szczęścia zostaje

---

<sup>575</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 47-48; por. R. Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1940, s. 514-520.

<sup>576</sup> Por. ASP, s. 48.

<sup>577</sup> Por. ASP, s. 48-49. Przeżywane szczęście wynikające ze spotkania Pana podczas spowiedzi, Adrienne odnajduje również w relacji Ojciec – Syn, który cierpiąc w sposób tak całkowity, że w darze zmartwychwstania ponownie odnalazł Ojca, co doświadcza na sposób ludzki, gdyż jak człowiek cierpiał, a odnalazłszy Ojca odzyskał całą Boskość, którą pozostawił przyjmując postać ludzką i zstępując na ziemię. Syn wypełniając misję aż po jej ostateczne konsekwencje, doświadcza radości, przekazując ją wszystkim odkupionym, którzy partycypują w niej dzięki rozgrzeszeniu uzyskanym przez Syna wyznającego grzechy w imieniu wszystkich. Syn doświadcza radości nie tylko własnej, ale i odkupionych (por. tamże).

przywrócona – wypełnia się i przelewa. Odkupienie sprawiło, że ludzie są odnowieni, co oznacza dojrzałość, płodność i udział w trójjedyniej Miłości. Uczniowie Jezusa towarzysząc Mu w Jego ziemskim życiu nie zrozumieli istotnego sensu Jego zapowiedzi. W słowach „którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20, 23) zawiera się cała nauka Pana oraz treść Jego czynów i w tej postaci oddaje się Chrystus Kościołowi. Warunkiem uwielbienia jest postawa miłości człowieka, jego otwartość, której wzorem jest Syn – Syn pozostawił Kościołowi w darze doskonałą postawę spowiedzi<sup>578</sup>.

### *3.3. Ustanowienie spowiedzi*

Ustanowienie sakramentu spowiedzi ściśle związane jest z Zesłaniem Ducha Świętego, które jako element Misterium Paschalnego Chrystusa jest trwającym w swych skutkach: jest to stałe zsyłanie Ducha. Św. Jan łączy odejście Syna z zesłaniem Ducha Pocieszyciela, a nawet warunkuje (J 16, 7-8). Duch pochodzący od Ojca i Syna może zostać posłany, kiedy Syn zostanie uwielbiony (J 7, 39); kiedy Synostwo na poziomie ludzkim będzie doprowadzone do końca łącznie z przyjęciem ofiary Syna przez Ojca w formie wskrzeszenia z martwych, czyniącym Go pełnym mocy Synem Bożym (Rz 1, 4). W całkowitej przynależności do Ojca Syn jest współźródłem Ducha; posyła Go jako Ducha Prawdy, który doprowadza „do całej prawdy” (J 16, 13), gdyż czerpie z dzieła Jezusa (J 16, 14). Chrystus wstawia się za nami u Ojca, a Jego kapłaństwo jest nieprzemijające (Hbr 7, 24-25). Całe misterium Chrystusa jest urzeczywistnieniem odwiecznego planu Ojca przywracającego człowiekowi jego godność dziecka Bożego „na obraz i podobieństwo”<sup>579</sup>. „Spowiedź” Pana ze wszystkich grzechów świata dokonana na krzyżu stanowi misterium, z którego wyłania się zmartwychwstanie. Odtąd Syn nie dźwiga grzechów, ale stoi im naprzeciw udzielając rozgrzeszenia, które wydobywa z Siebie samego. Misja odkupienia została ukończona – pozostało jeszcze ustanowienie spowiedzi, w której mógłby udzielać Siebie w formie rozgrzeszenia, jak rozdaje się pod postacią Chleba<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> Por. ASP, s. 50.

<sup>579</sup> Por. A, Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 49.

<sup>580</sup> Por. ASP, s. 48.

*W Wieczerniku.* Pierwszym dziełem Pana po wydarzeniach paschalnych jest ustanowienie spowiedzi, a „tworzy ją z rzeczywistości swego zmartwychwstałego Ciała”<sup>581</sup>. Pan ukazuje się Apostołom w Wieczerniku, wydając dwa polecenia dotyczące przyjęcia Ducha Świętego oraz władzy odpuszczania grzechów. Zmienia to zupełnie status Apostołów, nadając im przywilej sędziów, do czego nie byli przygotowywani, gdyż kontekst grzechu nie stawiał ich w szczególnej sytuacji – byli zrównani w innymi ludźmi. Nowe polecenie spada na nich w dynamice „błyskawicy”, którą Adrienne von Speyr już wcześniej stosuje do innych wydarzeń. Pan nie pyta ich o zgodę, co stawia ich w sytuacji bez wyboru, będąc jedynie konsekwencją wyboru wcześniej uczynionego pójścia za Nim, a z następstw nie w pełni zdawali sobie sprawę.

Warunkiem koniecznym nadanej Apostołom władzy jest przyjęcie Ducha Świętego, który jest Jego Duchem i który jest nierozzerwalnie związany z władzą, jaką mają wykonywać, gdyż sytuacja przerasta ich możliwości. Zostaje im udzielona mądrość Ducha Świętego jako szczególna kompetencja, do której będą musieli apelować i na której się opierać, co niweluje ich osobiste prerogatywy. Asystencja Ducha stawia ich pośrodku pojmowania grzechu po ludzku i charakteru ich urzędu<sup>582</sup>.

Decyzje Syna na ziemi zawsze były odwołaniem się do relacji z Ojcem. Ustanowienie spowiedzi wpisuje się w ten stosunek posłuszeństwa, który Syn chce dzielić z Apostołami. Syn już nie poucza ich, co mają czynić, lecz daje im udział w tajemnicy posłuszeństwa, która jest częścią Jego postawy i relacji do Ojca, tworząc sytuację zupełnie nową i nieoczekiwaną przez nich. Oni sami muszą sięgnąć do owoców męki i darów Ducha, który pomoże im należycie ocenić sytuację grzesznika w celu wydania wyroku. Tajemnica sięga jednak jeszcze głębiej i jest związana z pełnieniem urzędu kapłańskiego. To działanie wymaga utrzymania jedności z Mistrzem i doświadczenia dwoistości natury Pana jako Boga i Człowieka w jednej Osobie. Sytuacje, w jakich się znajdują, będą naznaczone jednocześnie jednością jak i dwoistością na kształt ziarna i owocu sprawiające płodne napięcie i utrzymujące ich życie w nieustannej czujności<sup>583</sup>.

Adrienne von Speyr zwraca uwagę, że pewne negatywne doświadczenia, związane z ociężałością ciała czy niezrozumieniem, mają już Apostołowie za sobą<sup>584</sup>,

---

<sup>581</sup> Tamże, s. 46.

<sup>582</sup> Por. tamże, s. 51n.

<sup>583</sup> Por. tamże, s. 50-51.

<sup>584</sup> Wiedzą, że zawiedli na Górze Oliwnej, gdzie rozegrał się między Ojcem a Synem cały dramat grzechu i gdzie, mimo wyraźnego napomnienia Mistrza, byli nieobecni. Również Piotr, nazwany opoką i otrzymawszy klucze królestwa, nie był w stanie pojąć sensu treści obietnicy, która miała się wyjaśnić

a w przypadku ustanowienia spowiedzi Apostołowie są porażeni dosłownością. Mistyczka porównuje władzę sprawowania wieczery z władzą odpuszczania grzechów i akcentuje dużo większe zaangażowanie ucznia w procedurę spowiedzi. Przemiana chleba oraz wina w Ciało i Krew Pańską jest olbrzymim wstrząsem, niezrozumiałym do końca, ale jako dzieło Boga pozostaje do kontemplacji wszystkich biorących udział czy celebrujących. Natomiast w przypadku wiązania i rozwiązywania wymagane jest dużo większe rozumienie sytuacji w celu wydania sądu, który muszą wypowiedzieć w Duchu Świętym. Służą umysłem i wolą, które bierze Duch w posiadanie, tworząc z nimi jedność oraz posługując się nimi jak narzędziami. Urząd i osoba tworzą całość zdolną do rodzenia nowego życia w konfesjonale<sup>585</sup>.

Mistyczka rozpatruje kwestię racji udzielania władzy odpuszczania grzechów Apostołom przez Syna i twierdzi, że Zwycięzca Śmierci ma do tego pełne prawo, gdyż jest to Jego dzieło. Chrystus „daje Ducha wyłącznie ze swego, a mimo to daje im tajemnicę Boga trójjedynego”<sup>586</sup>. Adrienne von Speyr zwraca uwagę, że Syn nie prosi o zezwolenie ani Ojca ani Ducha<sup>587</sup> – Duchem rozporządza w służbie Odkupieniu i nie czeka na Jego gotowość i zgodę, aby być darowanym Kościołowi<sup>588</sup>.

*Przekazanie władzy wiązania i rozwiązywania.* Syn, mówiąc: „weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22), otrzymał Go podczas chrztu w Jordanie, a wcześniej był On obecny w momencie poczęcia. Mistyczka podkreśla, że w Bogu wszystko jest zaufaniem, oddaniem, otwartością i miłością – tę postawę Syn ukazywał i o niej nauczał, a teraz stawia ją ludziom za wzór i rozszerza ją na grzesznika, w której powinien dokonywać aktu spowiedzi. W konfesjonale ma dominować miłość i jej słowa, które są skierowane zarówno do poszczególnego człowieka jak i całości Kościoła. Istota grzechu polega na negacji miłości; nie zawsze jednak występuje takie

---

dopiero w przyszłości (por. tamże, s. 52-53).

<sup>585</sup> Por. tamże, s. 52-53.

<sup>586</sup> Tamże, s. 53.

<sup>587</sup> Zachowanie Syna przed śmiercią i po zmartwychwstaniu może sprawiać wrażenie, że postawa Sługi Ojca – pełnego posłuszeństwa – została przetransponowana w pełną niezależność Syna w kontekście chwały, w jakiej się znalazł. Jest to jednak pozór, który Szwajcarka interpretuje jako przejaw jedności myślenia i woli Trzech. Nieobecność Ojca jest jedynie iluzją; w rzeczywistości jest On ukryty w Synu i przez Swoje ukrycie ukazuje posłanie Syna. Funkcja Syna nie sprowadza się do posłuszeństwa i bycia narzędziem, ale Syn obdarzony został rzeczywistym nieograniczonym udziałem we władzy, a postępowanie Jego po zmartwychwstaniu dobitnie uzmysławia, że wydarzenia ziemskie – włączając mękę i śmierć - nie wypływały ze słabości i ograniczenia, ale miały inne źródło. W kontekście pozmartwychwstaniowym pytanie o przyzwolenie na zesłanie Ducha mogłoby wskazywać na Jego rolę Posłańca i wykluczałoby majestat Syna Przedwiecznego. Syn oddał na krzyżu wszystko łącznie z Duchem Ojcu, który teraz chce objawić pełnię Jego władzy. W tej analizie uwidacznia się tożsamość woli Syna z wolą Ducha i woli Syna, który zawsze objawia wolę Ojca, czyli tożsamości woli Trzech Osób (por. tamże, s. 53n).

<sup>588</sup> Por. tamże, s. 52-53.

rozumienie i czasami potrzeba jest droga przez wychowanie. Może się zdarzyć, że odmowa rozgrzeszenia spowoduje większą dotkliwość winy i lepsze jej rozumienie, co w przyszłości owocować będzie większą postawą miłości<sup>589</sup>.

Nieudzielone rozgrzeszenie może być bardzo trudnym doświadczeniem, uczynionym z miłości, kiedy penitent tym bardziej czuje ciężar grzechu. Decyzją o zatrzymaniu grzechów muszą kierować pewne przesłanki, ale nie jest tak, że istnieje linia demarkacyjna wewnątrz grzechu, dzieląca go na zakres odpuszczalny i nieodpuszczalny. Istotą jest postawa, gdzie penitent zbyt mało odcina się od grzechu lub okazji do niego, względnie nie chce uznać jego ciężaru bądź zgorszenia nim wywołanego. Mistyczka podaje przykład Judasza, którego życie nie jest naśladowaniem Pana i posłuszeństwem względem Niego<sup>590</sup>.

Spowiedź jest również pewnym misterium, nie do końca przenikalnym dla penitenta, a udzielona absolucja stanowi znak wystarczalności jego postawy odebranej i ocenionej przez spowiednika, która jednak z perspektywy człowieka powinna zostać nadal uznana za niewystarczającą, gdyż daleka od ideału transparentności – zawsze istnieje „coś więcej”. Sytuacja nieodpuszczonych grzechów stawia penitenta w obliczu już nie tylko bliżej nieokreślonego odczucia niedoskonałości, ale wobec wstrząsu. Otwiera się droga ku transformacji stanu grzesznika, która może okazać się płodna, a doświadczenie klęski może mieć charakter „otchłani”. Adrienne mówi również o postawie traktowania spowiedzi jako automatycznej maszyny oczyszczającej, bez obecności łaski, której prawu penitent nie chce się poddać, przystępując jako „lepiej wiedzący”. Redukuje wtedy tajemnicę spowiedzi, upatrując jej źródła w sobie samym, nie w miłości Bożej o nieskończonym zasięgu<sup>591</sup>.

#### **4. Spowiedź w życiu Kościoła**

Zagadnienie spowiedzi sakramentalnej w życiu Kościoła rozszczebia się w tej pracy na dwie kwestie: nauczanie Kościoła oraz rozwinięcie Adrienne von Speyr, co zostanie omówione poniżej.

---

<sup>589</sup> Por. tamże, s. 54-55.

<sup>590</sup> Por. tamże, s. 56n.

<sup>591</sup> Por. tamże, s. 58.

#### 4.1. Magisterium Kościoła: Tradycja i teologia

Życie sakramentalne wyznawców Chrystusa istniało jako „bieżąca” i niejako podświadoma praktyka od zarania chrześcijaństwa i wyłaniało się stopniowo z Wydarzenia Jezusa Chrystusa i tchnienia Ducha formującego Kościół. Początkowo akcent padał na jej przeżywanie; z biegiem czasu, powoli otrzymała teologiczne opracowanie w formie aspektowej<sup>592</sup>. Proces formułowania się nauki o sakramentach – wciąż otwarty na nowe doprecyzowania – przebiegał przez wieki, a jego rezultatem jest ustalenie pojęcia, liczby, pochodzenia, celu i skutków<sup>593</sup>. Sakrament nie ma definicji w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż jako tajemnica Boska wymyka się jej<sup>594</sup>. Trudność w dokładnym określeniu, czym jest sakrament, wynika z faktu, że jego istota do końca jest niepoznawalna.

Myśl teologiczna rozumiała zawsze sakrament w oparciu o słowo Boże oraz rodzącą się we wczesnych wiekach liturgię, oznaczającą pierwotnie w świeckim kontekście dzieło publiczne czy służbę pełnioną przez lud lub na rzecz ludu. Sobór Watykański II wskazuje liturgię jako na dzieło Chrystusa oraz czynność Jego Kościoła w formie widzialnego znaku komunii przy włączeniu wszystkich wiernych, zakładając ich świadome, czynne i owocne uczestnictwo<sup>595</sup>. Sakramenty jawią się jako istotna struktura życia chrześcijańskiego i obejmują jego wszystkie etapy: narodziny i rozwój, uzdrowienie i misję. Analogia między fazami życia naturalnego i duchowego<sup>596</sup> skłoniła Katechizm Kościoła Katolickiego do podziału siedmiu sakramentów w trzy odpowiadające grupy: sakramenty inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie i Eucharystia), sakramenty uzdrowienia (spowiedź i namaszczenie chorych) oraz sakramenty posłania (kapłaństwo i małżeństwo)<sup>597</sup>.

---

<sup>592</sup> Jak wskazuje sam termin wywodzący się z łaciny *sacramentum* rozbity na dwie części *sacra-mentum* oznacza środek uświęcający, dający rzecz świętą, uświęcenie. Język świecki rozszerzał znaczenie, obejmujące również przysięgę, sekret czy znak wtajemniczenia religijnego. Słowo to, wprowadzone przez Tertuliana do łaciny chrześcijańskiej, było tłumaczeniem w ogóle nieprzekładalnego wyrazu greckiego *mysterion* i miało o wiele głębsze znaczenie wskazujące na tajemnicę świętą, obrzęd liturgiczny, udział w życiu Bóstwa czy wtajemniczenie w kult. Nowy Testament nadaje mu znaczenie w pełni religijne i mesjańskie. Z czasem pojęcie to w teologii zostało zawężone zyskując specjalne znaczenie, nie odcinające się jednak od najgłębszej podstawy (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, Lublin 2012, s. 587n).

<sup>593</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka* t. 5, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Więzi Warszawa 2007, s. 223.

<sup>594</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. II, dz. cyt., s. 590.

<sup>595</sup> Por. Sobór Watykański II, *Sacrosanctum Concilium*, Konstytucja o świętej liturgii, w: Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, Poznań 2002 (dalej: SC), 10.

<sup>596</sup> Por. Sth, III, 65, 1.

<sup>597</sup> Por. KKK 1211.



*Rozwój duchowości sakramentalnej.* Pierwsze pisma patrystyczne – określane jako świadectwa przed-augustyńskie – zawierają opisy sprawowania misteriiw chrześcijańskich oraz mistagogiczne katechezy, ale charakteryzują się brakiem intelektualnego ujęcia. Dopiero w wiekach późniejszych dostrzeżono potrzebę dociekań teologicznych<sup>598</sup>. Ogromny wkład w rozwój nauki o sakramentach wniósł św. Augustyn, który sformułował podstawowe zasady przyczyniające się do znacznego postępu w refleksji intelektualnej. Efektem takiego ujęcia jest coraz ściślejsze powiązanie sakramentu ze znakiem oraz słowem biblijnym i liturgicznym wypowiedzianym (*verbum externum*), nie pomyślanym (*verbum internum*). Koncentracja na znaku (*res sacramenti*) św. Augustyna nie wynikała z zaniedbywania skutku czyli łaski – nie sądził, że jest udzielana tylko przy założeniu świadomego i dobrowolnego ich przyjmowania, ale był przekonany o obiektywnych procesach, gdzie szafarzem jest sam Chrystus<sup>599</sup>. Liczba sakramentów obejmowała jedynie trzy przypadki: chrzest, Eucharystię i pokutę<sup>600</sup>. Biskup z Hippony przedstawił dwa określenia sakramentu, stanowiące epokowy przełom w poszukiwaniu definicji: „Sakramenty są to znaki odnoszące się do rzeczy Bożych”<sup>601</sup> oraz drugie lepsze: „Sakrament jest znakiem świętym niewidzialnej ofiary odkupieńczej”<sup>602</sup>. Poruszył temat asystencji Ducha Świętego i stwierdził, że sakrament jest znakiem, *rzeczy świętych*, gdzie przejawia się moc Ducha Świętego: *virtus operis*. Ujęcie Augustyna zdecydowanie przeprowadza linię demarkacyjną między misteriami chrześcijańskimi a elementami kultury pogańskiej związanej z magią oraz siłą fetyszu czy amuletu<sup>603</sup>.

Myśl Augustyńska stała się punktem wyjścia w refleksji teologicznej podejmowanej w następnych wiekach. Na przełomie V i VI wieku w pismach Pseudo-

---

<sup>598</sup> Tym nie mniej już w początkowym okresie zostały sformułowane pierwsze myśli. Święty Justyn wprowadził w rozważania misteriiw pojęcie *znaku* (*semeion*), które rozwój nauk teologicznych potwierdził jako trafne, gdyż zakładał logosową, słowową, a więc językową i komunikacyjną koncepcję sakramentu (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 589.). Klemens Aleksandryjski zastosował myśl filozoficzną do opisu rzeczywistości misterium, natomiast Tertulian postrzegał sakrament jako rzecz świętą (*res sacra*) i uświęcającą, a odwołując się do potocznego znaczenia, wskazywał na przysięgę i poręczenie finansowe. W tym kontekście chrzest należy rozumieć jako zobowiązanie – jest to aspekt znaczeniowy funkcjonujący również w obecnym czasie. Cztery wiek przyniósł *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne* autorstwa św. Cyryla Jerozolimskiego, w których zawarte są podwaliny dociekań o obrzędach inicjacyjnych. Św. Ambroży z Mediolanu wyróżnił w strukturze sakramentu element widzialny i niewidzialny, a Teodor z Mopswestii upatrywał w sakramentach dzieła Boże dokonujące się w historii i zapowiadające dopełnienie w przyszłości ze skutkiem w teraźniejszości, co stanowi ich powiązanie z historią zbawienia (por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 224-225).

<sup>599</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 224-225.

<sup>600</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590.

<sup>601</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1 i 2, tłum. W. Kubicki, Warszawa 2010, X, 5, 10.

<sup>602</sup> Tamże, cyt. za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590.

<sup>603</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590.

Dionizego Areopagity można odnaleźć naukę o sakramentach, które nazywa misteriami. W dziele *Hierarchia kościelna* wyszczególnia sześć sakramentów (misteriów): chrzest (oświecenie), Eucharystia (zjednoczenie), poświęcenie świętego oleju (udoskonalenie), święcenia kapłańskie, laikat oraz ceremonie i rytury pogrzebowe<sup>604</sup>. Następne wieki, pozostające pod wpływem Augustyna, borykały się z problemem zachowania właściwych proporcji między indywidualnym charakterem sakramentu dla zbawienia jednostki a wymiarem eklezjalnym budującym wspólnotę<sup>605</sup>. Z upływem czasu zwiększała się ich liczba, gdyż zaliczano do nich wiele różnych obrzędów świętych, takich jak konsekracje zakonne, dziewic czy kościoła bądź poświęcenie pól, pokarmów. Piotr Damiani wymienia dwanaście sakramentów<sup>606</sup>.

Od XII wieku w teologii zachodniej zaznaczył się wpływ prawa kanonicznego oraz recepcji filozofii Arystotelesa i zarysowała się odwrotna tendencja: zaczęto rozdzielać „właściwe” sakramenty od innych świętych znaków, doprowadzając ich liczbę do siedmiu. Hugon od św. Wiktora podał określenie: „Sakrament jest to element cielesny lub materialny, dokonany na zewnątrz na sposób zmysłowy na mocy podobieństwa reprezentujący, z ustanowienia oznaczający, a na zasadzie uświęcenia zawierający jakąś niewidzialną i duchową łaskę”<sup>607</sup>. Ważnym elementem jego nauczania była łaska zawarta w sakramentach na mocy podobieństwa (*ex similitudine*) do „świętych naczyń”. Jego koncepcje kontynuował teolog paryski, Piotr Lombard, który podkreślił funkcję znaku łaski (*signum gratiae*) i jej przyczynę (*causa gratiae*)<sup>608</sup>. Zapis ten zawiera naukę o sakramentach, jako tych, co zawierają łaskę (*continent gratiam*) i jej udzielają (*confert gratiam*)<sup>609</sup>. Kwestia ustalenia liczby siedmiu sakramentów wynikała z przekonania, że właśnie te siedem<sup>610</sup> ustanowił Chrystus – było to tak zwane kryterium ustanowienia<sup>611</sup>. Na przełomie XII i XIII wieku funkcjonowało anonimowe „sprawcze” pojmowanie sakramentu: „sakramenty ewangeliczne sprawiają to, co oznaczają”<sup>612</sup>.

<sup>604</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 227.

<sup>605</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 67.

<sup>606</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 228.

<sup>607</sup> Hugon od św. Wiktora, *De sacramento christianae fidei*, I, 9, 2; PL 176, 317C; cyt. za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590-591.

<sup>608</sup> Por. P. Lombard, *Sentencje*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, IV d. I 6.4, 2, nr 78; za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590-591.

<sup>609</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590-591.

<sup>610</sup> Symbolika liczby siedem inspirowała: św. Albert Wielki upatrywał siedem sakramentów jako lekarstwo na siedem grzechów głównych, a św. Bonawentura wiązał siódmkę z trzema cnotami teologalnymi (wiarą, nadzieją i miłością) powiększonymi o cztery cnoty kardynalne (roztropność, sprawiedliwość, męstwo i umiarkowanie) (por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 225).

<sup>611</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 68.

<sup>612</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 591.

Istotny i trwały wkład przekazał św. Tomasz z Akwinu, który w formułowaniu myśli teologicznej korzystał z filozofii Arystotelesa, ale jednocześnie – w przypadku sakramentów – kierował się definicją podaną przez św. Augustyna<sup>613</sup>. Uporządkował kształtującą się w tym czasie naukę o materii i formie sakramentu (hylemorfizm sakramentalny), a jego definicja kładła nacisk na sprawczej skuteczności słów, wskazywała na człowieka rozumianego jako jednostkę i brzmiała: „Sakrament jest to znak rzeczy świętej, o ile on uświęca człowieka”<sup>614</sup>. Według nauki Tomaszowej sakramenty pełnią funkcję znaków przypominających (*signa rememorativa*), wskazujących (*signa demonstrativa*) i zapowiadających (*signa prognostica*)<sup>615</sup>, natomiast osobista wiara człowieka przyjmującego sakrament odgrywa drugorzędą rolę. Temat sakramentów podjął również bł. Duns Szkot, kontynuując myśl Augustyna, jednak nie wszystkie jego rozwiązania cieszyły się aprobatą<sup>616</sup>.

Sakramentalna doktryna scholastyki doczekała się sprzeciwów ze strony ojców reformacji. Nauka Soboru Trydenckiego<sup>617</sup> była reakcją na protestantyzm, a w zakresie sakramentologii przeciwstawiała się zasadzie *solo Verbum* i *solo fides* (subiektywnej). Była usystematyzowaniem koncepcji średniowiecza, podkreślająca charakter obiektywistyczny, reistyczny i indywidualistyczny, a rozumienie sakramentu zawarte jest w formule: „Sakramenty są ustanowionymi przez Chrystusa znakami, które oznaczają wewnętrzną łaskę i przez ich spełnienie udzielają jej”<sup>618</sup>. W sakramentologii następnych wieków kierowano się nauką potwierdzoną przez Sobór Trydencki i nawiązującą do tradycji scholastycznej. Wiek dziewiętnasty przynosi nowe spojrzenie i pojawiają się próby konstruktywnej polemiki z intencjami reformatorów<sup>619</sup>. Nowe akcenty wprowadzają Johann Adam Möhler oraz M. J. Scheeben<sup>620</sup>.

<sup>613</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 68.

<sup>614</sup> św. Tomasz z Akwinu, STh III, q. 60, a. 2; za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590-591.

<sup>615</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, STh III, q. 60, a. 3c; za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 590-591.

<sup>616</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 231.

<sup>617</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 69.

<sup>618</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 591. Przyjęta przez Sobór definicja wyraźnie wskazuje na cztery elementy sakramentów: (1) są znakami materialno-duchowymi – nie symbolami, (2) ustanowione przez Chrystusa są aktami całej Trójcy i działaniem Kościoła, (3) udzielają łask w tym uświęcającej, (4) wiążą się ze skutkiem ze względu na moc woli Boga – pod warunkiem prawidłowego dokonania znaku (*ex opere operato*) (por. tamże).

<sup>619</sup> Te tendencje nawiązujące do myśli współczesnej nie znalazły akceptacji, a ich autorzy piętnowani byli przez Nauczycielski Urząd Kościoła jako modernści (por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 74-75; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 237-238).

<sup>620</sup> Johann Adam Möhler ze szkoły tybińskiej wprowadza nowe akcenty do tradycyjnej nauki i ukazuje w nowatorski sposób powiązania sakramentów ze zbawczym dziełem Chrystusa. Podkreśla znaczenie wiary u przyjmującego, przełamując w ten sposób wielowiekowe milczenie odnośnie dyspozycji religijnej otrzymującego; wątek ten był pomijany z uwagi na niebezpieczeństwo prowadzące

W dwudziestym wieku sakramentologia znalazła się na nowym etapie rozwoju, do czego przyczynił się ruch liturgiczny oraz studia biblijne. Opracowania teologiczne – przy udziale wybitnych teologów, takich jak Karl Rahner i Edward Schillebeeckx – zaowocowały przemyśleniami i programem reform Drugiego Soboru Watykańskiego<sup>621</sup>. W ramach odnowy liturgicznej, Odo Casel, benedyktyn z Maria Laach, przywrócił w teologii ideę uobecnienia i przedstawił teologię misteryjną jako praktykę służby Bożej, gdzie wspólnota i jednocześnie jednostka mogłyby przeżywać swoją wiarę i ją wyrażać<sup>622</sup>.

Sobór Watykański II nie rozpatrywał sakramentów w aspekcie istotowym, dogmatycznym, ale funkcjonalnym, prakseologicznym i pastoralnym, łącząc – dość eklektycznie – wszystkie możliwe dotychczasowe polemiki, chociaż pojawiły się również nowe wątki. W Konstytucji o liturgii (*Sacrosanctum concilium*) została ujęta nauka Vaticanum II o sakramentach<sup>623</sup>. Sobór potwierdza rozumienie sakramentów jako znaku o charakterze liturgicznym, kultycznym oraz ewangelizacyjnym. W aspekcie wertykalnym są działaniami zstępującymi i uświęcającymi, udzielają łaski płynącej z paschalnego misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, natomiast na linii horyzontalnej budują wspólnotę kościelną jako mistyczne Ciało. Mają charakter jednostkowy i społeczny obejmując nie tylko transcendencję, ale i doczesną egzystencję

---

do podważenia tezy o obiektywnej skuteczności działania sakramentu (*ex opere operato*). M. J. Scheeben, dogmatyk z Kolonii, wydobywa z myśli scholastycznej przyczynowość sakramentów i przypomina o asystencji Ducha Świętego podczas ich udzielania. Duch w tajemniczy sposób udziela współuczestnictwa w życiu Boga wprowadzając w nie jako w misteria. Rewaloryzacja tego elementu nawiązuje do Kościoła wschodniego oraz myśli Kalwina i jego ujęcia (por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 74-75; M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 237-238).

<sup>621</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>622</sup> Casel przestudiował starożytne kultury misteryjne, które stały się inspiracją jego rozwiązań w chrześcijaństwie. Zauważył, że w „hellenistycznych religiach misteryjnych centralne misterium kultu naśladuje i ukazuje jako uobecniający się zbawczy czyn boga, podobnie (...) w czynnościach symbolicznych dokonuje się realno-symboliczne uobecnianie historycznego zbawczego czynu Jezusa Chrystusa” (A. Schilson, *Das Sakrament als Symbol*, CGMG 28, Freiburg 1982, s. 126). Udział wiernego w symbolicznym wydarzeniu pozwala na nawiązanie wspólnoty życia ze Zbawicielem – oddziałuje na niego, a wydarzenia z przeszłości przenoszą się w teraźniejszość włączając wyznawców w obszar przebiegu. „Współodgrywanie” sakramentalnych symboli i liturgicznych przeprowadza jednostkę przez centrum wydarzeń, a nie obok nich (por. O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, JLV 15(1941) 268; tzt D 9/ I, nr 108, por. 107nn). Koncepcja Casela spotkała się z licznymi krytykami; dotyczyły one między innymi bezkrytycznego przyjmowania idei antycznych kultów misteryjnych, chociaż idea uobecniania wspominającego (anamnetycznego), pochodząca ze Starego testamentu, zasługuje na więcej uwagi, a sposób realizacji uobecniania oraz uobecniającej mocy Ducha Świętego wymaga dalszych wyjaśnień (por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 78).

<sup>623</sup> „Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu. Jako znaki mają one pouczać. Sakramenty nie tylko wiarę zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Słusznie więc nazywają się sakramentami wiary. Udzielają wprawdzie łaski, ale ich sprawowanie również jak najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjęcia tej łaski, do oddania Bogu należnej czci i czynnej miłości. Stąd ważną jest rzeczą, aby wierni łatwi mogli zrozumieć znaki sakramentalne i gorliwie przyjmowali te sakramenty, które są ustanowione dla wzrostu życia duchowego” (SC 59).

i historię człowieka. Nadają sens życiu chrześcijańskiemu, realizowanemu w duchu wiary, nadziei i miłości oraz uzdatniają do przyjęcia Bożych darów<sup>624</sup>. Dokumenty soborowe wskazują na powiązanie ich z wiarą, uwydatniając czynnik podmiotowy, personalny; wiara je poprzedza i nadaje im formę zbawczą, stanowiąc właściwy kontekst, a jednocześnie to one przyczyniają się do jej rozwoju<sup>625</sup>. Wydany w 1983 roku Kodeks Prawa Kanonicznego odnosi ją do pięciu płaszczyzn: Chrystusa i Jego Ducha jako sakramenty Chrystusa, do Kościoła jako prasakramentu – sakramenty Kościoła, do wiary będącej kontekstem życia i sakramentów – sakramenty wiary, do zbawienia przez sam fakt spełnienia czynności sakramentalnych (*ex opere operato*) – sakramenty zbawienia oraz do życia wiecznego – sakramenty życia wiecznego<sup>626</sup>.

Dalszy rozwój sakramentologii rysuje się po linii personalistycznej obrazującej realną, aktualną i historyczną komunikację Osób Bożych z człowiekiem, gdzie istota życia religijnego usytuowana jest w osobach a nie w rzeczach. W takim podejściu staje się możliwa rekapitulacja i synteza dotychczasowych ujęć jawiących się jako przeciwstawne: reistyczne i prozopoiczne, obiektywistyczne i subiektywistyczne (podmiotowe), „sakramentalne” i czysto wierzeniowe, materialne i duchowe, zewnętrzne i wewnętrzne, bierne i aktywne oraz zstępujące od Boga i wstępujące ze strony człowieka jako odpowiedź<sup>627</sup>.

*Rozumienie sakramentu.* Początkowo, w teologii apersonalistycznej wyróżniano dwa współzależne od siebie elementy konstytuujące: materię i formę tworzące jeden znak sakramentalny bez utraty własnej tożsamości (hylemorfizm sakramentalny) i chociaż teologia współczesna stara się unikać tych pojęć, w literaturze są uznawane jako adekwatne. Te dwa czynniki decydowały o rzeczywistości zaistnienia sakramentu. Papież Innocenty III w *Wyznaniu wiary dla Waldensów*<sup>628</sup> z 1208 roku zauważa konieczność trzeciego elementu w osobie szafarza (*in persona Christi*) i jego intencji – tę doktrynę rozwija dalej Sobór Florencki w *Dekrecie dla Ormian*<sup>629</sup> z 1439 roku. Współczesne koncepcje, zabarwione personalizmem i filozofią dialogu, uznają konieczność czwartego składnika: osoby przyjmującej wraz z jej światem

---

<sup>624</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 593.

<sup>625</sup> Por. SC 59; LG 40; GS 33, 38.

<sup>626</sup> Por. KKK 1114 – 1134.

<sup>627</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 595.

<sup>628</sup> Por. H. Denzinger (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et moris*, Freiburg–Basel–Wien 2005, s. 794; za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 595.

<sup>629</sup> Por. Tamże, s. 596.

prozopocznym. Dyspozycja przyjmującego musi wskazywać na wolę przyjęcia łaski rozlewającej się w dialogu z szafarzem sakramentu<sup>630</sup>.

Potrzeba ostatnich dekad związana z pewnymi brakami w dokumentacji kościelnej, co implikowało wątpliwości odnośnie faktu przyjęcia chrztu jako sakramentu podstawowego umożliwiającego dalsze, zaowocowała zasadą więzi międzysakramentalnej w łonie Kościoła (*nexus sacramentorum*), czyli zasadą skutecznej wielofunkcyjności każdego sakramentu. Formuła mówi o dopełnianiu się wzajemnym sakramentów, których nie można traktować rachunkowo. Ilustracją tej zasady są osoby z Ewangelii, które nie przyjmowały poszczególnych, wyodrębnionych sakramentów, ale jeden, wielki i wspólny sakrament: Jezus Chrystus i rodzący się Kościół<sup>631</sup>. Paradygmat personalistyczny uzmysławia, że sakrament został ustanowiony dla człowieka. Świadomość społeczności wiernych w tym aspekcie wzrasta, chociaż obserwuje się nadal podejście reistyczno-magiczne<sup>632</sup>.

*Syn jako Prasakrament.* O ile przez wieki kształtowały się poszczególne sakramenty i analiza dotyczyła ich wspólnej podstawy, to ostatnio zwrócono uwagę na całościowy wymiar jako jedność – sakrament pierwotny, w skład którego wchodzi one jako pojedyncze. Wszystkie wywodzą się z jednego źródła, które również trzeba określić jako sakrament w sensie właściwym i pierwszorzędym. O Kościele jako sakramencie naczelnym (*sacramentum primum*) pisał Anzelm Stolz<sup>633</sup>, natomiast Sammelroth pisał o Chrystusie jako Prototypie wszystkich sakramentów oraz o Kościele jako prasakramencie (*Ursakrament*)<sup>634</sup>. Myśli podjęte przez tych dwóch teologów upowszechniły się i obecnie określa się Jezusa Chrystusa jako Prasakrament oraz Kościół jako sakrament całościowy, powszechny, integralny lub podstawowy. Z pełni, jaką jest Chrystus jako Prasakrament, wyłaniają się poszczególne sakramenty o własnej specyfice i powiązaniu między sobą. Sakramenty jawią się jako istotna struktura życia chrześcijańskiego<sup>635</sup>.

*Źródła sakramentu.* W ramach wykładu teologicznego przyjmuje się, że istota sakramentów pochodzi od Trójcy, gdyż tylko Ona może przyjąć do komunii człowieka na sposób osobowy – przyczyną sprawczą główną jest zatem Bóg (*causa efficiens*

---

<sup>630</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 602.

<sup>631</sup> Por. tamże.

<sup>632</sup> Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 255-256.

<sup>633</sup> Por. A. Stolz, *De Ecclesia (Manuale Theologiae Dogmaticae)*, VII, Freiburg i. Br. 1939, s. 15: cyt. za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 609.

<sup>634</sup> Por. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Freiburg i. Br. 1953, za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 608.

<sup>635</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 613-614.

*principalis*). Rozróżnia się dwie przyczyny sprawcze narzędne: pierwszoplanową jest Chrystus w swoim człowieczeństwie (*efficiens ministerialis primaria*), a drugą – Kościół (*secundaria*)<sup>636</sup>. Prawda o pneumatologicznym pochodzeniu sakramentów jest często pomijana. Duch<sup>637</sup> realizuje po wniebowstąpieniu całą ekonomię zbawienia na ziemi<sup>638</sup>, a wylanie Ducha na „wszelkie ciało” (J 1 3,1) stwarza ciągłość. Duch odniesiony jest do ciała – podobnie jak Chrystus – i posłany ze względu na człowieka, a Jego działanie<sup>639</sup> ma charakter zbawczy<sup>640</sup>. Liturgia, a w niej również sakramenty, jest kultem w Duchu, adoracją „w duchu i prawdzie” (J 4, 23) o kierunku zstępującym jako dar Ojca oraz wstępującym jako modlitwa wierzących<sup>641</sup>. Obecność Ducha w sakramentach została uznana za konieczną już pod koniec czwartego wieku: pisał o niej Cyryl Jerozolimski<sup>642</sup> oraz św. Ambroży<sup>643</sup>. Duch objawia się i jednocześnie ukrywa w Osobie Jezusa i w Kościele czy inaczej uobecnia Chrystusa Kościołowi i Kościół Chrystusowi. Duch uczy postawy milczenia jako koniecznego warunku pełnego przyjęcia Go w rozumieniu i usłyszeniu Jego mowy, która jest trudna; Jego ukrycie jest radykalne<sup>644</sup>, a działanie skrywa się za ludzkim<sup>645</sup>. Sakramenty celebrowane w sposób godny udzielają łaski, którą oznaczają i są skuteczne, ponieważ działa w nich sam Chrystus<sup>646</sup> i powoduje ogromny zakres skutków, gdzie na plan pierwszy wysuwa się łaska uświęcająca wraz z łaskami dopełniającymi i specjalnymi<sup>647</sup>.

---

<sup>636</sup> „Jezus Chrystus jako Bóg jest główną przyczyną sakramentów (*principalis*), natomiast jako człowiek, stanowiący jedną osobę z Bogiem, z Synem Bożym, jest przyczyną narzędną (*ministerialis*), czyli Syn Boży posłużył się swoim człowieczeństwem (naturą ludzką) jako narzędziem sakramentalnym, a w konsekwencji Jego Ciałem Mistycznym, czyli Kościołem” (C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 615).

<sup>637</sup> „Ducha Świętego uznać można za głęboki wymiar rzeczywistości: za immanentną wobec świata stronę transcendentnego Boga” (B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, s. 253).

<sup>638</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 615 - 617.

<sup>639</sup> Duch „jednoczy wszystko, co w świecie istnieje na cześć Boga, a jednej doksolologii” (Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, s. 272, cyt. za: B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, dz. cyt., s. 254).

<sup>640</sup> Por. B. Stubenrauch, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, Kraków 1999, s. 254.

<sup>641</sup> Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007, s. 531.

<sup>642</sup> Por. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 5, 7, tłum. W. Kania, Warszawa 2000, s. 340, za: Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 531.

<sup>643</sup> Por. Ambroży, *Misteria*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Sz. Pieszczoł, Poznań-Warszawa-Lublin 1970, 4, 19, za: Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 531.

<sup>644</sup> Por. Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 534-535.

<sup>645</sup> Por. B. Nadolski, *Pneumatologiczne aspekty liturgii Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998, s. 322, cyt. za: Z. J. Kijas, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, dz. cyt., s. 535.

<sup>646</sup> Por. KKK 1127.

<sup>647</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 633.

*Łaska*. Rozważania na temat łaski przebiegały przez całe wieki, a zagadnienie to nadal kryje w sobie wiele tajemnic, gdyż opisuje wzajemną relację Boga i człowieka należącą do centralnych kwestii teologicznych. Czasy współczesne przyniosły podejście personalistyczne i teocentryczne o rysach historycznych oraz społecznych. Odejście od modelu reistycznego zaowocowało świadomością o dynamicznym i osobowym jej charakterze czy utożsamieniem jej z samym Bogiem jako Jego historyczne i zbawcze udzielanie się człowiekowi. Równolegle rozwijało się rozwiązanie podkreślające doświadczeniowy charakter łaski, podkreślający jej „zewnętrzność”. Św. Augustyn położył podwaliny pod jej rozumienie wewnętrzne, psychologiczne i to ujęcie panowało przez wieki. Dzisiaj zwraca się uwagę na kontekst środowiska społecznego i jego roli w rozwoju chrześcijańskim. Przenikanie się łaski zewnętrznej z wewnętrzną jest konieczne, gdyż pierwsza domaga się interioryzacji, a druga uzewnętrznienia<sup>648</sup>.

Zdefiniowanie pojęcia łaski napotyka na opór, gdyż stanowi ona pewne misterium o źródłach w Trójcy Świętej, jednak próby przybliżenia metaforycznego czy opisu aspektowego zaowocowały różnymi ujęciami. Katechizm Kościoła Katolickiego mówi o przychylności, darmowej pomocy<sup>649</sup>, a Romano Guardini, posługując się opisem fenomenologiczno-personalistycznym, o osobowym spotkaniu Trójcy z człowiekiem i życiowej wymianie<sup>650</sup>. Eric Lionel Mascall ujmuje łaskę działającą od wewnątrz jako trwałą jakość (*habitus*) oznaczającą się czynnym nadprzyrodzonym napięciem ontycznym wywołanym przez Boga<sup>651</sup>. Dla Karla Rahnera łaska – Niestworzona i o substancji oraz funkcji – to wydarzenie „wolnego i przebaczącego samoudzielania się Boga”<sup>652</sup>. Herbert Vorgrimler ujął łaskę bardziej tradycyjnie jako „zniżającą się, osobową, absolutnie niezasłużoną przychylność Boga”<sup>653</sup> oraz skutek samoudzielania się<sup>654</sup>. Gerald O’Collins i Edward G. Farugia podkreślają w łasce darmość, miłość Boga i zbawienie przez wiarę<sup>655</sup>, Aleksander Ganoczy określa łaskę w aspekcie historiozbawczym i wskazuje na darmowe samoudzielanie się Boga (*Selbstmitteilung*) dokonującego w człowieku samospelnienia (*Selbstwerdung*) mimo

<sup>648</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 503n.

<sup>649</sup> Por. KKK 1996.

<sup>650</sup> Por. R. Guardini, *Unterscheidung der Christen*, t. II, Mainz 1963, za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 546.

<sup>651</sup> Por. E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, Warszawa 1988, s. 258n, za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 546.

<sup>652</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 101.

<sup>653</sup> *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 211, cyt za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 547.

<sup>654</sup> Por. tamże.

<sup>655</sup> Por. *Zwięzły słownik teologiczny*, tłum. J. Ożóg, Kraków 1993, s.131, za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 547.



alienacji i grzechu<sup>656</sup>, natomiast Georg Kraus ujmuje łaskę jako miłosne, dobrowolne i wierne działanie Trójcy Świętej tworzące osobową relację prowadzącą do zbawienia<sup>657</sup>. Szkoła personalistyczna Czesława Bartnika proponuje kilka określeń, a między nimi jest takie, że postrzega się łaskę jako „mysteryjne podniesienie człowieka do wewnątrzsobowego życia Trójcy Świętej”<sup>658</sup>.

*Specyfika sakramentu pokuty.* Przekazana Apostołom władza odpuszczania i zatrzymywania grzechów nie określa żadnej konkretnej formy czy warunków rozgrzeszenia. Jako im i ich następcom pozostawiona, może się zmieniać w historii, dostosowując się do ducha czasu i stanowiska Kościoła<sup>659</sup>. Możliwe, że z tego powodu sakrament pokuty ewoluował w historii znacznie bardziej niż pozostałe sakramenty. Już w epoce Ojców Apostolskich uznawano wyznanie grzechów i ich odpuszczenie za warunek uczestnictwa w Eucharystii, a List Klemensa (koniec I wieku) sygnalizuje istnienie w Kościele prostej praktyki pokutnej. Pisemne świadectwa mówią o zaniepokojeniu Kościoła grzechami i ich odpuszczaniu oraz nawracaniu przez spowiedź<sup>660</sup>. Powstały w pierwszej połowie II wieku tekst *Didache* potwierdza to stanowisko, a Hermas, określany jako pierwszy świadek sakramentu pokuty, pisze w *Pasterzu* o tak zwanej drugiej pokucie, czyli odpuszczeniu grzechów po przyjęciu chrztu – mogło to nastąpić tylko raz w życiu jako „drugi chrzest”<sup>661</sup> i ta zasada jednorazowości obowiązywała aż do VI wieku, mimo że nie ma do niej odniesień w Piśmie Świętym. Wynikała z przemyśleń i poważnego traktowania wiary; nie dopuszczano do świadomości, że po chrzcie można ulec grzechowi ciężkiemu, gdyż naprzemienne grzeszenie i spowiadanie się postrzegano jako drwinę z dzieła odkupienia – raz powzięta decyzja o nawróceniu powinna być nieodwołalna; nie dotyczyło to grzechów lekkich, gdyż nie one są materią pojednania<sup>662</sup>. Jednak doświadczenie chrześcijan ukazało mnogość przewinień – również po inicjacji – stąd po pierwotnych

---

<sup>656</sup> Por. A. Ganoczy, *Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989, s. 352, za: C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 547.

<sup>657</sup> Por. G. Kraus, *Nauka o łasce – zbawienie jako łaska*, Kraków 1999, s. 202.

<sup>658</sup> C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 547n.

<sup>659</sup> Por. tamże

<sup>660</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 252n.

<sup>661</sup> Por. Hermas, *Pasterz*, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 157, za: M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 397.

<sup>662</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 252n.

oporach<sup>663</sup> odzwierciedlających się w surowych obostrzeniach zaczęto stosować rozgrzeszenia coraz częściej i szerzej<sup>664</sup>.

W literaturze można spotkać uproszczone podejście przy braku tradycji wyznawania grzechów aż do III wieku, kiedy to pojawiła się spowiedź (przed biskupem) i pokuta publiczna obejmująca grzechy ukryte oraz publicznie znane. Czesław Bartnik uważa na podstawie źródeł, że pokuta prywatna połączona ze spowiedzią przed biskupem w formie sekretnej i usznej istniała od początku, jednak wzrost liczby grzechów ciężkich w społecznościach chrześcijańskich o statusie państwowym, naprowadził na ideę publicznych praktyk spowiedniczych oraz pokutnych i dotyczył grzechów jawnych i głównych, przy czym opracowane były ich katalogi (*peccata capitalia*). Efektem było uformowanie się stanu pokutników (*ordo paenitentium*) – swoiste więzienie moralne, do którego dopuszczenie było postrzegane jako łaskawość biskupa, mimo surowych i długich pokut, gdyż zdarzały się przypadki odmowy udzielania absolucji<sup>665</sup>.

W czasie prześladowań chrześcijan (III wiek) powstał problem apostazji: Nowacjan odmawiał ponownego przyjęcia upadłych (*lapsi*), natomiast Cyprian przestrzegał przed zbyt pośpiesznym ich jednaniem z Kościołem. Te dwa ścierające się nurty doprowadziły do rozwiązania: w tym czasie uformowało się przekonanie o nieograniczonym miłosierdziu Bożym, a jedyną przeszkodą jest zatwardziałość grzesznika<sup>666</sup>.

Orygenes opisuje wiele możliwości odpuszczenia grzechów – wśród nich publiczna, połączona z namaszczeniem olejem, a od czwartego wieku upowszechniała się spowiedź indywidualna. Praktyka jednorazowości doprowadziła do odkładania pokuty na koniec życia, ale z biegiem czasu wprowadzono wielokrotne udzielanie rozgrzeszeń połączone z określoną w księgach penitencjalnych formą zadośćuczynienia (taryfą), skąd wzięła swoją nazwę: pokuty taryfowej. W VIII wieku zaobserwowano

---

<sup>663</sup> Świadczenia kanonicznej pokuty kościelnej datują się na schyłek II wieku, a z pism Tertuliana można zrekonstruować etapy sakramentalnego pojednania w tym czasie. Dyspozycja grzesznika w formie żalu i chęci poprawy oraz wyrzeczenie się i wyznanie grzechów (*exomologesis*) dopuszczało penitenta do długiego okresu ekspiacji połączonej nierzadko z uczynkami pokutnymi i publicznymi aktami umartwienia, po czym następowało pojednanie i ponowne przyjęcie do wspólnoty (*reconciliatio*), przy panującym przekonaniu o równoważności pojednania z Bogiem i Kościołem (*pax cum ecclesia = pax cum Deo*) (por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 400).

<sup>664</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 742.

<sup>665</sup> Błędem okazała się praktyka spowiedzi publicznych z grzechów niejawnych, zwłaszcza dla autorytetów i rodziców. Prowadziła często do unikania spowiedzi, co niszcząco wpływało na ewentualnych penitentów i jako patologia została z czasem zakazana przez poszczególne synody czy papieża Leona Wielkiego w 459 roku (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 742n).

<sup>666</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 400n.

pojawienie się rytuałów pokutnych powiązanych z wyznaniem grzechów, nałożeniem pokuty, po wypełnieniu której grzesznik powracał w celu odebrania rozgrzeszenia – rzadko udzielano go natychmiastowo; praktyka ta około roku 1000 stała się powszechną. Nakładane kary okazywały się jednak zbyt surowe, co prowadziło do wielu wynaturzeń, a księgi penitencjalne przewidywały możliwość ich zamiany, w tym również uiszczenie kwoty pieniężnej. Uformowana w ten sposób procedura osłabiała ducha pokuty i odwracała uwagę od rzeczywistego nawrócenia. Kryzys próbowano zażegnać różnymi metodami: palono księgi penitencjalne czy sugerowano powrót do wcześniejszych form, w tym do pokuty publicznej. Proponowane rozwiązania nie przetrzymały próby czasu i – ostatecznie od XII wieku – utrzymała się spowiedź indywidualna, a zadawane pokuty przybrały coraz bardziej symboliczny wymiar, natomiast punkt ciężkości został przesunięty na żal za grzechy i ich wyznanie<sup>667</sup>.

Postanowienia Soboru Laterańskiego IV (1215) nakładały na wszystkich wiernych używających rozumu obowiązek wyznawania grzechów kapłanowi przynajmniej raz w roku – tym samym praktyka wielorazowej pokuty prywatnej została potwierdzona – pod rygorem zakazu wstępu do kościoła czy odmowy pogrzebu chrześcijańskiego<sup>668</sup>. Rozwijająca się praktyka spowiedzi prywatnych wiązała się z okryciem ich tajemnicą – pieczęcią sakramentalną (*sigillum sacramentale*), którą na skalę powszechną zatwierdził Sobór Laterański IV w 1215 roku. Spowiednik, pod rygorem surowych kar i bez żadnych wyjątków, zobowiązany jest do zachowania absolutnej tajemnicy odnośnie grzechów wyznawanych przez penitenta<sup>669</sup>.

W XII wieku ustabilizowała się forma sprawowania sakramentu pojednania, co odzwierciedliło się w rozwoju teologii tegoż sakramentu. Systematyczne uporządkowanie rozmaitych tradycji ze wskazaniem na elementy konstytutywne oraz relacji między aspektami subiektywno-osobistymi i obiektywno-eklezyjalnymi położyło podwaliny pod sakramentologię<sup>670</sup>. Jednym z pierwszych, którzy zajęli się teologiczną analizą i sakramentalnym charakterem spowiedzi, był Piotr Lombard, który podkreślał władzę kluczy i rozgrzeszania, ale w przypadku braku kapłana dopuszczał do tej funkcji

---

<sup>667</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 403n. Panująca na początku chrześcijaństwa pokuta o aspektach zewnętrzno-wewnętrznych z przewagą tych pierwszych, do których zaliczano publiczne piętnowanie grzeszników i publiczne akty samooskarżania, biczowania, poskramianie ciała, posypywanie głowy popiołem, noszenie stroju pokutnego oraz inne umartwienia, została zinterioryzowana (tamże; por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 593).

<sup>668</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 405.

<sup>669</sup> Por. KPK, kan. 1388, §1.

<sup>670</sup> Por. M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 405.

również bliźniego<sup>671</sup>. O ile w pierwszych wiekach postrzegano zewnętrzne akty pokutne jako rację przebaczenia, to późniejsza procedura łącząca w jedno wyznanie grzechów i rozgrzeszenie nie pozwalała dalej zachować tego stanowiska. Utrzymanie uczynków penitencjalnych w praktykach wymagało nowego ujęcia i pre-scholastyka, rozróżniając kary wieczne i doczesne, przypisywała tym pierwszym konieczność żalu i absolucji jako warunku ich odpuszczenia, natomiast tym drugim – wypełnianie uczynków. Wczesna scholastyka, rozważając elementy konstytutywne spowiedzi, upatrywała je w żalu za grzechy – to dzięki niemu następuje rozgrzeszenie, natomiast absolucja jest tylko elementem koniecznym a nie konstytutywnym i rozumieć ją należy jako oficjalne ogłoszenie przebaczenia już zaistniałego. Duns Szkot, przeciwnie, uważał absolucję kapłańską jako element konstytutywny, natomiast akty penitenta są jedynie warunkiem sakramentu. Poza tym w nauczaniu rozróżniał żal doskonały (*contritio*) charakterystyczny dla drogi pozasakramentalnej, a w sakramencie wystarczy niedoskonały (*attritio*)<sup>672</sup>.

Tomasz z Akwinu dokonał w odniesieniu do spowiedzi syntezy czynników subiektywno-osobistych i obiektywno-eklezyjalnych przy zastosowaniu terminologii Arystotelesa. Do pierwszych zaliczał żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie, które stanowią materię sakramentu, a kapłańska absolucja jako forma jest elementem obiektywno-eklezyjalnym. Zgodnie z filozofią Stagiryty materia i forma występują zawsze razem, stanowiąc całość, tak i tutaj oba aspekty są jedną przyczyną i są konstytutywne dla sakramentu. Człowiek dostępuje odpuszczenia grzechów, wzbudzając żal doskonały, ale zakłada on pragnienie przystąpienia do sakramentu. Konceptyjne ujęcia żalu doskonałego i niedoskonałego przekształciły się w spory teologiczne trwające wieki, formułując dwa ugrupowania: kontrycjonistów oraz atrycjonistów i dopiero Aleksander VII w 1667 roku przechylił szalę na korzyść tych drugich<sup>673</sup>.

John Wyclif i Jak Hus postrzegali spowiedź jako element władzy socjalnej oraz politycznej w rękach duchowieństwa i głosili jej zbędność – opowiadali się jednak za żalem za grzechy jako wystarczającym akcie<sup>674</sup>. Reformacja przyniosła również krytykę sakramentu spowiedzi, chociaż z pism Lutra nie wyłania się jednolita i konsekwentna nauka, to jednak przyczyniła się do szybkiego zaniku jej odbywania w kościołach

<sup>671</sup> Por. P. Lombard, *Sentencje*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013, IV d.17 c. 4,2; za; G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 255.

<sup>672</sup> Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 405n.

<sup>673</sup> Por. tamże s. 406-407.

<sup>674</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 741.

pozostających pod jego wpływem. Sobór Trydencki<sup>675</sup> sformułował naukę o pokucie w konfrontacji z protestantyzmem, chociaż nie bezpośrednio, a w polemice tomistów ze skotystami nie zajął jednoznacznego stanowiska<sup>676</sup>.

Ustalenia trydenckie obowiązywały w prawie nie zmienionym brzmieniu, do Soboru Watykańskiego II<sup>677</sup>, który nie za wiele miejsca poświęca spowiedzi, chociaż zachęca do reform lepiej ujmujących jej istotę, naturę i skutek oraz przywraca jej eklezjalny charakter. Dostępującym rozgrzeszenia przywrócona zostaje nie tylko jedność z Bogiem, ale i z Kościołem<sup>678</sup>. Temat sakramentu pokuty podjęła Kongregacja Kultu Bożego w *Ordo paenitentiae*<sup>679</sup> w 1973 roku, adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*<sup>680</sup> Jana Pawła II, rozwijająca bogatą teologię pojednania, oraz *Sacramentum caritas*<sup>681</sup> Benedykta XVI zajmują się problemem spowiedzi sakramentalnej w przypadku osób znajdujących się w konflikcie z przyjętymi zobowiązaniami wobec Boga i Kościoła<sup>682</sup>.

Myśl posoborowa oraz wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wskazują na właściwie rozumiany pokutny charakter życia chrześcijańskiego, a sakramentalne odpuszczenie grzechów jest naturalną konsekwencją takiego stylu życia, przy zachowaniu odpowiedniej równowagi między aspektem osobistym a eklezjalnym. Spowiedź w tym kontekście należy postrzegać jako wydarzenie liturgiczne i świąteczne<sup>683</sup>.

---

<sup>675</sup> Sobór wskazywał na ustanowienie pokuty przez Jezusa, omawiał elementy oraz owoce sakramentu. Czerpał z teologii Akwinaty, potwierdzając formę sakramentu, ale w miejsce materii zastosował quasi-materię, co było docenieniem myśli Dunska Szkota. Jako istotę i skutek spowiedzi upatrywał osobiste pojednanie z Bogiem, co jednak prowadziło do indywidualizacji pokuty z pominięciem funkcji eklezjotwórczych. Wyznanie grzechów – po dokładnym zbadaniu siebie – powinno zawierać wszystkie grzechy ciężkie objęte pamięcią, natomiast te zapomniane są również przedmiotem absencji jak również grzechy lekkie, których wyznanie nie jest konieczne, ale może okazać się pożyteczne dla penitenta. Sobór odrzuca posługę świeckich jako szafarzy i postrzega wielofunkcyjność kapłana w konfesjonale. Reguluje zastrzeżenie grzechów oraz kwestię zadośćuczynienia, które powinno być lekarstwem i jednocześnie karą oraz sankcją. Ze względu na wyczerpująco opracowane kwestie, które również w pewnej mierze są do przyjęcia przez zwolenników Lutra, możliwe, „że gdyby Sobór rozpoczął się kilkadziesiąt lat wcześniej, nie byłoby Reformacji” (por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 411-414).

<sup>676</sup> Por. tamże.

<sup>677</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 258.

<sup>678</sup> Por. LG nr 11.

<sup>679</sup> Kongregacja określiła trzy formy jego sprawowania o charakterze liturgicznego świętowania, którego nie można identyfikować z nabożeństwem pokutnym. Nabożeństwo wpływa jedynie na lepsze rozumienie rzeczywistości grzechu i nawrócenia, stanowiąc dobre przygotowanie do samego sakramentu, chociaż trwają dyskusje dotyczące pozasakramentalnego odpuszczania win (por. B. Nadolski, *Liturgika, III. Sakramentu. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992, s.123).

<sup>680</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*. dz. cyt.

<sup>681</sup> Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritas*, posynodalna adhortacja apostolska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, Rzym 2007, 29.

<sup>682</sup> Por. M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, dz. cyt., s. 417 - 421.

<sup>683</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 260n.

Dokonane podczas chrztu zanurzenie w śmierci Chrystusa połączone z przebaczeniem<sup>684</sup> stanowi podstawową rzeczywistość człowieka i ma obejmować całe jego życie, stając się istotnym wymiarem. Prawdę o jego grzeszności (por. J 16, 8; 1J 1, 8) odsłoniło Objawienie, które jednocześnie wzywało do stanu świętości (por. Ef 1, 4). Słaba natura ludzka i jej skłonność do grzechu, określana przez tradycję od św. Augustyna jako pożądlivość (*concupiscentia*), czy od św. Tomasza z Akwinu jako zarzewie grzechu (*fomes peccati*) domagała się wielokrotnych oczyszczeń. Sakrament pokuty uznawany w tradycji za „drugi chrzest” wychodzi człowiekowi naprzeciw i postrzegany jest jako dopełnienie pierwszego chrztu. Już w Starym Testamencie istniało pewne personalistyczne i moralne rozumienie pokuty w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym. Z biegiem czasu zmieniał się również obraz Boga, co odzwierciedlało się w przeżywaniu pokuty. Wyobrażenia o surowym Bogu, którego należy przebłagać, przeobraziły się w Boga pełnego Miłości, a sama pokuta rozumiana jest jako zadośćuczynienie za zniewagę uczynioną miłosiernemu Bogu i jako element miłosnej relacji, chociaż i ona sama – w aspekcie dobrze pojętej bojaźni Bożej – ma swoją wartość<sup>685</sup>.

Swoistą teologię grzechu przedstawia Karl Rahner, podejmując rozważania nad winą człowieka. Istotą jej jest rzeczywiście wyrzeczone „nie” Bogu – mimo że niepojęte – a źródłem jest nieprawidłowa relacja do siebie samego, bliźniego i świata. Wina człowieka ma charakter skończony, a poddana różnym uwarunkowaniom zaciągnięta bywa przy ogólnym nastawieniu na dobro. Ta postawa zmierza do bycia ostateczną i nieodwołalną, mimo że bywa nie do końca przemyślana i jawnie sformułowana, to w momencie śmierci dopełniająca się wolność człowieka nadaje jej znamiona jednoznaczności i bezwzględności. Jako ostateczność staje się wyrokiem i jednocześnie zatraceniem<sup>686</sup>.

Obrazem spowiedzi jest odkupienie dokonane na krzyżu: Zmartwychwstały, który przeszedł ze śmierci do nowego życia – na Jego wzór człowiek ze śmierci duchowej przeniesiony jest w nowy świat łaski i świętości przy niweczeniu grzechów, które są w pewien sposób anulowane. W kontekście szerszym, eklezyjalnym, absolucja jest „uaktywnieniem się ducha Kościoła, jego wnętrza, i dlatego łączy się ściśle z zesłaniem Ducha Świętego, (...) to Wielkie Zesłanie Ducha Świętego”<sup>687</sup>, który udziela

---

<sup>684</sup> Por. KKK 1214.

<sup>685</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 731.

<sup>686</sup> Por. tamże.

<sup>687</sup> Tamże, s. 737n.

tchnienia. Liczba siedem nawiązuje do siedmiu chlebów Chrystusa (por. Mt 15, 34) obrazujących strukturę Kościoła.

Wezwanie z Listu św. Jakuba: „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy” (Jk 5, 16) wyrażało pewną ogólną ideę, że cały Kościół jest sakramentem odpuszczania grzechów, chociaż z czasem i powoli kształtowała się świadomość, że władza rozgrzeszania konkretyzuje się w szczególnych podmiotach kościelnych. Do naszych czasów przetrwało przekonanie, że w granicznych przypadkach zagrożenia życia, możliwe jest wyznanie grzechów przed osobą świecką, o ile ona przedłoży je kapłanowi w późniejszym czasie. W pierwszych wiekach, aż do średniowiecza, możliwe były dwie formy absolucji: indywidualna i wspólnotowa. Z czasem odstąpiono od zbiorowej (*turmatim*), by ją kilka wieków później znowu przywrócić w przypadkach niebezpieczeństwa śmierci. Kongregacja Nauki Wiary w 1972 roku potwierdziła ważność rozgrzeszenia ogólnego bez indywidualnego wyznania grzechów<sup>688</sup>, a Jan Paweł II uczynił to w *motu proprio* z 7 kwietnia 2002 roku *Misericordia Dei*. Konferencja Episkopatu Polski wydała oświadczenie zwalniające z wyznania grzechów w przypadku braku znajomości wspólnego języka spowiednika i penitenta (dotyczy jednostki i grupy), a włączenie tłumacza w normalnych przypadkach nie jest obowiązkowe<sup>689</sup>.

Relację zakłóconą przez grzech niszczy strukturalnie Syn w Osobie historycznego Zbawiciela, natomiast zadaniem Ducha jest usunięcie tej skazy wewnątrz jednostek. To on udziela natchnienia historiozbawczego i tematyzuje zbawczo całą doczesną historię świecką czyniąc ją dobrą, sprawiedliwą i sensowną po Bożemu i rozwijając dzieje miłosierdzia<sup>690</sup>.

#### 4.2. Perspektywa spowiedzi u Adrienne von Speyr

Przedstawione w poprzednim punkcie elementy nauczania Magisterium Kościoła odnośnie spowiedzi sakramentalnej są przedmiotem refleksji Adrienne von Speyr. Szwajcarka nie konstruuje swojej systematycznej wizji czy nauki, ale podejmując poszczególne kwestie, odczytuje je w „swoim” duchu, nadając im głębszą

---

<sup>688</sup> Por. KPK, kan. 901-963; kan. 720 § 2.

<sup>689</sup> Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 744n.

<sup>690</sup> Por. tamże, s. 189.

treść w oparciu Pismo Święte czy doświadczane wizje. Czyni to w formie impulsów do rozważania. Sakrament pojednania wyprowadza z życia Trzech i Ich wewnętrznej transparentności oraz misji Syna obdarowującego życiem upadłego człowieka. Rozważania są prowadzone w perspektywie pokutnego charakteru życia chrześcijańskiego. W swoim dziele Mistyczka prowadzi czytelnika przez rozważania przebiegające kolejno przez analizę testamentu Pana w formie spowiedzi, a następnie rozmyśla nad jej kontekstem w obliczu innych sakramentów i Kościoła oraz grzechu pierwotnego, aby na końcu przejść do refleksji nad elementami dobrej spowiedzi.

Zagadnienie oczyszczenia wpisuje się w historię ludzkości i występuje we wszystkich religiach. Chcąc osiągnąć czegoś ponad nim, jakiegoś Absolutu, człowiek natrafia na przeszkodę utrudniającą dostęp, styczność z rzeczywistością transcendentną. Intuicyjnie wyczuwa, że wina spoczywa po jego stronie: czuje się „nieczysty” i określa ten swój stan jako nienaturalny, co uruchamia w nim potrzebę przejścia do „czystości”. Może to uczynić na dwa sposoby: rytualnie (akt zewnętrzny: np. obmycie) lub ascetycznie (akt wewnętrzny: posty, umartwienia). Już w starożytności w filozofii greckiej poznawanie Boga, który jest duchem, odbywało się przykładowo przez odwracanie uwagi od materii i wrażeń zmysłowych (Platońska *katharsis*) lub namiętności (szkoła stoicka). Stary Testament proponuje wiele obrzędów oczyszczających, natomiast Nowy przenosi plamę nieczystości do wnętrza człowieka, który musi być „czystego serca” (Mt 5, 8), aby usłyszeć Dobrą Nowinę, po uprzednim wymazaniu z niego zła. Te dwie rzeczywistości dobra i zła są ze sobą w jakiś sposób połączone: zło jako negatywny aspekt może być rozpatrywany i rozumiany jedynie w kontekście aspektu pozytywnego: dobra, przy czym zło jest określane jako to, co człowiekowi przeszkadza dotrzeć do Boga, a jest nim zło moralne<sup>691</sup>. Ono, osadzone w świecie ducha, może nadszarpnąć relację do Stwórcy, a nawet doprowadzić do śmierci duchowej powiązanej z utratą życia wiecznego i dlatego tylko ono jest złe<sup>692</sup>.

Źródła grzechu można upatrywać w różnych czynnikach: w otoczeniu, nieuporządkowanych namiętnościach czy namowach szatana – tym zagadnieniem zajmował się Orygenes. Jednak w ostateczności to człowiek podejmuje decyzję i to on jest odpowiedzialny – jedyna prawdziwa przyczyna grzechu tkwi w jego woli: zatem to człowiek musi się ze swej winy oczyścić. Stałe i wieczne dobro, ze względu na swoje

<sup>691</sup> Wszelkie nieszczęśliwe przypadki, wydarzenia, cierpienia czy śmierć – potocznie nazywane złem – Ojcowie greccy nazywają złem fizycznym, bo występującym w świecie zewnętrznym i widzialnym (*fisis*). Stąd Kasjan wprowadza rozróżnienie na dobro, zło i rzeczy obojętne (por. T. Śpidlik, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 199).

<sup>692</sup> Por. tamże, s. 199.



źródło w Bogu, jest konieczne – jest ujęte w zasady, w prawo, które przy powierzchownym rozumieniu może się wydać zbyt legalistyczne, czego wymownym przykładem są faryzeusze. Ich błąd polegał na zastąpieniu synowskiej relacji z Bogiem literą prawa. Niebezpieczeństwo postawy faryzejskiej jest zawsze żywe, jednak człowiek powodowany miłością Bożą będzie upatrywał w Dekalogu cennych wskazówek i nie pozwoli się zwieść<sup>693</sup>.

Adrienne von Speyr analizuje zagadnienie spowiedzi kompleksowo. Źródłem jest życie trynitarnie Boga oraz misja Syna na ziemi wraz z wydarzeniami zbawczymi. Urząd odpuszczania i zatrzymywania grzechów, dany w załączku przez Syna, w ciągu wieków przekształcił się w konkretny sakrament. Integralne potraktowanie domaga się pochylenia nad obiektywną rzeczywistością sakramentalną i jej przeżywaniem przez spowiadającego oraz penitenta.

*Testament Pana.* Adrienne von Speyr, podejmując temat testamentu Pana wskazuje na dar Jego życia dla ludzi i dla Kościoła, który „jako coś żywego (...) w nas ma się stawać życiem”<sup>694</sup>. Spowiedź jest owocem Męki, a ustanowiona w dzień Zmartwychwstania jest „Jego przykazaniem i naśladowaniem Go, a w rozgrzeszeniu – Jego władzą”<sup>695</sup>. Spowiedź dana w formie załączkowej i jako całość należy do Kościoła, który jest szafarzem Jego odkupienia i ma utworzyć z daru skuteczny środek łaski. Obejmuje istotne elementy zawarte w Jego nauce i życiu, a przede wszystkim w wydarzeniu ustanowienia. Do Kościoła będzie należało ich wyjaśnienie oraz sposób jej konkretnego i praktycznego sprawowania. Syn przed wstąpieniem do nieba, zbudował drogę prowadzącą od grzechu człowieka do Ojca, aby grzeszność tak powszechna i nie do uniknięcia nie stała się barierą unicestwiającą jakkolwiek powrót. Przewinień nigdy nie zabraknie, potykamy się o nie każdego dnia, mimo że nie są koniecznością, a przez krzyż i odkupienie nie zamieniają się w dobro<sup>696</sup>.

Adrienne von Speyr nie kładzie głównego nacisku na realność grzechu, co jest cechą charakterystyczną jej duchowości – pisze Erdmann – mimo że nic z jego wagi nie jest mu odbierane ani umniejszane. Wręcz przeciwnie, jego otchłań ujawnia się wobec nieograniczonej Bożej woli zbawienia w jej trynitarno-universalnej ekspansji, już nie jako jakiś błąd czy przekroczenie ważnych norm etycznych, ale osobiste odwrócenie się

---

<sup>693</sup> Por. tamże, s. 199-202.

<sup>694</sup> ASP, s. 121.

<sup>695</sup> Tamże.

<sup>696</sup> Por. tamże, s. 121-122.

od miłości Boga. Boskie „tak” dla swojego stworzenia jest punktem centralnym rozważań Adrienne<sup>697</sup>.

Syn podczas ziemskiej misji doprowadził wszystko do stanu dojrzałości, a swoje słowa podarował człowiekowi jako ziarna, które zawierają w sobie wszystkie Tajemnice. Sakrament pojednania łączy w sobie rzeczywistość łaski i upadłego człowieka, którego świadomość win coraz bardziej upodabnia do upokorzonego Chrystusa. Przy próbie wniknięcia w Jego człowieczeństwo, następuje konfrontacja z niepojętą tajemnicą i niemożliwością jest ogarnięcie jej, ale człowiek ma doświadczenie bycia ogarniętym i wprowadzonym do Jego „więcej” na wzór członków, tak że przestaje patrzeć na własne. Postawa spowiedzi człowieka musi zawierać Jego podwójne odniesienie: ukazuje się transparentnym wobec Ojca Jego objawiając, co staje się Jego aktem uwielbienia<sup>698</sup>.

Adrienne von Speyr nawiązuje w swoich analizach do protestantyzmu, w którym wyrosła i praktykowała wiele lat. Zauważa, że cechuje go „wysuszenie” polegające na zbyt dosłowności, a wierność literze słowa ogranicza jego znaczenie z obawy przed nadinterpretacją, prowadząc do lęku przed utajemniczeniem. Pismo święte i dokonująca się przez wieki egzegeza składają się na Tradycję kościelną, która przy współczesnym namyśle nad tekstem musi być uwzględniona i pokazuje trwałe słowo oraz historyczne interpretacje, które są wyrazem rozumienia wiary chrześcijańskiej w czasie<sup>699</sup>. Szwajcarka nie wyklucza, że w przeszłości koncentrowano się bardziej na Jego czynach i słowach oraz ich naśladowaniu – czasy współczesne przyniosły zainteresowanie Jego fundamentalną postawą w relacji do Ojca. Ze względu na kruchość i zagrożenie naszej egzystencji, przeżywanie wiary jest doświadczeniem sensu, który współcześnie poszukuje się w treści życia Jezusa z Nazaretu jako całości.

---

<sup>697</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott.*, dz. cyt., s. 173.

<sup>698</sup> Por. ASP, s. 121-122.

<sup>699</sup> Mistyczka porównuje Kościół do tomiku poezji zostawiony przyjacielowi przez autora z poleceniem sięgania nie tylko do strof, ale i do samego źródłowego doświadczenia poety, co jest czymś nieporównywalnie większym i nadaje wykończonym zwrotkom jakąś nieskończoność – tym czymś większym, skarbem, jest relacja Pana do Ojca, która jest źródłem nieogarnionej sfery natchnienia i nieograniczonym horyzontem. Adrienne zwraca uwagę na powiązanie rozumienia i tajemnicy w aktach Syna, gdzie niepojmowalne przewyższa pojmowalne stanowiąc jego odbicie: choroba i uzdrowienie – niezrozumiały jest między nimi związek oraz śmierć i zmartwychwstanie – zachodzi pytanie o sposób możliwości. Analogia cudów odzwierciedla się w spowiedzi, gdzie zrozumiałe elementy są wkomponowane w nieogarnioną całość, co uwidacznia się w trudności przeniknięcia myślą znaczenia pokuty, autorytetu czy sądu, a przede wszystkim zbawczej męki. Prowadzone przez wieki rozważania nauki Pana przybliżyły niektóre tajemnice, aczkolwiek również uświadomiły niepoznawalność tajemnicy (por. tamże, s. 123).

Tak rozumiana postawa integruje w sobie zarówno poszczególne akty Pana jak i słowa Pisma<sup>700</sup>.

Spowiedź odbywa się według słów Pana, który jako Żyjący jest Słowem przewyższając własne ludzkie słowo – spowiedź odbywa się w Panu. W Nim, wewnątrz Jego jestestwa wszystko przewyższającego, umieszczone są akty ludzkie, które łącznie z Jego działaniem zawarte są w Jego ogólnej postawie. Czerpiąc z postawy Syna, człowiek utożsamia z nią swoje własne działanie, które staje się wyrazem jego postawy. Stany i postawy, które ludzie odkrywają w sobie i bliźnich jako nowe czy niepowtarzalne, cechuje nietrwałość oraz przemijalność i dopiero z perspektywy czasu mogą być właściwie oceniane. Miłość Wcielonego Słowa do Ojca i ze względu na Niego ku człowiekowi skierowana, zakorzeniona jest w samej odwiecznej, trójjednej miłości, która jest stanem rzeczywistym, a słowa i czyny człowieka o tyle zawierają w sobie prawdę, o ile są odbiciem tej postawy. Miłość chrześcijańska partycypuje w postawie Syna w obliczu Ojca, a Duch objawia w sercu człowieka światło tajemnicy. W przeciwnym przypadku, ocena Pana i Jego aktów podlegałaby badaniom według reguł ludzkiej psychologii, odzierając Go z Bóstwa i sprowadzając do zwykłego człowieka. Chrystus rozplątałby się w tłumie wraz ze swoim dziełem<sup>701</sup>.

*Sakrament spowiedzi a urząd Kościoła.* Pan udzielając Apostołom – jako wspólnocie – władzy udzielania rozgrzeszenia poprzedził ją poleceniem „weźmijcie Ducha Świętego” (J 20, 22), co wiąże się z dużo szerszym wymiarem, prowadzącym chrześcijan do jedności wspólnoty – Kościoła. Mistyczka rozumie jedność nie tylko jako pewną harmonię, co stanowi jej owoc i przejaw, a sakramenty mogą pełnić rolę pośredniczącą. Adrienne wskazuje na ontologiczną jedność leżącą w dużo głębszych warstwach rzeczywistości i mającą swe źródło w miłości, do której sakramenty prowadzą, charakteryzując się funkcją więziotwórczą. Rdzeniem Kościoła jest wspólnota świętych, która zajmują najwyższe miejsce, pośrodku są grzesznicy otrzymujący rozgrzeszenie, najniższe miejsce przypada ludziom z zatrzymanymi winami, natomiast obszary poza jego granicami zarezerwowane są dla tych, którzy rezygnują z absencji lub w ogóle odrzucają pośrednictwo Kościoła. Mistyczka podkreśla wychowanie do miłości, które jest warunkiem przynależności do grona świętych, a „rozwiązanie” wzmacnia świadomość przynależności oraz stanowi bodziec

---

<sup>700</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>701</sup> Por. tamże, s. 124-125.

do prowadzenia odpowiedniego stylu życia. Przeciwnie, „wiązanie” daje namysł nad poszukiwaniem drogi prowadzącej do miłości<sup>702</sup>.

Pan jako oblubieniec chce przebywać ze swoją oblubienicą Kościołem i pozostawać w tajemnicy płodności, bo Kościół ma być matką wielu dzieci i należy do wszystkich. Mistyczka rozpatruje odbywającą się w sercu Kościoła spowiedź oblubienicy, do której muszą być dopuszczeni urzędnicy-świadkowie: słowo panny młodej skierowane do pana młodego przybiera formę spowiedzi. W pełnej odpowiedzialności i prawdzie wyznaje rzeczy, których nie popełniła, a jednak zrobiła – mistyczka rozumie to jako pierwotną spowiedź Kościoła, spowiedź zastępczą, która jest jednocześnie pokutą – oblubienica jest jednocześnie pokutnikiem<sup>703</sup>.

Ramy sprawowania sakramentów za pośrednictwem urzędu stanowi Kościół, jest treścią jego istnienia, ale w związku z tym narażony jest na swoiste zinstytucjonalizowanie. Jednak nie hierarchiczna instytucja i zewnętrzne ramy stanowią jego sedno, ale niesłabnąca żywotność i dynamizm – cechy, które otrzymał od Pana. Objawienie pełni trójjedynego Boga, które było treścią nauki Jezusa, ma być kontynuowane w Kościele i to trwanie życia jest racją istnienia tych ram. Żywotność dociera do wspólnoty widzianej jako całość, ale i do każdego jej członka. W sposób szczególny dotyczy żywotności spowiedzi manifestującej się osobistym zaangażowaniem: inicjatywa leży po stronie człowieka otrzymującego rozgrzeszenie – to on musi uczynić pierwszy krok, ale zaraz potem przejęty jest świadomością niewspółmierności tego, co zastaje i co już zostało dokonane. W aspekcie kościelno-instytucjonalnym i mimo swego Boskiego charakteru, akt spowiedzi jest czynem osobowym i odpowiedzialnym<sup>704</sup>. Spowiedź nie jawi się tylko jako „akt” wierzącego ściśle określony i administrowany przez Kościół w ramach jego porządku. Jest nim też, ale postrzeganym nie jako coś drugorzędne i trywialnego, ale coś bardzo głębokiego i istotnego: jako zasadnicza postawa chrześcijańska, postawa życia skoncentrowanego na Bogu. W swej istocie nie jest apriorycznie zażądana i pozbawiona warunków, ale odniesiona do Bożej Tajemnicy. Jest wydarzeniem, które kieruje do Osób Bożych stojących naprzeciw siebie<sup>705</sup>.

Mistyczka zwraca uwagę, że Kościół nie widział samego siebie, wtedy gdy Pan go kształtował, ale może przeniknąć cel przyświecający Synowi. Kościół jest dziełem

---

<sup>702</sup> Por. tamże, s. 56-58.

<sup>703</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 506.

<sup>704</sup> Por. ASP, s. 79-80.

<sup>705</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott*, dz. cyt., s. 171.

Pana, mającym swoje źródło w miłości czynnej, co stanowi o jego istocie, która ma odzwierciedlać się w całej wspólnoty, ale i w każdym człowieku do niej należącym. Kościół postrzegając siebie jako Oblubienicę, która wyszła z rąk Oblubieńca, trwa w stanie gotowości, próbując sprostać oczekiwaniom Tego, który ją ukształtował. Wyposażona i przyozdobiona we wszystko, czego wymaga doskonałość, reprezentuje sprawę Syna na ziemi, ponosi odpowiedzialność i będzie musiała zdać sprawę ze swego włodarstwa u kresu czasu. Troska Kościoła wyraża się w ukształtowaniu wierzącego zgodnie z wyobrażeniami Pana; chce odcisnąć na nim piętno, aby jego obraz ukazywał się światu. Prowadząc wszystkich do spowiedzi, pragnie stanu świętości, nawet jeśli jest to zadanie niewykonalne i czarne owce będą zawsze istniały. W ludziach prawdziwie czystych tkwi olbrzymia siła porywania za sobą innych i dzielenia się miłością, przykładem modlitewnym i chęcią nawracania<sup>706</sup>.

Kościół chce, aby jego nauka głoszona była jak najdalej, wśród oziębłych i oddalonych, a nacisk zewnętrzny ma służyć dobru wewnętrznemu. Spowiedź jest własnością całego Kościoła, a każdy upokorzony wywyższony przez ten sakrament zostaje przywrócony społeczności świętych, aby wziąć na siebie odpowiedzialność za Kościół, który pełni funkcję pośredniczącą zgodnie z poleceniem Chrystusa. Wobec tego grzech i oczyszczenie nie są sprawami zachodzącymi tylko jednostkowo i prywatnie<sup>707</sup> między penitentem a Bogiem, jak również nie jest możliwe traktowanie osobistego sumienia jako ostatecznej instancji<sup>708</sup>.

Mistyczka rozważa również kwestię odpowiedzialności spoczywającej nie tylko na pełniącym urząd kapłanie, ale na wszystkich. Każdemu, kto spotyka na swojej drodze człowieka oddalonego, powinno zależeć na przyprowadzeniu go do wspólnoty i doprowadzeniu go do sakramentu pojednania. Spowiedź należy zatem ujmować tylko w łonie społeczności spowiadających się, aby odnaleźć się z powrotem w społeczności świętych. Analogicznie jak Syn stając się człowiekiem, nie przestał być częścią Trójcy, gdyż w każdym z Nich zawarta jest miłość i odpowiedzialność wobec „Boskiej społeczności”, tak i penitent nie przestaje być częścią wspólnoty. Chrystus przekazuje brzemień dźwigania swego olbrzymiego zadania również Kościołowi rozumianego

---

<sup>706</sup> Por. ASP, s. 71-72.

<sup>707</sup> Por. tamże. Spowiedź umacnia, przełamuje niestabilność duchową człowieka, zapobiega błędzeniu stwarzając możliwość ciągłości w egzystencji zbawiającej. Równie ważnym owocem jest pojednanie z Kościołem, a wspólnotowy charakter grzechu i przebaczenia staje się coraz bardziej jasny (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 738-740).

<sup>708</sup> Por. ASP, s. 72.

hierarchicznie i wspólnotowo, a pociągnięci przez Mistrza winni w odpowiedzi sposób przeżywać ten wymiar<sup>709</sup>.

Kościół otrzymał Ducha od Pana i ingeruje w prywatne sprawy jednostki poprzez stawianie nadmiernych wymagań – czyniąc to reprezentuje swojego Mistrza. Ten bezpośredni przekaz podaje dalej czyniąc zadość bezwzględnemu posłuszeństwu. Moc i zdecydowanie podczas udzielania sakramentów może być odbierana jak „mocne uderzenie”, w którym kryje się autentyczność i świeżość Kościoła i które pozostaje grzesznikowi zaakceptować. To wierzący ma wejść w obietnicę kryjącą się w widzialnych znakach, a nie przeciwnie. Gdyby Kościół, wychodząc naprzeciw oziębłym, równie oziębłe szafowałyby sakramentami, całe dziedzictwo zatracaloby się stopniowo. Co czyni sakramenty żywymi, jest ich akt ustanowienia. Postrzeganie w sakramencie czegoś gotowego, ustanowionego, prowadzi do jego zinstytucjonalizowania, gdzie niemożliwe jest ujrzenie Chrystusa. To ciągły powrót do początku okazuje się niezwykle płodny<sup>710</sup>.

Negując prywatny charakter sakramentów<sup>711</sup>, mistyczka w swoich dziełach często wraca do ich społecznego charakteru. Opisuje pewną postawę penitenta, której on często ulega i która wypływa z iluzji indywidualności w Kościele, a polega na tym, że grzesznik przystępując do spowiedzi, usiłuje przywrócić porządek w sobie i dla swojego dobra. Tymczasem już sam styl życia korzystania lub niekorzystania z sakramentów jest elementem wspólnotowym i ma wpływ na drugiego. Przyzwyczajenie do oziębłości i nastawienie się na nią może powodować brak wiary w możliwość przemiany pod wpływem słowa Bożego. Koniecznym warunkiem do tego, by głos Boga usłyszał pojedynczy spowiadający się, jest aby Kościół jako całość zdołał dosłyszeć głos żywotnego Słowa. Mistyczka wysuwa propozycję pewnej paralelności polegającej na tym, że w chwili, gdy Kościół słucha spowiedzi pojedynczego człowieka, sam powinien wysłuchać własnej spowiedzi u Pana, a udzielając absencji, sam otrzymać ją od Syna. Uogólniając, można powiedzieć, że

---

<sup>709</sup> Por. tamże, s. 73.

<sup>710</sup> Por. tamże.

<sup>711</sup> Negując prywatny charakter sakramentów, Adrienne przywołuje scenę upadku w biblijnym raju i zauważa, że początkowo szczęśliwi Adam i Ewa w równym stopniu uczestniczą we wszystkim, co Bóg stworzył. Mimo opisu o uwiedzeniu Adama przez Ewę, należy wskazać, że „cała egzekucja grzechu tworzy jedność we wzajemności”. Kara polegająca na wyrzuceniu z raju dotyka ich w jednakowym stopniu i nie do końca wiadomo, kto z nich był bardziej winny: czy Adam poniósł swoją karę surowiej czy Ewę dotknęło coś więcej, co właściwie powinno spaść na Adama. Adam w trudzie pracuje, Ewa rodzi w bólu i żadne z nich nie może wewnętrznie doświadczyć surowości kary, jaka uderza w drugiego i która jest cięższa. Pewne jest jedynie, że jest to kara wspólna, jak wspólne jest ich stanie w obliczu sprawiedliwego gniewu Bożego (por. A. von Speyr, *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 502).

wszędzie, gdzie chodzi o jednostkę, jest obecny też cały Kościół; ma to miejsce w słuchaniu wyznania grzechów, w udzielaniu rozgrzeszenia oraz w związywaniu i rozwiązywaniu. Chodzi o udzielanie penitentowi przeświadczenia, że nie jest pozostawiony sam sobie, ale Kościół uczestniczy w jego aktach – zwłaszcza w sakramencie pojednania i przez niego jest członkiem społeczności kościelnej: przyjmując jego spowiedź ujmuje go jako część samego siebie. Adrienne postrzega spowiedź jako wspólne dzieło i wysiłek penitenta oraz spowiednika, analogicznie jak msza łączy kapłana i świeckich<sup>712</sup>.

*Spowiedź w horyzoncie innych sakramentów.* Magisterium Kościoła określa sakramenty znakami odnoszącymi człowieka do wyższej rzeczywistości, a ich oddziaływanie na jego wyobraźnię pozwala mu sprowadzić całe życie do jedności, ukazując je w punktach węzłowych egzystencji ludzkiej. Wszystkie sakramenty powiązane są między sobą, o czym naucza sakramentologia ogólna. Aspekt subiektywny, świętowania, wiąże się z obiektywnym, niezależnie czy są to sakramenty przyjmowane jednokrotnie czy wielokrotnie<sup>713</sup>. Adrienne von Speyr dostrzega te relacje<sup>714</sup> i na tej kanwie snuje refleksje o ich wewnętrznej łączności, uwypuklając pokutę.

Sama bezgrzeszność Jezusa odsyłała do Jego boskości, nawet kogoś, kto żyjąc w Jego czasach, nie słyszał Jego nauki oraz nie był świadkiem żadnego cudu. Syn żyjąc na ziemi wśród grzeszników, obserwował oddalenie człowieka od Boga w wyniku popełniania win zwiększające się wraz z ich liczbą i materią. Syn pragnie zatrzymać odchodzącego człowieka i skierować go na drogę powrotu do Boga – tymi środkami zaradczyimi są sakramenty. Pozostając na ziemi, wykonywał je sam lub polecał je dokonywać: chrzczył, pozostawił dar Ciała i Krwi, namaszczał chorych i zesłał Ducha Świętego po zmartwychwstaniu. Wiedział, że te zabiegi po Jego odejściu mogą już nie oddziaływać, więc ustanowił dar dla grzeszników: spowiedź. Znał serce ludzi i mógł się liczyć z pewną eskalacją grzeszności. Sakrament pojednania jest tym, który przywraca relacje, a przeznaczony dla grzeszników nie stawia wymogów świętości: ujmuje człowieka w dole jego egzystencji i nikt nie może jej zarzucić, że jest zbyt wzniosła. Stanowiąc każdorazowo oczyszczenie z ciężaru przewinień, umożliwia bliskość

---

<sup>712</sup> Por. ASP, s. 74.

<sup>713</sup> Por. G. Koch, *Podręcznik teologii dogmatycznej*, dz. cyt., s. 15n

<sup>714</sup> Ostatnio zwrócono uwagę na całościowy wymiar sakramentów jako jedność – na sakrament pierwotny, na który one się składają, wywodząc się z jednego źródła. Jest nim Jezus Chrystus jako Prasadakrament oraz Kościół jako sakrament całościowy, powszechny, integralny lub podstawowy (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 613-614).

czystości Pana. Syn, sam będąc transparentny przed Ojcem, miał świadomość ulgi, jaką może dać uwolnienie, nawet dla człowieka wątpiącego w całkowite zerwanie z grzechem. Spowiedź jako środek ratunkowy skierowana jest do człowieka oddalonego – jak wszystkie inne sakramenty w sobie właściwy sposób – jednak czyni to z sobie właściwą specyfiką, objawiając tajemnicę Kościoła jako drogi i pośrednika nawrócenia. Jest zewnętrznym znakiem misji Kościoła jako jego istoty<sup>715</sup>.

Adrienne analizuje postawy człowieka zaangażowanego w wiarę, ale skalanego grzechem w stosunku do wszystkich sakramentów. W tym aspekcie przyjmowanie Ciała i Krwi Pańskiej może się wydawać ponad siły grzesznika: zbyt ekskluzywne, zarezerwowane dla oczyszczonych i, ze względu na świętokradztwo, odstrasające. Zestawienie świadomości otrzymanego chrztu z życiem bez chrześcijańskich reguł, bierzmowania z brakiem świadectwa apostoła oraz uczestniczenie we mszy bez jej rozumienia stanowi obraz nędznika. Człowiek widzi wprawdzie zachęcające, pocieszające czy napominające wysiłki Kościoła, wybrzydza podczas homilii, że albo banalna, albo zbyt wzniosła, a przykład świętych tym bardziej go przytłacza. Świadomość bycia nieczystym dominuje i w takim stanie najłatwiej odnajduje konfesjonał jako dla niego stworzony. Położenie zmienia się całkowicie po odbytych sakramencie pojednania. Człowiek doświadcza przywrócenia do społeczności Kościoła, ale jest to pozór, gdyż mimo odczuwanego osamotnienia i wyobcowania, znajdował się zawsze we wspólnocie wyznającej grzechy. Uzyskuje też większe rozumienie życia Kościoła, we wnętrzu którego zawsze przebywa, niezależnie od materii grzechu i stopnia zerwania z nim. Doświadczenie spowiedzi ma cechę bycia pociągniętym, podtrzymywanym w kierunku dośrodkowym, a powracanie do grzechu z jednoczesną myślą o ponownej spowiedzi jest wyrazem nieszlachetności czy wzgardliwej niewdzięczności<sup>716</sup>.

Chrzest określa przynależność do Pana przysłoniętą przez grzech, przy czym wyznanie winy przywraca pierwotny blask niewinności uzyskanej w tym inicjującym sakramencie<sup>717</sup>, a łaski poprzednich spowiedzi ożywają, chociaż nowe grzechy uaktywniają stare. Powiązanie spowiedzi z bierzmowaniem uwidacznia się w podjęciu decyzji sakramentalnego wyznania grzechów. Skrucza widziana w kontekście darów Ducha wyzwala postanowienie zerwania z nieuporządkowanym życiem, a taki akt

---

<sup>715</sup> Por. ASP, s. 75.

<sup>716</sup> Tamże.

<sup>717</sup> Mistyczka porównuje ów blask do rośliny wieloletniej zakwitającej każdej wiosny. Jak ona zazielenia się co roku, tak łaska chrztu odzyskuje swoją skuteczność (por. ASP, s. 77).



wymaga umocnionej wiary. Bierzmowanie daje siłę wytrwałości, która niejednokrotnie jest zaciemniona i idzie w zapomnienie. Pełnię stanowią wszystkie sakramenty ściśle powiązane ze sobą, co przekłada się na integralność duchową. Przyjmując jeden z nich, otrzymujemy pozostałe ze względu na istniejące odniesienia<sup>718</sup>.

Ustanowienie przed męką, podczas Ostatniej Wieczerzy sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej sprawia, że to on nadaje pełną treść mszy. Adrienne wskazuje, że Kościół ma do niej dostęp dopiero po Zmartwychwstaniu, a jest obietnicą przed powstaniem z grobu, podczas gdy spowiedź ziszcza się od razu, w dniu powstania z martwych. „Komunia jest tym, czym On sam jest, spowiedź – tym, czego dokonuje”<sup>719</sup>. Ostatnia Wieczerza odbywa się w rzeczywistości obecności Judasza i konieczności Męki, a Pan wprowadza swoich uczniów właśnie w taki rdzeń Kościoła. W momencie ustanowienia spowiedzi, przeciwnie, nie ma już Zdrajcy, co jest bardzo znaczące. Zmartwychwstając i ukazując się uczniom, Pan wydobywa ludzi należących do swego Kościoła z grzechu i odstępstwa, ucieczki, wyobcowania i oziębłości, wprowadzając w samo centrum czystości. Mistyczka interpretuje samo Jego ukazanie się uczniom jako działanie Komunii i spowiedzi jednocześnie, bierzmowanie odzwierciedla się przez wypowiedane słowa udzielające Ducha Świętego, natomiast w przekazanej władzy związywania i rozwiązywania ujęte są święcenia kapłańskie. Przy braku wyraźnej wzmianki o sakramencie małżeństwa Adrienne odsyła do kontekstu Oblubieńca i Oblubienicy. Pan jako Pomazaniec nosi w sobie łaskę wszystkich sakramentów i poleca uczniom naśladowanie Go w życiu i sprawowaniu urzędów w formie widzialnych sakramentów z elementami hierarchicznymi<sup>720</sup>.

*Grzech pierwotny.* Adrienne von Speyr w swoich rozważaniach odnosi się również do kwestii grzechu pierwotnego i jego wpływu na duchowość człowieka. Obecność w nim jego skutków powoduje skłonność do grzechów aktualnych i ciągłego ich powtarzania. Powroty do tych samych przewinień mają miejsce, mimo częstych postanowień zerwania z grzesznym życiem, ale upadek wydaje się być silniejszy razem z pokusą obojętności. Mistyczka, analizując ten problem, wskazuje na dwa „ja” na przemian dochodzące do głosu: jedno ostrzegające i posiadające przewagę jak długo człowiek się na nim skupia i daje mu posłuch, oraz drugie zobojętniałe, zapominające o Panu i niezważające na dobro. Szwajcarka mówi o potędze zła, która towarzysząc nam idzie krok w krok z nami, będąc źródłem czynów, których nie chcemy, ale mimo

---

<sup>718</sup> Por. ASP, s. 77-78.

<sup>719</sup> Tamże, s. 78.

<sup>720</sup> Por. tamże.

tego je popełniamy. Wynika to ze słabości ciała, które duch nie zawsze jest w stanie pokonać, a warunkiem koniecznym jego czujności jest nieustanna modlitwa, często zaniedbywana. Ceniąc swoje sprawy najwyżej, własny spokój ducha eliminując wszelkie poruszenia w tym poruszenia łaski, grzesznik zaczyna osuwać się w upadek<sup>721</sup>.

*Proces spowiedzi.* Mistyczka modyfikuje nieznacznie liczbę elementów spowiedzi, wprowadzając siedem, a nie pięć, jak to ma miejsce w myśleniu klasycznym, co jednak nie ma istotowego wpływu na całość. Wynika to stąd, że samą spowiedź w konfesjonale rozszczepia na trzy składniki: wyznanie grzechów, nauka i rozgrzeszenie.

1. Rachunek sumienia. W rozwoju życia duchowego, a zwłaszcza w jego początkowym okresie, uznanie siebie grzesznikiem i wyznanie przewinień ma duże znaczenie<sup>722</sup>. W teologii podkreśla się, że spowiedź, a także przygotowanie do niej w formie rachunku sumienia<sup>723</sup>, powinna mieć charakter bardziej analityczny a mniej faktograficzny, gdzie punkt ciężkości spoczywa na właściwej identyfikacji grzechów i stanu sumienia, poprawnie uchwyconych motywach, okolicznościach i stanach emocjonalnych towarzyszącym grzechom<sup>724</sup>. Głos sumienia weryfikujący, co dobre, a co złe, posługuje się normami mającymi swe źródło w naturze ludzkiej, Objawieniu Bożym czy bezpośredniemu działaniu Boga. Zasada moralności oparta o naturę ludzką ma swoje ostateczne źródło w odwiecznym prawie Bożym, gdyż sama natura jest Jego dziełem<sup>725</sup>. Święty Tomasz mówi o rozumie praktycznym, który rozpoznając dobro w jakiejś rzeczy, nakłania człowieka do podążania w tym kierunku, a jednocześnie każe mu unikać rzeczy złych. Tę zdolność rozpoznawania pierwszych zasad postępowania Akwinata określa jako prasmusienie (*synderesis*)<sup>726</sup>, a rozum – w ramach sumienia – aplikuje zasady prasmusienia do poszczególnych aktów człowieka, oceniając charakter czynu<sup>727</sup>. Sam rozum – choć ważny – nie jest jednak ostateczną władzą, gdyż ludzkość została ubogacona o Objawienie, które wskazało na nowe wartości i inny sposób ich

<sup>721</sup> Por. tamże, s. 80.

<sup>722</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt, 13.

<sup>723</sup> O rachunku sumienia mówi się dzisiaj najczęściej w kontekście sakramentu spowiedzi. Należy jednak zauważyć, że postrzegany w szerszym kontekście jako weryfikacja siebie samego jest obecny również w innych religiach (konfucjanizm, hinduizm) i kulturach (rzymska, grecka, a zwłaszcza u pitagorejczyków), przejawiając prozdrowotny charakter (por. T. Śpidlik, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 211).

<sup>724</sup> Por. M. Chmielewski, W. Zawadzki, *Spowiedź w: Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 834.

<sup>725</sup> Dogmat o bezpośredniemu działaniu Ducha Świętego przyjął Sobór Trydencki, a wcześniej Synod w Orange w 529 roku (por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 165).

<sup>726</sup> Por. Sth I-II, q. 94, a. 2.

<sup>727</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Kraków 1948, s. 112-113, cyt. za: A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 164.

postrzegania, nie niszcząc rozumu człowieka, ale dopełniając go czy wykraczając poza niego. Przyjęcie prawdy objawionej oświeca rozum i kształtuje sumienie<sup>728</sup>.

Pochylając się nad rachunkiem sumienia<sup>729</sup> jako wypracowaniem dyspozycji i przygotowaniem człowieka do spowiedzi, Adrienne von Speyr wskazuje na postawę Syna, który do misji wcielenia również powziął przygotowania w długiej wieczności, a potem na ziemi spędził trzydzieści lat ukrytego życia. Odnosząc rozważania do człowieka, mistyczka akcentuje wagę rozmyślań. Człowiek obciążony grzechem ma osłabione lub uniemożliwione widzenie prawdy, dlatego Pan wzywając go do uwolnienia, udziela swojego oglądu nieprawości<sup>730</sup>. Badając swoje oddalenie od ostatniego sakramentu, grzesznik powinien bezlitośnie analizować nie tylko same winy, ale okoliczności i następstwa oraz wystawiać je na światło prawdy, aby je ostro widzieć w ich oczywistości. Uznanie grzechów za własne, jak również własnej złej woli, polegającej na decyzji popełnienia wykroczeń i trwania w nich, w obliczu obdarowania wiarą i miłością, powinno wystarczająco przekonać grzesznika o braku usprawiedliwienia i bycia niegodnym łaski, jak również o ciężarze winy<sup>731</sup>.

W teologii duchowości wskazuje się na dokonywaną podczas rachunku sumienia konfrontację życia penitenta z życiem Jezusa, gdzie podstawowym pytaniem jest ocena, w jakiej mierze prowadzone życie jest odbiciem Jego życia: czy w Nim wzrasta i się rozwija czy się kurczy i marnieje<sup>732</sup>. Własną przewrotność ujrzy człowiek w porównaniach z dowolnym momentem Jego życia. Mistyczka zaleca doświadczenie wyobrażeniowe stanięcia przy Nim w celu oglądu własnej przestrzeni zniewolenia i ograniczenia przez grzech, gdzie z jasną wyrazistością jawi się „nie” człowieka i zamiast daru życia dostrzec można oznaki śmierci, oziębłości i obojętności. Chrystus

---

<sup>728</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>729</sup> Rachunek sumienia podejmowany jako bezpośrednie przygotowanie do spowiedzi otrzymuje charakter negatywny: cała uwaga skupia się na przewinieniach. Tymczasem w ćwiczeniach duchowych zaleca się częstą weryfikację swego postępowania czy nastawienia, charakteryzujące postawę (por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, dz. cyt. s. 211-212).

<sup>730</sup> Por. ASP, s. 125-126. Św. Ignacy Loyola sugeruje, aby dwa razy dziennie stanąć przed obliczem Boga, jakby wezwani do odpowiedzialności i dziękując za wszelkie otrzymane dobro uznać winy, żałować za nie, prosić o przebaczenie, a następnie dokładnie zaplanować resztę dnia lub następną. Ta metoda pozwala spojrzeć człowiekowi na miniony dzień oczami Boga, uwzględniając nie tylko grzechy, ale wszystkie czyny, ukierunkowanie myśli i nastawienia ducha, a skonstruowany w pamięci obraz samego siebie skonfrontować z Chrystusem. Badanie siebie uzmysławia istniejące w człowieku sprzeczności i pozwala przedsięwziąć środki zaradcze. Metoda partykularnego rachunku sumienia jest dobrym ćwiczeniem duchowym, pozwala na zintegrowanie własnej osobowości oraz na lepszy rozwój życia duchowego, gdyż stała współpraca z łaską owocuje wiarą w siebie, co napawa optymizmem. Efekty tej współpracy dają się odczuć w formie przewycięzania przywar oraz nabywania pozytywnych cech charakteru (por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 211-212).

<sup>731</sup> Por. ASP, s. 125-126.

<sup>732</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 167.

dzieląc z ludźmi życie duchowe i fizyczne i dając udział w swoim, uczy przykazania miłości bliźniego jako rekapitulacji treści swojego żywota. Przeglądając się w tym zwierciadle, człowiek widzi własny egoizm i skąpstwo, lekceważenie, pogardę i nienawiść, co oddala go od Syna. Ewangelie wskazują również na stosunek Pana do samego siebie, gdzie nigdy nie stawia siebie za cel, jedynie Ojca i człowieka, a wszelkie uwarunkowania ludzkiej natury i ich zaspokojenie przebiega w świetle i łasce daru. Odpoczynek, świętowanie – tak konieczne – zaniedbywane przez człowieka zwraca się przeciw niemu i realizacji jego misji<sup>733</sup>.

W teologii duchowości wskazuje się na „fizjonomię własnego serca”<sup>734</sup> jako metody rachunku sumienia, gdzie proste pytanie: gdzie jest moje serce? uzmysławia istotę wnętrza człowieka ujętą rzutem oka. Jest to intuicyjne, a zarazem pewne uchwycenie głównej „nuty” serca, którą człowiek może wykonywać szereg razy na dzień i od razu uzyskuje świadomość – bez liczenia matematycznego: ile razy? – własnego ukierunkowania: czy ku Bogu, czy sobie, czy rzeczom zewnętrznym. To proste pytanie może stać się częstą korektą postawy religijnej w życiu człowieka, który jakby nastawiał „mechanizm” wewnętrzny prowadzący do wzrostu życia duchowego<sup>735</sup>.

W podobnym duchu wypowiada się Adrienne w swoich rozważaniach, nie akcentując grzechów i ich liczby. Punkt ciężkości spoczywa na szczerości rachunku sumienia przeprowadzonego jednak bez lęku i odpowiednio długo, aby wykroczenia ukazały się w istotny sposób, czyli wyraźnie własne. Granicą czasową jest zagubienie się w dociekaniach i budowanie wielopiętrowych konstrukcji okoliczności do okoliczności grzechów. Ta operacja przenosi przygotowującego się w obszar nadania sobie coraz większego znaczenia, a nadmierne zainteresowanie wszystkimi korzeniami i powiązaniem win zrodziłoby niezdrową ciekawość i konstruowanie okrężnych ścieżek dociekań zapewniających łaskę. Tymczasem droga miłości oparta jest na dziecięctwie Bożym i bezpośredniości, która ujmuje istotę grzechu w prostocie i w kontekście ewangelicznym, zarzucając wszelką psychologię z autoanalizami i filozofię grzechu w ramach obezwładniającej fałszywej naukowości prowadzącej jedynie do braku ufności w moc łaski. Tak rozumiane unaukowanie przygotowania do spowiedzi pozbawia koncentracji na istocie rzeczy<sup>736</sup>.

---

<sup>733</sup> Por. ASP, s. 127.

<sup>734</sup> A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>735</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>736</sup> Por. ASP, s. 128-129.

Innym niebezpieczeństwem jest zbyt powierzchowny wgląd w sumienie<sup>737</sup>, dokonujący się przy zastosowaniu własnego kryterium grzechu dostosowanego już do naszej upadłej osobowości, oparte na zbyt rozluźnionych zasadach zaczerpniętych z otaczającego nas świata z wymówką „wszyscy tak robią” lub formalistyczne, zwyczajowe i schematyczne formuły nierozjaśnione światłem Pisma Świętego, gdzie pomija się obecność i ogląd oczami Mistrza<sup>738</sup>. Również teologia duchowości ostrzega przed płytkim zwracaniem uwagi na grzechy, gdzie istotną rolę pełni ich liczba. Rachunek sumienia jest aktem religijnym, żywym kontaktem z Bogiem, który ma polegać na zbadaniu swojego do Niego stosunku, który nie tylko w sposób mechaniczny ćwiczy wolę czy skrupulatnie rozgrzebuje rany. Namysł nad własną grzesznością ma uświadomić człowiekowi jego kondycję – stojąc w obliczu Boga widzimy upadki i szukamy z Nim ścisłej łączności<sup>739</sup>.

Grzech popełniony pierwszy raz domaga się szczególnej uwagi i zbadania w kontekście uzależnienia się od niego oraz uprzedniej pychy oceniającej, że nie stanowi on żadnego zagrożenia i nigdy nie zostanie popełniony – tym większy powinien być żal i upokorzenie. W grzechach powtarzających się konieczna jest analiza okoliczności i przyczyn oraz przyzwyczajzeń i pokus, a przede wszystkim relacja do Boga. Mistyczka nawołuje do surowej i rzeczowej spowiedzi – wyznanie dotyczy wykroczeń popełnionych, nie urojonych. Nadawanie wagi drobiazgom oraz rzeczom przypadkowo znalezionym w gotowych rachunkach sumienia i odniesionym do siebie bez poczucia bycia nimi obciążonym, prowadzi do rozproszenia i braku koncentracji na grzechach własnych oraz dokonania właściwego osądu. Tego rodzaju sztuczne upokorzenie może być wynikiem pychy, a koncentracja na nierzeczywistym prowadzi w konsekwencji do braku ostrości widzenia rzeczywistego<sup>740</sup>.

Manewrem spowiadającego się – według Adrienne – może być zbyt dokładny opis grzechu z sytuacjami ich popełnienia i obarczenie czasu odpowiedzialnością za nie,

<sup>737</sup> W teologii wskazuje się na sumienie jako na bezpośrednią normę oceny czynów człowieka. W tym kontekście błąd ludzki wynikający z wadliwie ukształtowanego sumienia może zaważyć na postępie duchowym. Jako kryterium przyjmuje się współbrzmienie sumienia z prawdą Bożą, które zniekształcone zaprzecza prawdzie lub jest przewrotne, faryzejskie. Czasami może również dojść do zepsucia prasu sumienia, które tępieje i traci wrażliwość, co wyraża się w świadomym i złym postępowaniu przy powtarzających się grzechach, popełnianych bez żalu i chęci poprawy, które prowadzą przez oziębłość do zatwardziałości serca i zaślepienia duchowego, a w konsekwencji do braku wyrzutów sumienia. Teologia duchowości poleca różne metody przyrodzone i nadprzyrodzone troski o sumienie wyrażone we właściwej postawie modlitewnej uwrażliwiającej na głos Ducha Świętego, jak również przyjęcie i rozwijanie postawy pragnienia sprawiedliwości, ofiary i pokory (por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 165-166).

<sup>738</sup> Por. ASP, s. 128-129.

<sup>739</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>740</sup> Por. ASP, s. 129.

a nie siebie. Prowadzi to do rozdrobnienia obrazu, rozkładu na części, gdy tymczasem chrześcijańska doskonałość stanowi całość, od której spowiedź nie może nas oderwać, co odpowiada wezwaniu do niepodzielnego posłuszeństwa wobec Pana. Zagubienie w szczegółach rzeczywistych i nierzeczywistych wpływa na egzystencję i grzesznik przestaje być tym stworzeniem, które Bóg powołał do istnienia – staje się rozbitym zlepkiem. Zamiast ulegać rozpadowi, powinien być zdolny do tworzenia syntezy i w tym ma mu pomóc zastosowanie pewnej dyskrekcji wobec Boga i spowiednika, a mieszkający w nim Duch będzie go prowadził. W rachunku sumienia, jak w każdej innej kontemplacji, akcent pada na Boga i na Jego łaskę, nie na siebie, a zbytnie analizy psychologiczne są zaprzeczeniem chrześcijańskiej spowiedzi<sup>741</sup>.

Asystencja Ducha Świętego jest nieodzownym warunkiem: Ten, który będzie rozgrzeszał, oświeca penitenta przy jego wysiłku umysłu i modlitwie. On również otwiera spowiadającego na miłość, która jest właściwym kontekstem, gdzie Ojciec i Syn stoją naprzeciw sobie w Duchu. Wszelkie pewne siebie i apodyktyczne referowanie czy recytowanie grzechów świadczą o formalistycznym traktowaniu sakramentu ciężąc w kierunku faryzeizmu. Źródłem wszystkich nieprawidłowych postaw jest brak pokory<sup>742</sup>.

Istotnym doświadczeniem w rachunku sumienia jest dostrzeżenie grzeszności grzechu jako takiego. Rozpatrywany subiektywnie pojawia się w różnych okolicznościach i stanach powodując niezadowolenie, wstręt czy lęk, a czasami wydaje się być wkomponowany w życie i uwarunkowany szczególnym położeniem grzesznika. Ważnym momentem przygotowania jest odkrycie własnego stopienia się z grzechem tworzącym pewną całość – odkrycie siebie w centrum przestrzeni, gdzie Bóg mówi wyraźnie i bezwarunkowo „nie”. Jawiący się absolutny i obiektywny charakter grzechu z jego ciężarem wymaga oderwania bez względu na okoliczności łagodzące, czego nie można uzyskać jedynie aktem woli, ale potrzebna jest łaska i rozgrzeszenie stanowiące przeżycie wewnętrzne z „elementem obiektywności nieskończenie przewyższającym wszelkie doświadczenie”. Mimo pragnienia czystości, spowiadający się owładnięty jest niepewnością absolucji i swojego stanu po niej. Doświadczana samotność i wygnanie z chwilą rozgrzeszenia zamienia się w poczucie wspólnoty obcowania świętych przy zrozumieniu oddalonych i poszukujących. Popadnięcie w grzech i kolejny powrót będzie już odbywał się w świetle doświadczenia poprzedniej spowiedzi, wzmagając

---

<sup>741</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>742</sup> Por. tamże, s. 130n.

tęsknotę za czystością i bliskością Boga. Mistyczka porównuje Królestwo Boże do miłości małżeńskiej, którą albo znamy z doświadczenia, albo nic o niej nie wiemy, a w swej istocie jest niepodzielna, jedyna, bezprzykładna i niestopniowalna. Inną metaforą jest obraz rwącego potoku o dużej sile uniemożliwiającej powstanie pojedynczych fal, który sugeruje jedność bez wyodrębnialnych części<sup>743</sup>.

2. Żal. Anonimowe dzieło przygotowujące do spowiedzi według metody św. Ignacego Loyoli i w duchu św. Franciszka Salezego w rozdziale omawiającym żal za grzechy proponuje koncentrację na takim żalu, który doprowadza do zerwania z grzechem. Człowiek musi zdobyć się na wysiłek, który łaska uczyni owocnym. Postęp w życiu duchowym w pewnej mierze zależy od zbadania i eliminacji przyczyn upadku. W tym celu autor proponuje namysł nad przyczynami oziębłości, aby dotrzeć do najsłabszej strony, nie zadowolając się ogólnym stanem sumienia<sup>744</sup>.

Życie duchowe przechodzi z biegiem czasu przez różne fazy, co powiązane jest różnymi wykroczeniami i usposobieniem charakterystycznymi dla przeżywanego etapu, więc konieczne jest również stosowanie różnych środków dostosowanych do aktualnej sytuacji<sup>745</sup>. W teologii duchowości spotykamy się ze stwierdzeniem, że spowiedzi człowiek musi się uczyć kilka razy w życiu ze względu na zmienność, jakiej podlega. Rozwijające się potrzeby powinny być dostosowane do aktualnej sytuacji i odzwierciedlone w sposobie spowiadania się, a na pewno schematy pierwszokomunijne nie wystarczą do śmieci<sup>746</sup>.

Owe stany duszy odzwierciedlają się w oziębłości czy gorliwości, przy określeniu których autor stosuje kryterium ustosunkowania duszy do obowiązków stanu i pobożnych ćwiczeń, wprowadzając czterostopniowy podział, gdzie najgorszy z nich – jeżeli człowiek je opuszcza lub wykonuje w sposób bardzo niedoskonały, jest oziębły<sup>747</sup>. We współczesnej literaturze z duchowości słowem przeciwnym do gorliwości jest letniość<sup>748</sup>.

„Poznać zło, to już wiele, ale jeszcze nie wszystko; trzeba je uleczyć. Środkiem leczniczym ma być żal, który doprowadzi duszę do skutecznej walki ze złem”<sup>749</sup>. Adrienne von Speyr zleca ściśle oddzielenie procesu rachunku sumienia i żalu za

---

<sup>743</sup> Por. tamże, s. 133.

<sup>744</sup> Por. *Spowiedź. Przygotowanie do sakramentu pokuty według metody św. Ignacego Loyoli i w duchu św. Franciszka Salezego*, Kraków 2008, s. 26.

<sup>745</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 134, 228n.

<sup>746</sup> Por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 209.

<sup>747</sup> Por. *Spowiedź*, dz. cyt., s. 79.

<sup>748</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 128n.

<sup>749</sup> *Spowiedź*, dz. cyt., s. 275.

grzechy. Pierwszy polega na gromadzeniu faktów zmierzających do ich obiektywnej oceny z ustaleniem liczby, ciężaru i okoliczności – w przeciwnym przypadku są odczuwane jako bliżej nieokreślone. Żal za każdy grzech pojawiający się w pamięci prowadzi do dekoncentracji i blokuje proces przypominania sobie pozostałych. Wzorem jest postawa Pana, który nie wprowadzał przedsmaku cierpienia w urzeczywistnianie misji, ale cierpliwie czekał swojej godziny. Struktura elementów spowiedzi jest jasna oraz logiczna i należy ją utrzymać w ścisłej realizacji i od Niego uczyć się działania planowego. Przechodząc do skruchy, mistyczka określa ją jako przerażenie oddaleniem od Boga, gdzie człowiek się nie usprawiedliwia i nie zasłania okolicznościami czy motywacją, a na tym etapie nie ma jeszcze miejsca na postanowienia – zaburzałoby to przebieg przygotowania. Oglądowi zła grzechów musi towarzyszyć dobro tworzone nieustannie przez Syna na ziemi, którego żadne grzechy nie zdołają zniszczyć. W postawie oczyszczającej niesie On wykroczenia człowieka Ojcu, który ponad nimi patrzy na Jego miłość i pojednanie. Kontemplacja miłości Syna przekonuje nas o braku miłości człowieka, nie jego win<sup>750</sup>.

Prowadząc rozważania nad drogą do prawdziwego żalu, Adrienne von Speyr wskazuje na upatrzony, pojedynczy grzeszny czyn, który wydaje się być najgorszym w pewnym odcinku czasu, ale który jednak nie odcina się aż tak bardzo od reszty. W obliczu przygotowań do spowiedzi i z pozycji dobrej woli ukazują się cała paleta niestosownych zachowań. Jawi się cały nieuporządkowany sposób myślenia, który doprowadził do owego apogeum. Własnym żalem (lepszego ego) penitent mierzy swoje braki (gorsze ego) – ale jest to jednak samo-sąd, który jest szczególnie niebezpieczny. Zamiast niego żałujący powinien stanąć przed czystością Pana i pozwolić się osądzić<sup>751</sup>.

Szwajcarka w swoich rozważaniach o żalu porusza temat emocji<sup>752</sup>. Dobrze przeżyty żal powinien być bolesny i polega na spojrzeniu grzechowi „prosto w oczy” bez ugięcia się pod jego ciężarem, ale oceniając jego zasięg. Skrucha nie jest sprawą tylko intelektu – emocjonalne podejście jest nieuniknione, gdyż złe przeżycia zaburzają

---

<sup>750</sup> Por. ASP, s. 134.

<sup>751</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 515.

<sup>752</sup> Autor anonimowego dzieła o spowiedzi określa żal za grzechy jako szczerą bolesność duszy, która odrywa ją od niego. Dalej twierdzi, że szczerzy żal niekoniecznie musi odzwierciedlać się w uczuciach, gdyż ono zależne jest od wrażeń, które są dziełem przypadku i usposobienia osoby, podczas gdy żal ma swoje źródło w woli i tam jest umiejscowiony. Jednak żal obejmujący uczucia jest pełniejszy i żywszy, wzmacnia skruchę i przenika wszystkie władze duszy, nie ograniczając się tylko do woli. Taki wszechogarniający żal charakteryzował świętych, nawet po drobnych upadkach – jest on ze wszech miar pożądany: przejmuje wstrętem do grzechu poruszając serce i wyciskając łzy, chociaż zadowolenie z żali poważnego i spokojnego może przynieść ukojenie, o ile odrywa od grzechów (por. *Spowiedź.*, dz. cyt., s. 89-90).



pracę umysłu. Gorycz powinna uderzać w serce człowieka, który stworzony do miłości sprzeniewierzył się swojemu powołaniu – cały człowiek powinien żałować. Grzesznik utracił jasność spojrzenia na czystość, ale sama decyzja przystąpienia do sakramentu pokuty sprawia obecność obejmującej go łaski – są to „światelka”, które doprowadzą go do aktu żalu, którego horyzontem jest Miłość, nadająca grzechowi odpowiedni wymiar przewyższający dużo bardziej ludzką winę. Grzech został popełniony przed obliczem Boga, wobec którego człowiek stoi bez żadnej zasłony i jest zagubiony, ale nie zaginiony. W ludzkim doświadczeniu żalu dochodzi do spotkania Człowieka Jezusa i przedwiecznego Ojca obecnego w Jego człowieczeństwie. Słabość i bezbronność grzesznika w przeżyciu pokuty ujawnia wielkość i potęgę Boga jako doniosłe wydarzenie epistemiczne<sup>753</sup>. Wielkość Boga i ogląd własnych wykroczeń z Jego perspektywy są źródłem żalu doskonałego: uświadamiają utratę bliskości, powodując głęboką skruchę za grzechy. Przymioty Boże mogą i uzmysłwić nicość samego siebie, i skonstruowanego własnego świata. Niedoskonałość żalu zasadza się na koncentracji na sobie, na swoim „ja”, które boi się kar. Mistyczka zwraca uwagę, że rzeczywiste nawrócenie objawia się zmianą perspektywy z ludzkiej na Boską. Grzesznik przystępujący do konfesjonału dzięki łasce w nim otrzymanej będzie obdarowany miłością, co pomoże mu dojść do pełnego żalu<sup>754</sup>.

Mistyczka mówi o żalu i jego otwartości równej otwartości na ujawnienie głębi duszy. Punktem wyjścia może być nawet tylko określony błąd, który wydaje się szczególnie obrzydliwy, ale forma spowiedzi musi wpłynąć na żal i pomóc ukształtować się mu w jego nieograniczonej rozciągłości. Początkowo żal wypływa z własnej inicjatywy i poglądów oraz ograniczonej oceny powagi wykroczenia. Z czasem poddawany jest wnikliwości Kościoła, normom Ewangelii, Bogu. Werdykt

---

<sup>753</sup> Por. ASP, s. 135. „Przed skruchą jest to poznanie własnej winy; w ostatniej fazie żalu mamy do czynienia z poznaniem zawsze nas przewyższającego bytu Bożego” (tamże).

<sup>754</sup> Por. tamże, s. 134-137. Adrienne stosuje analogię dwóch poróżnionych, ale kochających się osób – powtórne porozumienie opiera się poszukiwaniu nowego aspektu relacji. Ponoszący winę oprócz zadośćuczynienia stara się być lepszy niż pierwotnie w celu pewnej rekompensaty i zdaje sobie sprawę, że niemiły incydent kłótni był efektem wcześniejszego oddalenia. Okazane cierpienie ma wpływ na drugą stronę, a osiągnięta zgoda nie jest zwykłym powrotem do chwili zerwania przyjaźni, ale nosi symptomy o wiele większej, także ze względu na przetrwanie kryzysu – w relacji osiągnięta została zmiana jakościowa. Możliwy jest też przypadek przeciwny, kiedy winowajca niezbyt wstrząśnięty swoim zachowaniem podejmuje usprawiedliwienie, ale pozostaje nadal w dystansie. Zahamowaniu ulega wtedy reakcja drugiej strony i nawiązanie stosunków odbywa się na płytszym poziomie niż do tej pory. Trzecia sytuacja dotyczy braku przeprosin i biernym przyglądaniu się następstw. Komentując opisane postawy, Mistyczka dokonuje ich oceny, wskazując na możliwość zamknięcia się człowieka przed Bogiem, który zamiast skruchy okazuje „odrobinę żalu” i „nie kapituluje, trzyma ster w rękach”, co z czasem prowadzi do obumarcia miłości (por. tamże, s. 137-138).

o całkowitej porażce człowieka wywołuje w nim bolesny żal obejmujący coraz większe przestrzenie<sup>755</sup>.

Zazwyczaj żal postrzegany jest jako uroczyste przeproszenie Boga celem wyjednania Jego przebaczenia. Jednak jego celem jest rewizja w życiu duchowym, prowadząca do eliminacji elementów, przynoszących jedynie szkodę, a nawet przybliżających śmierć duchową. Istotą żalu jest osiągnięcie nowej żywotności ducha, którą za sprawą łaski wyjednuje modlitwa, a współudział człowieka polega na pracy rozumu, uczuć i woli<sup>756</sup>. Adrienne von Speyr podejmuje temat żywotności, o której pisze, że nadaje ją człowiekowi autentyczna skrucha i „że wobec niej martwe jakby okaże się wszystko dotychczasowe”<sup>757</sup>. Efektem mocy Bożej doświadczanej za życia jest widzenie bliskości nieba pod jego koniec, tak że doczesność wydaje się snem, a ziemskie posłannictwo traci swoją wagę – siła pociąga ku górze. Moc łaski może zamienić słowo – orędzie Syna w spotkanie żywego Syna – Słowa Przedwiecznego, w następstwie czego przeszłość nie stanowi punktu zainteresowania, a nawet dochodzi do jej wyrzeczenia i uznania za błąd. Łaska skruchy pozwala porzucić przywiązanie do określonych grzechów, a w górującej nad wszystkim prawdą grzesznik może ocenić własne życie jako dalekie od Boga – światło spotkania daje nowy ogląd<sup>758</sup>.

Ustanowienie spowiedzi po zmartwychwstaniu Pańskim, w Jego nowym życiu, sugeruje grzesznikowi postrzeganie siebie samego jako martwego, leżącego w grobie, ale z możliwością otrzymania innego życia zrywającego z obecnym i na Jego podobieństwo, gdyż On był między Wielkanocą a Wniebowstąpieniem nie z tego świata. Tą myślą przywołuje Adrienne łańcuch widzeń jako łask mistycznych, gdzie postęp dokonuje się kolejnymi etapami zazębiającymi się jak ogniwa, ale zasadnicza nowość nastąpi dopiero w widzeniu uszczęśliwiającym. Sakrament spowiedzi postrzegany jest jako znak-zapowiedź życia wiecznego, który Pan człowiekowi już na ziemi udziela<sup>759</sup>. Mistyczka wskazuje, że podczas skruchy może „nastąpić rzeczywiste spotkanie z wiecznością i sakramentalne doświadczenie nowej pewności życia wiecznego”<sup>760</sup>.

W duchowości wskazuje się na bardzo niedoskonały żal, który nie odrywa człowieka od grzechu. Św. Franciszek Salezy pisze: „Dusza postanawia nie grzeszyć

---

<sup>755</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 514.

<sup>756</sup> Por. *Spowiedź*. dz. cyt., s. 89-90.

<sup>757</sup> ASP, s. 138.

<sup>758</sup> Por. tamże, s. 138-139.

<sup>759</sup> Por. tamże, s. 139.

<sup>760</sup> Tamże, s. 139.

więcej, ale odczuwa pewne niezadowolenie, gdy musi sobie odmówić nieszczęsnej rozkoszy grzechu”<sup>761</sup>. Nie ma silnego obrzydzenia do grzechu, ale obojętna i znudzona gotowa jest, aby poddać się okolicznościom, na które jest wystawiona, a chorobliwe upodobanie ukierunkowuje ją na następne upadki. Jest to obraz duszy oziębłej<sup>762</sup>. Mistyczka podejmuje ten temat i wskazuje, że zdarzają się postawy przy spowiedzi na tyle pozbawione szczerego żalu, w których, w sposób mniej czy bardziej wyraźny, przyjmuje się brak jakiegokolwiek zmiany – świadczy to o orientacji na siebie i własną niemoc, pozostawiającą na marginesie majestat Boży. Motywem jest domniemana nuda, o którą posądzają człowieka Boga. Nie zauważa nieustannych przemian w świecie, pełni i różnorodności będących darem Wszechmogącego, a pozbawiając się miłości i wiary we własne bogactwo wyrządza sobie i innym olbrzymią krzywdę, zamiast przyczyniać się do uszlachetnienia siebie i otoczenia, podejmując współpracę ze Stwórcą. Nawet częsta spowiedź wnosi coś nowego, a jeśli nie, to jest to wina człowieka, który przedstawia Bogu „nudne grzechy i nieciekawe życie”<sup>763</sup>.

3. Postanowienie poprawy. Poznanie własnych grzechów i żal za ich popełnienie nie są wystarczające – te dwa akty nie usuwają jeszcze grzechu z przyszłego życia<sup>764</sup>. W duchowości wskazuje się na pewną pułapkę: żal, a zwłaszcza emocjonalne podejście, może obudzić w człowieku dobre pragnienia, aż do odczuwania zupełnej zmiany w postawie. Dopóki postanowienie poprawy istnieje jedynie w sferze emocjonalnej – nie mamy do czynienia z autentyczną zmianą życia. Dopiero zaangażowanie przestrzeni wolitywnej może dać odpowiednie efekty i konkretne decyzje<sup>765</sup>. Stanowcza wola jest „niezbędnym następstwem żalu, a raczej stanowi z tym ostatnim jedną całość”<sup>766</sup>. To żal i wola dokonują wspólnie zerwania z grzechem: żal odnosząc się do przeszłości odrywa od złego, wola wybiegając w przyszłość zabezpiecza przed jego powtarzaniem. W literaturze przestrzega się przed iluzją postanowienia poprawy: ma to miejsce w przypadku, gdy człowiek nie szuka sposobów unikania grzechu, nad którym boleje – stan taki można określić jako pragnienie dobra, życzenie, ale nie jest to jeszcze postanowienie<sup>767</sup>. „Wola dąży prosto do celu i uczciwie posługuje się środkami, jakie do niego prowadzą”<sup>768</sup>.

---

<sup>761</sup> *Spowiedź. dz. cyt.*, s. 121

<sup>762</sup> Por. tamże.

<sup>763</sup> Por. ASP, s. 139-140.

<sup>764</sup> Por. *Spowiedź. dz. cyt.*, s. 306.

<sup>765</sup> Por. tamże, s. 59.

<sup>766</sup> Tamże, s. 93.

<sup>767</sup> Por. *Spowiedź. dz. cyt.*, s. 94-95.

<sup>768</sup> Tamże, s. 95.

Pisząc o postanowieniu poprawy człowieka jako elementu procesu spowiedzi, Adrienne von Speyr szuka analogii w życiu trynitarnym Boga i wskazuje na tę chwilę, w której Syn postanawia o ocaleniu świata i o wcieleniu, a wszystko czyni dla Ojca. Jego motywem jest pełnienie woli Stworzyciela oraz miłość; człowiek natomiast w postanowieniu poprawy powinien kierować się również miłością oraz radością Ojca i Syna z jego nawrócenia. Bóg przywołuje i czeka na odpowiedź grzesznika, a towarzyszący mu Duch uczestniczy w określeniu zmian w życiu, jednocześnie ukazując niedomagania i utrudnienia stojące przed nim oraz drogę przeprowadzenia postanowień. Analiza okoliczności powinna być rozciągnięta w czasie do momentu znalezienia odpowiedniego i konkretnego rozwiązania dla poszczególnych działań uwzględniających dostępne środki, przy czym myśl zbyt ogólna: dalej tak nie może być, nie jest postawą pożądaną. Wychodzące ze skruchy decyzje, umocnione i potwierdzone podczas odbywania sakramentu pojednania, będą towarzyszyć penitentowi w dalszym życiu, a dopełnienie ich bądź niedopełnienie będzie wskaźnikiem rozwoju czy regresu. Perspektywą rozważania własnej sytuacji jest doskonałość Pana i z niej ma też wypływać wniosek dotyczący własnego życia najpierw ogólny, potem szczegółowy. Błędną postawą jest samouspokojenie – wykroczenia są konkretne, nie urojone i domagają się działań tak rzeczywistych jak ofiara krzyżowa. Człowiek w obliczu konstatacji swojego postępowania musi mieć świadomość własnej słabości i powtarzających się okoliczności, a umocniony intencją niegrzeszenia zobligowany jest do podjęcia ścisłych środków zaradczych – nadanie formy przemawia za autentycznością nawrócenia<sup>769</sup>.

Nawiązując do Wcielenia, gdzie zbliżają się w sposób definitywny dwa światy oddzielone grzechem – niebo i ziemia, Adrienne przekonuje o zharmonizowaniu w swoim wnętrzu własnego świata wrywającego się z upadku ze światem zmierzającym do wieczności. Zgodnie z postanowieniami Ojca, Syn jest posłany na ziemię i antycypuje różne sytuacje, których doświadczy jako człowiek i jako Bóg widzi je. Analogicznie grzesznik może przewidzieć okoliczności grzechu w przyszłości, niekoniecznie w zewnętrznym kształcie, ale z perspektywy własnej przeżywalności, gdyż zna siebie, swoje reakcje i słabość. Jednak jego *metanoia* jest realną możliwością przewidzianą w zbawczym planie Boga, tak samo realną, jak sam Chrystus. Pan żyjący w posłuszeństwie zaprasza człowieka do włączenia się w Jego czyny, a autentyczny żal domaga się dochowania równie autentycznej wierności skonkretyzowanym

---

<sup>769</sup> Por. ASP, s. 141-142.

postanowieniom. Mistyczka – sięgając do języka alpinisty – zaleca wykonanie stopni, nacięć i powbijanie haków, żeby nie odpaść od skały pnąc się w górę. Trzymanie się zaplanowanych szczegółów zabezpiecza przed rezygnacją i zwątpieniem, które mogą nadejść po okresie krótkiej euforii przeznaczonej na kontemplację ideału Pana. Konieczna wiedza o własnych słabościach i skłonnościach pozwoli na unikanie niebezpiecznych sytuacji, przy dopracowaniu i wyborze punktu wyjściowego. Praca nad sobą wymaga koncentracji na niewielu sprawach, co pociąga za sobą również niewiele: jest łaską, o którą zabiega się na modlitwie i od której należy rozpocząć<sup>770</sup>.

Realizacja postanowienia poprawy zakotwiczona jest w teraźniejszości życia wiecznego: chwila obecna jest najwłaściwsza, a sprawy nadchodzące w niedalekiej przyszłości wymagają natychmiastowej aktualizacji. Przykładowo należy upatrywać w postawie Pana, który wyprzedza myślą zdarzenia przyszłe – „pijcie Krew, która za was będzie wylana” (por. Mt 26,27-28).

Słowa Jezusa z krzyża „pragnę” i „Boże, czemuś mnie opuścił” wypowiedziane w wielkim cierpieniu stanowią odzwierciedlenie postawy spowiedzi, w której pragnienie dotyczy rozgrzeszenia, a doświadczenie opuszczenia jest konsekwencją popełnionych grzechów. Człowiek stojący bez żadnej zasłony w sakramencie spowiedzi spotyka się z darem od Boga w formie pragnienia i tęsknoty za jego ugaszeniem. Jest to uczucie mniej odczuwalne podczas rachunku sumienia, kiedy penitent zajęty jest sobą; daje o sobie znać dopiero na późniejszych etapach – postanowienie oczyszczenia ewoluuje w pragnienie, które tylko On może ugasić. W procesie oddzielenia od grzechu w jego miejsca wchodzi tęsknota i miłość Boga. Penitent jest świadomy ciężaru grzechów swoich i cudzych, co może przerodzić się w trwałą postawę szukania Najwyższego i jest naśladowaniem cierpiącego, spowiadającego się na krzyżu Syna, Syna, którego dręczy coraz większe pragnienie, aż do momentu, kiedy „wszystko się wykonało”. Adrienne podkreśla, że sakrament spowiedzi nie jest kwestią psychologii i autorefleksji – grzech wyodrębniony przedstawia jedynie zdolność penitenta do uczynienia go i jako taki powinien pozostać w pamięci. Obiektywizacja odłącza winę dając miejsce pragnieniu bliskości Boga, a postawa transparentności grzesznika upodabnia go do stanu Syna na krzyżu<sup>771</sup>.

4. Wyznanie grzechów. Akt wyznania grzechów Adrienne von Speyr postrzega w kontekście wspólnotowym, jako dar dla całego Kościoła oraz każdego członka

---

<sup>770</sup> Por. ASP, s. 142.

<sup>771</sup> Por. ASP, s. 143-144.

i dlatego ta społeczność towarzyszy człowiekowi, a on ma ją włączać. Prawidłową postawę charakteryzuje „niesienie” spowiedzi innych przy świadomości bycia niesionym przez innych. W doświadczeniu spowiadania się powinno się pogłębić zrozumienie wspólnoty wiernych spowiadających się, a sam konfesjonał jest miejscem zarówno samotności, jak i wspólnoty. Mistyczka zwraca uwagę na niezwykłą atmosferę miejsca, gdzie potęguje się wrażliwość człowieka na nadprzyrodzoność i nie może się on oprzeć wrażeniu czyjeś obecności. Ta przestrzeń wyzwala też lęk – grzesznik czuje się zagrożony, jak w żadnym innym miejscu, co trudne jest do wytrzymania i może wkraść się uczucie fałszywej dumy niedopuszczającej upokorzenia i aktów samooskarżenia. Tymczasem Gospodarzem jest eucharystyczny Pan, co powinno dominować w zachowaniu i sposobie obecności człowieka w otoczeniu innych podczas oczekiwania na czas i miejsce łaski, w której pokuta oczekiwania ma również swoje miejsce<sup>772</sup>.

Wyznanie grzechów powinno być uczynione w poczuciu upokorzenia, mimo że uczynione postanowienia dystansują człowieka od wyrządzonego zła. Konfesjonał jest tym miejscem, gdzie przemawia Duch, jest w wierze przyjęty i oczekuje odpowiedzi – łaska podlega personalizacji i odniesiona jest do konkretnego człowieka, od którego wymaga się odpowiedniej postawy. Wyprzedza wszelkie nawrócenie, ale decyzja powrotu należy do grzesznika. Nie jest tożsama z nakazem prawa kościelnego i jest to „nowotestamentowa, wzorowana na postawie Ukrzyżowanego, odpowiedź dana Bogu”<sup>773</sup>.

Adrienne odnosi się do kwestii pytań spowiadającego i daje jej oryginalną oprawę teologiczną. Przywołuje św. Piotra pytanego po trzykroć: „Szymonie, kochasz mnie?” (por. J 21, 15-19). Mistyczka pytanie zadane trzy razy interpretuje jako pytanie w imię trójjedynego Boga, a Piotr, reprezentujący każdego grzesznika, dostaje konkretne pytanie, którym musi się zadowolić i na nie odpowiedzieć. Analogicznie spowiadający się słyszy pytania, których nie przewidział – w Ewangelii też nie ma dwóch jednakowych scen, nic się nie powtarza. Sakrament pokuty, o ściśle nadanej przez Kościół formie, jest wyposażony w elementy swobody i jako wydarzenie interpersonalne dopuszcza zmodyfikowany przebieg, nie naruszając elementu instytucjonalnego i osobowego. Postawione pytanie w Duchu może zupełnie zmienić bieg wyznania i referowanie własnej grzeszności przybierze inne oblicze tracąc

---

<sup>772</sup> Por. tamże, s. 144-146.

<sup>773</sup> ASP, s. 146n.

wcześniej opracowany wątek. Zmiana wypowiedzi, z przemieszczaniem akcentów, pozostaje jednak w zgodzie z istotą spowiedzi, gdyż nie penitent jest gospodarzem w konfesjonale. W konsekwencji przedstawienie własnego grzechu zostaje ubogacone o zmodyfikowaną wersję, co włącza się w egzystencjalne doświadczenie Kościoła w jego subiektywnym i obiektywnym wymiarze oraz w jedności przestrzeni instytucjonalnej i osobowej oraz zmienia ogląd natury sakramentu pojednania<sup>774</sup>.

5. Nauka. Adrienne von Speyr w opisie poszczególnych etapów sakramentu pokuty wyodrębnia naukę (pouczenie) jako pełnoprawny element, którego nie ma w klasycznym podziale w ramach pięciu warunków dobrej spowiedzi świętej. Zaleca penitentowi przyjmowanie jej z otwartością i dziecięcą wiarą oraz z pewnością jej przeznaczenia i użyteczności właśnie dla niego, niezależnie czy będzie zawierała treści ogólne czy osobiste spowiednika. Jako słowo Boże skierowane do człowieka, powinno być w nim też jako takie rozpoznawalne, oddziałując na niego i przez niego na innych obejmując cały Kościół i wiążąc wspólnotę spowiadających się. Na wydobyte ze skarbcza mądrości Bożej słowo, pozostające jednak w kontakcie z całością, mistyczka stosuje metaforę pieczęci odcisniętej na penitencie jako znamię autentyczności oznaczające wybranie i zobowiązanie, które powinno być dla innych czytelne i rozpoznawalne. Oczekujący absencji grzesznik reprezentuje w danej chwili cały Kościół i jako taki słucha Jego słowa oczekując zbawienia świata<sup>775</sup>: „słowo jak błyskawica wypada z całości słowa Bożego i przeze mnie dostaje się do całego Kościoła”<sup>776</sup>.

Subiektywizacja spowiedzi jest stałą pokusą stwarzającą duże niebezpieczeństwo, co wyraża się przekonaniem redukującym dany proces Kościoła do spraw osobistych: wyznania i pouczenia. Sakrament ma uwrażliwiać na sferę obiektywną oraz obecność Ducha Świętego i dlatego nawet w otrzymanej nauce, która pozornie nie odnosi się do wyznania grzechów, należy upatrywać głębi mądrości, nie pokładając zawierzenia we własnym, niedbałym i płytkim odbiorze, co przyczynia się do powstania wielu szkód – postawą niedopuszczalną jest pozbawienie mocy słów Bożych. Otwartość penitenta prowadzi do zatrzymania w sercu jak najwięcej treści pouczenia, aby je nieść przez życie i nimi się kierować. Odczuwanie bliskości Boga maleje w miarę upływu czasu od ostatniej spowiedzi – dla człowieka zanurzonego w codzienności Bóg staje się daleki, ale doświadczenie egzystencjalne spotkanie Pana

---

<sup>774</sup> Por. ASP, s. 148-149.

<sup>775</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>776</sup> Tamże, s. 150.

w konfesjonale wraz z usłyszonym słowem przywoła go z powrotem w godzinie pokusy<sup>777</sup>.

Końcowa część pouczenia zawiera wyznaczenie pokuty, co w obliczu popełnionych wykroczeń cechuje się znikomością – Bóg niosący grzechy człowieka nakłada ją na niego w stosunku nieproporcjonalnie małym. Niewspółmierność, charakteryzująca zadane zadośćuczynienie, mistyczka określa jako dużo bardziej wstrząsającą czy nawet zawstydzającą rzecz niż samo obarczenie karą. Najczęściej stanowi ją modlitwa odmawiana już po absolucji i pomagająca człowiekowi w powrocie do Ojca i zawiązaniu przyjaźni. Postrzegana powinna być bardziej jako dziękczynienie i tak też nazywana, ponieważ zawiera uwielbienie – spojrzenie na spowiedź w aspekcie męki Syna, co skłania do adoracji jako logicznie z tego aktu wypływającej. Odbywana przez człowieka pokuta jest nazwą tylko w analogicznym znaczeniu: to Pan pokutował za człowieka, który przejmuje tego ducha pokuty, ujmując sakrament spowiedzi jako owoc krzyża.

W swoich rozważaniach Adrienne zastanawia się nad różnymi relacjami Trójjedynego w powiązaniu z grzesznikiem i przedstawia całą ich dynamikę. Radość Ojca następuje w momencie, gdy Syn rozpoznaje siebie w odpowiednio ukształtowanym penitencie, natomiast w pismach św. Jana – odwrotnie – spotykamy rozpoznawanie się Ojca w człowieku, którego kształtuje Syn, chociaż czynnikiem kształtującym jest również miłość Ojca. Wyznający grzechy człowiek, naśladujący Syna w огоłoceniu przed obliczem Ojca, poddany jest formacji Ojca. Przechodząc do funkcji spowiednika, mistyczka zauważa, że pouczenie jest kształtowaniem udzielanym przez Ojca za pośrednictwem Ducha Świętego – kapłan reprezentuje wtedy te dwie Osoby, natomiast domagając się wyznania grzechów – przemawia w imieniu Syna. Wyznanie grzechów nie jest tożsame z gotowością prowadzenia pełnego życia chrześcijańskiego, a gdy to następuje w konfesjonale, objawia się udział Ojca. Syn doprowadza penitenta do spowiedzi, ale objawienie mu Syna jest znowu dziełem Ojca w Duchu, które zabezpiecza człowieka przed regresem w grzechu. Wysłuchujący spowiedzi kapłan nie może na tym poprzestać, ale jako reprezentujący Trójcę powinien zabiegać aktywnie o przeobrażenie penitenta, wzywając do świętego życia. Mistyczka zauważa w takim kształtowaniu postaw czynu stwórczego, powołujący do istnienia

---

<sup>777</sup> Por. tamże, s. 150-151.



czegoś z niczego jako czyn Ojca zakotwiczony w Duchu Stworzycielu, tworzący ożywiającą jedność i całość<sup>778</sup>.

Adrienne kontynuuje dalej wątek *creatio*, sięgając do starotestamentalnej sceny lepienia z gliny i zaznacza, że spowiadający nie wzbudza bliżej nieokreślonej dobrej woli, ale jest to wieczna gotowość leżąca poza zasięgiem penitenta. Taką gotowość ma też bryła gliny poddana obróbkom – nie można przewidzieć efektu. Szwajcarka nawiązuje do częstych w historii mistyki opisów porwania w górę, gdzie czas zderza się z wiecznością i taki stan jest możliwy w konfesjonale. Pouczenie w Duchu stwarza moc aktualizacji potencjalności prowadząc do otwarcia na życie wieczne. Porwana dusza może odpaść, ale w powtarzających się spowiedziach istnieje możliwość nadania pewnej wytrwałości oraz eliminacji zamknięcia się w nie-gotowości. Przyjęcie chrztu daje prawo Synowi kontrolowania duszy, a On powierza to prawo Kościołowi; nieochrzczeni jako oblubieńcy w możliwości nie są formowani przez Ojca<sup>779</sup>.

6. Rozgrzeszenie. Akt rozgrzeszenia stanowi osobny punkt rozważań Adrienne von Speyr. Proces spowiedzi stopniowo przygotowuje na łaskę przebaczenia i następuje ona w momencie, gdy penitent napęlnia się duchem pokuty połączonym ze skrucą sumienia. Grzechy „znikają” wchłonięte przez mękę, a odszukiwanie i rozpoznanie ich z powrotem w krzyżu jest działaniem bezużytecznym, tak jak i ocenianie wkładu osobistej winy za śmierć Pana. Czas absencji jest tym momentem, kiedy całe jestestwo człowieka powinno otworzyć się na łaskę, a Chrystus ponosząc całą winę na krzyżu, niweluje niejako standardy czystej sprawiedliwości – umieszcza nadmiar swojej łaski<sup>780</sup> tam, gdzie powinna być dokładna miara sprawiedliwości. Rzeczywistość grzechu i grzeszników nadal istnieje, ale nie może ona znieść ustalonego w krzyżu porządku nadmiaru. Ze względu na obfitość miłości w sakramencie spowiedzi penitent uczestniczy w woli Bożej zbawiania w całości, a także we wspólnocie ze wszystkimi innymi spowiadającymi się. Mistyczka przytacza ten argument za nieistnieniem spowiedzi prywatnej<sup>781</sup>. Przeobrażeniu ulega układ odniesienia: to nie człowiek daje Bogu, ale jest brany przez Niego w posiadanie. Rzeczywistość życia Chrystusa w człowieku powoduje narastanie łaski, domagając się odpowiedniego większego miejsca, toteż Pan dając się człowiekowi w darze, stwarza je, gdyż ludzki wysiłek

---

<sup>778</sup> Por. ASP, s. 152-153.

<sup>779</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>780</sup> W celu zobrazowania bezmiaru łaski mistyczka stosuje metaforę naczynia o zawartości większej niż ono samo i przy napęlnieniu dochodzi do poszerzenia rozmiarów, wypełniające całą aktualną przestrzeń i tworzące nową (por. tamże).

<sup>781</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 503.

spełzły na niczym. W perspektywie rozgrzeszenia i prawdzie łaski rzuca się w oczy jałowość prowadzenia skrupulanckiego rachunku sumienia, wiodącego do zamknięcia się w sobie. Oczyszczanie odbywa się nie ludzkimi zabiegami, ale mocą łaski, a celem jest obiektywizacja najbardziej osobistych właściwości<sup>782</sup>.

Absolucja dokonywana w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego uzmysławia obecność całej Trójcy w akcie spowiedzi i urzędzie kapłana, któremu Syn powierzył sprawowanie władzy wiązania i rozwiązywania. W trynitarnej formule rozgrzeszenia odzwierciedla się proces odkupienia człowieka przebiegający w kierunku od Ojca do Syna i Ducha oraz od Ducha na powrót do Syna i Ojca. Kościół spowiadający i spowiadający się jest w w polu działania łaski. Penitent odczuwa swoją bezsilność – sam z siebie nic nie może, co przekonuje go o końcu własnego samouwielbienia i upokorzeniu; Bóg uniżył się, co przynagla do adoracji<sup>783</sup>.

7. Odprawienie pokuty. Nałożona pokuta dotyczy grzechów, które zniknęły, przeszły i odprawia się ją już w nowej sytuacji napełnienia łaską – ten akt ujmuje w sobie zakończenie starego życia grzechem i rozpoczęcia nowego w łasce. Jest ona symboliczna i najczęściej jest to modlitwa. Ta nowa postawa ma wydać owoc i kształtować człowieka – nie jest zatem aktem czysto zewnętrznym, ale głębokim egzystencjalnym doświadczeniem, polegającym na koncentracji wokół otrzymanej łaski: od łaski spowiedzi do łaski dnia powszedniego. Odmawiana pokuta cechuje się dużą swobodą ze względu na możliwość jej rozbudowania i to „więcej”, które grzesznik dokłada do zadanej modlitwy, wskazuje, że zaczyna powoli rozumieć coś z „ciągle więcej”<sup>784</sup>.

Koncepcja mistyczki o nieistnieniu prywatnej spowiedzi odzwierciedla się w charakterze pokuty. Ze względu na wspólne ukaranie pierwszych rodziców – Bóg nie ustala, kto z nich jest bardziej winny – jak również poprzez nadmiar ofiary Syna zacierają się granice, które oddzielają jednego grzesznika od drugiego. Spowiednik, wyznaczając pokutę, ma pewien udział w sprawiedliwości, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, chociaż mógłby nałożyć tę samą pokutę na wszystkich penitentów bez różnicowania na popełniających grzechy ciężkie czy powszednie. Jednak każdy penitent powinien mieć świadomość, że zawsze musi mieć udział w całości i dlatego nie

---

<sup>782</sup> Por. ASP, s. 154n.

<sup>783</sup> Por. tamże, s. 155.

<sup>784</sup> Por. ASP, s. 156-157.

powinien oddzielać się ani od innych, ani od siebie, rozważając to, co „jeszcze” i czego „już” nie musi wyznać<sup>785</sup>.

W czynieniu pokuty Balthasar widzi doniosłe przedsięwzięcie tych wszystkich, którzy nie towarzyszą Chrystusowi w zejściu do piekieł – jak czyniła to Adrienne – i którzy razem z Maryją stoją na straży grobu ze świętymi niewiastami. Zadaniem człowieka jest modlitwa w duchu solidarności i dzielenia się ciężarami innych, wzbudzenie której może przyczyniać się do tego, aby nasi bracia i siostry nie stracili siebie definitywnie. Pokuta jest szczególnie skuteczna i Adrienne czyniła ją bez przerwy. Z nią wzrastała jako dziecko, wychowując się jeszcze w rodzinie protestanckiej, a apogeum osiągnęła po konwersji, kiedy poznała działanie tego środka – przyjmowała coraz to nowsze i trudniejsze jej formy, aż osiągnęła ostateczne granice<sup>786</sup>.

---

<sup>785</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, Einsiedeln 1970, s. 503.

<sup>786</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 146.

## ROZDZIAŁ III

### SPOWIEDŹ W PROCESIE UŚWIĘCENIA

Rozdział dotyczący spowiedzi w procesie uświęcenia zajmuje się jej elementami i ich wpływem na tenże proces. Podejmuje zagadnienie charakterystyki i postaw osób biorących udział w sakramencie pojednania, jak również typy możliwych spowiedzi, które mogą się odbyć. W badaniach należy poświęcić uwagę krótko- i długotrwałym skutkom odbytej spowiedzi. Analiza warstwy psychologicznej, ascetycznej i mistycznej wnika w duchowość penitenta, a przykłady świętych uzupełniają obraz.

#### 1. Osoby w sakramencie spowiedzi

Człowiek, przystępując do sakramentu spowiedzi, spotyka się z Bogiem, a spowiadający kapłan reprezentuje Trójjedynego. Cała uwaga analizy będzie skierowana na osoby penitenta i spowiednika, które – zanim utworzą jedność w konfesjonale – żyją niezależnie od siebie. Znajdują się one na pewnym określonym etapie rozwoju duchowego, który charakteryzuje konkretny stopień otwarcia na Boga i który Adrienne von Speyr nazywa postawą spowiedzi.

##### *1.1 Postawa penitenta*

Postawa penitenta w spowiedzi jest elementem kluczowym, gdyż od niej zależy dobrze przeżyty sakrament. Adrienne von Speyr pochyla się nad nimi i analizuje postawy niewłaściwe i właściwe prowadząc zdecydowaną linię demarkacyjną między nimi.

##### 1.1.1. Postawy niewłaściwe

Postawy niewłaściwe Adrienne von Speyr opisuje, sięgając do języka ekonomii. Nawiązuje do postawy dziecka jeszcze otwartego na Tajemnicę oraz do postawy

człowieka nawróconego. W konfrontacji z postawami zwróconymi ku Bogu, mistyczka opisuje dwie niewłaściwe, przy czym jedna z nich charakteryzuje się chłodem i kalkulowaniem, druga cechuje się zbytnim skrupulanctwem. Są to dwa rodzaje radzenia sobie w trudnej, czy nawet przekraczającej możliwości człowieka sytuacji.

W teologii duchowości zwraca się uwagę na oczyszczenie duszy, które może być skutkiem umartwienia zmysłów, własnej woli i własnego sądu lub modlitwy. Jednak najpotężniejszym środkiem są sakramenty, działające same przez się: *ex opere operato* i oferujące łaskę dużo bardziej obfitą niż otrzymaną we wszelkich aktach pozasakramentalnych<sup>787</sup>. Zawsze skuteczne sakramenty stanowią jeden z najcenniejszych środków uświęcenia, jednak udzielona łaska zależy od dyspozycji spowiadającego się w stopniu o wiele większym, niż to się powszechnie przyjmuje: doskonalenie własnych dyspozycji jest podstawowym zadaniem przystępującego do sakramentalnego pojednania<sup>788</sup>.

Człowiek dążący do świętości i duchowo się rozwijający musi poznać samego siebie, gdyż właściwa ocena własnego położenia pozwala mu określić dalsze etapy. Samopoznanie jest warunkiem niezbędnym, a jednocześnie bardzo trudnym, gdyż „przeszkadza temu wiele czynników tkwiącym w nim samym i znajdującym się poza nim”<sup>789</sup> – pisze Słomkowski. Podstawą jest prawda, że człowiek w Chrystusie stał się nowym stworzeniem wszczepionym w Niego, skąd czerpie światło i życiodajną moc, co wynosi go ponad jego naturę do godności dziecka Bożego. Człowiek w stanie natury upadłej po grzechu, dążąc do świętości, nie jest w stanie podołać ciężącym na nim zadaniom, gdyż przekraczają one jego możliwości – może jednak podjąć pracę wewnętrzną i zewnętrzną przy asystencji Ducha Świętego, wpatrując się w ideał Chrystusowy. W tej perspektywie dokonuje samooceny, ale i uzyskuje świadomość, jakim powinien się stać, mając na uwadze postawę wobec życia, myśli, ideały i pragnienia realizujące się w czynach<sup>790</sup>.

Tradycja poznania siebie samego sięga starożytności – w podobnym duchu wypowiadali się pustelnicy egipscy. Słowa psalmisty: „Uznaję bowiem moją nieprawość, a grzech mój jest zawsze przede mną” (Ps, 51, 5) zawarli w rzeczowej i zwięzłej zależności: kto zna swoje grzechy, ten zna siebie. Nawiazywanie w życiu do popełnionych grzechów świadczy o liczeniu się z własną rzeczywistością, bez

---

<sup>787</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, Poznań 1960, s. 398.

<sup>788</sup> Por. tamże.

<sup>789</sup> A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>790</sup> Por. tamże, s. 163-164.

odrywania się od niej w świat marzeń. Odpowiedni sposób rozważania własnego grzechu jest najlepszą nauką, a zagadnienia dobra i zła, odkupienia oraz miłosierdzia Bożego – mimo że są znane z katechez – przeżyte osobiście i widziane z własnej perspektywy stanowią cenną wiedzę<sup>791</sup>.

Swoją analizę postaw człowieka względem sakramentu spowiedzi Adrienne von Speyr rozpoczyna od wieku dziecięcego. Dziecko wychowane w katolickiej rodzinie przy systematycznej katechezie wie, że podchodząc z dorosłymi do Stołu Pańskiego świętej Hostii jeszcze nie otrzyma – jego chwila jeszcze nie nadeszła. Z czasem dowiaduje się o innych sakramentach: o spowiedzi umożliwiającej Komunię oraz że zostało ochrzczone. Dowiaduje się, że jest grzeszne i że winy domagają się odpuszczenia. Refleksja i obserwacja skierowują go na sakrament spowiedzi odbywanej w pewnych odstępach czasu, co zapewni mu szczególne miejsce w Kościele, połączone z pewną dojrzałością i odpowiedzialnością chrześcijańską. Adrienne von Speyr, zajmując się spowiedzią dziecięcą, podkreśla, że należy ona najprawdopodobniej do najlepiej przeżytych. Dziecku odsłania się rzeczywistość, w którą wkracza i która ją nieskończenie przerasta, zawierając tajemnicę. Spowiedź wieku dziecięcego z biegiem lat przekształca się w spowiedź dorosłego i ztraca pewne ważne cechy, jak doświadczenie tajemnicy, w odniesieniu zarówno do grzechu, jak i udziału w życiu Kościoła<sup>792</sup>.

W przypadku spowiedzi dorosłych, wymóg komunii wielkanocnej jako corocznego obowiązku, czasami jest sprawowany – zdaniem mistyczki – w formie nie zawsze uświadomionego ubezpieczenia. Następuje projekcja spraw tego świata na duchowe. Powszechność grzechu stała się normalnym elementem życia, tak jak i coroczne oczyszczanie się – człowiek wypełnia rytuał przepisowo i bez braków. Ta postawa upatruje w sakramencie pojednania jedynie uciążliwego zadania, przy której żywotność i skuteczność sakramentu jest ograniczona, a wykonany należy już do przeszłości bez konsekwencji w teraźniejszości. Nie ma tu mowy o jakimkolwiek osobowym spotkaniu. Formalistycznie przeprowadzona spowiedź sprawia też traktowanie spowiednika jak urzędnika bankowego. Na wzór księgowania „winien” i „ma” przy końcu roku, człowiek dokonuje swoich obrachunków z Panem Bogiem oraz

---

<sup>791</sup> Por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 200.

<sup>792</sup> Por. ASP, s. 83. Nie jest to jednak reguła: rozwój wiary wieku dojrzałego zobowiązuje do lepszego zrozumienia, co owocuje rodzącym się poczuciem obowiązku głębszego wnिकania w tajemnicę spowiedzi i pełniejszym przyjęciem jej daru – zauważa mistyczka (por. tamże).

z urzędnikiem kościelnym, aby do nich powrócić dopiero za rok<sup>793</sup>. W bankowości człowiek dysponuje kontem, przez które załatwia swoje sprawy materialne; potrzeby duchowe reguluje spowiedzią. Grzesznik nie spodziewa się niczego od Kościoła, ani jakiegokolwiek owocu po spowiedzi. W jednym i drugim przypadku procedura ma swoje znane i określone tory, z dawna ustalone i nieulegające jakimkolwiek zmianom<sup>794</sup>.

Formalistyczne podejście ma wpływ na cały przebieg spowiedzi, łącznie z przygotowaniem<sup>795</sup>. Mistyczka analizuje postawę żalu człowieka niezaangażowanego i upatruje w nim cech zapożyczonych również z systemu ubezpieczeniowego. Ponoszony koszt spowiedzi wpływa na skruchę, ale ostatecznie nie wiadomo do końca, co jest jej przedmiotem: odbycie samej spowiedzi czy obraza Boga. Przeprowadzony rachunek sumienia, bez dokładniejszego zbadania własnego sumienia<sup>796</sup> i stawiania pytań o miłość bliźniego, charakteryzuje się chłodem. Nie ma na celu przemiany, ale ugruntowanie raz przyjętych zasad uznanych za słuszne, w których chce pozostać. Ani nauka Kościoła, ani poważniejsze wyrzuty sumienia nie stanowią istotnego kontekstu przygotowania do sakramentu. Mimo chęci szczerej spowiedzi, penitent pragnie zachować prywatność i poczucie bezpieczeństwa. Odrzuca perswazję oraz naciski skierowane do niego osobiście – nie chce czuć się bezradny; pragnie spokoju i z tym nastawieniem odbywa spowiedź według swojego planu, dystansując się od poruszeń, które mogłyby coś zmienić w rutynie życia. Mistyczka zauważa w takiej postawie dużą dozę egoizmu, ale komentuje, że czasami, słuchając własnego wyznania grzechów, spowiadający się może mieć świadomość przekroczenia granic w grzeszeniu, które chciał zachować, a utracona kontrola nad własnym zachowaniem może skutkować przemyślanymi postanowieniami<sup>797</sup>.

---

<sup>793</sup> Adrienne dostrzega różnice w podejściu: męska postawa charakteryzuje się brakiem „zrozumienia subtelnej tajemnicy rozgrzeszenia – tajemnicy otrzymywanego w nim odniesienia do Pana i pragnącej ciągle oddziaływać łaski”, natomiast kobieca posiada cechy „rozciągania» jej, otwierania się na otrzymany dar, rozwijania w sobie postawy dyspozycyjności” (tamże).

<sup>794</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>795</sup> W formalistycznym podejściu nie przejawia się tęsknota za pojednaniem, które jest motorem zmian w sercu człowieka. „Tęsknota za pojednaniem i ono samo będą w takiej mierze pełne i skuteczne, w jakiej zdołają uleczyć ową pierwotną ranę, będącą źródłem wszystkich innych, czyli grzech. (...) Jednakże pojednanie nie może być mniej głębokie niż sam rozłam (por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, dz. cyt., 3).

<sup>796</sup> Por. tamże, s. 84. Św. Jan Maria Vianney poleca badanie głębin swojego serca ze światłem i wagą w ręce (por. św. Jan Maria Vianney, *Drogowskazy dla grzeszników. O grzechu, Sakramencie pokuty i rzeczach ostatecznych*, Warszawa 2008, s. 101). Dogłębne poznanie samego siebie jest warunkiem dokonania właściwego rachunku sumienia i wpływa na wzrost życia duchowego (por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 163-170).

<sup>797</sup> Por. ASP, s. 85.

Spowiedzi wielkanocne mają tę trudność, że odbywane są w tłoku i spowiadający dysponuje zazwyczaj niewielką ilością czasu, aby dokładnie zająć się poradą mającą na celu głębsze nawrócenie, nie mówiąc już o prowadzeniu czy kierownictwie duchowym. Ciąg kolejnych spowiedzi dokonywanych tylko raz w roku, których słucho, może mieć wpływ na pokusę upatrywania w takiej postawie normalnej sytuacji przeciętnego grzesznika, widząc ją w wielu odmianach. Jego reakcją może być poczucie pewnej rezygnacji, prowadzącej do łatwego dyspensowania się od wysiłku duszpasterskiego. W przypadku, gdy jednak z mocą Słowa uderzy w czuły punkt penitenta, aby rozbić ten „system ubezpieczeniowy”, może napotkać duży opór: napomnienie nie trafi w serce i do świadomości spowiadającego się, gdyż on „wie lepiej”. Spowiedź będzie dalej postrzegana jako „artykuł seryjny” – „seryjne spowiedzi” nie wywierają większego wpływu<sup>798</sup>.

Nieco inną duchowość reprezentuje człowiek nieustannie wykrywający u siebie grzechy, chociaż i on może upatrywać w spowiedzi formy ubezpieczenia o nieokreślonych warunkach. Nie widząc i nie doceniając łaski Bożej, jest pełen lęku, będąc przekonany o ludzkiej ekspiacji i zadośćuczynieniu. Nie ufa Bogu i jednocześnie przecenia swoje możliwości. Jest przeświadczony o konieczności doskonałego formułowania myśli podczas opisywania grzechów, aby Bóg był w stanie go zrozumieć. Jest ciągle przekonany o niewystarczalności własnych wyjaśnień, gdyż Bogu należą się bardziej wyczerpujące i klarowne. Wszędzie dostrzega nieporozumienia i cechuje go postawa zawsze lepiej wiedzącego, ale mimo niej uparcie przyznaje się do kompletnego braku zrozumienia czegokolwiek, co napawa go wątpliwościami, czy Bóg będzie wiedział, co począć z taką spowiedzią. Jest typem osobowości, która nie wie, co to znaczy odbyć spowiedź, gdyż dla niego nie istnieje żadne zakończenie. Przekonany o własnej winie, nie potrafi odróżnić rzeczywistej od urojonej, a wszelkie wysiłki zmierzające do uświadomienia mu tego spełniają na niczym, podobnie jak przekonanie go o jego najbardziej istotnym grzechu, jakim jest brak ufności w Boże Miłosierdzie. Nie potrafiąc przeniknąć sensu rozgrzeszenia, dopełnia ciągle sakramentu spowiedzi w różnych konfesjonałach. Prawda Dobrej Nowiny jako wyzwolenie do nowego życia jest mu obca<sup>799</sup>.

O postawie skrupulanta pisze Tomáš Špidlík, zaznaczając, że cechuje ona ludzi nie zrównoważonych duchowo. Często myślą oni o swoich grzechach, jednak zawsze

---

<sup>798</sup> Por. tamże.

<sup>799</sup> Por. ASP, s. 86.



w kontekście lęku i braku przebaczenia, co jest oznaką niewiary w miłosierdzie Boże i braku skruchy, w żadnym wypadku cnotą. Dopiero wyleczony człowiek może wracać do grzesznej przeszłości zupełnie spokojnie, traktując ten fragment swojego życia jako istotną pożywkę dla dalszego rozwoju duchowego<sup>800</sup>. W odniesieniu do postawy skrupulanta mistyczka udziela wskazówek dla spowiednika i sugeruje przede wszystkim akcentowanie łaski Bożej, gdyż w tym przypadku wielokrotne powtórzenia mogą okazać się skuteczne. Wyznanie grzechów powinno być wysłuchane z uwagą, świadcząca o poważnym jego potraktowaniu oraz – co paradoksalne – można próbować wykazać istnienie jeszcze innych win. Zabieg ten ma na celu uzmysłowienie penitentowi, że to nie on ma ostatnie zdanie. W pouczeniach mistyczka zaleca trzymanie się stałych schematów zapewniających poczucie bezpieczeństwa. Wielu szuka również pomocy w różnych konfesjonałach, a motywem jest zaimponowanie kapłanowi. Najczęściej te postawy jako przejaw zaburzeń przebiegają stopniowo. Mogą być symptomem rzeczywistej neurozy, pewnej tendencji do koncentracji na sobie, niecieszącej się zainteresowaniem innych, a znajdującej swe ujście w konfesjonale<sup>801</sup>.

O ile pierwsza postawa oparta na kalkulacjach jest zasadniczo chłodna, o tyle postawa skrupulanta graniczy z groteskowością charakteryzującą człowieka nie zrównoważonego. Obie jednak skoncentrowane na sobie nie przyjmują daru łaski, a tym bardziej nie pozwalają jej wnikać do serca, aby przynosiła obfity plon.

#### 1.1.2. Właściwe podejście do spowiedzi

Doświadczenie grzechu towarzyszy chrześcijaninowi w ciągu całego życia, tak samo jak i świadomość odkupienia. Traktowanie spowiedzi jako bezwzględnej nakazu Pana będącego owocem Jego męki, implikuje włączeniem jej do życia z ściśle określonym miejscem. Jako rzeczywistość osobowa i kościelna zawiera zarówno elementy łatwe, jak i trudne, z czym człowiek musi się liczyć. Powinien on odnaleźć równowagę między jej pokutnym i radosnym charakterem: poza dotkliwą goryczą żalu, rozprzestrzenia się obszar zbawiennego rozgrzeszenia niosący ulgę.

Adrienne von Speyr wskazuje na spowiedź jako na wydarzenie prowadzące w samo centrum religii. Akcentuje mocne jej powiązanie – tak jak i innych sakramentów – z życiem. Sakrament dotyczy oczyszczenia z grzechów, a w zachowaniu czujności dopomóc ma rozważanie życia Pana zawarte w Piśmie Świętym, gdzie jest wiele myśli o odpuszczeniu grzechów. Odbycie spowiedzi nie kończy się wraz

---

<sup>800</sup> Por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*, dz. cyt., s. 200.

<sup>801</sup> Por. ASP, s. 86-87.

z odejściem od konfesjonału, ale jest to dopiero zaczyn, który powinien dojrzewać. Wprowadzony w samą głębię wewnętrznej społeczności świętych człowiek powinien odzwierciedlać ją w swoim życiu<sup>802</sup>.

Każdy człowiek ma sobie specyficzną paletę grzechów i błędów, która odpowiada jego charakterowi, temperamentowi, skłonnościom i słabościom. Codzienne doświadczenie rozproszenia implikuje grzechy powszednie, przy świadomości możliwości popełniania i ciężkich. Ludzka kondycja z jej opieszałością stwarza horyzont pewnej gotowości do grzechu, a jego uniknięcie zawdzięcza szczególnej opiece, łasce ochraniającej przed sprzyjającą okazją. Bliźnich postrzega jako tych mniej uprzywilejowanych, bo bardziej grzeszących: są jak lustra, w których może oglądać swoje potencjalne grzechy, od których łaska go ocaliła. Świadomość grzeszności innych powoduje pewną solidarność w nieocenianiu ich i uprzytomnienie sobie społeczności ludzi grzesznych, w której uczestniczy. Człowiek, spowiadając się z grzechu ciężkiego, powinien zawsze mieć na względzie, że staje przed sądem posiadającym władzę związywania i rozwiązywania – sakrament nie działa jak automat i zawsze mogą zaistnieć racje nieudzielenia absencji. Postawa pewności w związku z oczekiwaniem rozgrzeszenia uczyniłaby z niego w pewnym sensie sędziego samego siebie i w ten sposób przeoczyłby właściwy spowiedzi moment skruchy. Grzesznik powinien przeżyć swego rodzaju zawieszenie związane z niepewnością odnośnie darowania win – postawa roszczeniowa jest sprzeczna z istotą sakramentu<sup>803</sup>.

W wielu spowiedziach zdarza się, że penitent, z jakichś względów, nie chce o czymś mówić<sup>804</sup>, a popełniona nieuczciwość odchodzi w niepamięć. Brakuje woli, by wszystko odkryć do końca, co jest tożsame z wolą zawierzenia się Kościołowi, aby dogłębnie badał wyznawany grzech. Ta postawa podstawowej nagości powinna być zasadą wszystkich spowiedzi i należy już analizować w rachunku sumienia, czy nadal jest utrzymywana w ważności. To podstawowe pytanie dotyczy korzeni głębi doskonałej gotowości do stania się bezbronnym i obnażonym przed Bogiem i Kościołem<sup>805</sup>.

Mistyczka podejmuje kwestię dysponowania spowiedzią, która została ludziom darowana do rozporządzania, ale nie według własnego upodobania: wewnętrzny ład określa Duch Święty, natomiast zewnętrzny spowiadający kapłan, a przeciwstawienie

<sup>802</sup> Por. ASP, s. 90.

<sup>803</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>804</sup> Jest to najprawdopodobniej komentarz Balthasara, który zredagował *Objektive Mystik* jako dzieło pośmiertne.

<sup>805</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 514.

się temu byłoby przejawem przywłaszczania sobie tajemnicy. Wzorem jest Syn trwający w postawie spowiedzi przed Ojcem bez żadnego uszczerbku Synowskiej wolności i poddający się kierownictwu Ducha Świętego. Syn pozwala sobą rozporządzać, co powinno stanowić regułę dla penitenta. Mistyczka przestrzega przed przerostami samostanowienia, sensacyjnym odkryciami związanymi z własnym ja, pyszałkowatością i egocentryzmem. Preferuje dziecięcą postawę nacechowaną pokorą i powściągliwością<sup>806</sup>.

Postawa spowiedzi charakteryzuje się otwartością, ale i dyskrecją, co Adrienne rozumie jako pewną adekwatność czynów i opisujących je słów. Sakrament charakteryzuje się obiektywną, kościelną strukturą, w związku z czym należy kapłana informować o zachodzących grzechach, nazwanych po imieniu, bez zabiegów specjalnych i efektów psychologicznych, jak wyolbrzymianie, dramatyzowanie, usprawiedliwianie się, wybielanie, a odczuwany czasami przez penitenta niepokój może być efektem nakładania się owej obiektywnej formy sakramentalnej na najbardziej osobista sferę, gdyż wymiar grzechu i wyznania ma wymiar personalistyczny<sup>807</sup>.

Adrienne von Speyr porównuje rozgrzeszenie do Wniebowstąpienia Pańskiego, kiedy nastąpił kres Jego ziemskiej wędrówki, co mistyczka opisuje metaforą zerwania istniejącej więzi. Tym obrazem człowiek powinien się posługiwać, medytując nad absolucją, po otrzymaniu której przestaje na chwilę być tym, kim był i pozostawia za sobą dotychczasowy świat, a różnorakie grzeszne powiązania ulegają zerwaniu. Nieskrępowana grzechami dusza unosi się do Boga, ciesząc się wolnością wstępującego do nieba Syna. Ciężar grzechu, jaki niósł na krzyżu i w Wielką Sobotę, został zastąpiony doświadczeniem lekkości wstępowania do nieba i to samo wyswobodzenie powinno kierować nowego człowieka ku Bogu. Istota sakramentu pojednania polega na zerwaniu więzów grzechu – „sznur się zerwał, jesteśmy wolni” (Ps 124,7) – przytacza słowa psalmisty Adrienne. Nowy stan odnosi się bardziej do wiary niż rozumu<sup>808</sup>.

---

<sup>806</sup> Por. ASP, s. 90n.

<sup>807</sup> Por. tamże. Mistyczka nie przychyła się do powracającej formy pisemnego przygotowania: spisanie wszystkiego, a następnie odczytanie ma charakter szkolnego zadania domowego – jest uprzedmiotowieniem grzechu i traci swoją żywotność oraz otwarcie na łaskę; może być też przejawem obstawania przy swoim, tłumiąc spontaniczność sakramentu (por. ASP, s. 91).

<sup>808</sup> Por. ASP, s. 92.

## 1.2 Postawa spowiednika

Istota urzędu kapłańskiego polega na pośredniczeniu między Bogiem a ludźmi przez składanie ofiary i modlitwę, na co wskazuje również etymologia słowa „kapłan”<sup>809</sup>. Zwięzłe określenie zawiera List do Hebrajczyków, który mówi, że każdy arcykapłan „z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany (...) , aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1-2, 4). Do funkcji kapłana w Kościele Chrystusowym należy składanie Ofiary eucharystycznej i sprawowanie sakramentów<sup>810</sup>. W pierwotnym Kościele wykonywane posługi wiązały się z przepowiadaniem Ewangelii i innymi czynnościami na rzecz wspólnoty, które były określane terminami zaczerpniętymi z języka potocznego i nie upatrywano ich jako kontynuacji kapłaństwa starotestamentalnego według Prawa Mojżeszowego. Pierwszy wiek chrześcijaństwa był okresem kształtowania się form, treści oraz struktur i nie wiązano ich jeszcze jednoznacznie z kultem i sprawowaniem Eucharystii. Niektóre późniejsze ujęcia teologiczne postrzegały zerwanie z tradycją kapłańską w Nowym Testamencie i sytuowały Ewangelię jako kontynuację tradycji prorockiej, gdzie akcent kładziony jest na przepowiadanie, słuchanie i usprawiedliwiającą wiarę, podczas gdy kapłaństwo umiejscawia się na linii prawa. Krytykę tej koncepcji podjął Joseph Ratzinger, dostrzegając zbyt wielkie wpływy protestantyzmu. Według niego, wizja kapłaństwa w świetle danych Nowego Testamentu jawi się nie w nowych ideach, ale nowości Osoby Jezusa Chrystusa i w chrystologii należy szukać rozwiązań<sup>811</sup>.

Przekazy ksiąg Nowego Przymierza ukazują obraz Jezusa spełniającego misję Ojca, z którą został wysłany na świat: Jego nauka nie jest Jego (por. J 7,16) – Syn głosi orędzie Ojca i działa przez Niego moc Boża, nic nie jest Jego, nawet On sam nie należy do siebie i nie ma nic własnego, tylko Ojca; życie Syna pochodzi od Ojca i jest na Niego zorientowane. I paradoksalnie, ponieważ wszystko oddał Ojcu – wszystko jest Jego, gdyż, jak mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10.30). Jezus odchodząc udziela Apostołom Swej mocy, aby ich misja była kontynuacją Jego dzieła: „Jak Ojciec mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21) oraz „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje” (J 13, 10; Mt 10, 40; Łk 10, 16). W rozumienie posłania Dwunastu ważne są słowa:

---

<sup>809</sup> Por. W. Słomka, *Kapłaństwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 394-398, s. 394.

<sup>810</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 123.

<sup>811</sup> Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, OR II(1990), 7-8, s. 3-5; por. W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 212.

„Syn nie mógłby niczego uczynić sam z siebie” (J 4, 19.30) oraz „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Wypowiedzi te są fundamentem rozumienia kapłaństwa Nowego Testamentu. Niezdolność Apostołów do podejmowania jakichkolwiek czynów z własnej woli wprowadza ich do misji Mistrza. Zastosowanie formuł: „odpuszczam ci twoje grzechy”, „to jest ciało moje”, czy „przyjmij Ducha Świętego” nie jest samowolne – są to akty wykonywane z polecenia Syna. Posługę, „w której człowiek z nadania Bożego czyni i daje to, czego sam własnymi siłami nigdy nie mógłby czynić ani dawać, tradycja Kościoła nazywa »sakramentem«”<sup>812</sup>. Konsekwencją jest niemożność uczynienia siebie samego kapłanem – „posłannictwo można przyjąć tylko od posyłającego – od Chrystusa w jego sakramencie”<sup>813</sup>. Misja Jezusa o naturze sakramentalnej, zapoczątkowana wybraniem Dwunastu, ma swoje źródło w orędziu ewangelicznym i wykazuje się całkowitą nowością i powiązaniem z mocą Chrystusa – w tym sensie nie wywodzi się bezpośrednio ze Starego Testamentu. Teologia kapłaństwa zostaje jednoznacznie sformułowana pod koniec okresu apostołskiego i umieszczona w księgach Nowego Testamentu, stając się podstawą dalszych rozważań<sup>814</sup>.

Adrienne von Speyr wiele miejsca w swoich rozważaniach o sakramencie pojednania poświęca urzędowi spowiednika, gdyż w odpuszczaniu grzechów upatruje sens i zwieńczenie misji Syna. Przypisując doniosłą wagę spowiedzi, podejmuje rozważania o wyborze kapłaństwa jako drogi życiowej i upatruje go w samym Bogu, a w szczególności w Osobie Syna i podjętej przez Niego misji przyjęcia człowieczeństwa dla ratowania świata. Już kapłaństwo Starego Przymierza stanowiło służbę, ale pełnia uwidacznia się dopiero w Nowym, gdzie Chrystus jest jedynym Kapłanem łączącym w sobie mnogość aspektów i motywów składających się na całość daną Mu przez Ojca. Kapłan kroczący za Synem w urzędzie kapłańskim ma możliwość koncentracji na małym wycinku działania traktując go jako uprzywilejowany dla siebie, tym niemniej warunkiem koniecznym jest akceptacja całości jako takiej. Adrienne sugeruje, że tę wybraną część mogą być sakramenty i ich sprawowanie, a w szczególności sakrament pojednania przywracający grzesznika do społeczności świętych poprzez rozwiązanie więzów grzechu. W oczekiwaniu na jej dokonywanie seminarzysta przywiązuje wagę do studiowania jej szczegółów, obejmujących sam proces kościelny oraz towarzyszące mu normy i przepisy. Najważniejsza jednak jest

---

<sup>812</sup> W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 214.

<sup>813</sup> Tamże.

<sup>814</sup> Por. tamże, s. 214-216.

odpowiednia postawa wewnętrzna jako owoc nie tylko intelektualnego przygotowania, ale zaangażowania obejmującego całą osobowość. Przejęcie obowiązków sprawowania sakramentów powoli uzmysławia seminarzyście miejsce, w którym się znalazł i które odpowiada misji udzielonej Synowi przez Ojca, gdyż całą preegzystencję Jezusa i Jego życie ziemskie po krzyż nakierowane jest na ustanowienie sakramentu pokuty<sup>815</sup>.

1. Przygotowanie spowiednika. Przyjmując misję Ojca, Syn podporządkował wszystko swemu bosko-ludzkiemu kapłaństwu, co przechodzi na kapłana Nowego Testamentu pełniącego urząd pośredniczenia między niebem i ziemią. Głęboka świadomość tego faktu powinna się odzwierciedlić w życiu kapłańskim przez posłuszeństwo, miłość, służbę oraz brak pobłażliwości dla własnych wad, gdyż Syn ich nie miał, a dążenie do doskonałości stanowi istotę sakramentu kapłaństwa<sup>816</sup>.

Grzech człowieka świeckiego jest postrzegany dużo bardziej jako sprawa prywatna, natomiast wykroczenia kapłana noszą większy ciężar. Sakrament pokuty kandydata na kapłana jest sprawowany już w kontekście późniejszego słuchania, który w każdym człowieku widzi potrzebującego zbawienia, jak lekarz w każdym widzi pacjenta. Spodziewana łaska rozgrzeszenia ma to samo źródło, z którego w przyszłości będzie czerpał, przekazując ją innym<sup>817</sup>.

W naprzemiennych czynnościach kapłana jako spowiadającego i zarazem spowiadającego się, Adrienne zwraca uwagę na kościelną formę naśladowania życia wewnątrztrynitarnego. Owocem dialogu Ojca i Syna w Duchu jest wcielenie, sakrament spowiedzi jest skutecznym odzwierciedleniem tego dialogu, gdzie udzielona penitentowi nauka w kontakcie spowiednika z Duchem Świętym włącza go w ten dialog. Mistyczka podkreśla, że dialog wewnątrztrynitarny nie jest dla człowieka całkowicie przejrzysty i daje możliwość wielorakiej interpretacji i udziału w nim oraz w większym stopniu uzmysławia tajemnicę spowiedzi jako źródło nadprzyrodzoności. Sytuacja kapłana, przybierająca naprzemienną formę penitenta i spowiadającego, wpływa na coraz lepsze rozumienie wielowarstwowości i przemienności udziału w życiu Trójjedynego. Nie znajdując uzasadnienia i podobieństwa tego kontekstu bycia jednym i drugim w relacjach interpersonalnych, spowiednik – aby uzmysłwić go sobie – musi sięgać wyżej do rzeczywistości danej z wysoka, obejmując dokładniejszy ogląd natury urzędu i funkcji elementu hierarchicznego<sup>818</sup>.

<sup>815</sup> Por. ASP, s. 175-176.

<sup>816</sup> Por. tamże, s. 176.

<sup>817</sup> Por. ASP, s. 178.

<sup>818</sup> W celu lepszego wyjaśnienia kwestii, Mistyczka sięga do metafory mężczyzny i kobiety, gdzie postrzega penitenta w roli żeńskiej, natomiast spowiadającego - w męskiej. W wyniku absencji

2. Postawa słuchania spowiedzi. Rozważania o słuchaniu spowiedzi Adrienne rozpoczyna od pierwszej wysłuchanej, która najczęściej jest wstrząsem dla spowiadającego. Długo wyczekiwana, jest doświadczana przez młodego kapłana w poczuciu bezbronności wobec potęgi łaski, którą ma dysponować. Pouczenie wydaje się mu chybione, zarówno co do treści, jak i formy, a udzielone rozgrzeszenie przytłacza powierzona władza. Przeżywane niepokoje świadczą o zaangażowaniu i są jego wyrazem, a łaska spowiadania uruchamia najlepsze pokłady spowiednika wchodzącego w nowy urząd. Przyzwyczajenie, pojawiające się z czasem, przekształca słuchanie w rutynę i następuje powolne stępienie wrażliwości, a monotonia niewyraźnego wyznawania grzechów usypia i upodabnia je wszystkie do siebie<sup>819</sup>.

Zrutynizowanie sakramentu pokuty jest niedopuszczalne i oznaczałoby przyzwyczajenie się do dającego zbawienie krzyża Pana, którego jednorazowość udziela się w spowiedzi: każda pojedyncza spowiedź jest również wydarzeniem jednorazowym odsyłającym do odkupienia, które nie jest tylko pojedynczym aktem z przeszłości definitywnie zakończonym, ale dopełnianiem cierpień Pana w sensie Pawłowym. Uczestnictwo i zaangażowanie decyduje o akcji sakramentalnej, która nie może być pustym procederem sprowadzającym się do rozmowy dwóch osób bez odpowiedzialności kapłana<sup>820</sup>.

Źródłem wielu nadużyć – zdaniem mistyczki – jest zbyt formalistyczne podejście do sprawowania sakramentu. Istotna część ztraca się przy braku osobistego zaangażowania kapłana, wyrażającego osobowy udział w postawie Syna wobec Ojca. Autentyzm chrześcijański, którym powinien się charakteryzować sakrament, polega na połączeniu konkretnych ludzi z prawdziwym Bogiem, co pociąga dar z siebie całego. Jezus czuł ubytek wychodzącej z Niego mocy przy dokonywaniu cudu (por. Mk 5, 30) i na wzór Pana zaangażowanie kapłana powinno odznaczać się tym samym. Cud przeistoczenia eucharystycznego ma większy blask niż cud spowiedzi, ulegający skostnieniu przy akcencie kładzionym na ważność czy nieważność, zamiast na sakramentalną moc oddziaływania wychodzącą z krzyża – największym osobistym wysiłku Boga – i o nieskończonym zasięgu: konieczny jest wysiłek sprawującego ten

---

penitent powstaje ze spowiednika, na wzór stworzenia Ewy z żebra Adama, ale jednocześnie powstaje z drugiego Adama – Chrystusa, który w imieniu człowieka zanoszi Ojcu nasze winy przyjmując postawę spowiedzi i sprawuje swój urząd na ziemi przez spowiadającego kapłana, tworząc z grzeszników Kościół żyjący ku Ojcu (por. ASP, s. 179n).

<sup>819</sup> Por. ASP, s. 180.

<sup>820</sup> Por. ASP, s. 181.

urząd człowieka czyniący spowiedź żywotną, mimo że jest powtarzana nieskończoną ilość razy<sup>821</sup>.

W spowiedzi kapłan, jako przedstawiciel Boga, oraz w imieniu Syna, jako przedstawiciel Ducha Boga, mierzy odległość grzesznika od prawdy i miłości, a także od grzechów przez niego wskazanych. Podczas wyznania kapłan powinien doświadczyć Ducha Świętego i razem z Nim wydać osąd. Spowiednik powinien też pozwolić przemówić Duchowi, który udziela mu mocy urzędu i który krystalizuje się w nim w czasie procesu spowiedzi, aby był zdolny do jasnego osądzenia dystansu między grzechem a duchem. W spowiedzi – jak w innych sakramentach – duch w dającym i duch w przyjmującym muszą się nawzajem odnaleźć na zasadzie zbieżności między duchem posługi a duchem przynależności do kościoła. Podobnie, jak kapłan otrzymuje Ducha jako osobę, ale także jako wykonujący urząd kościelny, penitent otrzymuje Ducha nie tylko jako grzesznik, ale jednocześnie jako członek Kościoła. Te rozczłonkowane i przynależne do siebie aspekty ducha stają się jednym w momencie rozgrzeszenia<sup>822</sup>.

Na wzór Syna, który dzielił z ludźmi radości i smutki, kapłan współuczestniczy w spowiedzi penitenta, co kształtuje jego odpowiednią i odpowiedzialną postawę oraz formy obecności we wspólnocie kościelnej wolne od przyzwyczajęń i monotonii, aż do zaniku różnic i pewnego napięcia między elementem instytucjonalnym i duchowym. Wzór życia trynitarnego oferuje spowiadającemu kapłanowi tę samą nowość przy każdorazowym słuchaniu wyznania grzechów, gdzie obecny jest Syn i Duch; dla Boga objęcie spojrzeniem spowiadającego się jest aktem jednorazowym<sup>823</sup>.

Mistyczka wskazuje na wszystko jedną i tę samą, integrującą postawę Pana, w której On trwa oraz która obejmuje każde Jego doświadczenie ziemskiego życia i zaleca kapłanowi doprowadzenie własnej postawy do kształtu zawierającego cały tryb codziennego życia kapłańskiego ze wszystkimi detalami. Postawa taka ma swoje źródło w spowiedzi i do niej prowadzi. Wysłuchane spowiedzi są dla kapłana źródłem łaski, a każda z osobna prowadzi go do doskonalenia się w tej funkcji oraz oddziałuje na całe kapłaństwo, utrwalając je w zamyśle duszpasterskim. Integracja osoby w jej posłudze wpływa korzystnie na wszystkie wykonywane funkcje i przeżywane sytuacje życiowe<sup>824</sup>.

---

<sup>821</sup> Por. tamże, s. 182.

<sup>822</sup> Por. A. von Speyr, *Das Wort und die Mystik*, t. II: *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 505.

<sup>823</sup> Por. ASP, s. 183n.

<sup>824</sup> Por. tamże, s. 185.



Właściwe spowiadanie odzwierciedla się w nadaniu znaczenia każdemu szczegółowi sakramentu. Wyznanie grzechów wydaje się być tą najbardziej urozmaiconą częścią, a dzieje się tak ze względu na rozmaite style preferowane przez penitentów i ich naturalną ekspresję. Adrienne zaleca wyodrębnienie w aktach samooskarżenia dwóch kwestii: leżącej na powierzchni warstwy przedstawianych faktów oraz postawy grzesznika skrywającej się pod nimi. Jest to proces mnemotechniczny pozwalający na powstanie obrazu penitenta oraz jego grzeszności. Penetracja głębszych pokładów i dotarcie do postawy spowiedzi penitenta dostarcza dużo więcej wskazówek. Również sam sposób referowania win, wyrażający się w doborze słów czy dorzucanymi dodatkowymi wyjaśnieniami, uzupełnia obraz postawy penitenta<sup>825</sup>.

Adrienne von Speyr podkreśla czynnik antropologiczny z wyłaniającymi się elementami obiektywnymi i subiektywnymi. Istnienie obiektywnego grzechu wyraża się w obiektywnym jego wyznaniu i ujęciu go przez formę tego sakramentu, który go porządkuje. Na mocy obiektywnego urzędu kapłan słucha, jednak jego postawa integrująca wszystko ujmuje również jego własne człowieczeństwo. Otrzymana przez penitenta łaska – wyrażająca się w pokorze – składa się również z części obiektywnej i subiektywnej i powinna być głęboko przeżywana. Zadaniem kapłańskim jest dojrzeć wyłaniające się jednorazowe „ja” z wyznania grzechów, co może okazać się trudno ze względu na przeciętność lub rutynę spowiadającego się. Podjęte wysiłki mogą jednak zmniejszyć nawarstwiająca się latami schematyczność po obu stronach i zaowocować głębszym doświadczeniem uzyskanym nie na drodze technik psychologicznych, ale za sprawą Ducha<sup>826</sup>.

Słuchając samooskarżeń, kapłan ma świadomość, że wkracza w pewien odcinek życia penitenta – spowiedź jest wydarzeniem pojedynczym, ale nie odseparowanym i znajduje się w sekwencji poprzednich torujących drogę następnym. Penitent pielgrzymuje do Ojca w niebie, a odbywana spowiedź ma go wyposażyć w potrzebne środki, zaś właściwe zrozumienie penitenta jawi się jako warunek dobrego pouczenia. Każdy penitent powinien być postrzegany w dwóch perspektywach: powszechnej i osobowej. Jest reprezentantem ogółu grzeszników, a zarazem konkretną osobą. Sytuacja ta stawia spowiednikowi wysokie wymagania czujności, aby zapewnić indywidualne podejście oraz powszechny kontekst<sup>827</sup>.

---

<sup>825</sup> Por. tamże, s. 185n.

<sup>826</sup> Por. tamże, s. 186-187.

<sup>827</sup> Por. tamże, s. 188.

Adrienne nawiązuje do postaci Jana Vianneya, który w konfesjonale przedstawiał ludziom prawdy Boże – co jest kluczowe – a one ogarniały ich, wpływając na kształt spowiedzi i jej postrzeganie. Niezależnie od popełnianych grzechów – warunkiem jest oczyszczające otwarcie. Obecność w kościele świętych spowiedników pomnaża łaski, przygotowując do wyznania grzechów w prawdzie obejmujących całe życie chrześcijanina, przy czym rozumienie prawdy przez penitenta i spowiednika mogą się różnić<sup>828</sup>. Zadaniem spowiednika jest pokazanie penitentowi jego grzechów w innym świetle: on wprowadza wstępny zarys, a Bóg z kapłanem dokonują uzupełnień w trudnych i niedostrzegalnych przez niego miejscach tworząc całość. W tym procesie dawania i przyjmowania pełen pokory grzesznik wyraża zgodę na działanie Boga; wie, że sam podjął się i dokonał jedynie próby opisu własnej sytuacji, a resztę pozostawił Duchowi, który połączył działanie i kontemplację. Prawda powinna obejmować całe życie człowieka, nie ograniczając się tylko do spowiedzi – jest to życie jakby w ukrytej sytuacji spowiedzi<sup>829</sup>.

3. Postawa udzielania nauki i kierownictwa duchowego. Pouczenie udzielane przy spowiedzi i jej rozwinięta forma w postaci kierownictwa duchowego następuje z natchnienia Ducha Świętego, który zstępuje do aktu spowiedzi. Kapłan otrzymane słowa wypowiada z pokorą oraz bojaźnią nadając im formę zdań. Jego niewyszukana i naturalna mowa powinna jednak odzwierciedlać obecność Ducha, gdyż za jego pośrednictwem penitent ma Go spotkać w konfesjonale.

*Nauka.* Zintegrowana postawa spowiednika zawiera również rysy jego osobowości, które przejawiają się w ludzkim zaangażowaniu, wiedzy i zamiarach. Ingerencja powinna być uczyniona z niesłychaną wrażliwością i szacunkiem, w duchu służby, z racji odbywającego się właśnie spotkania grzesznika z Bogiem. Uczestniczący w tym doświadczeniu kapłan jest świadkiem przemiany grzesznika w świętego, a towarzyszące i przekonywające słowa doprowadzają do niej. Treść wypowiedzianych

---

<sup>828</sup> Mistyczka wprowadza model dwóch kół tylko częściowo zachodzących na siebie – figury byłyby tożsame jedynie w absolutnym Bożym widzeniu rzeczywistości. Jan Vianney w postawie pokory potrafił tak doskonale słuchać spowiedzi grzesznika w postawie pełnego otwarcia się przed Bogiem, że uzyskał w modelu geometrycznym pełne pokrywanie się. To całkowite rozumienie jest możliwe tylko przy przyjęciu pełnej odpowiedzialności, a wtrącane pytania, uwagi czy uzupełnienia przemawiają za dużo lepszym przenikaniem penitenta niż on sam jest w stanie uczynić, co stwarza jemu szansę na odwrócenie się od grzechu w świetle Bożym – w przeciwnym wypadku będzie postrzegał w kapłanie tylko lepiej wiedzącego (por. ASP, s. 189n).

<sup>829</sup> Por. ASP, s. 189-190.

myśli powinna być dlatego bardzo delikatna i współczująca, ale zawierać pewną dozę mocy wyłaniania gotowości penitenta do pragnienia świętości<sup>830</sup>.

Człowiek podejmuje decyzję wyspowiadania się jako wyraz woli zerwania z grzechem i dlatego, bezpośrednio po ich wyznaniu, spowiednik powinien zwrócić uwagę na aspekty pominięte lub niedostatecznie podkreślone oraz motywy działania, które nie zawsze są dla niego jasne. Przechodząc do udzielania nauki podczas sakramentu pojednania, Adrienne von Speyr wyróżnia jej dwa oblicza ze względu na sposób postrzegania spowiadającego się: w grzeszniku można widzieć konkretnego człowieka lub – w perspektywie szerszej – reprezentanta całej społeczności. Mistyczka zaleca rozpoczęcie pouczenia poprzez odniesienie do konkretnej sytuacji związanej z wyznaniem grzechów i ukazanie człowiekowi możliwości wyjścia oraz propozycję życia szczególnie dla niego przeznaczonych. Następnie, stopniowo przechodząc na płaszczyznę ogólną, pojawia się wyjaśnienie, że będzie ona zawsze drogą powszechnego Kościoła katolickiego, gdyż osobiste aspekty budują Kościół poprzez społeczność świętych, a w rozumieniu wymiaru wspólnotowego należy czynnie penitentowi pomagać<sup>831</sup>.

Między spowiadającym a penitentem powstaje relacja bliskości: człowiek wyznając winy, pozwala wniknąć kapłanowi w swój świat wewnętrzny, a słuchając nauki, wchodzi w intymną sferę spowiednika, gdzie przestrzenią oddziaływania jest sfera nadprzyrodzona, obszar modlitwy. Odślanianie własnego wnętrza przez kapłana jest bardzo ważnym momentem spowiedzi – jest znakiem wzajemnego zaufania, chociaż należy go strzec przed nadużywaniem. Istotą sakramentalnego pojednania jest mowa Ducha i Jego słyszalność, mimo że wiele szczegółowych ustaleń umyka z pamięci<sup>832</sup>. Między spowiednikiem a penitentem istotą nie jest ich wzajemna relacja – chociaż stanowi pewną zapowiedź – ale nieskrępowane działanie Ducha w ich otwartości wobec siebie. Przekroczenie ustanowionych elementów urzędowych i nieosobowych, nadających spowiedzi zwartą całość, stwarza możliwość kontaktu międzyludzkiego obu stron w otwarciu i obnażeniu przed Bogiem, cechującym się

---

<sup>830</sup> Mistyczka porównuje spowiedź do przejścia przez tunel, gdzie u wylotu czeka rozgrzeszenie jako dar z wysoka – to Bóg utworzył tę drogę, a kroczy nią „człowiek w towarzystwie drugiego, występującego w imieniu Boga” (por. ASP, s. 191).

<sup>831</sup> Por. tamże, s. 192

<sup>832</sup> Mistyczka zwraca uwagę na element tajemnicy w wytwarzającej się w konfesjonale relacji interpersonalnej i odwołuje się do innych wewnętrznych doświadczeń wiary, jakim jest obecność Pana pod postaciami eucharystycznymi. Człowiek głęboko osadzony w modlitwie woli zachować milczenie, nawet wobec drugiego, który w podobny sposób przeżywa przeistoczenie, ale wspólna świadomość tajemnicy wytwarza między nimi szczególne odniesienie, które „mają w Bogu” i z którym „się obchodzą z największą dyskrecją” (por. ASP, s. 193).

niezwykłą żywotnością. Adrienne zaleca stosowanie odpowiedniego słownictwa w pouczeniu, a najbardziej właściwe znajdują się w Ewangelii, przez co żywa obecność Pana jest zaktualizowana oraz uzmysławia penitentowi powrót na łono Kościoła i stwarza za jego pośrednictwem uczestnictwo w Jego życiu. Powołując się na zasadę homiletyczną, o głoszeniu przede wszystkim Ewangelii, Adrienne stosuje ją do pouczenia, które ma być ewangelicznym zwiastowaniem<sup>833</sup>.

*Kierownictwo.* Kierownictwo duchowe jest rozszerzoną i rozciągniętą w czasie formą pouczenia, stanowiącego jego zarodek. Chrześcijanin uczestniczy w sakramentalnym życiu Kościoła, który go przez nie prowadzi, a są to kolejne szczególne spotkania z Panem. W tym sensie każdy podlega ogólnemu kierownictwu Kościoła w kontekście wszystkich sakramentów. Kryteria można jednak zauważyć do konkretnego człowieka i duszpasterza w szczególnych okolicznościach, przy czym wierzącego można ujmować jako jednostkę lub członka społeczności i prowadzić w obu tych aspektach. Cały zakres kierownictwa obejmuje różne możliwości, a inicjatywa może wyjść z obu stron. Najczęstszym przypadkiem jest wola penitenta rozpoczęcia regularnego życia modlitewnego czy nawet kontemplacji lub rozpoznanie u spowiadającego się podjęcia szczególnego zadania.

Ważną kwestią jest właściwe rozpoznanie pobudek penitenta oraz demaskacja chorobliwych i egoistycznych motywów koncentracji na sobie i własnym znaczeniu. Patologia najczęściej nie wytrzymuje próby czasu, tym bardziej, że penitent pragnie wszystko dopasować do siebie. Jednak w uzasadnionych przypadkach duszpasterz powinien określić, czy chodzi jedynie o harmonijne i głębokie życie wiarą, czy w grę wchodzi apostołat, który może też pojawić się w późniejszym czasie i do którego penitent wykazuje inklinacje. Każdy rodzaj szczególnej drogi człowieka jako daru z wysoka wymaga kierownictwa. Ogólną zasadą i celem kierownictwa jest kierunek „do”, nigdy „od” – na tym ukierunkowaniu zasadza się różnica między spowiednikiem a kierownikiem duchowym: spowiednik uwalnia „od” win – kierownik duchowy prowadzi „do” większej miłości, a postęp dokonujący się podczas spowiedzi odzwierciedla się w pokorze, dziecięctwie i poddaniu się, gdzie na plan dalszy przechodzą trudności i sukcesy osobistego życia. Podstawowym warunkiem – obok pragnienia całkowitej szczerości i otwartości – jest dążenie do postawy jednoczącej

---

<sup>833</sup> Por. ASP, s. 193.

wszystkie aspekty życia i zharmonizowanie działań zewnętrznych z wnętrzem oraz uleganie natchnieniom Ducha<sup>834</sup>.

Wymagania stawiane w kierownictwie duchowym są bardzo wysokie. Mistyczka zaleca penitentowi przyswojenie sposobu myślenia i postawy Pana, czego efektem jest zatracenie własnych miar. Wyłonienie się specjalnej misji powinno być postrzegane jako „konsekracja”, a im bardziej jest szczegółowa, tym bardziej należy do *communio sanctorum*. Adrienne zwraca uwagę na pokorę, jakiej powinien nabywać zarówno penitent jak i kierownik<sup>835</sup>.

4. Modlitwy kształtujące postawy podczas spowiedzi. Modlitwa była zawsze ważnym elementem życia dla Adrienne von Speyr; była „powietrzem niezbędnym do życia, drogą dochodzenia do Boga, (...) nieuniknioną konsekwencją wiary”<sup>836</sup>, dlatego też dużo refleksji poświęciła modlitwom towarzyszącym spowiedzi.

Kościół nadaje ustanowionym przez Pana sakramentom odpowiedni kształt przez wprowadzenie modlitw tworzących stałe ramy i konstytuujących całość. Stanowią one o autentyczności sakramentu, wyrażając w sposób adekwatny prawdę, gdyż sprawiają to, co wyrażają, nie dopuszczając do jakiegokolwiek subiektywizmu. Są przejawem władzy wiązania i rozwiązywania udzielonej przez Syna, a Kościół sprawuje pieczę nad nimi, uniezależniając ich treść od osoby penitenta czy spowiednika, ale sposób ich sformułowania pozwala na pełne godności objęcie grzesznika, a kapłanowi daje możliwość całkowitego zaangażowania się. Sakramenty uwzględniają wszystkie sytuacje, a jednocześnie zabezpieczają przez skrajnymi formami, gdzie brak elementu osobowego na korzyść urzędu lub w przypadku przeciwnym<sup>837</sup>.

Mistyczka analizuje kolejne słowa, wydobywając z nich ducha spowiedzi. W słowach *Dominus sit in corde tuo*<sup>838</sup> ustalany jest kontekst całej spowiedzi jako dar oraz własność Pana i odzwierciedlający się w pełnym wyznaniu grzechów przy zachowaniu prawdy. Cała spowiedź – za wzorem postępowania Syna – odbywa się w imię Trójjedynego. Modlitwa wyraża prośbę, zanim przemówi spowiadający się. W wezwaniu *Misereatur tui omnipotens Deus*<sup>839</sup> wyrażona jest sama istota sakramentu pojednania, gdyż wszystko, co odbywa się w konfesjonale, ma sens jedynie w obliczu Bożego miłosierdzia, ofiarowane z krzyża, a dopełniające się w danym momencie.

---

<sup>834</sup> Por. ASP, s. 194-195.

<sup>835</sup> Por. ASP, s. 196.

<sup>836</sup> L. Grygiel, *Mistyczna służba*, dz. cyt., s. 1259-1260.

<sup>837</sup> Por. ASP, s. 197.

<sup>838</sup> *Niech Pan będzie w twoim sercu.*

<sup>839</sup> *Niech się zmiłuje nad tobą Bóg wszechmogący.*

Modlitwa wyraża dialog Kościoła z Bogiem, co określa postawę kapłana jako tożsamą z postawą Kościoła, obejmującą całokształt spowiedzi, w którą włączony jest penitent<sup>840</sup>.

Udzielane rozgrzeszenie składa się z elementów widzialnych i niewidzialnych, przyrodzonych i nadprzyrodzonych, ujętych w jedną całość. Absolucja jest uobecnieniem rozgrzeszenia dokonanego z krzyża, a udziela go przebita ręka Ukrzyżowanego i Przemienionego. Kapłan, działając z urzędu danej mu władzy rozwiązywania i zawiązywania, daje tym samym odpowiedź ucznia na wezwanie do naśladowania Pana. Jest to moment największego zespolenia Pana, penitenta i spowiednika. We władzy rozgrzeszania wypływającej z krzyża, z której słowa czerpią moc, mistyczka postrzega oś życia kapłana, wokół której koncentruje się jego działanie: wypełnia go w konfesjonale, ale i w innych kontaktach z ludźmi stanowi zawsze obecny kontekst. Stanowi ją cała Tajemnica rekapitulacji życia Syna i oddziałuje na niego w sposób bezpośredni<sup>841</sup>. Jest „teraz” świadkiem i pośrednikiem spotkania grzesznika z Panem – jest to czas uobecniającego się „teraz” krzyża i Wielkiejnocy<sup>842</sup>.

Adrienne, analizując *ego* w zwrocie *ego te absolvo*, wskazuje na pewną równoczesność, gdyż *ego* odnosi się do Pana i kapłana, obejmuje Jego urząd i miłość oraz urząd i miłość kapłana. Jest też ukryta relacja zawierania: w *ego* Syna zawarte jest *ego* kapłana, które jest przez nie obejmowane ze względu na wybraną drogę służenia Panu. Owoc życia Pana zostaje udzielony kapłanowi jako owoc jego własnego życia – aby przekazywał go innym jako swój własny. Relacja między Synem a spowiednikiem jest ścisła, przyjacielska, a udział jest pełny. Uczestnictwo czyni możliwym wypowiedanie *ego* przez kapłana w imieniu Pana, stanowiąc prawdziwy cud i brzemienną Tajemnicę. W *te* jawi się wymiar jednostkowy i wspólnotowy. Jednostka wciąż powracająca do spowiedzi ze społeczności, której jest częścią i od której przychodzi, staje wobec wspólnoty Pana i Kościoła reprezentowanego w osobie kapłana, który uwalniając od grzechów przywraca jej miejsce między świętymi obdarzając na powrót insygniami Pańskimi. Chwilowe odejście człowieka dokonane z własnej winy nie napiętnowało go jakimikolwiek podejrzeniami i nie stał się przez to

---

<sup>840</sup> Por. ASP, s. 197.

<sup>841</sup> Por. tamże, s. 198. O ile różne wydarzenia i sceny z Ewangelii mogą się z czasem zacierać i nie być zbyt wyraziste dla księdza – jak przykładowo Dzieciątko w ramionach Matki – to władza rozgrzeszania wciąż podlega rozważaniom i należytej uwadze, a każdorazowo wypowiedane słowa *ego te absolvo* stanowią nowe doświadczenie władzy, „która przez wieki idzie ku niemu, nieprzerwanie i bezpośrednio od Pana” (por. ASP, s. 198).

<sup>842</sup> Por. ASP, s. 198.

drugorzędnym członkiem. To „ty” po absolucji pozostawia grzechy za sobą, bo Syn za nie odpokutował<sup>843</sup>. W momencie absolucji więzy win łącząc go z człowiekiem zostają zerwane – grzech ulega zobiektywizowaniu i może być umieszczony w otchłani<sup>844</sup>. *Absolvo* jest słowem Pana, Pan życia i śmierci, który przemawia do grzesznika podczas sakramentu spowiedzi<sup>845</sup>. W celu zobrazowania mocy rozgrzeszenia, Adrienne przywołuje scenę wskrzeszenia Łazarza, którego Syn uwolnił od śmierci i nikt nie może go postrzegać jako zmarłego skoro żyje, gdyż te dwie rzeczywistości wykluczają się. Życie wypełniło bez reszty Łazarza niweczając śmierć – Pan życia i śmierci mówi: *absolvo*, wyrzucając grzech analogicznie jak śmierć Łazarza.

Omawiając inny aspekt rozgrzeszenia, a mianowicie radykalne zerwanie z grzechem, mistyczka powołuje się na człowieczeństwo Syna, pełne oraz całkowite, i zauważa, że jak Pan przyjmuje człowieczeństwo w całości, nie tylko chwilowo, tak udziela uwolnienia całkowicie, a nie tylko połowicznie – nie chce ludzi mieć jako pół-grzeszników i pół-świętych, ale realizując postulat całości, chce człowieka w pełni świętego i w pełni do Niego przynależnego. Dlatego też zrywa powiązania łączące grzech z grzesznikiem, wchodząc między te dwie rzeczywistości, i przemienia je według własnego upodobania. W tej perspektywie ukazuje się człowiekowi postawa właściwego postrzegania własnych grzechów bez zbytej koncentracji na nich. W kwestii oddziaływania przeszłych wykroczeń na obecne życie, Adrienne jasno określa, że decyduje o tym Bóg, natomiast grzesznikowi nie wolno wyznaczać im miejsca, chociaż ma wiedzę o nich. Może się jednak zdarzyć, że Pan w swojej woli skieruje grzesznika ku głębszym przemyśleniom własnych wykroczeń, ale czynić to należy tylko w pełnym posłuszeństwie, gdyż grzech stracił już swoje znaczenie. Liczy się już nie grzech, lecz miłujący i znieważony Pan; nie wina, ale nawrócenie. Nie czyni świętym rozważanie własnej niegodziwości, ale nawrócenie dokonane w czystym sercu; jednakowoż tendencja przeciwna polegająca na lekceważeniu grzechów jest również niewłaściwa<sup>846</sup>.

---

<sup>843</sup> Por. tamże, s. 199.

<sup>844</sup> Adrienne stosuje metaforę łupiny, która zostaje po owocu i która ulega wyrzuceniu. Porównuje go również z kurczącym się balonem, z którego wyszło powietrze – zastosowany opis ma uzmysłowić bezprzedmiotowość popełnionych i rozgrzeszonych wykroczeń, ich niepozorność, nieważność i brak znaczenia (por. ASP, s. 199).

<sup>845</sup> Rozgrzeszenie dokonuje się mocą Jego władzy (*Ex auctoritate ipsius*) – władza kapłana jest władzą Pana i jest udzielona na stałe i na wszystkie sytuacje. Rozgrzeszając jest w jej posiadaniu, a decyzja odmówienia należy do spowiednika (por. ASP, s. 200).

<sup>846</sup> Por. ASP, s. 200-202.

Bezpośrednio po rozgrzeszeniu odniesienie modlitewne do krzyża Pańskiego (*Passio Domini nostri Jesu Christi...*) uświadamia człowiekowi dokonane obciążenie męki własnymi grzechami, ale również uwolnienie, którego dzięki niej doznał. Z dłużnika stojącego w obliczu krzyża, penitent przeistacza się w człowieka radośnie wkraczającego w nowe życie. Mistyczka mówi o samotności grzesznika stojącego przed sądem w stanie oskarżenia jedynie w asystencji Ducha Świętego, zaś po absolucji zostaje on ponownie włączony w dynamiczną i apostołską wspólnotę oraz poddany prawu krzyża jako odkupienia, a jego cierpienia i zasługi w kontekście wiary są włączone w całe zbawcze dzieło. Mistyczka podkreśla, że w spowiedzi człowiek staje wobec wieczności, a kapłan odsyłając z konfesjonału, tam go kieruje<sup>847</sup>.

5. Postawa kapłana po spowiedzi. Mistyczka zwraca uwagę na samotność kapłana opuszczającego konfesjonał po wielu spowiedziach<sup>848</sup>, a może nawet jego i zniechęcenie pojawiające się, pomimo tego, że udzielając rozgrzeszenia przywrócił wielu spowiadających się do wspólnoty świętych. Podjęte przez niego próby wyprowadzenia człowieka z trudności, nawet uczynione zbyt „po ludzku”, napawają nadzieją. W opisywanych przez penitenta grzechach dostrzegł skutecznie działająca pokusę, a zaproponowane przez siebie środki zaradcze opatrzone łaską może okazać się dużo mniej owocne. Na przeżywającego rozterki kapłana jest bardzo silne *antidotum*: wiara. To właśnie niesłabnącą wiarę oraz życie łaską zaleca Adrienne. Element rozumowy, jako niewystarczający, może prowadzić do stanu rezygnacji, zwłaszcza gdy spowiadający się penitent tkwi ciągle w tym samym miejscu czy, co gorsza, doświadcza regresu. Spowiednik może robić sobie wyrzuty ze źle przeprowadzonego pouczenia lub jego braku rozumienia bądź też braku woli przejęcia się nim. Sytuacją ekstremalną i bulwersującą jest koncentracja grzesznika jedynie na absolucji i szybkim odejściu. Przeżywane niepokoje mogą wpłynąć na sceptyczne nastawienie kapłana i negatywną ocenę – przy wielkim nakładzie sił i czasu – własnego sposobu spowiadania: słuchania i udzielania pouczenia. Nękające złe nastroje czy poczucie niewłaściwie spełnionego obowiązku mogą towarzyszyć kapłanowi i są psychologicznie zrozumiałe. Adrienne podkreśla jednak w sakramencie element nadprzyrodzony, nie niwecząc rozumowego –

---

<sup>847</sup> Por. ASP, s. 203-204.

<sup>848</sup> Opuszczenie konfesjonału nie oznacza dla kapłana zakończenia urzędu spowiednika. „Nieprzerwanie ma trwać w mocy i niemocy sakramentu. Jest to moc i niemoc Pana i Jego Kościoła” – pisze mistyczka, a owe trwanie odzwierciedla się w stałym towarzyszeniu spowiadającemu się Kościołowi, gdzie doświadczana moc jest mocą Syna, którego niemoc jest formą mocy. Rozumowe kalkulacje niewiele pomogą w rozumieniu urzędu, jedynie wiara, że Pan przez jego posługę jego uświęca. Penitenci zobowiązują spowiednika do przebywania w bliskości Pana, a ze względu na relację spowiadającego się i spowiednika następuje wzajemnie skierowanie się ku wieczności (por. ASP, s. 206).



działanie spowiednika prowadzone jest w kontekście wiary i tam znajduje swoje źródło i oparcie.

Adrienne podkreśla, że sens sakramentu nigdy nie wyczerpuje się w czymś ziemskim i doczesnym, ale zawsze jest odesłaniem do wieczności, której ukrytą formą jest życie łaski. Dynamizm życia wiecznego przejawia się na modlitwie, gdzie ponownie spotykają się penitent i spowiednik, wiążąc się ze społecznością świętych obejmującą wszystkich, co pomnaża łask i czyni go zdolniejszym w sprawowaniu urzędu. Modlitwa Kościoła jest bezinteresownie wszech-ogarniająca<sup>849</sup>.

6. Grzech zatrzymany i tajemnica – milczenie spowiedzi. W akcie zatrzymania grzechu oraz milczeniu spowiedzi manifestuje się zarazem powaga i tajemnica sakramentu.

*Grzech zatrzymany.* Syn, udzielając władzy związywania i rozwiązywania wypływającej z Jego odkupieńczej miłości, przewidział możliwość zatrzymania grzechów, w czym odzwierciedla się powaga grzechu i spowiedzi oraz wyraża się Duch Boży rozróżniający<sup>850</sup>. Celem sakramentu jest doprowadzenie grzesznika z powrotem do Boga, a brak absolucji nie jest tożsamy z odrzuceniem. Przeciwnie, jest to czas namysłu penitenta nad własną kondycją i odpowiedzialnością za własne wykroczenia w kontekście miłości Boga. Odmowa udzielenia rozgrzeszenia powinna uzmysłwić penitentowi powagę własnego położenia i wydłużyć czas przygotowujący do udziału w społeczności świętych, do której powrót powinien odznaczać się już pełniejszym udziałem w miłości i jej pojmowaniem, a przynajmniej w większym stopniu niż dotychczas<sup>851</sup>.

*Tajemnica spowiedzi.* Rozważając tajemnicę spowiedzi czy też milczenie spowiedzi, Adrienne nawiązuje do wydarzeń Wielkiej Soboty. O ile męka Pańska jest wyobrażeniowo i w sposób ograniczony dostępna człowiekowi wraz z cierpieniem, upokorzeniem, bólem, trwogą i wyczerpaniem, o tyle zstąpienie do piekieł przekracza

---

<sup>849</sup> Por. ASP, s. 205-206.

<sup>850</sup> Ze względu na odpowiedzialność spowiednika reprezentującego Kościół, wyrażenie odmowy rozgrzeszenia powinno się odbyć w sposób eliminujący negatywne emocje oraz wykluczający zerwanie, a zwłaszcza ostateczne. Penitent przystąpił do sakramentu z nadzieją na rozgrzeszenie, oceniając własną sytuację jako mniej uwikłaną w grzech i z możliwością natychmiastowego odstąpienia od niej. Możliwe, że odmowę absolucji przeżywa jako jeszcze większe upokorzenie niż samo wyznanie grzechów. W pouczeniu powinien otrzymać duże wsparcie i pocieszenie jak również wskazówki doprowadzające go do świętości, a udzielonemu błogosławieństwu zamiast rozgrzeszenia powinna towarzyszyć żarliwa modlitwa. Ze względu na udział we władzy Pana, spowiednik podejmuje decyzje kierując się Duchem i czyni rozróżnienia na wzór sądzącego Boga. Mówiąc o odpowiedzialności, Adrienne zaleca, aby dźwigała ją cała społeczność spowiadających się, polecając w modlitwie tych, którym grzech został zatrzymany (por. tamże, s. 207-208).

<sup>851</sup> Por. tamże, s. 207-208.

jakiegokolwiek doświadczenia. Mistyczka określa je jako najgłębszą tajemnicę przy znikomych danych wynikających z Objawienia. Dominującym fenomenem Wielkiej Soboty jest milczenie – jest to milczenie śmierci. Powracający z piekieł Syn nie zabiera głosu, czyniąc milczenie jeszcze bardziej dobitym niż jakiegokolwiek słowa. Spowiedź spowita jest milczeniem<sup>852</sup> Wielkiej Soboty.

Spowiedź jako owoc Męki posiada elementy owego milczenia. Penitent wypowiadając swoje grzechy, przedstawia ich liczbę, rodzaj i okoliczności, ale oprócz konkretnych czynów jest jego postawa nie w całości przekazywalna, rzucająca światło na jego relację i jego trwanie przed obliczem Ojca, która wyraża się nie tylko w słowach, ale i milczeniu. Kapłan, słuchając wyznania grzechów, może napotkać coś w najgłębszym wnętrzu penitenta, co umyka jego percepcji czy jest poza granicami poznania. Spowiednik poznaje to „coś” razem z grzechami, jak Syn w Wielką Sobotę. Milczenie penitenta dające poznanie spowiednikowi zobowiązuje go również do milczenia<sup>853</sup>, co jest głównym motywem, niezależnie od innych, dodatkowych racji związanych z dyskrecją i eliminacją nadużyć, do których penitent ma prawo<sup>854</sup>. Treść spowiedzi stanowi przedmiot modlitw, nie rozmów i zaspokojenia ciekawości<sup>855</sup>. Zebrane doświadczenie duszpasterskie ma rozwijać owocne sprawowanie urzędu i rozpoznawanie Boga<sup>856</sup>.

---

<sup>852</sup> Por. ASP, s. 209. Do milczenia nawiązuje J. W. Gogoła pisząc, że „człowiek musi zamilknąć, by przynajmniej zbliżyć się do swojej tajemnicy, a tym bardziej do tajemnicy Boga” – milczenie jest najlepszym środowiskiem wzrostu: człowiek angażuje wtedy nie pojęcia i słowa, ale prawdę swojej egzystencji obejmującej wszystko (por. J. W. Gogoła, *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005, s. 272).

<sup>853</sup> Wobec zbawczej męki i doświadczeń wielkosobotnich, kapłan po oddaleniu się penitenta skierowuje go modlitewnie ku tym wydarzeniom zatopionym w głębokim milczeniu Boga, w których „Syn wzbogacił odkupieńczą łaskę o nieprzekraczalną, tajemną głębię” (ASP, s. 209). W ramach spowiedzi konstytuują się trzy płaszczyzny szacunku zobowiązujące kapłana do milczenia: dla tajemnicy Syna, penitenta oraz własnej postawy wobec Boga (por. ASP, s. 209).

<sup>854</sup> Por. ASP, s. 208- 209.

<sup>855</sup> Stymulacja pamięcią i zapominaniem nie jest właściwą metodą, ale zdanie się na Boga. Wyjątek stanowi obszar kierownictwa duchowego, gdzie dobra pamięć jest konieczna, ale tylko w kontekście przybliżania penitenta do Boga – wszystko inne jako bezużyteczne może popaść w niepamięć. Czasami – ze względu na odpowiedzialność – konieczny jest powrót do przeszłych spowiedzi i postawienie pytania o grzechy obecnie już nie wymieniane w wyznaniu: czy poszły w zapomnienie lub przyzwyczajenie albo zostały zwyciężone (por. tamże, s. 210).

<sup>856</sup> Por. tamże, s. 210.

## 2. Spowiedź w duchowości stanowej

Przedmiotem analizy w tym punkcie jest postawa spowiedzi w odniesieniu do poszczególnych jej typów z uwzględnieniem spowiedzi stanowej. Każdy człowiek ma własną duchowość, która jest powiązana częściowo z jego stanem, osobowością czy temperamentem, a częściowo kształtowana jest przez wolny wybór. Na tle duchowości chrześcijańskiej Adrienne von Speyr zajmuje się postawą człowieka w sakramencie pokuty rozumianym ogólnie, która z kolei stanowi bazę do spowiedzi poszczególnych stanów.

### 2.1. Rodzaje spowiedzi

W ramach namysłu nad spowiedzią w znaczeniu ogólnym Adrienne wyróżnia trzy typy: spowiedź nawrócenia, generalną i dewocyjną.

#### 2. 1. 1. Spowiedź nawrócenia

W teologii duchowości zwraca się uwagę na oczyszczenie duszy, które może być skutkiem umartwienia zmysłów, własnej woli i własnego sądu oraz modlitwy. Jednak najpotężniejszym środkiem są sakramenty, działające same przez się: *ex opere operato* i oferujące łaskę dużo bardziej obfitą niż otrzymaną we wszelkich aktach pozasakramentalnych<sup>857</sup>. Prawda o sobie samym – jako nieodzowny warunek spowiedzi – musi obejmować również powołanie człowieka w jego konkretności: stan i płynące z tego obowiązki pośród poszczególnych ludzi, w otoczeniu których żyje. Ta pełnia każe przyjrzeć się zadaniom, które Bóg stawia na drodze życiowej<sup>858</sup>.

Adrienne von Speyr analizując sakrament spowiedzi nawrócenia, rozróżnia dwa jej typy, gdzie kryterium stanowi łaska działająca nie tylko podczas sakramentu, ale przemieniająca całe życie penitenta. Linią demarkacyjną jest jej bezpośrednie doświadczenie, odczucie. Pierwszy przypadek obejmuje sytuację, gdzie człowiek zostaje porwany jeszcze w konfesjonale, obezwładniony mocą z wysoka i całkowicie oddany na służbę bez praw własnych. Nowe światło wszystko uwidacznia, zmieniając w okamgnieniu, a cechuje go surowość i niepodzielność. Otrzymana łaska stawia

---

<sup>857</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, dz. cyt., s. 398.

<sup>858</sup> Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego...*, dz. cyt., s. 164.

wysokie wymagania i nie dostosowując się ani do okoliczności ani do penitenta wymaga całkowitego oddania i bezkompromisowej *metanoi*. Mistyczka opisuje ten typ sakramentu jako doświadczenie Pawła udającego się do Damaszku (Dz 9, 1-7) – przychodzi raptownie, bez uprzedniego przygotowania i wbrew prowadzonemu dotychczas życiu: może dotyczyć zarówno zatwardziałego grzesznika, ale i dążącego do doskonałości<sup>859</sup>.

Drugi typ odbycia spowiedzi charakteryzuje się dokładnym przygotowaniem obejmującym oczekiwania, modlitwy i pragnienia. Z sobie wiadomych względów człowiek przykłada do niego szczególną wagę, co może łączyć się ze specjalnymi zabiegami, jak określony spowiednik czy odbyta pielgrzymka. Charakterystyką takiej spowiedzi jest staranne wysławianie się czy nagromadzenie treści świadczące o licznych przemyśleniach i oczekiwaniach na drastyczne rozwiązania zmieniające życie. Dla spowiednika staje się jasne, że penitent usiłuje podjąć przełomowe decyzje, a pomoc mają mu odpowiedzi na stawiane natarczywie pytania wyraźne lub domyślne. Spodziewa się łaski uzdalniającej go do nowego narodzenia zrywającego z dotychczasowym stylem życia. Posługa kierownictwa duchowego jest tu nieodzowna, spowiadający kapłan powinien ją podjąć. Trudny okres przemian po spowiedzi nawrócenia może obfitować w pokusy iluzoryczności łaski. Penitent może domniemywać o konieczności spełnienia wygórowanych i niezwykłych dzieł, a tymczasem potrzeba niewiele. Spowiednik po określeniu tych drobnych zmian, może się liczyć już z oporem<sup>860</sup>.

Autorka zwraca uwagę na relacje między penitentem a kapłanem, które zawiązały się podczas sakramentu i które są odmienne niż w zwyczajnych przypadkach. Mistyczka zaleca spowiednikowi przejęcie inicjatywy i umówienie się na powtórny spowiedź lub rozmowę. Powinien on również położyć akcent na otrzymaną łaskę, zwłaszcza w sytuacji braku wystarczającego doświadczenia. Doświadczony duszpasterz będzie w stanie pouczyć świeżo nawróconego o mocy daru, wystarczająco potężnym do pokonania wszystkich przeszkód, a penitent czuje się związany ze spowiednikiem, ponieważ był świadkiem nawrócenia. Spowiadający się może czuć się oszołomiony, a niezamierzona sytuacja wydaje się być przekraczająca możliwości jego percepcji. Budzą się podejrzenia, że marnuje łaskę w formie porzuconego skarbu<sup>861</sup>. Spowiedź nawrócenia – mimo różnych oporów i trudności – dlatego jest spowiedzią nawrócenia,

---

<sup>859</sup> Por. ASP, s. 95.

<sup>860</sup> Por. tamże, s. 96n.

<sup>861</sup> Por. tamże.

ponieważ kończy ją maryjne „tak”. Ta zgoda otwiera penitenta na to, co nadejdzie, łącznie z misją, którą ma podjąć – bezpowrotnie „opuszcza” siebie. W Maryi ta postawa należy wewnętrznie do Jej dyspozycyjności, ponieważ w Maryi „tak”, które skłania do spowiedzi, jest od początku kościelne: penitent nawraca się i nie spowiada się sobie samemu<sup>862</sup>.

Nawrócony grzesznik będzie często wracał myślami do spowiedzi, która przyczyniła się do tak głębokiego przeżycia łaski. Następne będą do niej nawiązywały ze względu na wewnętrzną więź łączącą kolejne z racji ścisłego powiązania z Kościołem: z niego pochodzi i do niego wraca. Penitent powinien uświadomić sobie, że spotkał Boga łaski nawrócenia. Przywiązywanie wagi do niej może z czasem przekształcić się w szczególną posługę ewangelizacyjną. Łaska nawrócenia jest całością i umożliwia wytrwałe wprowadzenie do Ewangelii, aby przeżywać dzień po dniu w jej duchu. Roztropność nakazuje ostrożne traktowanie jej, aby nie uległa roztrwonieniu na błahe rzeczy czy drugorzędne akcje. Nie dopasowuje się do człowieka, ale człowiek do niej. Raz udzielona łaska w sposób tak namacalny nie implikuje dalszych doświadczeń tego rodzaju – tu nie ma żadnych roszczeń. Przedtem penitent nie był poza nią, ale owoce łaski mają w pełni pokazywać Kościół poprzez jego osobę. Jego „prywatne” nawrócenie należy w całości do Kościoła, zaś inni niekoniecznie chcą być informowani o spektakularnych przeżyciach (dlatego należy zrezygnować z ich przekazu), pragną jedynie dostrzec dobre skutki<sup>863</sup>.

#### 2. 1. 2. Spowiedź generalna

Istotą spowiedzi generalnej jest pewne zakończenie określonego etapu życia. Niedopuszczalne jest udoskonalanie jakiegokolwiek spowiedzi poprzez powtarzanie jej fragmentów, kiedy penitent przekonany o niewłaściwym opisie swojej duszy, próbuje go uzupełniać przy następnej okazji. Byłoby to nadużycie, przemieszczające akcent z łaski na czyn ludzki, jakim jest wyznanie grzechów, a ciągłe powroty utrudniałyby działanie odebranej łaski – spowiedź generalna nosi znamię zakończenia<sup>864</sup>.

Ze spowiedzią generalną wiąże się problem postrzegania w chwili obecnej ciężaru win uczynionych w przeszłości, a dzielący czas może zniekształcać ich ujęcie, co powiązane jest przede wszystkim z dwoma niebezpieczeństwami stojącymi na antypodach. W pierwszym przypadku, gdy penitent stara się prowadzić życie zgodne

---

<sup>862</sup> Por. G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 104.

<sup>863</sup> Por. ASP, s. 96-98.

<sup>864</sup> Por. tamże, s. 102.

z wolą Bożą, może – dzięki projekcji – zbyt pozytywnie oceniać wydarzenia przeszłe, aż do bagatelizacji czy upiększania, co ma wpływ na przedstawianie ich kapłanowi w sposób zbyt optymistyczny, ale fałszywy<sup>865</sup>. Drugi przypadek – przeciwny – dotyczy człowieka zrozpaczonego i zrezygnowanego, który opisuje przeszłość w wyjątkowo niekorzystnych i ciemnych barwach, co może mieć miejsce w obliczu ważnych decyzji i związaną w tym utratą pewności. Interpretowany jest jako manewr uciszający wewnętrzny niepokój sumienia albo głos Boga<sup>866</sup>.

Bardzo duże niebezpieczeństwo upatruje mistyczka w faryzeizmie, który może rozwinąć się podczas przygotowań do spowiedzi generalnej. Oprócz pokusy usprawiedliwienia i uspokojenia siebie na półprawdach, człowiek, zamykając pewien okres życia, chce sobie uzmysłwić swój stan, dokonuje rachunku sumienia ciągnącego się w nieskończoność – czas może się wydłużać aż do nadużycia. W sposób faryzejski przelicza grzechy, koncentrując się na nich i to one znajdują się teraz w centrum jego uwagi, aż do zapętlenia, zaś cała sytuacja skutkuje pewnym wycofaniem się i wyobcowaniem, skutkiem czego pogrąża się w samotności<sup>867</sup>.

Motywnym odbycia spowiedzi generalnej może być wola nawrócenia i zerwania z dotychczasowym życiem – metodą jest podsumowanie własnej przeszłości i zebranie wniosków. Penitent nie potrafi sam uporać się z problemami i wyraża pragnienie łaski sakramentalnej. Decyzja wstąpienia do zakonu domaga się również podsumowania dotychczasowego życia. Spowiedź generalna powinna w takim przypadku być dostosowana do charakteru zakonu oraz sytuacji kandydata. Przed penitentem staje nowa obiektywna rzeczywistość, która prawdopodobnie różni się od wyobrażeń o niej, a spowiednik słuchając, zwróci uwagę na te kwestie, które będzie trzeba dostosować do charyzmatu zgromadzenia i które są koniecznym czy zalecanym wymogiem. Czasami spowiedź generalna jest życzeniem spowiednika, który zadecydował o przyjęciu nowego sposobu kierownictwa duchowego, a w celu lepszego wglądu w sytuację i jasności potrzebna mu jest pewna całość<sup>868</sup>.

Inną formą spowiedzi generalnej jest pojednanie odprawiane w ramach rekolekcji. Często stanowi ich nieodłączny element, będąc podporządkowaną całości

---

<sup>865</sup> Jako przykład może posłużyć osoba wstępująca do zakonu, co do której nie ma przekonania, ale która podczas spowiedzi generalnej chce wykazać się ojcu duchownemu oraz sobie samej stałością życia, prostoliniowością i konsekwencją zmierzania do celu (por. ASP, s. 99).

<sup>866</sup> Przykładem może być człowiek, który popełnił ciężkie przewinienia, często z braku namysłu, a wyznając obecnie grzechy nie widzi dla siebie ratunku i jakiegokolwiek powołania oraz oczekuje akceptacji aktualnego stanu rzeczy (por. tamże).

<sup>867</sup> Por. tamże, s. 100.

<sup>868</sup> Por. tamże, s. 99-102.

programowi. Istotą takiej spowiedzi jest odnowienie postrzegania grzechu jako takiego, kiedy rekolektant otrzymał świeże kryteria badania własnego sumienia, gdyż stare mogły ulec pewnemu stępieniu, a grzechy osobiste otrzymały kontekst „biograficzny” – własną egzystencję obdarzoną racją dostateczną i wystarczającą uzasadnienie psychologiczne, powołujące się na jakąkolwiek teorię<sup>869</sup>. Celem dni skupienia jest zerwanie z grzechem i starym życiem, a najlepszą formą jest sakramentalna. W rekolekcjach mistyczka postrzega pewną analogię do czterdziestodniowego ukazywania się Pana po zmartwychwstaniu, kiedy wprowadzał uczniów w znaczenie Pism i w dzieła, zanim ich rozesłał<sup>870</sup>.

### 2. 1. 3. Spowiedź dewocyjna

Punktem ciężkości spowiedzi dewocyjnej nie jest uwolnienie z grzechów śmiertelnych, ale podtrzymanie stanu łaski uświęcającej i jako taka ma ona charakter charyzmatyczny; jest związana z kierownictwem duchowym, dzięki czemu zyskuje szczególną owocność w postępie duchowym<sup>871</sup>. Cel jej polega nie tyle na zmianie sposobu życia, ile utrzymaniu się na pewnym poziomie lub dążeniu do jeszcze większej doskonałości. Jest to konieczne przy stałym kontakcie z ludźmi oddalonymi od Boga, gdzie może czaić się niebezpieczeństwo pokus czy ulegania wpływom. Mistyczka również w tym przypadku wskazuje na możliwość faryzeizmu, który może być zagrożeniem wtedy, gdy spowiadający się, skoncentrowany na sobie, chce poczuć się czystym oraz za takiego uchodzić i tylko dla siebie uzyskać rozgrzeszenie. Postawa taka charakteryzuje się poczuciem szczególnej pozycji własnej i zachowuje dystans do innych. W postawie spowiedzi dewocyjnej – zdaniem mistyczki – chodzi jednak o coś innego: nie tyle o wyrwanie chrześcijanina z grzesznego środowiska, ale o dzielenie się łaską, aby pełniej uczestniczyć w losie grzeszników; dzielenia się nią z tymi, którzy o niej nie słyszeli lub jej nie praktykują oraz o wyjednanie im jak najwięcej łask poprzez codzienną komunie świętą. Jest to składanie ofiar w duchu Kościoła. Warunkiem koniecznym przepływu łaski jest obiektywizm własnego *ego*<sup>872</sup>.

W zależności od poczucia winy, rodzi się w człowieku potrzeba oczyszczenia. Już w starożytności św. Augustyn – wbrew pelagianom – wskazywał na słabość

---

<sup>869</sup> Mistyczka pisze o „opróżnieniu” człowieka podczas rekolekcji - zaczyna się napępniać tajemnicami ziemskiego życia Pana: „zwykła spowiedź wydobywa z melona tylko wodę i pestki, rekolekcyjna natomiast – również cały miąższ, tak że pozostaje sama tylko lupina, do której wkładamy potem świecę, by w ten sposób otrzymać latarnię” (tamże, s. 102-103).

<sup>870</sup> Por. tamże, s. 102-104.

<sup>871</sup> Por. M. Chmielewski, W. Zawadzki, *Spowiedź*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 834.

<sup>872</sup> Por. ASP, s. 105.

człowieka, co spowodowało wykształcenie i pogłębienie w znacznym stopniu świadomości grzechu, a św. Grzegorz Wielki mawiał, że nawet dbający o doskonałość mnisi mają stale serca zabrudzone. Przeświadczenie o stałym oczyszczaniu wyrażało się w pragnieniu coraz lepszego poznania Boga i kontaktu z Nim: „doskonała miłość do Boga nie daje się pogodzić ze splamionym sercem”<sup>873</sup>. Człowiek nieobciążony grzechami lepiej poznaje Boga: „Dusza widzi Boga odpowiednio do czystości serca”<sup>874</sup> – brzmi sentencja Izaaka Syryjczyka. Wymowne są również słowa Pana skierowane do św. Brygidy: „kto chce otrzymać mego Ducha i moją łaskę i kto ją pragnie zachować, jest rzeczą pożyteczną, aby często wyznawał kapłanowi swe grzechy i swe zaniedbania, aby się oczyszczał”<sup>875</sup>. W myśl tej zasady w średniowiecznych klasztorach, kiedy przyjmowanie Eucharystii należało do wydarzeń rzadkich, praktyka spowiedzi odbywała się kilka razy w tygodniu. Wierząc w oczyszczenie w śmierci i po niej, tym bardziej należy to czynić za życia<sup>876</sup>.

Szwajcarka podejmuje zagadnienie czystości serca, jednak odnosi go do obowiązku wobec innych. Prowadzenie czystego życia – pisze – z codzienną Eucharystią, rozmyślaniami i czytaniem duchowym jest wielkim darem, jednak czyniąc to tylko dla siebie człowiek szybko osiągnie samozadowolenie, oceniając swój stan jako podobający się Bogu i znajdujący aprobatę w oczach bliźnich, którzy zaliczą go do pobożnych i gorliwych, a wszelkie braki – pobożności, bojaźni Bożej – usprawiedliwi we własnych oczach swoimi praktykami. Świadomość apostołska stawia inne wymagania – odpowiedzialność domaga się większej czystości, a stałe oczyszczania są bezwarunkowo konieczne. Postawa życia dla innych, Kościoła i świata, wywołuje oczekiwania bardziej istotne i skuteczne, gdzie oddziaływania są wciąż widoczne, nie przesłonięte rutyną. Spowiedź dewocyjna jest aktem *devotio*, i ma ją cechować szczególna pokora, bez roszczeń na absolicję, a „nad penitentem powinien wisieć Damoklesowy miecz związania”<sup>877</sup>.

Zachowanie odpowiedniego kształtu tej formy spowiedzi jest dużym wyzwaniem dla spowiednika i wymaga zaawansowanej sztuki kierownictwa, gdyż kapłan musi zachować szczególną postawę i przeprowadzić penitenta wąską ścieżką między dwoma faryzeizmami: „przekonaniem o własnej czystości i skrupulancką

---

<sup>873</sup> T. Špidlík, *U źródeł światłości*. dz. cyt., s. 207.

<sup>874</sup> Tamże, s. 207.

<sup>875</sup> Tamże, s. 208.

<sup>876</sup> Por. tamże, s. 208-209.

<sup>877</sup> ASP, s. 106.



świadomością swoich grzechów”<sup>878</sup>. Problemem przy częstych spowiedziach jest zjawisko utraty wrażliwości na grzech, a cel jej jest przecież odwrotny: coraz głębsze jego pojmowanie ma skutkować w szeregu następnych spowiedzi coraz większą żywotnością i świeżością, a warunkiem jest świadomość przynależności do świata grzechu<sup>879</sup>.

Spowiedź dewocyjna, zwana też spowiedzią z pobożności, jest rozpatrywana w literaturze teologicznej jako środek do doskonałości. W sakramencie pojednania następuje modlitwa Kościoła o uwolnienie od grzechów, a że jest to modlitwa sakramentalna, jest skuteczna<sup>880</sup>, a częste odbywanie tej formy oczyszczeń wyposaża człowieka w łaskę, dużo potężniejszą niż w przypadku innych form uświęcających i pozasakramentalnych<sup>881</sup>. Można też, wypracowując odpowiednią postawę, nadać częstej spowiedzi szczególny charakter, by stawała się dla człowieka małą duchową odnową, aż stanie się niezbędnym środkiem duchowego postępu<sup>882</sup>.

## 2.2. Spowiedź duchownych i zakonników

Spowiedź osób poświęconych w szczególny sposób Bogu odzwierciedla się w specyfice ich sakramentu pojednania, co Adrienne von Speyr wnikliwie opisuje, uwzględniając cały kontekst ich posługi.

### 2. 2. 1. Spowiedź kapłana

Charakter spowiedzi kapłana powiązany jest ściśle z jego duchowością, przez którą Wojtyła rozumie zbiór postaw jako „zajęte stanowisko a zarazem gotowość działania według stanowiska zajętego”<sup>883</sup>. Istota problematyki duchowości wyraża się w stwierdzeniu, że „duchowość kapłanów Jezusa Chrystusa nie jest niczym innym i nie może być niczym innym, jak odzwierciedleniem i uobecnieniem duchowości Jezusa Chrystusa”<sup>884</sup>. Naśladowanie Mistrza w szczególności oznacza kontynuowanie Jego misji prorockiej, kapłańskiej oraz pasterskiej i z tej racji nastawione jest bardziej na

---

<sup>878</sup> Tamże.

<sup>879</sup> Por. tamże.

<sup>880</sup> Por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*. dz. cyt., s. 209.

<sup>881</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 398.

<sup>882</sup> Por. T. Špidlík, *U źródeł światłości*. dz. cyt., s. 209-210.

<sup>883</sup> K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 179, cyt. za: W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 216.

<sup>884</sup> W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 216.

uświęcanie innych, a nie na osobiste, co nie oznacza zaniedbań w rozwoju własnej doskonałości. Kapłan, który jest jednocześnie zakonnikiem, bardziej realizuje swoją świętość w wypełnianiu obowiązków wobec ludu Bożego. U podstaw jego posługi leży tak zwana miłość pasterska powiązana z celibatem<sup>885</sup>. Obowiązują go wszystkie chrześcijańskie praktyki duchowe, a pełniony urząd i misja uświęcania dusz implikują doskonalszą świętość wewnętrzną niż zakonników niewyniesionych do stanu kapłańskiego. Nawoływania ewangeliczne do większej doskonałości (Mt 5, 13-14) dotyczą właśnie Apostołów i kapłanów<sup>886</sup>. Jest to nauka zawarta już w pismach św. Tomasza<sup>887</sup> i potwierdzona przez sobory, a zwłaszcza Sobór Trydencki. Leon XIII<sup>888</sup> i Pius X<sup>889</sup> w swoim nauczaniu kładą szczególny nacisk na świętość kapłanów jako na rzecz niezbędną. Po opisie świętości wewnętrznej, Pius X nazywa kapłanów „ludźmi ukrzyżowanymi światu (...) w nowości żywota chodzącymi”<sup>890</sup>.

Przebywanie na modlitwie kapłanów nigdy nie może być postrzegane jako czynność prywatna, ale zawsze obejmuje krąg osób powierzonym mu jako pełniącego urząd, co również wyraża się w więzi z biskupem i wierności wobec niego<sup>891</sup>. Teologia określa kapłana jako „ambasadora” Jezusa i poniekąd „drugiego Chrystusa” (*alter Christus*), co wynika ze szczególnego uczestnictwa w Jego kapłaństwie stając się „sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza”<sup>892</sup>. Walerian Słomka analizując zagadnienie duchowości kapłańskiej odwołuje się do świadomości tożsamości Jezusa Chrystusa Arcykapłan i Jego misji, z której wypływa tożsamość kapłana Chrystusowego. Elementem istotowym jest wola Ojca i podjęcie tej woli przez Syna, a samo kapłaństwo określa jako uczestnictwo w „Bogo-Człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, czyli w unii hipostatycznej, (...) to uczestnictwo ma swój powszechny wymiar na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania, ale osiąga swój szczególny poziom mocą sakramentu kapłaństwa”<sup>893</sup>. Arcykapłan Jezus Chrystus podejmując misję, egzystuje dla chwały Bożej i zbawienia świata oraz budowania Kościoła. Z tej

---

<sup>885</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 125-127.

<sup>886</sup> Por. A. Tanquerey, dz. cyt., s. 316.

<sup>887</sup> Por. św. Tomasz, STh II-a II-ae q. 184, a. 8.

<sup>888</sup> Por. Leon XIII, *Quod multum*, encyklika o potrzebach Kościoła węgierskiego, Rzym 1886; Leon XIII, *Depuisle jour*, encyklika o edukacji duchowieństwa we Francji, Rzym 1899, za: A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, dz. cyt., s. 313.

<sup>889</sup> Por. Pius X, *Exhortatio ad clerum catholicum*, Rzym 1908, za: A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1948, t. 1, s. 313.

<sup>890</sup> Tamże.

<sup>891</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 125-127.

<sup>892</sup> *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, nr 2, cyt. za: M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 123-124.

<sup>893</sup> W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 217.

przesłanki konstytuuje się służebny charakter duchowości kapłańskiej, w ramach której zostają przejęte zadania Chrystusa jako Dobrego Pasterza, który daje życie swoje za owce (J 10, 11-16). Z miłości dobrego pasterza wyłania się istotowy aspekt duchowości kapłańskiej<sup>894</sup>.

Kapłan zajmuje we wspólnocie kościelnej specyficzne miejsce ukształtowane elementem instytucjonalnym – przez urząd, który pełni oraz przez sakrament udzielany i przyjmowany, łącząc rzeczywistość daną z góry, ale i wzrastającą oddolnie, gdyż jako kapłan słucha spowiedzi i rozgrzesza, a jako grzesznik podlega urzędowi kościelnemu, przed którym wyznaje swoje przewinienia i które będą się zasadniczo różnić od tych popełnianych przez laikat<sup>895</sup>. W przeciwieństwie do zakonnika, którego obowiązuje reguła i duch zgromadzenia, kapłan porusza się w przestrzeni o szerszych granicach. Brak zakotwiczenia wiąże się z różnymi niebezpieczeństwami: ukształtowanie własnego zdania – niezależnie od prawdy czy fałszu – i uprawomocnieniu go piastowanym urzędem czy też pokładania zbyt dużego zaufania w nim, co może sprawiać uludę. Wierząc we własne sukcesy i przebywając w towarzystwie konfratrów czy administrując na plebanii, kapłan stwarza sobie mały świat, wewnątrz którego wszystko odbywa się już według schematu. W tak uformowanym otoczeniu można z biegiem czasu zapomnieć o powołaniu i stracić zrozumienie dotyczące świętości kapłańskiej. To „ciągle więcej” Boga przestaje funkcjonować na korzyść wykonywania zawodu<sup>896</sup>.

Mistyczka zwraca uwagę na niesamowite źródło łaski, jakim jest słuchanie spowiedzi innych, dające wgląd w grzeszne uwikłanie penitentów, co powoduje wzrastające zrozumienie istoty natury grzechu. Właściwe postawy spowiadających się czy pewne ich elementy są warte przejęcia, chociaż nie chodzi o naśladownictwo ani o kompilację mieszaniny postaw, ale o wypracowanie jedności własnej – kapłan uczy się od swoich wiernych, gdyż wspólną płaszczyzną jest właśnie grzeszność, a niedoścignionym wzorem jest zawsze postawa Syna wobec Ojca. Ważnym kontekstem jest społeczność świętych, w której spowiedź się odbywa, a kapłan słuchając spowiedzi prowadzonej „tylko dla siebie”, powinien przywrócić odpowiednie ramy, natomiast sam przystępując do sakramentalnego pojednania, nie może zapomnieć o jej wspólnotowym charakterze<sup>897</sup>.

---

<sup>894</sup> Por. tamże, s. 216-228.

<sup>895</sup> O ile grzechy świeckich koncentrują się wokół niedostatecznego spełniania wymogów wiary – łącznie z mszą, sakramentami i modlitwą – zaniedbywania apostołatu czy niedozwolonych przyjemności, to w przypadku księdza raczej te wykroczenia są wyeliminowane (por. ASP, s. 107-108).

<sup>896</sup> Por. ASP, s. 107-108.

<sup>897</sup> Por. ASP, s. 108-109.

Na Górze Oliwnej, gdzie Syn prosi uczniów o obecność i czuwanie, mistyczka dostrzega Jego wolę stopniowego włączania członków swojego Kościoła w postawę spowiedzi, w której trwał w czasie ziemskiego żywota. W tym pragnieniu Mistrz wyraża zamiar dzielenia się własną męką z Apostołami, gdyż zaczyna się tajemnica Odkupienia, co wiąże się z ustanowieniem spowiedzi<sup>898</sup>. Wydarzenie ma analogie w życiu Kościoła, kiedy kapłan prosi o modlitwę za niego (*commendo me*) przy różnych okazjach – naśladuje, może nieświadomie, postępowanie Pana, a istnieje tu konieczność dosłowności<sup>899</sup>.

Wysłuchane spowiedzi mogą wyrzucić olbrzymi wpływ na kapłana, a nawet nim wstrząsnąć – istnieje pomoc w formie łaski stanu. Właściwa droga przebiega między spychaniem wszystkiego w niepamięć a zadręczaniem się. Wydobycie jej obiektywizującej mocy polega na wpatrywaniu się w Syna w relacji do Ojca – pisze Adrienne. Syn, przyjąwszy ciało, broni go przed światem, aby go Ojcu ofiarować, który oddaje Go światu, ale też Syn mobilizuje się, aby siebie, swoje Ciało i Krew, nieustannie rozdawać. Wymogiem jest przyjęcie i prowadzenie życia w ciele, a pragnieniem Ojca jest nienaruszalność tego ciała. Kapłańska sytuacja Syna polega na równoczesności obu odniesień. Tu mieści się wzór postawy kapłana spowiadającego i spowiadającego się, gdzie w jedność obu elementów staje przed Bogiem: wkracza w spowiedź swoich penitentów, ale spowiada się we wspólnocie świętych<sup>900</sup>.

W konfesjonale ma miejsce swoiste przeplatanie się płaszczyzny osobowej z urzędową. Osobowe wyznanie grzechów spotyka się z urzędem osądu oraz władzą rozwiązywania i związywania, ale wykonujący je kapłan musi przechodzić w obszar personalny. Czystość osobistego życia spowiadającego jest koniecznym warunkiem przenikania się urzędu i jego osobowości. Mistyczka nawiązuje swe rozważania do wydarzenia w Kanie Galilejskiej, gdzie podano najlepsze wino, mimo że do spełnienia cudu wystarczyłoby jakiegokolwiek – naddatek jest darem Pana. Jest to wskazówką dla kapłana dotyczącą ciągłego kształtowania swojego życia, aby zbliżać się coraz bardziej

---

<sup>898</sup> „Przedstawiciele Kościoła Syn zaprasza do udziału w ustanowieniu sakramentu Odkupienia. Po to by już teraz, u progu Jego Męki, mogli zostać wtajemniczeni i mieć głębsze, bardziej osobiste, a zarazem bardziej urzędowe jej doświadczenie” (tamże, s. 109) - pisze Adrienne. Jezus nie proponuje uczniom wyznania grzechów i żalu za nie, ale chce odczuwać ich bliskość – pełni rolę kapłana, oni są Kościołem (por. tamże).

<sup>899</sup> Por. tamże, s. 109.

<sup>900</sup> Por. tamże, s. 111.

do doskonałości i owocności sakramentu – powinien myśleć o naddatku, czyniąc i ofiarując coś najcenniejszego<sup>901</sup>.

### 2. 2. 2. Spowiedź zakonników

Istota duchowości zakonnej tkwi w wiernym naśladowaniu Chrystusa dziewiczego, ubogiego i posłusznego (*sequela Christi*)<sup>902</sup>. Ta forma realizacji powołania do świętości przyjmuje postać konsekracji polegającą na całkowitym i wyłącznym oddaniu się Bogu na całą wieczność, stanowi rozwinięcie konsekracji chrzcielnej i bywa rozumiana jako „drugi chrzest”, co połączone jest ze zwyczajem przybrania nowego imienia<sup>903</sup>. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa stanowi fundamentalną konsekrację<sup>904</sup>, gdzie Słowo wcielone ogarnia naturę ludzką i czyni ją całkowicie oddaną Bogu. Konsekracja wiernych przez wszczęcie w Chrystusa następuje w momencie chrztu: namaszczony Duchem Świętym człowiek jest przeznaczony dla kultu i chwały Boga – jest oddzielony od świata, a zarazem w nim żyjący<sup>905</sup>.

Konsekracja zakonna ma charakter osobowy, „która ontologicznie wpisuje się w osobowy wymiar człowieka i w związku z tym domaga się świadomej i wolnej odpowiedzi”<sup>906</sup> – pisze Chmielewski. Posiada charakter całkowitości: dotyczy całej

---

<sup>901</sup> Dużym wykróceniem w tym aspekcie jest „instytucjonalizacja”, traktującą wszystkich penitentów jednakowo, jak również narzucanie własnego sposobu spowiadania się. Szacunek wymaga budowanie osobowości, wolności i indywidualności w innych, a wzmocnienie tych wartości powoduje owocniejsze dary samego siebie w miłości. Adrienne zwraca uwagę na powszednienie grzechu: pierwszy raz wyznawany ma swój ciężar, który jednak błędnie z biegiem czasu jako stale powracający i znany od zawsze, a na końcu staje się jedynie formułą dodawaną do każdej spowiedzi, ale już bez związku z rzeczywistością i prób zmian czegokolwiek. Podkreśla wagę osobowości kapłana realizowaną w kontakcie z życiem i eliminującą postawy „mieszaniiny funkcji i zasłyszanych rzeczy” oraz że lepiej być „jednym grzesznikiem przed Bogiem, a nie kompromisem wszystkich rozgrzeszeń swoich penitentów” (por. ASP, s. 112).

<sup>902</sup> Jako zorganizowana forma wyłoniła się już w pierwszych wiekach, a do wielkich inicjatorów zaliczamy św. Pachomiusza († 346), św. Antoniego Pustelnika († 356), św. Bazylego († 379), św. Augustyna († 430), oraz św. Cezarego z Arles († 543) i św. Benedykta z Nursji († 574) (por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 118).

<sup>903</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>904</sup> Słowo *consecrare* pochodzi od *sacrare* i oznacza uczynić świętym, co w znaczeniu ścisłym jest dziełem Boga. Odnosi się do rzeczy oraz ludzi i zależy od stopnia łączności z Bogiem, przy czym można wyróżnić aspekt pozytywny – jako nowa relacja związana z wewnętrzną przemianą – i negatywny określający separacje, zerwanie z dotychczasowym życiem. Konsekracja, ujęta z perspektywy Boga, oznacza „wzięcie w posiadanie” poprzez dopuszczenie do bliskości wraz z upodobnieniem jako najgłębszą formę zażyłości. Inicjatywa i Boże działanie składają się na obiektywny charakter konsekracji, podczas gdy subiektywny wyraża się w odpowiedzi człowieka: jego akceptacji, świadomości i ofiarowaniu siebie wyrażającym się elementem biernym i czynnym, który sytuuje się w dialogicznej strukturze każdego powołania (por. J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, Kraków 2013, s. 122-124).

<sup>905</sup> Istnieją dwie formy dopełniające konsekrację chrzcielną: kapłaństwo – wyraża szczególne uczestnictwo w konsekracji Chrystusa oraz profesja rad ewangelicznych w formie życia zakonnego czy instytutu świeckiego oraz jako ślub prywatny (por. M. Chmielewski, *Duchowość życia konsekrowanego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 230-249, s. 231-232).

<sup>906</sup> M. Chmielewski, *Duchowość życia konsekrowanego*, dz. cyt., s. 230.

osoby w aspekcie całego życia<sup>907</sup>. Profesja rad ewangelicznych, zwana potocznie składaniem ślubów, stanowi akt konsekracji i wpisuje się w charakter życia doskonałego<sup>908</sup>, do którego zobowiązani są dążyć zakonnicy, co jest jednoznaczną nauką teologów ujętą w kodeksie kanonicznym<sup>909</sup>. Wagę obowiązku dążenia do doskonałości stanu zakonnika podkreśla św. Alfons Liguori, który nie waha się twierdzić, że „grzeszy śmiertelnie zakonnik, który postanawia mocno nie dążyć do doskonałości, lub bynajmniej się o nią nie troszczyć”<sup>910</sup>. Celem złożenia ślubów jest zwalczanie trzech głównych pożądliwości, którym upadła natura ludzka ulega po grzechu pierworodnym<sup>911</sup>: ślub ubóstwa służy pokonaniu pożądliwości oczu (chciwość), czystości – pożądliwości ciała, natomiast posłuszeństwa uśmierza pychę<sup>912</sup>. Rady przeciwstawiające się potrójnym pożądliwościom można uznać za pewne środki do udoskonalenia: odrywają człowieka od rzeczy stworzonych ukierunkowując na Boga, a im pełniejsze oderwanie, tym większe przyłgnięcie i oddanie<sup>913</sup>. Stąd zakony często nazywano stanami doskonałości<sup>914</sup>. Realizacja ślubów życia konsekrowanego odbywa się we wspólnocie zakonnej, która jest odzwierciedleniem wspólnoty eklezjalnej Kościoła świętego, stanowiąc jego znak w świecie. Jest znaczącym elementem misji wyrażając „najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego oraz dążenie całego Kościoła-Oblubienicy do zjednoczenia z jedynym Oblubieńcem”<sup>915</sup>, co sytuuje je w samym sercu Kościoła<sup>916</sup>.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele wskazuje, że „rady ewangeliczne dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecane przez Apostołów, ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z łaski Jego ustawicznie zachowuje”<sup>917</sup>. Natomiast dokument *Essential elements* stwierdza, że każdy ze ślubów odnosi się do trzech form zaangażowania w świecie: posiadania, uczuć

---

<sup>907</sup> Por. J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, dz. cyt., s. 126; por. KPK kan. 607, § 1.

<sup>908</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 118.

<sup>909</sup> Por. KK 593.

<sup>910</sup> św. Alfons, *Theol. moralis*, I IV, n. 18, cyt. za: A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, Kraków 1948, s. 305.

<sup>911</sup> Jan Paweł II analizując profesję rad ewangelicznych zauważa, że o ile ubóstwo i posłuszeństwo urzeczywistniają rys odkupieńczy, to czystość koncentruje się i rozwija aspekt oblubieńczy miłości zawartej w konsekracji zakonnej (por. św. Jan Paweł II, RD 11).

<sup>912</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 118.

<sup>913</sup> Por. św. Tomasz, *De perf.*, II, 6, cyt. za: J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, dz. cyt., s. 151.

<sup>914</sup> Por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, dz. cyt., s. 151.

<sup>915</sup> św. Jan Paweł II, *Vita consecrata*, 3.

<sup>916</sup> Por. tamże.

<sup>917</sup> LG, 43.

i niezależności<sup>918</sup>. Kwestią otwartą jest kolejność ich składania, chociaż Sobór Watykański II ją określił, wracając do najstarszej tradycji Kościoła<sup>919</sup>. Na przestrzeni historii była różnie postrzegana, co sugeruje nieistotność kolejności, gdyż przeżywane są jednocześnie, tworząc środowisko o specyficznym klimacie duchowym. Zdaniem Gogoli interioryzacja rad powinna przebiegać w powiązaniu z życiem teologicznym jako najgłębszą treścią powołania. Kolejność cnót nigdy nie była kwestionowana, a przy dostosowaniu do nich rad wyłania się obraz łączący z wiarą posłuszeństwo, z nadzieją ubóstwo, a z miłością – czystość<sup>920</sup>.

Reguła zgromadzenia jasno precyzuje wymagania stawiane wobec zakonnika i ona go kształtuje. Jest dla niego oparciem i, stanowiąc punkt odniesienia, pozwala określić odległość dzielącą go od ideału, który ma osiągnąć. Adrienne von Speyr podaje cechy charakterystyczne spowiedzi zakonnika wynikające z przekazu ewangelicznego opowiadającego o spotkaniu Pana z bogatym młodzieńcem: Pan przedstawił ideał doskonałości i spotkał się z odmową – młodzieniec poszedł własną drogą. Te dwa punkty przeciwwagi stają się granicznymi, między którymi przebiega życie w klasztorze, a także i spowiedź. Rzeczywistość nie nadąża za wymaganiami, a pamięć o „nie” młodzieńca powinna towarzyszyć podczas sakramentu pojednania: ideał doskonałości a własna grzeszność. Postawa spowiedzi konkretnej jednostki charakteryzuje się duchem zakonu i nałożonymi na niego osobistymi rysami, co konstytuuje napięcie między grzesznością osobistą a zakonną i sprawia, że stan ducha pozostaje daleko w tyle za wymaganiami Mistrza. „Stan zakonny od samego początku dźwiga brzemień odmowy bogatego młodzieńca, a ta sytuacja nie pomniejsza, lecz obciąża grzech jednostki”<sup>921</sup> – zauważa Szwajcarka i wskazuje, że pojawia się coś trzeciego, a jest nią odmowa członka zakonu ze źródłem w winie osobistej<sup>922</sup>.

Każdy powstający zakon wciela w życie wybrany charyzmat w sposobie naśladowania Chrystusa, ale żaden nie jest wolny od odmowy młodzieńca, który jest postrzegany jako pierwszy, który odmówił. Odrzucenie daru możliwości jest sytuacją pra-chrześcijańską, co implikuje, że każda jednostka i pokolenie zgromadzenia utożsamia się z nim, mając świadomość obciążenia brzemieniem nieobecności wielu –

---

<sup>918</sup> Por. *Essential Elements*. Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastoso­waniu do Instytutów oddających się pracy apostoł­skiej, Watykan 1983, 15.

<sup>919</sup> Kolejność po Soborze Watykańskim II jest następująca: czystość, ubóstwo i posłuszeństwo (por. LG 42, 43; PC 12-14).

<sup>920</sup> Por. J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, Kraków 2013, s. 131-135.

<sup>921</sup> ASP, s. 112-113.

<sup>922</sup> Por. tamże, s. 112-113.

duża liczba powołanych w ogóle nie przyszła. Spowiadający się zakonnik uwzględnia sytuację wyjściową z Ewangelii i w konfesjonale niesie nieprzystępujących do sakramentu pojednania, przy czym określenie linii demarkacyjnej jest niemożliwe, gdyż – paradoksalnie – do grupy niespowiadających się należy również sam zakonnik nacechowany niedoskonałościami: niedochowanie reguły, opieszałość czy zbyt mało gorliwości. Złożone śluby nie przylegają całkowicie do aktualnej rzeczywistości, dając pozór życia klasztornego, a odróżnienie winy zakonu i osobistej jest niemożliwe do przeprowadzenia. Kompromisy, brak pierwotnego zaangażowania czy obniżenie poziomu składa się na syntezę sprzeczności. To niesienie jest przeznaczeniem zakonu, przy czym kontemplatywni czynią to życiem i modlitwą – „niosą” tę sytuację, a czynni próbują dokonać zmian<sup>923</sup>.

Dobra wola młodzieńca ocaliła go – Pan pokazywał mu drogę. Analogicznie pozostający w klasztorach spełniają warunek woli mimo całej niedoskonałości, co kształtuje kontakt z Bogiem, tak że nawet przy coraz wyraźniejszej odmowie zakonnika, widzi coraz wyraźniej daną Mu obietnicę. Pozostając, składa deklarację gotowości zmierzenia się z po części przegraną, ale wciąż aktualną sprawą, a powtarzane „nie” nie eliminuje relacji miłości, mimo że niedoskonałej ze strony człowieka, ale stojącej w obliczu doskonałej Boga. W tym kontekście odbywa się jego spowiedź jako odmowa miłości, a zarazem pocieszenie Pana zasmuconego utratą ewangelicznego młodzieńca i wszystkich odchodzących, zaś zsyłane łaski mają zachęcić do podejmowania kolejnych prób utożsamienia się z ideałem i zapobiec całkowitej ucieczce. W sakramencie pojednania odmowa ma szansę ukazać się z całkowitą wyrazistością, a zakonnik musi się oczyścić „ogniem” spowiedzi, która nie jest miejscem pociechy jak Eucharystia. Dokładny ogląd własnej grzeszności i potraktowanie jej z całą powagą pozwala na dostrzeżenie jej też u innych, u tych, których zastępuje i którym wezwanie Mistrza wydaje się zbyt trudne. Włączenie ich we własną spowiedź niweluje podział na moje i cudze – w tym braku dystansu Adrienne upatruje autentyczne chrześcijańskie przedstawicielstwo. Pan, dźwigając odkupieńczy krzyż, zaprasza swoich do niesienia go razem z Nim, co odzwierciedla się w postawie zakonnika, który odnajdzie się na krótką chwilę w miejscu, skąd młodzieniec odszedł, aby po chwili rozpoznać się w odchodzącym. Zakonnik ze święceniami kapłańskimi

---

<sup>923</sup> Por. tamże, s. 114.



i słuchający spowiedzi tym bardziej będzie czuł się w obowiązku nieść wyznanie win swoich penitentów i do włączania ich ofiary w swoją własną<sup>924</sup>.

*Spowiedź zakonników kontemplatywnych.* Życie kontemplatywne wiąże się ściśle z niesieniem grzechów innych i leży na przecięciu dwóch posług. Pierwszą jest poświęcenie życia na rozmyślaniu o Bogu i na rozważaniu Jego tajemnic tak intensywnie, że nic innego nie jest już objęte pragnieniem. W intensywnym wysiłku jednostek zbliżania się do Niego tkwi intencja obecności całego Kościoła ujętego w całości przed obliczem Pana, a w ich ofierze tkwi ofiara całego Kościoła. Druga motywacja jest związana z grzesznością świata i polega na anonimowym niesieniu przewinień ludzkości i składania ich w ofierze, tak jak własne życie – nie jest aktem kontemplatywnym *sensu stricto*, ale odbywa się w jego kontekście. Owocem jest pewna całość, zawierająca elementy potrzebne dla ocalenia świata oraz to, czego potrzebuje świat, aby mogło zaistnieć w Bogu ocalenie<sup>925</sup>.

Przywrócenie ładu w spowiedzi kontemplatyka będzie się kształtować inaczej i dotyczyć będzie innych spraw niż w zwykłym sakramencie pojednania odbywanym przez świeckiego czy nawet zakonnika czynnego. Kontemplacja jako postawa i treść życia stwarza możliwość intymnej relacji, w której przebiega proces ofiarowania się Bogu przez zakonnika, a jednocześnie przyjęcie łaski. W przypadku kontemplatyka, który czyni wszystko ze względu na Pana, akcent pada na Niego i relacja do siebie samego jest zapośredniczona przez Boga<sup>926</sup>. Pragnie spowiedzi „ze względu na tego człowieka, którego Pan chce widzieć czystym, a którym przez przypadek jest on sam”<sup>927</sup> i w tym akcie odzwierciedla się „anonimowy udział w niesieniu anonimowej winy świata”<sup>928</sup> nie w znaczeniu kolektywnym, ale jednostkowym, dotyczącym każdego człowieka, które zakonnik nie może znać, ale pragnie za nie zadośćuczynić modlitwą i całym życiem. Wzorem dla niego jest Syn wpatrujący się w Ojca. Mistyczka wskazuje, że kontemplatywna droga pozwala na właściwe ujęcie spowiedzi i pozwala na coraz lepszy jej ogląd i odwrotnie: postawa spowiedzi prowadzi do postawy kontemplacyjnej<sup>929</sup>.

*Spowiedź zakonników czynnych.* Zakonnik czynny jest darem dla innych i całe jego postępowanie powinno koncentrować się wokół tej właściwości. Kryterium

---

<sup>924</sup> Por. ASP, s. 114-115.

<sup>925</sup> Por. tamże, s. 116.

<sup>926</sup> Por. tamże.

<sup>927</sup> Tamże.

<sup>928</sup> Tamże.

<sup>929</sup> Por. tamże, s. 116-117.

modelowania siebie zawarte jest w pytaniu czy jest tym, kogo Pan posłał w to miejsce. Korekty osobowości w realizacji swego powołania przeprowadza w oparciu o spostrzeżone oddziaływanie swojego postępowania, jak również o relacje ludzi, z którymi pracuje. W przeciwieństwie do kontemplatyka, który „widzi w Panu, czego Jemu w nim brakuje; zakonnik czynny widzi w ludziach, czego im brakuje u niego”<sup>930</sup>. Rachunek sumienia i wyznanie win opiera się na konfrontacji dzieła rzeczywiście przeprowadzonego do wymagań duszpasterskich. W spowiedzi zakonnika czynnego jest przestrzeń sprawiająca wyrzuty, której nie można adekwatnie opisać, ale dociera ona do podobnej przestrzeni u spowiednika, co sygnalizuje niezadowoleniu w sferze zakonnej jako źródle – odnosząc to do ewangelicznego bogatego młodzieńca, jest to miejsce, gdzie nastąpiło oddalenie. W tym miejscu mistyczka nawiązuje do świąt przeżywanych w klasztorach, gdzie zawsze kogoś brakuje – rażąca luka daje o sobie znać, a mimo to świętuje się<sup>931</sup>.

### 2.3. Spowiedź małżonków

„Świecki charakter laikatu polega na odniesieniu wiernych świeckich do świata, na ich powiązaniu z porządkiem doczesnym”<sup>932</sup> – pisze Wojciech Zyzak, a Jan Paweł II podkreśla, że „świeccy, dalecy od ucieczki od świata powołani są, by uświęcać go przez swoje zaangażowanie”<sup>933</sup>, co sytuuje ich w sercu historii zbawienia. „Istnieje ścisły związek między sytuacją świeckiego jako »będącego w pełni w świecie« i funkcją chrześcijańską »bycia Kościołem tam, gdzie jest świat«”<sup>934</sup>, co rzutuje na misję konsekracji i transformacji świata<sup>935</sup>. Soborowa proklamacja powszechnego powołania do świętości w Kościele wskazuje tylko na jeden rodzaj świętości, a jest to świętość

---

<sup>930</sup> To brak jest kwestią, która go kształtuje, dlatego sprawą wielkiej powagi jest eliminacja nie znaczących spraw: wystrzeganie się wewnętrznej oceny po odniesionych sukcesach, powierzchownym podziwie, plotkach czy nieżyczliwościach oraz przychylniej krytyki książek i ich wzięcia jak również powodzenie kazań. Uczciwość pokaże mu niedomagania w konfrontacji z posługą, jaką czyni, które wyrażają się często rozczarowaniem ludzi (por. tamże, s. 117-118).

<sup>931</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>932</sup> W. Zyzak, *Co mam zrobić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008, s. 225.

<sup>933</sup> Jan Paweł II, *Charakter świecki właściwy laikatowi, Katecheza środowca z 03.22.1993*, w: *Jan Paweł II, Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, red. E. Werona, Poznań 1997, s. 13-15, cyt. za: W. Zyzak, *Co mam zrobić...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>934</sup> W. Zyzak, *Co mam zrobić...*, dz. cyt., s. 234

<sup>935</sup> Por. W. Zyzak, *Co mam zrobić...*, dz. cyt., s. 234

konsekracji chrzcielnej obejmującej wszystkich ochrzczonych<sup>936</sup>, a więc i małżonków, którzy dążąc do świętości, przemieniają świat. Im bardziej jednak następuje rozszerzanie się Kościoła na obrzeżach, tym bardziej konieczne jest umacnianie go w samym centrum – na tę prawidłowość zwrócił już uwagę Congar<sup>937</sup>. Korzystanie z sakramentów można postrzegać jako konieczny warunek rozwoju duchowości laikatu, co podkreślał Jan Paweł II podczas swoich katechez<sup>938</sup>. Małżonkowie dążący do doskonałości i świętości powinni czerpać siłę z życia sakramentalnego, a częsta spowiedź przywraca i odnawia łaskę.

Ze względu na sakramentalność małżeństwa spowiedź jednego z małżonków jest powiązana ze spowiedzią drugiego, chociaż mogą istnieć różne konfiguracje i uwikłania w grzech. Przewinienie może dotyczyć tylko jednej ze stron zasklepiającej się we własnym egoizmie, wykorzystując poświęcenie drugiej, ale należy również rozważyć, czy poświęcenie jest bezinteresowne, czy przemawiają za nim względy samolubne. Może mieć też miejsce nadużywanie małżeństwa przy cichej lub wyraźnej zgodzie drugiej strony. Przy wspólnych grzechach, spowiedź jednego może być zapowiedzią spowiedzi drugiego, jeśli jest kolejno odbywana. Ze względu na dążenie do całkowitej transparentności sakramentu pojednania nie ma mowy o jakiegokolwiek zdradzie spraw niepodzielnie należących do współmałżonków, tym bardziej jeśli grzech obejmuje i drugiego – spowiedź nie może inaczej się toczyć. Uzyskanie absencji jednej strony jest zapowiedzią rozgrzeszenia drugiej, a wspólne dźwiganie grzechów partycypuje w krzyżu Pana. Stanowi to znamienne realizację obecności przed obliczem Boga i Jego spojrzenia przenikającego w najbardziej intymne sfery<sup>939</sup>.

W spowiedzi – jak w każdym sakramencie – Bóg przybliża się do ludzkości, a dotyczy to również sytuacji, gdzie człowiek nie partycypuje bezpośrednio, a jedynie za pośrednictwem wspólnoty grzeszników i świętych. W kluczowy sposób odzwierciedla się w spowiedzi małżonków *communio sanctorum*, gdzie grzech wyznaje inna osoba. Grzech nie jest przyporządkowany do jednostki i linia podziału na winę własną i cudzą zanika<sup>940</sup>. Konstytuuje się wspólnotowy wymiar zła, a jeśli on istnieje,

---

<sup>936</sup> Por. KK 39-42

<sup>937</sup> Por. Y. M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat* (Revision), Paris 1964, cyt. za: W. Zyzak, *Co mam zrobić...*, dz. cyt., s. 343.

<sup>938</sup> Por. Jan Paweł II, *Promocja laikatu chrześcijańskiego w perspektywie nowych czasów, Katecheza śródowa z 21. 09.1994*, w: Jan Paweł II, *Świeccy we wspólnotcie*. dz. cyt., s. 132, cyt. za: W. Zyzak, *Co mam zrobić...*, dz. cyt., s. 345.

<sup>939</sup> Por. ASP, s. 118-119.

<sup>940</sup> Szczególnie widać to w przypadku Adama i Ewy. Kara polegająca na wyrzuceniu z raju dotyka ich w jednakowym stopniu. Jest to kara wspólna – wspólnie stoją przed Bogiem (por. A. von Speyr, *Objektive Mystik*, dz. cyt., s. 502).

istnieje również wspólnotowy obszar dobra, włączając w nie także dobro rozgrzeszenia. Mistyczka porównuje działanie sakramentu do rzeki występującej z brzegów – z pozoru ograniczona przestrzeń zostaje przekroczona. Dzięki niej małżonkowie głębiej pojmują swój związek w dobrym i złym oraz z Chrystusem. Część ich wzajemnej miłości są w stanie pojąć, ale większa zakryta jest w tajemnicach Bożych – w niej wyrasta wyznanie grzechów obejmujące drugiego, tworząc nowy porządek, co zacieśnia zobowiązania wobec Boga oraz współmałżonka, a pośrednictwo Kościoła w niczym nie krępuje ich wzajemnego oddania sobie i nie narusza prywatności<sup>941</sup>.

Rzeczywistość świeckiego życia laikatu „ma swe święte źródło i swe święte przeznaczenie – Boga Stworzyciela, Boga Zbawiciela, Boga Uświęciciela”<sup>942</sup> – pisze Słomka. Koncepcja wyłączenia świeckich z obszaru realizowania świętości znalazła swój kres w konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II<sup>943</sup>, gdzie nie przeciwstawia się już tych dwóch przestrzeni, ale dominuje przekonanie o świętości realizowanej w miłości, a nie w zaangażowaniu spełniania praktyk religijnych. Konsekwencją tego stanowiska jest pogląd, że żadna pełniona funkcja sama z siebie nie uświęca, ale też nie stanowi zapory dla urzeczywistnienia świętości, którą człowiek może osiągnąć, czyniąc ze swego powołania „funkcję miłości Boga i człowieka, której nawet wiara i nadzieja są przyporządkowane”<sup>944</sup>.

### 3. Owoce sakramentu spowiedzi

Następujące po sobie spowiedzi odbyte we właściwy sposób powinny mieć wpływ na człowieka i rozwój jego świętości. Badania podjęte w tym paragrafie obejmują owoce sakramentu pokuty ze szczególnym uwzględnieniem wzrostu duchowego, odzwierciedlającym się w codzienności, modlitwie oraz misji.

---

<sup>941</sup> Por. ASP, s. 119-120.

<sup>942</sup> W. Słomka, *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, dz. cyt., s. 196-211, s. 196.

<sup>943</sup> Por. LG, 30-38.

<sup>944</sup> W. Słomka, *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 196-211, s. 196.

### 3.1. *Metanoia*

Dobrze przeżyty sakrament spowiedzi powinien zaowocować zmianą postawy<sup>945</sup> w życiu codziennym, przy względnie stałych powszednich obowiązkach. Kształtuje je już inny duch, który ma wpływ na zmianę punktów ciężkości, a człowiek przy nowej wolności, ale i nowym skrępowaniu, doświadcza innego przystawania do siebie samego i swojej działalności. Nadszarpnięte relacje oczyszczają się<sup>946</sup>.

Czynienie pokuty ma znaczenie fundamentalne w chrześcijaństwie, do czego wzywa człowieka Chrystus (Mk 1, 15; Mt 4, 17). Samo słowo *metanoia* oznacza odmianę, przemianę, nawrócenie, a sens w nim zawarty odnosi się do chrztu wiary, sakramentu pojednania czy postawy i uczynków pokutnych. Istotą *metanoi* jest zerwanie z dotychczasowym życiem poprzez zakwestionowanie jego słuszności wyrażającej się w postawach i postępowaniu o źródłach w „starej” świadomości – jest jednocześnie wejściem w nową przestrzeń światła i mocy Ewangelii<sup>947</sup>. Waga zagadnienia odzwierciedla się w dokumentach papieskich, gdzie czytamy: „Do królestwa Chrystusowego możemy wejść tylko przez nawrócenie się, czyli przez wewnętrzną przemianę całego człowieka, przez którą zaczyna on myśleć, sądzić i układać swoje życie przepojony tą świętością i miłością Boga, które ostatnio zostały ujawnione w Synu i nam udzielone”<sup>948</sup>. Zmiana dotyczy w pierwszym rzędzie świadomości, gdzie dokonuje się nowe poznanie w oparciu o głębszą percepcję prawdy,

<sup>945</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego określa owoce i skutki sakramentu pojednania (por. KKK 1496), gdzie najważniejszym jest pojednanie z Bogiem odbudowujące łaskę i darowanie kary wiecznej. Grzech śmiertelny spowodował w człowieku egzystencję potępienia – penitent znalazł się w „przeszłościowej epoce niezbawienia”, a absolucja umożliwiła mu wejście w „przyszłościową historię zbawienia”. Spowiedź umacnia, przełamuje niestabilność duchową człowieka, zapobiega błędzeniu stwarzając możliwość ciągłości w egzystencji zbawiającej. Równie ważnym owocem jest pojednanie z Kościołem, a wspólnotowy charakter grzechu i przebaczenia staje się coraz bardziej jasny. Dla chrześcijanina istnieje obowiązek tworzenia „społecznego kapitału” dobra przede wszystkim moralnego, które nie będąc tylko osobistym, rozprzestrzenia się i dziedziczy jak kultura. W aspekcie jednostkowym, spowiedź pozwala na przewyciężenie niewolniczych praw śmierci powodujących osłabienia osobowości. Umacnia wolność „od” zgubnych przyzwyczajzeń prowadząc ku wolności „do” prawdy przy odzyskaniu pokoju ducha i pogodnego usposobienia. Jest uprzedzeniem szczegółowego i powszechnego sądu Bożego (por. KKK 1470), gdyż człowiek zadaje go sobie samemu (por. J 5, 24). Sakrament pojednania kształtuje „nowe stworzenie” udzielając mocy sakramentalnej. Dodatkową wartością są pewne cechy psychoterapeutyczne, jakie spojrzenie na siebie w głąb i wyznanie win niesie ze sobą, tak że psychoanalicy zalecają „spowiedź świecką” przywracającą równowagę osobowościową i siły witalne, a jej wpływ na doczesny i laicki obszar jest niezaprzeczalny (por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., t. II, s. 738-740).

<sup>946</sup> Por. ASP, s. 204-205.

<sup>947</sup> Por. W. Słomka, *Duchowość sakramentu pokuty i pojednania*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 178-195, s. 178-179.

<sup>948</sup> Paweł VI, *Paenitemini*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, red. E. Szafrński, Warszawa 1968 z. 2, s. 2; cyt. za: W. Słomka, *Duchowość sakramentu pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 178.

co wtórnie implikuje przemianę postaw i postępowania obejmującego całe życie. Jest to kontynuacja umierania człowieka grzechu, zapoczątkowana już w sakramencie chrztu, i zmartwychwstania człowieka żyjącego Bogiem (por. Rz 6, 10; 8, 17 oraz inne), urzeczywistniające program inicjacji chrześcijańskich<sup>949</sup>.

Przemijalność człowieka stoi w kontraście z wiecznością Boga, jednak dzięki zbawczej Męce został on zaproszony do życia w łączności z Trójjedynym, a spowiedź stanowi kontynuację rozpoczętego dzieła odkupienia. „Biblijne świadectwa naznaczone są soteriologicznym rozumieniem prawdy wiary o stworzeniu, które ujmuje się w kontekście zwycięstwa dobra nad złem”<sup>950</sup>. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga, odmówił Jemu posłuszeństwa. W literaturze można spotkać stanowiska, które mówią, że „nie” człowieka jest relatywne, tymczasowe i nie należy go absolutyzować. Jest ono wypowiedziane z jakiegoś określonego stanowiska czy sposobu bycia, życia, w jakim jednostka akurat się znajduje i poniekąd broni się przed kolejnymi zmianami. Przemiana jest przeżyciem kryzysu i zachwianiem równowagi, co wywołuje lęk w człowieku, który ma realizować proces stawania się obrazem nieskończonego Boga<sup>951</sup>.

*Metanoia* jako owoc spowiedzi kształtuje się w warunkach rozwijania cnoty pokory i pokuty, a wyznanie popełnionych błędów należy do prawdziwych i niezbędnych jej przejawów. Pokora jest zaprzeczeniem pychy, z której rozwijają się wszystkie grzechy<sup>952</sup>. Św. Franciszek Salezy zauważa, że wraz z absolicją penitent otrzymuje łaskę światła dobrego poznania własnych grzechów, siłę do ich unikania i naprawienia powstałych strat<sup>953</sup>. Realizacja świętości<sup>954</sup> w życiu każdego chrześcijanina jest procesem długotrwałym, gdyż do istotnych odkryć i punktów zwrotnych w osobistym życiu duchowym dochodzi się stopniowo. Zazwyczaj każda

---

<sup>949</sup> Por. W. Słomka, *Duchowość sakramentu pokuty i pojednania*, dz. cyt., s. 179.

<sup>950</sup> M. Kowalczyk, *Traktat o stworzeniu*, dz. cyt., s. 21.

<sup>951</sup> Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995, s. 200n.

<sup>952</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, dz. cyt., s. 404.

<sup>953</sup> Por. Filotea, II, 19, cyt. za: R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, dz. cyt. s. 404.

<sup>954</sup> Pojęcie świętości powiązane jest z rozumieniem rzeczywistości w najogólniejszym sensie, a zwłaszcza relacji między sacrum i profanum, występujące w różnych wizjach świata. Etymologicznie termin „święty” oznacza „oddzielony” od rzeczy zwyczajnych, co implikuje czystość i już w Starym Testamencie został zarezerwowany dla Boga, stając się Jego atrybutem, a dopiero w drugiej kolejności może stać się darem udzielonym człowiekowi mocą Ducha Świętego, zobowiązującego go do współpracy. Oznacza to, że znaczenie teologiczne świętości uwidacznia się w wymiarze ontycznym charakteryzując Transcendentność oraz egzystencjalno-moralnym i duchowym, gdzie bytowanie Osób Trójcy postrzegane jest jako Dar dla stworzeń. Takie rozumienie świętości implikuje partycypację świata i poszczególnych bytów w boskim Bycie i świętości Bożego Bytu, co stanowi podstawę zasady powszechnego powołania do świętości, sformułowanej przez ojców soborowych (Por. W. Słomka, *Świętość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 866-868).

ujawniająca się nowa sytuacja poprzedzona jest jej – czasem ukrytym – przygotowaniem. Te kolejno następujące po sobie pary doświadczeń przygotowanie-ujawnienie układają się w sekwencję zmian charakterystycznych dla drogi duchowej, która wiąże się z trudem, cierpliwością oraz umieraniem starego sposobu myślenia i postępowania. W ten schemat wpisują się również kolejne nawrócenia, gdzie każde z nich przygotowuje następne<sup>955</sup>. Autorzy podręczników teologii duchowości są zgodni co do potrzeby wielokrotnych nawróceń<sup>956</sup>.

Adrienne von Speyr podejmuje wątki mówiące o przeobrażeniu życia i zabarwia je swoistym ich rozumieniem. Mówi, że sakramentalna spowiedź kształtuje nowego człowieka, a uzyskana absolucja jest formą tchnienia wieczności na kształt nowego stworzenia. Mistyczka wskazuje na nowe ukształtowanie relacji z chwilą uzyskania rozgrzeszenia wyzwalającego z więzów grzechu, a dystans dzielący człowieka od Boga ulega skróceniu i zdominowany jest miłością i kochającą bojaźnią. Dokonany w konfesjonale ogląd własnego życia w świetle wieczności ma zasadniczy wpływ na odnalezienie się w codzienności, o ile spowiedź była autentyczna. Przeżyta czystość przyciąga, a znamię rozgrzeszenia umacnia chrześcijańską nadzieję na rozwiązanie problemów życiowych w Bogu. Zanikające więzy grzechu stwarzają możliwość pojawienia się więzów łaski, a w miejsce unicestwianych łańcuchów wykroczeń powoływane są do życia łańcuchy łask dających o wiele większe możliwości, gdyż są zanurzone w wieczności<sup>957</sup>.

Wskazując na trud ludzi i ich warunki urzeczywistniające trwałość słowa Bożego w nich, Adrienne von Speyr stosuje myśli zawarte w nowotestamentalnej przypowieści o siewcy do podstaw ustanowienia sakramentów. Słowa-ziarna, jako zawierające coś z absolutu, owocują pełnią<sup>958</sup> i przez to są nieprzekraczalne. Sakramenty mogłyby być ustanowione w inny sposób: przykładowo, spowiedź usuwałaby tylko część grzechu zbyt obciążającą człowieka, natomiast w nim pozostawałby jakaś „reszta” nawiązująca do przeszłości. Zamiarem Pana było jednak usunięcie wszystkiego i stworzenie nowego początku, tak że z punktu widzenia metafizyki powtarzający się grzech jest nowym, a kontekstem jest życie bezgrzeszne.

---

<sup>955</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 111-115.

<sup>956</sup> Por. A. Tanquerey, R. Garrigou-Lagrange, A. Marchetti.

<sup>957</sup> Por. ASP, s. 161-162.

<sup>958</sup> Gotowość do posłuszeństwa Słowu Bożemu wymaga przede wszystkim dyspozycyjnego serca, całkowitego wewnętrznego oczyszczenia, wręcz pustki. W decydującym momencie jest ważne, aby wypuścić wszystko z rąk, co się posiada i podjąć ryzyko zniknięcia własnej jaźni, ponieważ wzywa człowieka inny świat (por. A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, dz. cyt., 15, za: G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 93).

Nie znikają troski, ale wina i stan grzechu. Powtórna spowiedź w krótkim czasie może umocnić stan czystości, który jest dziełem sakramentu, a nie dobrej woli – to Siewca działa skuteczniejąc obfity plon<sup>959</sup>.

Grzech relacjonowany na płaszczyźnie świeckiej czy towarzyskiej może pełnić różne funkcje: porównawcze, chęci wyrzucenia z siebie czegoś, odnalezienia punktu odniesienia czy zdystansowania się i zakończenia wewnętrznej rozmowy z własną winą w tle – nigdy nie wiadomo do końca czy był to dialog czy monolog. Próba przeniesienia takiej postawy do konfesjonału kończy się niepowodzeniem, mimo starannego aktorskiego przygotowania – kontekst spowiedzi prowadzi do obiektywizacji w ramach praw kościelnej tradycji, a sam wyznawany grzech okaże się „bezlitośnie przejrzysty” o nieprzewidywalnych oddziaływaniach, które są skutkiem obecności Boga w sakramencie<sup>960</sup>.

Zerwanie z grzeszną przeszłością jest trudne, gdyż wydawało się, że to ona określa, kim jest człowiek – definiuje jego tożsamość. Znajomości, otoczenie i zajęcia kształtowały go do tej pory i miały też dalej wpływać na jego plany w przyszłości. Dar nowego oblicza uzyskany na spowiedzi prowadzi do pewnego kryzysu, a zgoda na brak rozpoznania samego siebie w świetle zaistniałych przemian nie jest jeszcze tak dokuczliwa, jak fakt reakcji otoczenia. Inni, szukając dawnej twarzy człowieka przemienionego i napotykając na jego *metanoię*, mogą czuć się zawiedzeni stratą, a nawet oskarżać o noszenie maski, która była tak zrośnięta z osobą<sup>961</sup>. Mistyczka ocenia, że pokazanie prawdziwej twarzy odkupionego chrześcijanina jest najtrudniejszym momentem w spowiedzi, kiedy wyplątawszy się ze swojej winy, wpada w niepokój wywołany kryzysem tożsamości i zadaje pytanie o przyszłe życie w łasce w przestrzeni, której nie może opuścić<sup>962</sup>.

Szwajcarka wskazuje na dobroczynny wpływ wypracowania pewnej postawy w życiu codziennym na niestabilność uczuciową. Człowiek jako istota emocjonalna żyje niejednokrotnie między skrajnościami – oscyluje między sukcesem a porażką, euforią a depresją. Dobrym *antidotum* na zmienne nastroje jest postawa, która nie jest nastrojem, mimo że w jej ramach one się mieszczą, jednak w formie sprzęgniętej

---

<sup>959</sup> Por. ASP, s. 162-163.

<sup>960</sup> Por. ASP, s. 164-165.

<sup>961</sup> Identyfikując się ze słowami św. Pawła, które czekały na grzesznika od dwóch tysięcy lat: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20) Adrienne idzie jeszcze dalej i pyta sarkastycznie, czy w obliczu przemian zaistniałych pod wpływem łaski jako owocu sakramentu, spowiedź nie jest lekkomyślnością we współczesnym społeczeństwie, które „z niedowierzaniem potrząsa głową” (por. ASP, s. 165).

<sup>962</sup> Por. ASP, s. 165.



ze sobą. Przerazenie grzechem i euforia rozgrzeszenia jako odczucia współlistnieją – integruje je postawa chrześcijańska oparta na odkupieńczym dziele Pana pozwalająca włączać wszystkie doświadczenia napotkane na drodze. Istotna jest właściwa postawa, wolna od nadużyć zuchwałości<sup>963</sup>, polegających na beztroskim porzuceniu czystości w przeświadczeniu pewności pomocy ze strony Boga przed lub najpóźniej po dokonaniu wykroczenia – jest to nieuzasadnione roszczenie człowieka, że nabył prawa do nieustannej pomocy<sup>964</sup>.

Mistyczka, rozpatrując krzyż i jego kształt, przywołuje scenę stworzenia – Bóg wprowadził *lad* umieszczając obiekty na górze i na dole, po prawej i po lewej stronie, w czym Syn dojrzał znak-zapowiedź krzyża, ludzie natomiast, wskutek popełnionego grzechu, zapoczątkowali nieład chaosu, rozróżniając dobro i zło. Syn przywraca porządek Ojca, jednocząc dobro i zło, czyniąc dobro, a zło przyjmując na siebie w cierpieniu. Zmartwychwstanie Pańskie niweczy wszelkie powiązania z winą człowieka i tym samym niedostępność grzechów jest logiką spowiedzi. Każda następna spowiedź powinna być pełniejsza i szersza. Oznacza to coraz bardziej rezygnację ze spowiedzi typu indywidualistycznego, co odpowiada wymiarom Kościoła i go kształtuje. Świadomość, że jesteśmy objęci spowiedzią innych, powinna budzić w nas postawy symetryczne włączające wszystkich<sup>965</sup>.

Autentyczna spowiedź jako rzeczywistość żywa musi przenikać do dnia codziennego. Sakrament pokuty nie tylko usuwa grzech, ale nadaje nową treść i udział w łasce, co odzwierciedla się w olbrzymiej mocy towarzyszącej człowiekowi na co dzień, bez względu na jego świadomość tego faktu<sup>966</sup>. Wrażliwość odzwierciedla się w poszukiwaniu lepszych rozwiązań interpersonalnych cechujących się dyskrecją jak również nieobdarzonych zbyt narzucającą się gorliwością<sup>967</sup>.

---

<sup>963</sup> Wylonienie takiej optyki prowadzi do osłabienia relacji z Bogiem i nie kreuje życia opartego na transparentności wobec Niego. Zobojętnieniu na grzech towarzyszy wypaczenie słów *ama et fac quod vis*, gdzie człowiek kieruje się *fac quod vis*, pozostawiając Bogu *ama* – istotą spowiedzi jest zobowiązanie w odniesieniu do krzyża (por. ASP, s. 166).

<sup>964</sup> Por. ASP, s. 166.

<sup>965</sup> Por. tamże, s. 167.

<sup>966</sup> Warunkiem jest jednak zaangażowanie penitenta w sakrament stanowiące doniosły dialog z Bogiem, natomiast zbyt formalistyczne traktowanie nie przynosi owoców, jak również odbywanie spowiedzi ograniczającej się jedynie do *antidotum* na problemy. Zależność jest również odwrotna: różnorodność sytuacji codziennych wpływa na przeżywanie sakramentu uwypuklając te sprawy, z którymi penitent się żywa. Codzienna praktyka wpatrywania się w Pana skutkuje łatwością i owocnością rachunku sumienia oraz szybkim rozpoznaniem niedomagań we własnym wnętrzu (por. ASP, s. 167).

<sup>967</sup> Por. ASP, s. 168-169.

### 3.2. Modlitwa

„Modlitwa jest sposobem bycia chrześcijanina, towarzyszy mu wszędzie gdziekolwiek jest, sam czy we wspólnocie i wyrażana jest przy pomocy ustalonych formuł, własnymi słowami i uczuciami”<sup>968</sup> – pisze Gogola i dalej wskazuje, że autentyzm jest najbardziej istotnym czynnikiem modlitwy. Żywotność modlitwy nie jest owocem studiów, chociaż wiedza może odpowiednio ukierunkować i pokazać drogę. Jedynie działanie Ducha Świętego może nadać jej ożywiającą moc, co zakłada w człowieku poddanie się Jego woli. Źródłem jest zatem sam Bóg, który uzdalnia do podjęcia kontaktu z Nim i wyposaża człowieka w niezbędne przymioty<sup>969</sup>.

Wzorem modlitwy jest nieustanny dialog Jezusa z Ojcem zawarty w Ewangeliach, z których ludzie mogą czerpać wiedzę odnośnie istoty i celu rozmowy z Bogiem. Z kart Pisma świętego wierzący dowiadują się o modlitwach w Starym Testamencie i tych zanoszonych przez pierwszych chrześcijan. W tej księdze wielcy mistrzowie życia duchowego odnajdowali inspiracje kontaktów z Bogiem, formułując określenia, czym jest modlitwa. W Księdze Wyjścia opisana jest rozmowa Mojżesza z Bogiem „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 31, 11). Również w Ewangelii św. Jana jest zaakcentowana relacja przyjaźni między Bogiem a człowiekiem (J 15, 14-15)<sup>970</sup>. Wątek ten został podjęty przez Teresę Wielką, która pisze, że „modlitwa wewnętrzna nie jest to, zdaniem moim, nic innego, jeno poufne i przyjacielskie z Bogiem obcowanie i wylana, po wiele razy powtarzana rozmowa na samotności z Tym, o którym wiemy, że nas miłuje”<sup>971</sup>.

Adrienne von Speyr przechodząc do omówienia związków między spowiedzią a modlitwą, wskazuje, że każde obcowanie z Panem stanowi akt modlitewny i niemożliwa jest forma relacji wierzącego z Bogiem będąca jego zaprzeczeniem, a naukowe rozważania o charakterze teologiczno-historycznym mogą jedynie ubogacać i ożywiać relację. Jak Syn trwał nieustannie w obliczu Ojca w postawie spowiedzi, tak i człowiekowi, który Pana naśladuje, ta postawa się udziela<sup>972</sup>. Ta myśl może wydawać

<sup>968</sup> J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 287.

<sup>969</sup> Por. tamże, s. 287-289.

<sup>970</sup> Por. tamże.

<sup>971</sup> Św. Teresa z Ávila, *Księga życia*, Kraków 2014, 8, 5.

<sup>972</sup> Relacyjność między Ojcem a Synem wyraża się również w postawie posłuszeństwa, które - aby było Synowskie - oparte jest na miłości. W przeciwnym razie byłoby to posłuszeństwo sługi. Zasada posłuszeństwa, dyspozycyjności, jest trynitarna, w łonie której Syn jest czystą gotowością. „Jego posłuszeństwo jest częścią Jego natury i wypełnia się w Nim w takim stopniu, jakiego tego pragnie Ojciec” – pisze Adrienne (por. A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, dz. cyt., 38, za: G. Danneels,

się początkowo nazbyt w wyolbrzymiona, ale po dokładniejszym zbadaniu okaże się adekwatna. Adrienne określa czystą modlitwę jako udział w dialogu Syna z Ojcem w Duchu czyli dialog Trójjedynego ze światem i z człowiekiem, który obejmuje całe stworzenie. Przypatrując się życiu Pana na ziemi, można rozróżnić wiele form, jednak nie zawsze rozgraniczenia są konieczne<sup>973</sup>. Analogicznie modlitwa człowieka może dotyczyć konkretnej sprawy, ale może to być trwanie w adoracji, które pozornie nie ma żadnego powiązania ze spowiedzią. Nawet wtedy ściślej do niej przylega, gdyż przybliży człowieka do postawy Syna, którego istotą jest bezgraniczne otwarcie w służbie odkupienia świata. On, pozostając w centrum, czyni możliwym ludziom dostęp z różnych stron za pomocą różnorodnych form i nabożeństw przy zachowaniu wspólnej płaszczyzny zbawczej, co stanowi istotowy związek modlitwy ze spowiedzią. Ważnym aspektem – niezależnie od obranego kształtu aktu modlitewnego – jest dyspozycyjność człowieka wobec Boga, który przejmuje inicjatywę i sam prowadzi, a wszystko odbywa się w przestrzeni woli Ojca<sup>974</sup>.

Oddziaływanie spowiedzi powinno sięgać daleko poza czas spędzony w konfesjonale i analogicznie modlitwa rozciąga się poza ramy czasowe samego aktu. Odzwierciedla się to w trwaniu obejmującym całe życie ze wszystkimi wydarzeniami i je wyraża<sup>975</sup>. Inną cechą wspólną stanowić powinien ciągły rozwój na linii kolejnych spowiedzi oraz aktów modlitewnych, gdyż wierzący wychodzi i wraca do Ojca na wzór Syna. Podobieństwo sakramentu pojednania i modlitwy zaznacza się w przeżywanych treściach, gdyż w obu przypadkach do głosu dochodzą problemy i trudności życiowe jak również szczegółowe kwestie, gdzie człowiek potrzebuje pomocy Boga i Kościoła. Spowiedź koncentruje się na zerwaniu z grzechem, modlitwa na jego zapobieganiu. Obie sytuacje są powiązane ze sobą i pozostają w ścisłym związku<sup>976</sup>.

---

*Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 93).

<sup>973</sup> Por. ASP, s. 172. Adrienne von Speyr nie rozgraniczała modlitwy „zwykłej” od mistycznej, ani wspólnotowej od indywidualnej. Jej życie modlitewne było naturalnie wtopione w codzienne życie. Człowiek modli się, gdy przeżyje szok spotkania z żywym Bogiem, który go powali za ziemię jak Szawła (por. L. Grygiel, *Mistyczna służba*, dz. cyt., s. 1259n).

<sup>974</sup> Por. ASP, s. 172.

<sup>975</sup> „Modli się cały człowiek, stąd w modlitwie biorą udział wszystkie władze i energie wewnętrzne człowieka: rozum, pamięć wraz z wyobraźnią i fantazją, wola, uczucia, zmysły i oczywiście ciało. Modlitwa chrześcijańska nie jest jedynie faktem teologicznym, lecz jako czyn ludzki jest także faktem psychologicznym, z konkretnymi wymaganiami psychofizycznymi, które warunkują ten akt” (J. W. Gogola, *Od objawienia do zjednoczenia*, dz. cyt., s. 182).

<sup>976</sup> Por. ASP, s. 172-174.

### 3.3. Misja

Podejmując nakaz ewangelizacyjny Chrystusa (Mt 28, 18-20), Kościół jest posłany do każdego człowieka, co jest tożsame z misją do całego świata. Nakaz podjęty przez Apostołów i ich następców aż do czasów współczesnych charakteryzuje tożsamość Kościoła w jego wewnętrznej istocie i posłannictwie. Szczególnie pogłębionej refleksji nad istotą Kościoła i jego misji dokonał Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznych *Lumen Gentium*<sup>977</sup> oraz Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*<sup>978</sup>. Obecność Kościoła i jego realizacja w świecie współczesnym ukazuje dwa kierunki jego aktywności *ad intra* i *ad extra*, które są ze sobą ściśle połączone i wzajemnie się uzupełniają bez możliwości traktowania ich oddzielnie i niezależnie od siebie<sup>979</sup>.

Źródłem wszelkiej misji jest wewnętrzne życie trynitarnie, zapoczątkowane przez Boga Ojca posyłającego Syna (*ex missione*)<sup>980</sup>, który z kolei posyła Ducha Świętego – jest to tak zwany apostołat pierwotny. Działalność Jezusa na ziemi jest podstawową i istotną kategorią apostołatu wypływającego z miłości i niosącą zbawienie. Zjednoczenie z Trójcą oznacza udział w łasce zbawienia i przekazywanie jej innym<sup>981</sup>. Misyjność Kościoła wynika z jego natury: „To właśnie w tajemnicy Kościoła, będącej tajemnicą komunii trynitarniej nacechowanej przez wymiar misyjny, ujawnia się tożsamość chrześcijańska”<sup>982</sup>.

W realizację dzieła głoszenia Dobrej Nowiny winni włączyć się wszyscy wierni należący do Ludu Bożego. Zaangażowanie w dzieło ewangelizacyjne wszystkich stanów, poczynając od duchowieństwa, poprzez osoby konsekrowane aż po laików, wymaga pogłębionej formacji osobistej i wspólnotowej. Dojrzała samoświadomość poszczególnych osób jak i całego Kościoła jest warunkiem efektywnego głoszenia słowa Bożego. Wiąże się to z odnową Kościoła polegającą na nowym zrozumieniu prawdy objawionej i nowym widzeniu w kontekście współczesnego świata, co warunkuje żywotny przekaz orędzia ewangelicznego.

---

<sup>977</sup> Por. LG.

<sup>978</sup> Por. GS.

<sup>979</sup> Por. tamże.

<sup>980</sup> Por. Sobór Watykański II, *Ad gentes divinitus*, Dekret o misyjnej działalności Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

<sup>981</sup> Por. W. Seremak, *Apostolstwo w: Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 59-60.

<sup>982</sup> Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, adhortacja apostołska o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Watykan 1992.

Podjmując temat misji w kontekście sakramentu pokuty, Adrienne von Speyr zauważa, że „istnieje miejsce, w którym spowiedź i posłannictwo spotykają się ze sobą i wzajemnie przenikają, aż do całkowitej zbieżności”<sup>983</sup>. Ojciec, posyłając Syna, który trwa przed Nim w postawie całkowitego otwarcia tożsamego z postawą spowiedzi, realizuje misję na ziemi, której apogeum przypada na moment krzyża – jest to moment realizacji zarówno posłannictwa jak i spowiedzi: najtrudniejszą część swojej misji, śmierć na krzyżu, realizuje w postawie najbardziej otwartej, czyli postawie spowiedzi. Z niej wypływa wszelki apostołat – misja wypływa z krzyża czyli z postawy i aktu spowiedzi. Syn odbywa podczas męki nie powszechne, abstrakcyjne odkupienie, ale konkretną spowiedź<sup>984</sup>.

Podjęcie własnej misji jest zadaniem życiowym dla każdego wierzącego – to Duch pokazuje w nim coś, co należy wykonać, a Ojciec upodabnia „w Duchu misje ludzi wierzących do misji Syna (...) na zasadzie tego upodobnienia uważa obdarzonych tą misją za swoich synów”<sup>985</sup>. W Duchu odbywa się każda misja i jej ruch, który przychodzi od Ojca i do Niego wraca. Syn posłany przez Ojca po spełnieniu misji do Niego wrócił, a prowadził go Duch, który uzdalnia grzeszników do coraz większej wiary i daje im moc do wykonywania czynów, których Ojciec od nich oczekuje<sup>986</sup>. Spowiedź kończy się maryjnym „tak”<sup>987</sup> – chęć zerwania z grzechem zamyka powrót do siebie samego i otwiera na misję<sup>988</sup>. Sakrament pojednania, usuwając wszelki brud i niedomagania z duszy człowieka, wprowadza jasność myślenia i uzdalnia człowieka – jak żaden inny sakrament – do posługi na rzecz innych. Penitent w lepszy sposób realizuje dwa przenikające się obszary przyjmowania dla siebie i ofiarowania innym (*ad intra, ad extra*) – stan łaski pozwala mu bardziej wniknąć w istotę misji, przekazując w nienaruszonym stanie jej treści. Zdarza się, że spotkanie Pana

---

<sup>983</sup> ASP, s. 170.

<sup>984</sup> Por. ASP, s. 170-172.

<sup>985</sup> AZM, s. 47.

<sup>986</sup> Por. tamże, s. 46-47.

<sup>987</sup> *Fiat* Maryi był tożsamy z przyjęciem własnej misji. Słowem „tak” Matka Pana ogłasza wolę jej przyjęcia z miłości do Boga, a także z miłości do życia, które dał jej Bóg. Scenę zwiastowania Adrienne nazywa czystą esencją posłuszeństwa – jest koncentracją jej miłości do Boga i miłości własnego życia odniesioną do jednego, jedyne punktu, któremu na imię: podjęcie misji (por. A. von Speyr, *Das Buch vom Gehorsam*, dz. cyt., s. 56, za: G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 92); Maria swoją dyspozycyjnością wyraża spektakularne akty posłuszeństwa, które są znakami nadprzyrodzonego posłuszeństwa, którym dysponuje Bóg, a człowiek akceptuje. Wskazują one poza siebie na coś znacznie większego i niewspółmiernego. Ten akt posłuszeństwa, który jest wcieleniem i narodzenie samego Syna jest Boskim aktem posłuszeństwa, dla którego posłuszeństwo Maryi ofiarowało się tylko jako naczynie (por. A. von Speyr, *Buch vom Gehorsam*, dz. cyt., s. 36-37, za: G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 92).

<sup>988</sup> Por. G. Danneels, *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, dz. cyt., s. 104.

w konfesjonale wywołuje pragnienie upodobnienia się do Ukrzyżowanego i podjęcia działań wśród grzeszników, którym sam jest, a moc tego doświadczenie będzie zawsze kierowała go na drogę realizacji posłania. Stałe oddziaływanie sakramentu odzwierciedla się w pomocy wytrwania w łasce, ale wolność Boga ofiaruje dary oczyszczenia i wsparcia również podczas modlitwy. Spowiedź wychowuje do dojrzałości i dlatego podczas jej trwania mogą wyłonić się pomniejsze posłannictwa, które dostrzeżone przez kapłana, otrzymują jego wsparcie prowadzące do rozwinięcia<sup>989</sup>.

#### **4. Droga spowiedzi – od psychologii do mistyki**

Ciąg następujących po sobie spowiedzi, odbytych we właściwy sposób, tworzy pewną sekwencję na drodze do świętości. Punktem wyjścia jest „spowiedź” świecka, która jako fenomen jeszcze przed-konfesyjny odzwierciedla specyficzne antropologiczne potrzeby. Istota spowiedzi rozpoczyna się wraz z ascezą. Trzy warstwy: psychologiczna, ascetyczna i mistyczna są przedmiotem badań przeprowadzonych w tym punkcie, który zamknięty jest analizą porównania drogi spowiedzi z postawą spowiedzi.

##### *4.1. Postawa psychologiczna*

Podstawą rozumienia spowiedzi dla Adrienne von Speyr są kategorie nadprzyrodzone – psychologiczny ogląd może być traktowany jedynie pomocniczo. Wina czy grzech relacjonowany na płaszczyźnie towarzyskiej lub instytucjonalnej może pełnić różne funkcje takie jak możliwość wypowiedzenia się, usprawiedliwienia, bycia wysłuchanym i skomentowanym. Mistyczka analizuje pewne warstwy w człowieku jako jego potrzeby, ale też demaskuje ich częstą jałowość. Człowiek w ciągu całego swojego życia kształtuje odniesienie do samego siebie; interpretuje swoje zachowanie, analizuje motywy, wyraża swoją wolę i pragnienia. Jednocześnie dostrzega w swoim zachowaniu wiele niedoskonałości, niedociągnięć i porażek. W przypadku

---

<sup>989</sup> Por. ASP, s. 170-172.

czynów zabarwionych etycznie, podjęte decyzje są skonfrontowane z uprzednio przyjętym systemem wartości. Codziennie mierzy się z problemami, które musi na bieżąco rozwiązać, nie zawsze mając odpowiedni czas do namysłu; bywa wręcz, że działa spontanicznie, odruchowo, a potem wtórnie uzasadnia sobie czy innym swoje postępowanie, chociaż nie zawsze adekwatnie, a czasami wyjaśnienie jest zupełnie chybione. Narastające doświadczenie życiowe nie zawsze prowadzi do samozadowolenia; posługując się wybiegiem czy kłamstwem, żeby siebie samego usprawiedliwić. Prognoza, jak w przyszłości uniknąć kłopotliwych sytuacji, prowadzi go do namysłu i analizy wydarzeń przeszłych, gdzie próbuje dociec przyczyn porażek i błędów. Czasami ogarnia go przeświadczenie, że wszystkie jego wysiłki są bezużyteczne i ma do czynienia z mocami nad nim górującymi, co prowadzi do konkluzji, że nie zawinił – na płaszczyźnie dużo głębszej pojawia się poczucie winy ukrytej<sup>990</sup>.

Zagubienie we własnych domysłach budzi potrzebę uporządkowania myśli, a najlepiej zrobić to przed obliczem drugiego. Autoanaliza jest trudna do przeprowadzenia, choćby ze względu na brak dystansu wobec samego siebie. Poszukiwanie rozmowy wydaje się pewnym rozwiązaniem, nie żeby usłyszeć opinię innego we własnej sprawie, gdyż drugi ma jeszcze większą trudność w odpowiednim naświetleniu, ale w celu wyrażenia przeżyć oraz aby „mocą własnych słów utwierdzić się w swoim przekonaniu, tak jakby to, co wypowie – za sprawą jakiejś mocy utajonej w wyrażaniu myśli – uzyskiwało ostateczne potwierdzenie”<sup>991</sup>. W poszukiwaniu usprawiedliwienia wkrada się iluzja utożsamienia samo-ukazywania się z ocaleniem. Wypowiadany opis sytuacji niczego nie zmienia w rzeczywistości przeszłej, ale nadaje jej inny status w teraźniejszości, przynoszący ulgę wypływającą z przeświadczenia, że tak miało być. Adrienne zaznacza, że niejednokrotnie dla człowieka możliwość wypowiedzenia się jawi się jako ostatnia nadzieja, deska ratunku, niczym sytuacja graniczna. Jeśli zawiedzie i planowana rozmowa okaże się nieudana, nie ma już następnej i pozostaje już tylko odwrót objawiający się zubożeniem i przechodzący w rezygnację.

Mistyczka wskazuje na charakter takiej rozmowy: chęć zmiany czegokolwiek we własnym położeniu jest tylko pozorna, a w rzeczywistości spełnia zupełnie inną funkcję. Nie jest poszukiwaniem rozwiązania i nic nowego nie ma zostać odkryte, gdyż

---

<sup>990</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>991</sup> Tamże, s. 9.

wszystko jest już ustalone, z góry przesądzone i pod tym kątem jest dobrany partner, od którego oczekuje się tylko potakiwania w milczeniu. Treść wypowiedzi jest specjalnie spreparowana, o starannie wyselekcjonowanych faktach, przedstawionych również w sposób zamierzony przez rozmówcę, niekoniecznie odpowiadający prawdzie. Drugą stroną w rozmowie może być ktoś z przestrzeni codzienności, ale nobilitacją będzie wciągnięcie kogoś z autorytetem, przykładowo lekarza w gabinecie lekarskim – Adrienne przemawia najwyraźniej z własnego doświadczenia. Celem jest samousprawiedliwienie i zebranie argumentów potwierdzających własne stanowisko. Z takiej relacji wyłania się uciążliwe i nieznośne życie naznaczone koniecznością – ludzie o takich cechach domagają się jedynie współczucia i potwierdzenia negatywnej postawy wobec bliźniego; możliwe, że wiążą z rozmową bliżej niesprecyzowaną nadzieję. Zauroczeni są własną normą, bez akceptacji żadnej innej, mają zakodowaną formę wypowiedzi o domniemanej własnej sytuacji, która, być może, przynosi pewną ulgę, ale nie uzdrowienie. Przy takim nastawieniu, postawieni w obliczu spowiedzi jako sakramentu, postrzegaliby w nim albo kontynuację tego, co zwykli uprawiać, choć w zmienionych warunkach, albo doznaliby wstrząsu wypływającego z oglądu siebie w innej perspektywie i może nieprzewidzianej wzywającej do podjęcia życiowych zmian<sup>992</sup>.

Osoby takie składają się na klientelę gabinetów psychologicznych, którym samo poświęcenie czasu i możliwość wypowiedzi daje pociechę i przełamuje samotność. Wymagają jedynie sztuki słuchania, co już budzi zaufanie, aby tłumnie je odwiedzać i opowiadać własne niewiarygodne historie. Ich sądy o otoczeniu, w którym żyją, muszą być fałszywe, ponieważ nigdy nie zadali sobie trudu autentycznej relacji, spojrzenia z miłością na bliźniego, nie mówiąc już o dzieleniu z nim życia z przekraczaniem własnego egoizmu.

Nie dotykają rdzenia swojego problemu, poruszają się po jego powierzchni i zatracili umiejętność szczerzej rozmowy. Sięgające do podświadomości techniki psychoanalityczne wydobywają na jaw impulsy popędów i erotykę pacjenta, aby przy ich pomocy wytłumaczyć integralne zachowanie człowieka, nieuwzględniające jednak innych aspektów, niepasujące do tego schematu. To redukcjonistyczne podejście przyczynia się do fałszywego obrazu siebie oraz iluzji skutecznej i trwałej pomocy. Taka długotrwała kuracja ograniczająca się jedynie do paru elementarnych spraw, po której pacjenci czują się uzdrowieni i która jawi im się jako skuteczna, stanie się

---

<sup>992</sup> Por. tamże, s. 9-10.



środkiem, po który będą sięgać w konfliktach, gdy tymczasem pozostaną zamknięci na całe bogactwo i pełnię rzeczywistego życia, które im odebrano. Wszystkie metody w ramach porad psychologicznych, ukazujące uwarunkowania społeczne bądź dotychczas ukryte egzystencjalne, są ludzkimi receptami i jako takie mogą objąć i uleczyć tylko ograniczoną część ludzkiego „ja”. Terapia na płaszczyźnie wyłącznie ludzkiej wskazuje na aktualne sposoby postępowania, które w zmienionych warunkach muszą ulec modyfikacji<sup>993</sup>.

Wydawałoby się, że rozmowa na płaszczyźnie przyjaźni przy założeniu otwarcia na słuchanie jednej strony i pełnej gotowości zmian drugiej, jest wystarczająca. Możliwe, że prowadzi do wielu odkryć we własnej duszy i prześledzenia niektórych wątków począwszy od dzieciństwa. Ograniczenia ludzkie nie pozwalają na całościowe ujęcie z włączeniem wszystkich możliwych aspektów – w gruncie rzeczy, będzie to wyizolowany wycinek z pominięciem społeczności świętych i grzeszników, a komplementarny obraz dostępny jest jedynie Bogu. Podczas sakramentu pokuty, człowiek występuje jako jednostka, ale jednocześnie usytuowany jest w horyzoncie eklezjalnym jako upadły jej członek i pojawia się zupełnie inna siatka pojęć: osobowa i wspólnotowa tworzą uniwersalne odniesienie do całości, również w aspekcie czasu, ujmując rzeczy pierwsze i ostatnie, mimo że człowiek nie ma pełnej świadomości tego i powiązania jawią się w sposób niejasny, niemal intuicyjny. Środki zaradcze nie należą jedynie do ludzkich metod, jak i prawda całej egzystencji, duszy i najgłębszych struktur jest duża szersza, niż człowiek zdoła ogarnąć rozumem. Ograniczenia człowieka zostają przekroczone i otwiera się przed nim zupełnie inna przestrzeń<sup>994</sup>.

Samo mówienie drugiemu o sobie nie pociąga żadnych konsekwencji i do niczego nie zobowiązuje – odbywa się na warunkach człowieka. Adrienne opisuje reakcje osób trzecich, którym mówi o wyjawieniu komuś własnych tajemnic i spotyka się z ich wielką aprobatą: urasta w ich oczach. Natomiast, gdy nadmienia, że idzie do spowiedzi – czuje się niezrozumiana, a zarzuty ogniskują się wokół naruszania wolności osobistej, obrażania dumy, jako coś nienowoczesnego czy wręcz średniowiecznego. Wyraźnie daje się we znaki mniemanie o własnej wyższości osób nie korzystających z sakramentu pojednania, jakby spowiadający się stanowili podrzędną klasę. Spowiedź związana jest z pokorą człowieka i pewnym jego upokorzeniem, gdzie pierwszym z nich jest konieczność pełnego naświetlenia sprawy. Klęcząc

---

<sup>993</sup> Por. tamże, s. 10n.

<sup>994</sup> Por. tamże.

w konfesjonale, penitent pozbawiony jest wolności wyboru: nie może wyznaczyć tylko części grzechów, tych, które mu właśnie odpowiadają – musi wyjawić wszystko albo nic; nie może manipulować: mówić lub przemilczeć według swojego uznania. Drugim niewygodnym rytuałem jest dostosowanie się do okoliczności równych dla wszystkich – na przykład, do zajęcia miejsca w kolejce, która pozbawia wszelkich indywidualności. Jest wspólnym piętnem usuwającym jakiegokolwiek zewnętrzne różnice<sup>995</sup>.

Przytoczone rozważania Adrienne von Speyr przeprowadza na płaszczyźnie antropologicznej, nie negując znaczenia psychologicznej warstwy w procesie uświęcenia. Jednak nie o nią chodzi w procesie uświęcenia: zabiegi wynikające z naturalistycznego postrzegania człowieka nie uwolnią go z grzechu, mimo nie kwestionowanej pomocy terapeutycznej. Mistyczka przeciwstawia pomoc psychologiczną a spowiedź – jest to sens jej nauczania: „spowiedź świecka” odbywa się na warunkach człowieka i wydaje „ludzkie” owoce – nie ma tej mocy, którą ma sakrament. Dopiero on jest w stanie w pełni uzdrowić człowieka, uwalniając go od grzechu i dając pełnię życia za sprawą łaski, czego nie można powiedzieć o terapii, nawet głęboko sięgającej czy przewartościowującej. Możliwe, że pacjent subiektywnie odczuwa terapię bardziej niż spowiedź, jednak terapia nie zbawia. Psychologia pełni rolę tylko pomocniczą i tak powinna być postrzegana. Kompetencje psychologa i spowiednika są wyraźnie rozgraniczone, gdyż praca każdego z nich dotyczy dwóch różnych przestrzeni spotykających się w człowieku, jednak o innych odniesieniach. Psychologizacja życia duchowego odziera go z istotnych wymiarów łaski.

#### *4.2. Postawa ascetyczna*

O ile „spowiedź świecka” wypływa z naturalnych skłonności człowieka, o tyle przystąpienie do konfesjonału jest aktem wiary – nie jest to tylko przyznanie się do własnych grzechów, ale do Boga i Jego przykazań oraz do Kościoła. Następuje też zrównanie z innymi grzesznikami usuwające różnice „mojego przypadku” – jest się jednym z wielu, gdzie każdy musi się dostosować do danych okoliczności i skapitulować przed połowiczością: wyznaczenie musi być pełne. Wraz z tym aktem kończy się obszar czystej psychologii i następuje przejście w wymiar religijny, gdzie asceza zajmuje centralne miejsce, gdyż umożliwia życie duchowe i jego rozwój poprzez wysiłek,

---

<sup>995</sup> Por. tamże, s. 14.

ćwiczenie, wierność jako konstytutywne warunki na każdym jego etapie. Źródła wszelkiego trudu ascetycznego należy poszukiwać w miłości Boga i bliźniego<sup>996</sup>,

Etymologia czasownika *askein* skierowuje na pewien trud polegający na kształtowaniu, ćwiczeniu czy trenowaniu, a odniesienie religijne wyraża ćwiczenie się w pobożności celem ugruntowania się w niej poprzez systematyczny i stały wysiłek powiązany z wyrzeczeniem oraz przewyciężeniem siebie<sup>997</sup>. W teologii ascetycznej wyróżnia się element negatywny polegający na wyzbyciu się grzechu oraz pozytywny jako przyobleczenie się w nowego człowieka (Ef 4, 24), czyli w Jezusa Chrystusa<sup>998</sup>.

Zasada „wyrzekania się siebie” realizowała się w życiu mistyczki na różne sposoby, jak rezygnacja z różnego rodzaju dóbr, postawa pokory i modlitwy, a przede wszystkim ofiary z siebie. Życie naznaczone wielkim cierpieniem znosiła z pogodą ducha. Już od najmłodszych lat angażowała się w pomoc na rzecz ubogich, najpierw z babcią, a potem z koleżankami w szkole. Wrażliwość na los cierpiących zadecydowała o tym, że jako dziecko chciała przyjąć cierpienie innych, co można upatrywać jako początek postawy ekspiacyjnej cechującej jej dorosłe życie: sama chciała stać się niewidomą, aby inne dzieci przebywające na oddziale jej ojca mogły przejrzeć<sup>999</sup>. Od najmłodszych lat szkolnych – co kontynuowała również w gimnazjum – rozwinęła zwyczaj przyjęcia na siebie wszystkich przewinień, jakie miały miejsce w klasie niezależnie od tego, kto to uczynił, do tego stopnia, że stała się niewiarygodna dla nauczycieli. Również przyjmowała w milczeniu wszystkie oskarżenia pod swoim adresem<sup>1000</sup>. Jako lekarka ratowała życie – też nienarodzone – oraz dusze swoich pacjentów. Liczne czyny na rzecz ubogich spełniała do końca życia. Balthasar szczególnie cenił pomoc mistyczki podczas licznych kursów rekolekcyjnych, gdzie jej przygotowania obejmowały modlitwę i specjalne ćwiczenia pokutne, a w intencji poszczególnych osób cierpiała godzinami, biorąc wszystko na siebie i włączając to w bóle pasyjne. Uczestniczyła corocznie w męce pasyjnej Pana Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty zapelniając Jego „mapę” boleści<sup>1001</sup>. Świecki instytut założyła w oparciu o rady ewangeliczne, jak również ducha umartwienia, realizujące pozytywny

---

<sup>996</sup> Por. tamże, s. 15.

<sup>997</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 193-198.

<sup>998</sup> Por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, dz. cyt., s. 16.

<sup>999</sup> Por. L. Grygiel, *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, dz. cyt., s. 1249.

<sup>1000</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 18.

<sup>1001</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 73n.

wymiar wyrzeczenia<sup>1002</sup>, a w pozostawionych pismach odzwierciedla się duch ascezy w pozytywnym i negatywnym aspekcie.

„Asceza chrześcijańska musi obejmować całego człowieka i uwzględniać jego nadprzyrodzony cel”<sup>1003</sup> – pisze Gogola. Życie, nauczanie i przyjęcie misji Adrienne von Speyr podporządkowane było duchowi posłuszeństwa<sup>1004</sup>, a posłuszeństwo wiary jest podstawową ascezą chrześcijanina zwaną też ascezą wiary (Rz 16, 26)<sup>1005</sup>. Mistyczka przyjęła wszystkie uciążliwości życia łącznie z akceptacją śmierci – pielgrzymowała do niebieskiego Jeruzalem<sup>1006</sup>, co tożsame jest z ascezą eschatologiczną<sup>1007</sup>. W Duchu przyjęła różne cierpienia – w tym pasyjne – jako całopalną ofiarę z życia, co można odczytywać jako ascezę krzyża<sup>1008</sup>.

Marc Ouellet podsumowuje jej życie jako radykalne i świadome poddanie się Panu zarówno w wykonywaniu zawodu lekarza, jak i w różnorodnym udziale w tajemnicy odkupienia: „stąd Boska pieczęć już na jej dzieciństwie, na jej studiach i wykonywanym zawodzie, na egzaminach, na nawróceniu, na jej zastępczych cierpieniach, na jej niekończącej się śmierci”<sup>1009</sup>.

W swoim dziele rozwijała teologię spowiedzi jako ascetyczną praktykę dobra, co urzeczywistnia się w częstym przystępowaniu do sakramentu pojednania. Duch oczyszczania i nabywania cnót realizuje się według ruchu spiralnego z ciągłymi powrotami do konfesjonału. Asceza wyraża się w *metanoi* jako postawie spowiedzi, która wciąż osiąga wyższy pułap doskonałości i wpływa na podjęcie trudu przy przechodzeniu od postawy właściwej do doskonalszej. Namysł nad owocami spowiedzi następuje w nieustannej modlitwie, co odzwierciedla się w realizacji codziennego życia zgodnie z zamiarem Boga, przyjęciem swojego krzyża i naśladowaniu Pana.

---

<sup>1002</sup> Życie według rad ewangelicznych dotyczy wszystkich chrześcijan – nie tylko osób związanych ślubami z zakonami – chociaż forma jest różnorodna (por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 196).

<sup>1003</sup> Gogola wyróżnia trzy istotne cechy ascezy ukierunkowujące życie chrześcijanina: 1) asceza wiary jako bezwarunkowe przyłgnięcie do Chrystusa, 2) asceza krzyża – przyjęcie wyborów Boga oraz 3) asceza eschatologiczna – dążenie do pełnego i ostatecznego uczestnictwa w Jego misterium (por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 210n).

<sup>1004</sup> Por. I rozdział niniejszej pracy.

<sup>1005</sup> Por. DV 5; por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 211.

<sup>1006</sup> Jedne z ostatnich słów brzmiały: „Que c'est beau de mourir!” (Jak pięknie jest umierać – tłum. własne) – to przekonanie, że ma się już tylko Boga przed sobą (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 38-41).

<sup>1007</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 211.

<sup>1008</sup> Tamże.

<sup>1009</sup> M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 106.

Przyobleczenie się w Chrystusa skutkuje podjęciem misji, gdyż każdy człowiek ją ma – jak pisze mistyczka<sup>1010</sup>.

Drogę spowiedzi Adrienne upatrywała jako drogę „jak żadna inna krzyżową”<sup>1011</sup> – jest to trud opierania się pokusom prowadzącym do grzechu. Grzesznik musi ją podjąć i trwać w milczeniu, co stanowi początek namysłu i nawrócenia – drogi prowadzącej do spowiedzi i do łaski. „A droga, zmierzająca od tego punktu aż do łaski rozgrzeszenia, prowadzi przez to niewymowne, które – od pustyni aż po krzyż – Syn przeżywał przed Ojcem w Duchu Świętym”<sup>1012</sup>, a obecność Ojca była dyskretna, ale nader skuteczna. W słabości kuszonego Syn odnalazł „siłę do własnego życia, do drogi modlitwy, która staje się drogą spowiedzi”<sup>1013</sup>, aby grzesznicy mogli za Nim podążać.

#### 4.3. Postawa mistyczna

Mistyka odzwierciedla szczyty życia duchowego, skąd najlepiej ująć drogę do niej prowadzącą. Generuje to dwa problemy: proces dochodzenia i powszechne powołanie do niej. W nawiązaniu do własnych doświadczeń, św. Jan od Krzyża<sup>1014</sup> opiera ją na cnotach teologalnych jako najwłaściwszej drodze, a nie na jakichkolwiek technikach, w tym ascetycznych, zaś Sobór Watykański II, formułując tezę o powszechnym powołaniu do świętości, nie wykluczył istnienia mistyki w Kościele, co domaga się studium porównawczego tych dwóch rzeczywistości<sup>1015</sup>. Hans Urs von Balthasar w swoim głównym dziele *Chwała* i eseju *Zur Ortsbestimmung Christlicher Mystik*<sup>1016</sup> poświęca mistyce dużo uwagi i zajmuje się problemem powszechności mistyki oraz relacji mistyki chrześcijańskiej do niechrześcijańskiej. Utrzymuje on, że tylko chrześcijańska jest prawdziwa<sup>1017</sup>, co nie przekreśla mistyki naturalnej czy filozoficznej, podobnej do neoplatońskiej, gdzie następuje błędne utożsamienie

<sup>1010</sup> Por. ASP, s. 170n.

<sup>1011</sup> „...że każdy, kto pójdzie drogą spowiedzi – drogą jak żadna inna krzyżowa...” (ASP, s. 35).

<sup>1012</sup> ASP, s. 35.

<sup>1013</sup> Tamże.

<sup>1014</sup> Św. Jan od Krzyża określa kontemplację jako „tylko tajemne, spokojne i miłosne wlanie się Boga”, św. Augustyn mówi o „dotknięciu Boga” i „wewnętrznej słodyczy”, a św. Tomasz ujmuje mistykę jako „proste, intuicyjne patrzyenie na Boga i na rzeczy Boże, pochodzące z miłości i do miłości prowadzące” (por. S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, dz. cyt., s. 30-31).

<sup>1015</sup> por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 244.

<sup>1016</sup> H. U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung Christlicher Mystik*, dz. cyt., za: B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, dz. cyt., s. 415.

<sup>1017</sup> Por. B. McGinn, *Fundamenty mistyki*, dz. cyt., s. 416.

poznania siebie samego w czystej istocie z doświadczeniem Boga, a jako przykład podaje Ewagriusza<sup>1018</sup>. W teologii duchowości mistyką określa się szczególne doświadczenie duchowe w powiązaniu z misterium Chrystusa i Jego krzyża. Św. Paweł przedstawia je jako wielki sekret Słowa Bożego objawiony ludziom i wypełnienie planu Boga w Chrystusie<sup>1019</sup>.

Mistyka Adrienne von Speyr jest zagadnieniem bardzo obszernym i wielowątkowym, którego omówienie przekracza ramy tej pracy. Pozostawione setki stron<sup>1020</sup> domagają się dokładnych badań – tutaj zostanie jedynie uwzględniony wątek dotyczący spowiedzi i odniesiony do wydarzeń Wielkiej Soboty<sup>1021</sup>. Spojrzenie Adrienne von Speyr na te wydarzenia – których mistycznie doświadczała – jest rdzeniem jej duchowości, fascynującym, a także „kontrowersyjnym”<sup>1022</sup>; doświadczyła ich w sposób o wiele bardziej dramatyczny i wstrząsający, niż sugeruje to wschodnia teologia, co wymaga krytycznego przemyślenia natury i sensu tych przeżyć<sup>1023</sup>. W posłuszeństwie dyktowała spowiednikowi prawdy objawienia w prostej formie literackiej, zachowując obiektywność i przejrzystość, bez domieszki subiektywnych wrażeń. Po analizach uznano jakość tego przekazu za „obiektywny mistycyzm”, odwracający psychologizującą tendencję duchowości chrześcijańskiej, która pojawiła się wraz z *devotio moderna*. Mistykę Adrienne można uznać za trynitarną i chrystologiczną, a jej przedmiotem i podstawą jest posłuszeństwo Panu<sup>1024</sup>.

Mistyczka była świadoma paradoksu własnego przesłania<sup>1025</sup> i jednocześnie trudności w jego recepcji i – jak pisze – święto Wielkiej Soboty „jest niedostępne, samotne, nieosłonięte, bez wyznaczonego miejsca, bo my sami nie mamy miejsca na piekła, ani w naszym rozumieniu, w naszym doświadczeniu życiowym, ani w naszej

---

<sup>1018</sup> Tamże, s. 220.

<sup>1019</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 247.

<sup>1020</sup> Por. I rozdział niniejszej pracy.

<sup>1021</sup> Rozważania Adrienne von Speyr nad zstąpieniem Chrystusa do piekieł odbywają się w ramach teologii trynitarno-chrystologiczno-soteriologicznej. Wydarzenie zstąpienia umiejscawia się w środku trzech świętych dni, więc musi mieć doniosłe znaczenie, nawet jeśli trudno je sformułować – słowo Boże w tym dniu jest martwe, a Pismo Święte prawie całkowicie milczy (por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 140).

<sup>1022</sup> Por. K. Erdmann, *Heimweh nach Gott*, dz. cyt., s. 172.

<sup>1023</sup> Por. M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 87.

<sup>1024</sup> Por. tamże, s. 90-91.

<sup>1025</sup> „Jej najgłębsze przekazy dotyczące prawd wiary chrześcijańskiej powstały w tych »piekielnych« stanach, gdzie jej subiektywna świadomość została zredukowana do »stanu czysto oficjalnej służby« i została prawie całkowicie wyobcowana z własnej tożsamości psychologicznej na rzecz obiektywnej, aby przekazać przesłanie, którego w większości nie pamiętała, gdy tylko przekazała go do urzędu kościelnego, który miał go ocenić i podać do wiadomości jego treść” (M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 91).

potrzebie. Nikt nie może przywłaszczyć sobie piekieł”<sup>1026</sup>. Jan Paweł II w swojej encyklice *Fides et ratio* wskazuje na centrum refleksji teologicznej, jakim jest „kontemplacja tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej”<sup>1027</sup> oraz na zrozumienie kenozy Boga. Te doświadczenia kenozy<sup>1028</sup> zostały powierzone Szwajcarce w formie dramatycznego życia i szczególnej kontemplacji, aby w posłuszeństwie przekazała je Kościołowi<sup>1029</sup>.

Rozpatrując sakrament spowiedzi w aspekcie mistyki, Adrienne von Speyr posługuje się metaforą nocy – jak św. Jan od Krzyża<sup>1030</sup> – chociaż pod innym kątem. Źródłem sakramentów jest misterium paschalne, które odbyło się w „nocy” „trzech dni” – w ciemności i opuszczeniu, które Pan przecierpiał dla ludzi, ale i dla Ojca w sposób trudny do wyjaśnienia. Kiedy Syn stał się człowiekiem, Ojciec zbliżył się dla Niego bardzo blisko do świata, który jest Jego dziełem, należy do Niego, jest do Niego skierowany i – mimo że świat oddzielił się od Niego przez grzech – nie był w stanie zniweczyć swojej przynależności do Niego, tym bardziej, że Syn po spełnionej misji obdarował Ojca na nowo odkupionym światem, który jest światem stworzenia. Syn, spełniając swoją misję, zna ludzi na trzy sposoby: zna ich przez Ojca, do którego zawsze należeli, poznał ich przebywając wśród nich oraz poznaje ich przez krzyż, który objawia mu ich grzechy w nowy sposób, ponieważ nosi je w sobie, a ich sprzeczność z Jego bosko-ludzką czystością pogrąża go w najgłębszym cierpieniu. Ponieważ tak dobrze zna ludzi i wie, jak bardzo są niewierni i niestabilni, i jak szybko się zniechęcają już przy drobnostkach, ustanawia dla nich sakramenty. Adrienne wraca do metafory błyskawicy, opisując ich działanie. Postrzega sakramenty jako wydarzenia chwili,

---

<sup>1026</sup> A. von Speyr, *Kreuz und Hölle* I, dz. cyt., s. 348, cyt. za: M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 87. Autorka używa słowa *Hölle*, co dosłownie znaczy piekło, jednak rozumieniu tego słowa należałoby poświęcić więcej miejsca, żeby uniknąć nieporozumień (por. M. Raczyński-Rożek, *Koncepcja piekła i zstąpienia do piekieł u Hansa Ursa von Balthasara*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Życie wieczne*, red. G. M. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2017, 87-102). Nie jest to miejsce przebywania ludzi, tylko zobiiektywizowanego grzechu, więc tłumaczenie „piekła”, „otechłań” czy „królestwo śmierci” wydaje się najbardziej odpowiednie.

<sup>1027</sup> Jan Paweł II, *Fides et Ratio*, 93.

<sup>1028</sup> Współczesna egzegeza zwraca uwagę, że *descensus ad inferos* nie wiązało się z prowadzeniem przez Chrystusa jakiegś zbawczej działalności w krainie zmarłych, ale było zejściem Chrystusa na samo dno kenozy, gdzie zechciał podzielić los z grzesznymi ludźmi. Tam solidaryzując się z nimi zaznał stanu śmierci i szeolu, aby jako Nowy Jonasz obwieścić im zwycięstwo i życie (por. I. Bieda, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Wilhelm Maas, Einsiedeln 1979: [recenzja] *Collectanea Theologica* 51/1, 214-215, dostęp: 02.04.2022.

[https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea\\_Theologica/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215.pdf)).

<sup>1029</sup> Por. M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 96.

<sup>1030</sup> Por. św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2013.

dokonujące się w okamgnieniu, uderzające „wertikalnie” z nieba na „horyzontalność” ludzkiego życia, jak upomnienia i przypomnienia stanowiąc niezaprzeczalne oznaki Boskiej obecności. W ten sposób Bóg zsyła z nieba na wierzących Ducha Świętego w sakramentach<sup>1031</sup>.

Mistyczka wskazuje na niebo, gdzie przebywa Wcielony z całym swoim doświadczeniem ludzkim. To niebo w sakramentach wznosi się nad ziemią: nie jako odległe i obojętne, ale Adrienne określa je jako bliskie i przychylne człowiekowi, gdyż tam podjęto decyzję o zbawieniu człowieka przez wcielenie, a zamiar Boga został zrealizowany. Wydarzenie krzyża oraz zstąpienie do piekieł<sup>1032</sup> stanowiąc źródło sakramentów, stwarza możliwość ich dogłębnego prześledzenia, aż do otchłani<sup>1033</sup>. Ich moc pochodzi z takich głębokości, że nawet największe zło może być przez nie ugodzone, nie mówiąc już o dobru, jego utrzymaniu i przekraczaniu. Osobliwa droga Syna prowadząca przez noc do zmartwychwstania i z ziemi przez otchłani<sup>1034</sup> do nieba otwiera cały świat, w tym świat otchłani<sup>1035</sup>. Rzeczywistość piekieł<sup>1036</sup> (org. *Hölle*) jako miejsca opuszczenia zostało przemienione przez przejście Syna tak, że zatraciło swój dotychczasowy charakter – to tajemnica sakramentów. Syn zstępując i przemierzając je, doświadczał całkowicie opuszczenia, mroku i beznadziei<sup>1037</sup>. Te stany można rozumieć jako negatywne odwrócenie komunii absolutnej, która wyraża się w rozdzieleniu Osób przez grzech świata, który Trójjedyny Bóg przejmuje i pokonuje w trudzie zbawczego posłuszeństwa Chrystusa<sup>1038</sup>. Syn podjął to ostatnie porzucenie, podniósł je, wziął

---

<sup>1031</sup> Por. A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 126n.

<sup>1032</sup> W. Maas komentując misję Adrienne von Speyr wskazuje, że w historii Kościoła i dziejach teologii często zdarzało się, że najpierw potrzebny był „kairos” – czas musiał dojrzeć na nowy charyzmat Ducha Świętego, który sprawił, że dotychczas mało rozważany obszar objawienia pojawił się nagle w centrum zainteresowania otwierając „nowe” spojrzenie na Pismo Święte (por. W. Maas, *Das Geheimnis des Karsamstags*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*, dz. cyt., s. 128).

<sup>1033</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 139.

<sup>1034</sup> Chrystus – zdaniem Mistyczki – musi przejść przez piekła, aby powrócić do Ojca; musi ocenić, co zostało dokonane i zobaczyć grzech bez tego, do którego należał. Syn doprowadził do oddzielenia grzechu od grzesznika, a w otchłani po raz pierwszy spotyka nagi grzech, którego już nie ma (por. W. Maas, *Das Geheimnis des Karsamstags*, dz. cyt., s. 132).

<sup>1035</sup> A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 128; H. U. von Balthasar, nie wątpiąc o teologicznej aktualności tematu, rozwija namysł, jak te doświadczenia i ich opis można zaklasyfikować w tradycji katolickiej: czy stoimy wobec dylematu albo – albo: Orygenes kontra Augustyn i powołuje się na Adrienne, która stwierdza, że „prawda nie polega po prostu na alternatywie: albo ktoś jest w piekle, albo nikt. Oba są częściowymi wyrazami całkowitej prawdy” (A. v. Speyr, *Kreuz und Hölle II*, dz. cyt., s. 85, cyt za: H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 138).

<sup>1036</sup> Balthasar omawiając wydarzenia Wielkiej Soboty w interpretacji Mistyczki wskazuje na określenia „piekło” (org. *Hölle*), „podziemia” (org. *Unterwelt*), Hades, Scheol (por. H. U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, dz. cyt., s. 57n); problem terminów istniał już wcześniej, a zachodnia teologia średniowieczna często nie rozróżniała między *infernum* jako Szeol a *infernum* jako piekło (por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 141).

<sup>1037</sup> Por. A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 129.

<sup>1038</sup> Por. M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 93.



na siebie i związał z sobą, tak że straciło to, co było przerażające dla człowieka – bo Pan tam był i nazaczył je Swoją obecnością jak pieczęcią. Jego obecność zaktualizowała to miejsce – jest to rzeczywistość prawdziwa oraz realna, jak Kościół ujął to w *credo*; w sakramentach można wyczuć odcisnięty tam znak<sup>1039</sup>. Centralną myślą Adrienne jest zejście Syna do królestwa śmierci jako ujawnienie tajemnicy Ojca – jest to wyznanie Ojca przed Synem. Ouellet pisze, że Syn „widzi teraz grzech w »czystym stanie« i »wtórą śmierć«. (...) Syn patrzy bezpośrednio w ostatnią tajemnicę Ojca, który stworzył świat: tajemnicę, że diabeł otrzymał moc uwodzenia ludzkości”<sup>1040</sup>. Ojciec jednak nie umiejscawia Syna od razu w najgłębszych czeluściach, ale zaczyna od części najbliższej niebu: w czyścicu, gdzie Syn spotyka tych, którzy są już oczyszczeni Jego zbawczą miłością. Czyściec jest więc tworzony wspólnym wysiłkiem Ojca i Syna w Wielką Sobotę: jako dzieło czystej miłości krzyża oraz dzieło czystej sprawiedliwości piekła<sup>1041</sup>.

Mistyczka zgłębia metaforę nocy, aby uświadomić rzeczywistość piekieł<sup>1042</sup>. Nawiązuje do dnia stworzenia, kiedy Stwórca oddzielił dzień od nocy i wskazuje, że akt ten ma swoje preludium w rozdziale między niebem a ziemią. W swej istocie była to kwestia oddzielenia dnia w niebie od nocy w pieklach, a Syn umierając przechodzi w noc otchłani – noc bez przerwy i oświecenia jako czyste zaprzeczenie dnia w niebie. Jego ludzka egzystencja na ziemi z rytmem upływającego czasu i przemijającą nocą jawi się jako przygotowanie do Wielkiej Nocy, w której się zanurzy. Decyzja została podjęta w świetle, w przestrzeni wiecznej trójjedynnej miłości, a opuszczenie na krzyżu prowadzi do ostatecznej samotności nocy, gdzie nic z tego światła miłości nie przenika. Adrienne podkreśla, że nie jest to błoga cisza wzajemnego doskonałego zrozumienia, ale milczenie ostatecznej nocy. W tych trzech dniach sakramenty przyjmują swoje oblicze i waży się otwarcie na każdą mistyczną noc<sup>1043</sup>.

---

<sup>1039</sup> Analogia sznurka na różdżce pozwala uzmysłowić powiązania sakramentu z otchłanią: linka jest widoczna i można nią podążać aż do pręta przymocowanego w pieklach (por. A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 129).

<sup>1040</sup> M. Ouellet, *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, dz. cyt., s. 93.

<sup>1041</sup> por. W. Maas, *Das Geheimnis des Karsamstags*, dz. cyt., s. 133.

<sup>1042</sup> W ostatnim tomie *Teodramatyki* Balthasar podał liczne przykłady wizji piekła, w których odrzucenie przez Boga przeżywane jest jako nieskończone: są to doświadczenia Angeli von Foligno, Mechthildy z Magdeburga, Taulera, Ruusbroeka, Hadewijcha, Teresy z Avila, Jana od Krzyża, Marie de l'Incarnation oraz notatki Camille C. (por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 142).

<sup>1043</sup> Por. A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 129; według Adrienne spowiedź została ustanowiona w Wielką Sobotę wraz z przejściem Jezusa przez królestwo grzechu. Krzyż jest pierwszą totalnym wyznaniem grzechów świata przed Ojcem, Wielkanoc jest wielkim rozgrzeszeniem nieba, a czyściec jest niejako łaską totalnej spowiedzi ofiarowaną grzesznikowi w życiu pozagrobowym (por. H. U. von Balthasar, *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, dz. cyt., s. 141).

Z tej samej nocy sakramenty czerpią także moc, która jest mocą Syna – tu można dotknąć tej niewypowiedzianej tajemnicy między Ojcem i Synem, której moc i skutek wyraża się – pośrednio – w obiektywności sakramentów. Szczególnie w spowiedzi daje grzesznikowi światło Chrystusa z nocy, która nie była nocą Pańską, ponieważ wziął grzech na siebie i odszedł w noc opuszczenia. W sakramentalnym przebaczeniu Kościoła kryje się wielkie przebaczenie Pana, który przebacza grzesznikom za to, że wrzucili Go do nocy piekieł – tylko Pan zna pełny rozmiar i ciężar grzechu i tylko Pan jest źródłem całej tej łaski nocy<sup>1044</sup>.

Syn w Betanii został namaszczony na śmierć za grzechy i dla Niego to namaszczenie wystarczyło – nie wystarcza jednak dla grzesznika, któremu potrzebna jest spowiedź obejmująca powtarzalne odwrócenie się od zła i zwrócenie się do Pana. Tylko ta sakramentalna postawa czyni człowieka dojrzałym i skutecznie namaszczonym do śmierci i ku Panu. Sakrament spowiedzi wraz z sakramentem ostatniego namaszczenia, który w dosłownym tłumaczeniu brzmi „sakrament umierania”<sup>1045</sup> – pisze Szwajcarka – jawią się jako jedność w relacji do krzyża, do śmierci i do zmartwychwstania, tworząc szczególny punkt wyjścia dla chrześcijańskiej mistyki. Pójście za Panem aż do nocy Wielkiej Soboty oznacza być w szczególny sposób umiejscowionym między sakramentem ostatniego namaszczenia a śmiercią obumierania-samego-siebie w spowiedzi. Te sakramenty ustanowione po lewej i prawej stronie mistycznej nocy oferują zrozumienie krzyża i śmierci Pana<sup>1046</sup>.

Adrienne von Speyr konfrontuje doświadczenia mistyczne oraz spowiedź i uwzględnia cielesność człowieka<sup>1047</sup>, bo tak został on stworzony. Na początku rozważań wskazuje na częsty przebieg w rodzinach i społecznościach wiernych Świąt Wielkanocnych i Bożego Narodzenia, kiedy dominuje radość bez zwrócenia uwagi na śmierć Pana czy trudne doświadczenia Maryi wydającej na świat Syna. W przeciwieństwie do świętowania przeciętnego chrześcijanina, mistykom dana jest inna droga, głębsza i nie tylko duchowa – Bóg ich zabiera do „szkoły rzeczywistości”, gdzie muszą trwać i gdzie nie spotykają Boga tak, jak chce tego człowiek: muszą zasmakować tajemnic, które są naprawdę tajemnicami Boga, Jego łaski i odkupienia.

---

<sup>1044</sup> Por. tamże.

<sup>1045</sup> Jest to tekst przedsoborowy, kiedy sakrament namaszczenia był określany jeszcze jako sakrament ostatniego namaszczenia – Adrienne pisząc w języku niemieckim używa określenia „sakrament umierania” (org. *Sterbesakrament*).

<sup>1046</sup> Por. A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 131.

<sup>1047</sup> Nie można zapominać, że Adrienne była praktykującą lekarką i z cielesnością człowieka miała kontakt na co dzień.

Człowiek stworzony w ciele nie może zaprzeczyć swojej cielesności we wszystkich swoich ofiarach jako surowej rzeczywistości. Wszystkie wizje i doświadczenia mistyka muszą prowadzić do ciała<sup>1048</sup>. Również ekspresja tych doświadczeń nie znajduje odzwierciedlenia w „niejasnych i poetyckich parafrazach”<sup>1049</sup>, które nie oddają istoty mistycznego spotkania, gdyż „zawoalowane przybliżenia”<sup>1050</sup> wymykają się wszelkim dostępom, pozostają nieprzetłumaczalne i niezrozumiałe. Adrienne von Speyr jest zdania, że zawsze można znaleźć środek wyrazu, który przywołuje tę żywotną i konkretną rzeczywistość<sup>1051</sup>.

Odnosząc mistyczne doświadczenia do spowiedzi, autorka wskazuje na konkretność wyznawanych grzechów<sup>1052</sup>: to, co się naprawdę wydarzyło w rzeczywistych czynach, w słowach i myślach, które mają prawdziwą treść. Penitent nie wyznaje „w przybliżeniu” grzechów czy pewnych skłonności do niedoskonałości, które równie dobrze można nazwać inaczej, nastrojów czy warunków, które można tylko z grubsza wyrazić. Spowiedź odnosi się do prawdziwej rzeczywistości, gdzie grzech jest prawdziwy. Tak samo realna jest śmierć: osoba nie umiera w jakiejś ekstazie ducha, w której rozdzielenie duszy i ciała na łożu śmierci nie staje się rzeczywiste, ale naprawdę umiera. Z realności śmierci i grzechu wynika bardzo konkretna rzeczywistość obu sakramentów (org. *Sterbesakrament, Beichte*), zbliżająca mistyka do rzeczywistości śmierci na krzyżu, zstąpienia do piekieł oraz zmartwychwstania, co potrafi on również opisać ze względu na jego konkretność. Mistrz doświadcza rzeczywistości Pana. Dla Niego noc znajdowała się między namaszczeniem a krzyżem, dla chrześcijanina noc mistyczna leży między spowiedzią, która jest wynikiem odkupienia, a namaszczeniem, do którego jest prowadzony ze względu na spowiedź<sup>1053</sup>.

---

<sup>1048</sup> Rzeczywistość Wielkiej Soboty pozostanie niezgłębioną tajemnicą i wymyka się wszelkim uproszczeniom czy redukcjom do jednego lub kilku aspektów. Znamienne jest to, że Adrienne von Speyr doświadczając rok po roku jej realności nie podała wizji całościowej. Poszczególne oglądy nie sumują się – są widzeniami z wielu stron i nie tworzą jasnego systemu (por. W. Maas, *Das Geheimnis des Karsamstags*, dz. cyt., s. 128).

<sup>1049</sup> A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 132.

<sup>1050</sup> Tamże.

<sup>1051</sup> Por. tamże.

<sup>1052</sup> W jednej z wizji z piekieł Adrienne widzi ogromny strumień grzechów i tylko grzechów, jako odrzuconych, grzechów bez właściciela czyli grzechy bez naczyń. Brakowało im odniesienia do ludzi (por. W. Maas, *Das Geheimnis des Karsamstags*, dz. cyt., s. 132).

<sup>1053</sup> A. von Speyr, *Subjektive Mystik*, dz. cyt., s. 133.

#### 4.4. Droga spowiedzi a postawa spowiedzi

Dążenie do świętości jest podstawowym celem człowieka. Proces wewnętrznych przemian odbywa się w czasie, a jego całość można określić mianem drogi, co stanowi przedmiot badań teologii duchowości. Adrienne von Speyr nie operuje terminem „drogi”, tylko „postawy”. Należy zatem postawić pytanie o wzajemną relację drogi i postawy, co stanowi przedmiot poniższych badań.

Teologia duchowości, zajmując się badaniem procesów uświęcenia, wyodrębniła liczne schematy będące opisem fenomenu rozwoju natchnienia Bożego w człowieku. O ile pierwsze wieki chrześcijaństwa przynoszą jedynie ogólne wskazania, to od IV wieku zaznacza się precyzacja schematów. Pierwsze koncepcje ukształtowały się już w starożytności, gdzie najstarszą jest droga podwójna rozdzielająca życie od śmierci. Później, bazując na naturalnym rozwoju człowieka przebiegającym od okresu dzieciństwa, poprzez dorosłość, do starości i dojrzałości, proponowano różne rozwiązania adekwatne dla poszczególnych okresów życia: dzieciństwa, dorosłości i dojrzałości. Inne podziały klasyczne sięgały po jedno z trzech kryteriów: cnotę, miłość oraz charakter działalności Boga i człowieka. Tę inspirację podjął św. Klemens Aleksandryjski, formułując trzy stopnie według cnoty: bojaźń, nadzieję i miłość (motywacja z bojaźni, oczekiwanie nagrody oraz bezinteresowną miłość). Inne ujęcie zaprezentowali św. Augustyn oraz św. Bernard, przyjmując miłość jako punkt odniesienia i mówiąc o miłości początkujących, postępujących oraz dojrzałych i doskonałych; ta droga została przejęta przez św. Tomasza. Kryterium działalności rozwija proces postępu na drodze oczyszczającej, oświecającej i jednoczącej, które przypisywane są Pseudo-Dionizemu i które zostały wykorzystane również przez św. Jana od Krzyża i uzupełnione przez niego o koncepcję oczyszczeń czynnych (asceza) oraz biernych (włane)<sup>1054</sup>.

Duży wkład w rozwój koncepcji uświęcenia wnieśli mistrzowie Karmelu, doktorzy Kościoła. Teresa z Ávila w kluczu modlitwy przedstawia drogę doskonałości. Pierwsze jej ujęcie znajduje się w *Księdze życia*<sup>1055</sup>, która będąc jej autobiografią, opisuje własną relację z Bogiem i postęp duchowy. Struktura *Księgi*, osadzona na osi czasu i podzielona na dwie części, gdzie punktem zwrotnym jest nawrócenie, zawiera

---

<sup>1054</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 136-44.

<sup>1055</sup> św. Teresa z Ávila, *Księga życia*, dz. cyt.

w swej centralnej części<sup>1056</sup> traktat o modlitwie napisany językiem doktrynalnym i stanowiący istotę przesłania świętej<sup>1057</sup>. Do opisanie duchowej drogi Teresa używa metafory ogrodu jako duszy. Ogrodnik – Bóg – uprawia ogród, nawadniając go, co jest alegorią łaski. Różne sposoby dostarczenia wody odzwierciedlają poszczególne stopnie modlitwy<sup>1058</sup>. Chmielewski dostrzega w tym opisie fazy modlitwy charakteryzujące się coraz większym udziałem Boga obsypującego łaskami, przy zmniejszającym się wysiłku człowieka<sup>1059</sup>.

W *Twierdzy wewnętrznej* – napisanej dwanaście lat później – schemat ten został rozwinięty do siedmiu etapów, przy zastosowaniu metafory mieszkań, przez które przechodzi się kolejno, aby dojść do samego środka. Teresa dołączyła do niego rodzaje modlitwy, które były jej nieznane przy redakcji pierwszego dzieła. Konfrontując te dwa opisy, można zauważyć, że pierwsze trzy mieszkania, stanowiące sytuacje Teresy do nawrócenia, przedstawiają duży wysiłek człowieka i odpowiadają pierwszemu sposobowi nawadniania ogrodu. Mieszkanie czwarte – obrazujące przejściowy stan Świętej – jest tożsame z drugim etapem modlitwy. Mieszkania piąte, szóste i siódme odzwierciedlają czas po nawróceniu i odpowiadają kolejnym stopniom, przy czym ostatecznie – siódme – oznacza modlitwę zjednoczenia przemieniającego, które było Teresie wcześniej nieznane<sup>1060</sup>.

Koncepcja drogi do świętości Jana od Krzyża prowadzi przez trzy etapy: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, które przypisywane są Pseudo-Dionizemu i które zostały wykorzystane również przez świętego z Karmelu i uzupełnione przez niego o koncepcję oczyszczeń czynnych (asceza) oraz biernych (łaska). Myśl sanjuanistyczna podkreśla potrzebę zakosztowania Bożej miłości, która staje się punktem zapalnym poszukiwań. Zatem pierwotnym impulsem jest iskra płynąca z wysoka, aby człowiek mógł, zapalając się miłością, na nią odpowiedzieć. To doświadczenie stawia jednostkę w obliczu Tajemnicy i zaprasza do wniknięcia w Nią, co pozwala podjąć trud wiążący się z wieloma wyrzeczeniami. Sposób życia prowadzony do tej pory musi ulec przeobrażeniu czy nawet zaniechaniom. Jest to

---

<sup>1056</sup> Por. tamże, rozdz. 11-22.

<sup>1057</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 145.

<sup>1058</sup> „Rozmyślanie symbolizuje trudne wydobywanie wody ze studni; modlitwę mistyczną odpocznienia przedstawia użycie norii, czyli pompy; modlitwę mistyczną zjednoczenia obrazuje woda wypływająca z kanału lub wprost ze źródła; modlitwę mistyczną zjednoczenia oblubieńczego albo ekstatycznego przedstawia deszcz” (por. Michał od Jezusa Maryi, *Wstęp*, w: *Św. Teresa od Jezusa, Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 66-67, cyt. za: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 145).

<sup>1059</sup> Por. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, dz. cyt., s. 30-32.

<sup>1060</sup> Por. św. Teresa z Ávila, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 2014, za: J. W. Gogola, *Teologia Komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 146.

droga przez „noc”, której celem jest pełnia miłości. Zanim nastąpi zjednoczenie, konieczne jest oczyszczenie torujące drogę. Św. Jan mówi o oczyszczeniu czynnym i biernym, odnoszącym się zarówno do zmysłów, jak i ducha<sup>1061</sup>.

Św. Teresa z Lisieux nie buduje systemów – jak w poprzednich dwóch przypadkach – opisujących drogę doskonałości. Jej „mała droga” opiera się o ubóstwo człowieka i miłosierdzie Boga, który jest głównym Autorem uświęcenia człowieka. Skonfrontowana ze wzniosłym ideałem życiowym, skomplikowanymi zadaniami formacyjnymi oraz wewnętrznymi trudnościami, pojęła, że nie posiada ani uzdolnień ani sił prowadzących do zadowalających rozwiązań. Pójście drogą kompromisu skazywałoby ją na przeciętność, a nawet mierność, na którą nie chciała się zgodzić. Przeżywana sytuacja uświadomiła jej rolę Boga w procesie uświęcenia. To On wykonywał nad nią pracę: przeskoczyła jakby trzy pierwsze stopnie systemu „nawadniania ogrodu” Teresy Wielkiej, znajdując się od razu na szczyble ostatnim. Zadaniem człowieka jest współpraca z łaską w ramach swoich możliwości i przyzwolenie Bogu na przekształcanie go z ufnością graniczącą z zuchwalstwem. Jej mądrość świadczy o ponad przeciętnym rozumieniu Ewangelii, jak to zostało ujęte w liście Ojca Świętego<sup>1062</sup>, a jej wiedza określona została jako „wiedza miłości” i uhonorowana tytułem doktora Kościoła<sup>1063</sup>.

Z ujęć historycznych teologia duchowości czerpie podejście współczesne z potrzebą reinterpretacji podziałów klasycznych. Rozwijająca się nauka, a zwłaszcza dziedziny psychologiczne i socjologiczne, umieszczają przemiany duchowe w horyzoncie ogólnego rozwoju człowieka w społeczeństwie o konkretnej kulturze i mentalności. Podejście holistyczne musi uwzględniać całe ludzkie życie od narodzin do śmierci, sytuując chrześcijanina w rzeczywistości Kościoła, nie kwestionując jednak niepowtarzalności jednostki. Tullo Goffi, wzorując się na życiu Jezusa z Nazaretu, proponuje opis życia duchowego człowieka w oparciu o trzy okresy: ascetyczny, mistyczny i apostołski, jednak bez radykalnych przejść z jednego do drugiego<sup>1064</sup>. Federico Ruiz Salvador wyróżnia pięć etapów procesu duchowego postępu: inicjacja, personalizacja życia teologalnego, kryzys tożsamości i oczyszczenie, dojrzałość duchowa (ascetyczna i mistyczna) oraz śmierć i wejście do chwały. Propozycja Salvadora wyłania dwie nowości, z których pierwszą jest włączenie etapu inicjacji

<sup>1061</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 136-144.

<sup>1062</sup> Por. J. W. Gogola, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007, s. 143-147.

<sup>1063</sup> Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 145-148.

<sup>1064</sup> Por. T. Goffi, *Prospettiva teologica del progresso spirituale*, w: *Corso di spiritualità*, s. 590-598, za: J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, dz. cyt., s. 149.

i umierania do duchowej drogi. Drugą jest sugestia zaniechania w opisie „stanów” i zastąpienie ich „decydującymi momentami w procesie uświęcenia”<sup>1065</sup>, które nieustannie się przeplatają – nauczał o tym już św. Jan od Krzyża: przejścia nie są jednoznaczne. Stąd obraz kręconych schodów czy spirali trafnie oddaje meandry drogi duchowej. Stefano de Fiore wyróżnia tylko trzy okresy: inicjację, dojrzewanie duchowe i dojrzałość mistyczną<sup>1066</sup>.

W obliczu różnych koncepcji uświęcenia i wielkich mistrzów szkoły karmelitańskiej należy postawić pytanie o klucz, jakim posługuje się Adrienne von Speyr na drodze uświęcenia. Wszystko wskazuje na to, że jest to spowiedź, której kryzys znacznie rozwinął się w dwudziestym wieku.

Adrienne von Speyr bada postawy człowieka wobec spowiedzi. Przedstawia postawy niedojrzałe i bez specjalnego zaangażowania jako zbyt sformalizowane czy skrupulanckie. Opisuje, jak może się odbyć nawrócenie w konfesjonale, będące impulsem chwili czy długo przygotowywanym wydarzeniem. Proponuje spowiedź generalną jako radykalne zerwanie z grzechem i rozpoczęcie nowego życia oraz dewocyjną zorientowaną na doskonalenie siebie i stałe pogłębianie łaski, której jednak celem nie jest zatrzymanie jej na sobie, ale niesienie w świat, gdzie przebywa się z grzesznikami. Dobrze odbyty sakrament pojednania owocuje – współpraca z łaską sprzyja *metanoi* przemieniającej człowieka, co odzwierciedla się w modlitwie jako spotkaniu z żywym Bogiem oraz pracy przemieniającej świat pojętej jako misja. Ciąg kolejnych spowiedzi układa się w drogę uświęcenia, którą penitent kroczy – fenomen spowiedzi może być postrzegany jako środek prowadzący do świętości.

Badając postawy, mistyczka nie pisze o drodze, poza niewielką wzmianką – ale jakże znaczącą – gdzie porównuje drogę spowiedzi do drogi krzyżowej<sup>1067</sup>: „każdy, kto pójdzie drogą spowiedzi – drogą jak żadna inna krzyżowa, będzie wzywany do zatrzymania się i zastanowienia przed Bogiem”<sup>1068</sup>. Konsekwentnie używa terminu „postawa”, która jest trwała w czasie – jak droga. Sakrament pokuty jest aktem, jednak Adrienne zwraca uwagę, że nie kończy wraz z odejściem od konfesjonalu – trwa dalej.

---

<sup>1065</sup> Tamże, s. 150.

<sup>1066</sup> Por. tamże, s. 150-151.

<sup>1067</sup> W kategoriach drogi krzyżowej opisywany jest równie proces rozwoju człowieka, gdzie podstawową właściwością jest stałe przekraczanie granic, brak przestoju i powrotu do pierwotnych struktur, a kształtująca się ambiwalencja pozwala na krytyczną ocenę i korygowanie błędów prowadzących do negatywnych doświadczeń – ich eliminacja rzutuje na dalszą pozytywną personalizację. „Człowiek w pełni odczuwa drogę krzyżową własnego rozwoju, jest świadom błędów, kryzysów i pomyłek. Szuka kontaktu z siłą transsubiektywną” (A. J. Nowak, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 94-113, s. 99-100).

<sup>1068</sup> ASP, s. 35.

Jego owoce przy współpracy z łaską przemieniają człowieka i wpływają na kształtowanie się postawy coraz to doskonalszej. Stałe powroty do sakramentu pojednania zabezpieczają ciągły rozwój – można je postrzegać jak ruch po spirali. Nie są to jakieś określone etapy, jak w przypadku Teresy Wielkiej, której koncepcja uświęcenia przebiega liniowo. Myśl Adrienne jest bliższa ujęciu drogi św. Teresy z Lisieux, którą znała i której dzieło przetłumaczyła z francuskiego na niemiecki. W spowiedzi działa łaska sakramentalna, która jest najpotężniejszą siłą, o jaką człowiek może się ubiegać, działającą *ex opere operato*. Sekwencja kolejnych spowiedzi układa się w drogę uświęcenia człowieka, podczas której ulegają zmianie same postawy: od niedojrzałych do coraz bardziej zaangażowanych i od właściwej do doskonalszej. Postawa wobec zmieniających się postaw cząstkowych – jako metapostawa, która też jest postawą – może zostać utożsamiona z drogą uświęcenia.

Adrienne von Speyr w przeprowadzonych analizach zajmuje się postawami wobec spowiedzi z różnych punktów widzenia. Punktem wyjścia jest sfera psychologiczna – jest podstawowa i wspólna również dla niewierzących. Wskazuje na pewną potrzebę człowieka wypowiedzenia się, weryfikacji własnego postępowania w formie retrospekcji szukająca zrozumienia u wybranych słuchaczy, przyjmująca czasami formy zinstytucjonalizowane, u psychiatrów czy kręgu specjalistów. Taka procedura przeprowadzona na płaszczyźnie psychologii jako „świecka” spowiedź niewiele zmienia, gdyż motywacja, żeby wyjść poza sferę subiektywną, jest niewielka. Spowiedź sakramentalna jest aktem wiary i odbywa się za zasadach ściśle określonych: człowiek staje przed Bogiem i przyjmuje pewną postawę powiązaną z trudem. Introspekcja związana z rachunkiem sumienia, postawa żalu, poprawy i zadośćuczynienia niejednokrotnie nie jest komfortowa – jest trudem człowieka. Praca nad sobą – mimo że oparta na łasce – może wiązać się z wieloma wyrzeczeniami.

Te trzy warstwy – psychologiczną, ascetyczną i mistyczną – można postrzegać jako płaszczyzny kolejno włączające się na drodze spowiedzi, mniej jako jej etapy. Można stwierdzić, że proponowane przez Adrienne von Speyr rozwiązanie może być określone jako „droga spowiedzi” człowieka w jego uświęceniu w znaczeniu teologii duchowości.



## 5. Postawa spowiedzi Świętych Kościoła

Teologia modlitwy stanowi żywe zainteresowania mistyczki<sup>1069</sup>, a chęć ożywienia modlitwy Kościoła wpisuje się znacząco w jej misję. Duchowość i pedagogika modlitwy znajdują się w wielu jej książkach, a wszystkie są owocami intensywnego kontaktu z Bogiem, gdzie element mistyczny jest ukryty. Wyjątek stanowi pozycja *Jak modlą się święci?*, relacjonująca mistyczny dostęp do świata modlitwy wierzących dawniejszych czasów. Uderza wielość form zakotwiczonych w osobowościach ludzi, pełnych napięć, zmagających i dramatycznych sytuacji. Tekst „stanowi kolejne potwierdzenie Ignacjańsko-Janowej nauki o postawie spowiedzi i odsłaniającym się posłuszeństwie”<sup>1070</sup>.

Wgląd Adrienne von Speyr w dusze świętych i możliwość przypatrzenia się ich modlitwom i postawie spowiedzi są wielkim darem dla Kościoła. Wizjom towarzyszył Balthasar<sup>1071</sup>, który jako kierownik duchowy spisywał je i zadawał pytania uzupełniające. Uzyskane w ten sposób sylwetki świętych czy osób z kart Pisma Świętego zostały zebrane w księgę, obejmując mnogość postaci. Poszczególne relacje z wizji zawierają różne elementy opisowe i na ich podstawie zostały uporządkowane w grupy o niejednorodnej strukturze. Te z nich, które odnoszą się do spowiedzi i stanowiące niewielką ich część, ujmują najpierw opis „postawy wewnętrznej” zawierający odniesienia do Pana i bliźnich, potem cechy charakteru oraz wpływające stąd uwarunkowania, po czym następuje przejście do postawy spowiedzi jako specyficznej formy ogólnego nastawienia. Ostatnim elementem jest charakter modlitwy wpływający z postawy i stanowiący jego uzupełnienie. Poniżej przedstawione są

---

<sup>1069</sup> Teologia modlitwy u Adrienne von Speyr jest podkreślana przez takich badaczy jak: A. Sicari, L. Grygiel, B. Albrecht.

<sup>1070</sup> T 2335, cyt. za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 68.

<sup>1071</sup> Intensywne zaabsorbowanie świętymi, ale także krytyczna prezentacja ich wewnętrznej drogi przeprowadzona przez mistyczkę, skłoniło Balthasara do napisania książek o Teresie z Lisieux i Elżbiecie z Dijon. Dzieło *Therese vom Lisieux. Geschichte einer Sendung* (Einsiedeln 1950) nigdy nie powstałoby bez teologii misji Adrienne (analizą teologii misji zajęła się Barbara Albrecht w książce: *Eine Theologie des Katholischen*, tom I i II, dz. cyt.), gdzie nastąpiło przesunięcie akcentu z psychologii na teologię misji, co stanowi przesłanki Balthasariańskiej interpretacji. Uzupełnieniem tej pracy jest jego mniejsze dzieło *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung* (Einsiedeln 1952), w którym przejście od historii życia do misji teologicznej świętej było znacznie łatwiejsze. Elżbieta osiągnęła obiektywność teologiczną, której trudno znaleźć u świętej z Lisieux opierającej się na autorefleksji. W odkryciu biblijnego znaczenia predestynacji u Elżbiety zauważyć można myśl Orygenesusa (a więc także i Adrienne), co stanowi uzupełnienie odkrycia przez Teresę całkowitej nadziei. Balthasar zestawiał obie postaci w książce. *Schwestern in Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Einsiedeln 1970, <sup>4</sup>1990), gdzie uzupełniają się jako znajdujące się na antypodach figury (por. H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 95).

wybrane postacie z wizji mistyczki<sup>1072</sup>. Według Adrienne wszyscy święci muszą być przeźroczyści dla Pana, aby mógł być On widoczny, oświetlony przez świętych. Jednocześnie jednak powinni oni mieć swoje światło, swój kształt, swoją postać, aby nie wszystko rozplynęło się w postaci Pana. Jest to zatem zawsze kwestia zarówno uniwersalizacji, jak i indywidualizacji<sup>1073</sup>.

*Piotr Apostoł.* Adrienne przedstawia go jako człowieka o wielkiej gorliwości wewnętrznej, która jednak nie odzwierciedla się w odpowiednim zachowaniu. Przed udzieloną mu łaską krzyża lękał się o siebie w nadziei, że wiele będzie mu oszczędzone – zredukowane do minimum. W nauce Pana szuka konkretności, jasno określonej postawy, tymczasem wszędzie napotyka na bezdroża i odczuwa, że sytuacja go przerasta. W sytuacji próby upada, a jego grzech potrójnego zaparcia staje się powszechnie znany. Doświadcza swojej nagości, a jednocześnie wie, że tu chodzi o Kościół i odbywa „niedobrowolną spowiedź w imieniu Kościoła. (...) Przez jego postawę spowiedź została wprowadzona na sposób kościelny”<sup>1074</sup>. Jest świadkiem wielu cudów, ale naoczność cudu z stu pięćdziesięcioma trzema rybami<sup>1075</sup> uzmysławia mu, że chodzi o niego osobiście: nie może już sprawić zawodu. Mimo modlitwy „Panie, Ty wiesz, że Cię kocham” (J 21, 15-17), jego miłość zawiodła i zostaje „niejako przeprowadzony, tak bardzo przed wszystkimi, że zbyt wiele staje się wyznanie grzechów, (...) jakby wszyscy apostołowie, którzy to przeżywali, byli jego spowiednikami”<sup>1076</sup> – odbywa spowiedź biernie. Sytuacja jawności grzechu wyznacza jego trwałą postawę spowiedzi, stając się przykładem<sup>1077</sup>.

*Jakub, syn Zebedeusza.* Jest pokorny, kochający i żyje w cieniu Jana, warunkując jego egzystencję i jednocześnie za jego pośrednictwem kroczy drogą świętości. Jest niezdolny do wystąpienia przed szereg i objęcia ważniejszej funkcji: jego służba i miłość odbywają się w pewnym sensie na drugim planie, podczas gdy Jan promieniuje w centrum. Obydwóch cechuje wierność, bezbłędna linia i wzajemna służba. Wybrany do towarzyszenia na górę Tabor ujawnia się jako pełen zaufania sługa. Postawa spowiedzi jest dla niego całkowicie naturalna i niewyróżniająca się, co może być następstwem jego pełnej rezygnacji z prywatnego życia. W niej trwa, skrywając się

---

<sup>1072</sup> Wszystkie przykłady pochodzą z książki A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* t. I/2, dz. cyt., s. 81-149.

<sup>1073</sup> Por. T 2335, cyt. za: H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 68n.

<sup>1074</sup> A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* t. I/2, dz. cyt., s. 82.

<sup>1075</sup> Kwestia tego epizodu ewangelicznego stanowiła punkt szczególnego zainteresowania Szwajcarki, poświęcając mu osobną książkę zawierającą mistykę liczb (por. *Das Fischernetz*, dz. cyt.).

<sup>1076</sup> A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* t. I/2, dz. cyt., s. 82.

<sup>1077</sup> Por. A. von Speyr, *Jak modlą się święci?* t. I/2, dz. cyt., s. 82.

w anonimowości, o władnięty doskonałą modlitwą, co może stanowić podporę i schronienie dla innych<sup>1078</sup>.

*Jan Apostoł.* Jan zajmuje eksponowaną pozycję w gronie Dwunastu: promieniuje w centrum, a wszystko ma źródło w miłości, na którą otwiera się coraz bardziej. „Miłuje całą swą istotą, (...) wszystko w nim coraz bardziej rozjaśniane jest miłością Bożą”<sup>1079</sup>. Konstytuuje ją postawa wewnętrznego oddania, co czyni go gotowym na przyjęcie wizji apokalipsy. Zauważa dystans dzielący go od Pana, który tworzy w nim stałą postawę spowiedzi: pokory, nie pozwalającej na zbyt poufałe relacje przy braku chwiejności nastrojów, które znajdują swoje źródło w miłości. Modlitwy uczy się od Pana, który jest w nieustającym kontakcie z Ojcem i zaprasza go do uczestnictwa. Po swojej śmierci Jezus pozostaje w nim przez wiecznie aktualne słowa. Miłość owocuje modlitwą permanentną prowadzącą do kontemplacji Ojca, a stąd do ukazania Apokalipsy. W Jezusie widział człowieka i Boga, który dokonał „skoku z nieba na ziemię”<sup>1080</sup>, będąc wolnym od wszelkich ograniczeń, a podarowana Apokalipsa daje mu „nowy udział w widzeniu Syna”<sup>1081</sup>.

*Filip.* Adrienne von Speyr postrzega go jako mędrca z darem pojmowania, bystrości i pomysłowości, co stanowi jego postawę wewnętrzną. Usłyszane słowo przenika go i prowadzi do przemyśleń, dokonując oczyszczenia serca. Nie tworzy teorii i nie gubi się w spekulacjach, ale koncentruje się na praktycznym podejściu: słowo stosuje w życiu. Stąd jego postawa spowiedzi nacechowana jest wolą pozbycia się wszystkiego, co nie jest dobre. Ma świadomość grzechu i jego początku, więc rachunek sumienia nie stanowi dla niego jakiegokolwiek utrudnienia. Chce służyć i pozbywa się wszystkiego, co wytrąca go z jego drogi. Żałuje za przewinienia, osiągając spokój, który stanowi jedno z wiary. Również praktyczna jest jego modlitwa i kontemplacja nastawiona na niewyolbrzymienie potrzeb człowieka<sup>1082</sup>.

*Maria Magdalena.* Jej postawa wewnętrzna polega na świadomości własnego grzechu, ale i na przebaczeniu udzielonym jej przez Pana. Pan wziął na siebie wszystko, czym kiedyś była, a daje jej nowe, które określa, czym kiedyś będzie. Od momentu przebaczenia spotyka Pana, widząc jednocześnie swoją winę, którą On teraz nosi wraz z grzechami świata. Fakt ten budzi w niej pokorę i gotowość do przebaczenia innym. Jawność jej grzechu i Jego przebaczenia spowodowała, że jest „żywą przypowieścią,

<sup>1078</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>1079</sup> Tamże, s. 85.

<sup>1080</sup> Tamże, s. 86.

<sup>1081</sup> Tamże.

<sup>1082</sup> Por. tamże, s. 88-89.

pomnikiem. (...) Nadmiar łaski musi się stać czytelny<sup>1083</sup>. Czuje się zobowiązana do prowadzenia przykładowego życia. Postawa spowiedzi polega na dyspozycyjności, aby w niej można było dostrzec rozgrzeszenie Pana, co pobudzałoby innych do skruchy i wyznania grzechów – spowiedź zataczać będzie coraz szersze kręgi. Jest „przedmiotem demonstracji”<sup>1084</sup>, którego tajemnica leży nie w niej, ale w Panu.

*Jan Chryzostom (350-407)*. Jego postawa wewnętrzna cechuje się wierną służbą Panu, ale pozbawiona jest krytycznego dystansu do samego siebie. Pochlebstwa z jednej, a nie do końca uzasadniona krytyka z drugiej strony powoduje jego osamotnienie – brak punktów odniesienia znajdujących się na zewnątrz skazuje go na siebie samego. Otoczenie utwierdza go w przekonaniu o stałej asystencji Ducha Świętego, wobec którego nic nie może zmienić. Brak spowiednika i doradcy w pracy uniemożliwia mu konfrontację myśli z innymi teologami. Rozważania dotyczące różnych spraw Kościoła prowadzi sam, stając się „tubą Boga”<sup>1085</sup>. Jego postawę spowiedzi mistyczka określa jako zbyt powierzchowną. W tym czasie nie istniała jeszcze praktyka spowiedzi, jaką znamy dzisiaj, jednak pisma wskazują na pewien rodzaj otwarcia przed innymi, gdyż niewątpliwego grzechu nie zatrzymuje się dla siebie samego, a przyjmujący wyznanie przekazywał jednocześnie coś od Boga. Tu refleksja o pojednaniu w przyszłym sakramencie się urywa – nie jest jeszcze rozpracowana teologicznie. Jana Chryzostoma cechuje lęk przed zbytnim obnażaniem się, przed transparentnością, właśnie ze względów dogmatycznych. Jakby nie chcąc wyprzedzać Ducha Świętego, który dopiero wszystko objawi i wyjaśni, co Jan będzie mógł zawrzeć w swoich pismach. Nie wybiegając przed szereg, spowiada się połowicznie<sup>1086</sup>.

*Mistrz Eckhart (1260-1328)*. Jego postawę wewnętrzną cechuje nadzwyczajna prostota, szczerść oraz transparentność. W pokorze próbuje zrozumieć, co widział w ekstazach i przekazać dalej. Nie potrafi dokładnie opowiedzieć i sformułować myśli prosto, więc konstruuje teorie zawierające dozę przesady, co wyraża jedynie bezsilność w wyrażeniu niewypowiedzianego. Jego postawa spowiedzi jest szczerą i dobrą. O swoich wadach mówi ze szczerością, nie upiększając ich, ale też nie wyolbrzymiając. Życie mistyczne powierza swojemu spowiednikowi, ale nie otrzymuje odpowiedniego kierownictwa duchowego, które jednak – ze względu na prostotę Mistrza – nie ma aż tak wielkiego znaczenia. Pouczając, korzysta w przykładach z doświadczeń własnych,

---

<sup>1083</sup> Tamże, s. 109.

<sup>1084</sup> Tamże, s. 109-110.

<sup>1085</sup> Tamże, s. 119.

<sup>1086</sup> Por. tamże.

jednak naturalny sposób, w jaki to czyni, uzmysławia, że niekoniecznie wstydzi się, że jest nagi<sup>1087</sup>.

*Francisco Suárez (1548-1617)*. Jego postawę wewnętrzną Szwejcarzka charakteryzuje jako jednoznaczną i jednolitą, ale – jak ją określa – z trudem wywalczoną. Właśnie ze względu na trud, trzyma się opracowanych koncepcji kurczowo, ale jakby im nie dowierzał. Nie wie, czy jest prowadzony przez Boga czy natłok własnych myśli i mimo że może tezy logicznie uzasadnić w wewnętrznym dyskursie, dosięga go lęk w kwestii odniesienia ich do świata rzeczywistego, a nie tylko do siebie samego. Postawa wewnętrzna nacechowana bojaźnią odzwierciedla się w postawie spowiedzi. Zharmonizowanie pracy teologa z osobistym nastawieniem, gdzie zdany jest na siebie, owocuje niepewnością i skrupułami, „tak, jakby nie wiedział, gdzie jest”<sup>1088</sup>. W modlitwie przechodzi płynnie od stanów bojaźni do całkowitej pewności – tu nie są potrzebne spekulacje, więc może ona płynąć jak potok, a nowe poznanie uzyskane w darze przyjmuje nie w ściśle mistyczny sposób, ale jako porwanie, znużenie czy opuszczenie<sup>1089</sup>.

Opisane przez Adrienne von Speyr postacie są niezwykle barwne, zindywidualizowane. Każda z nich przeżywa swoją wiarę inaczej, bo każda ma inny charakter oraz usposobienie i przywiązuje inną wagę do poszczególnych kwestii. Dynamizm rozwoju też jest specyficzny dla każdej jednostki.

---

<sup>1087</sup> Por. tamże, s. 128.

<sup>1088</sup> Tamże, s. 133.

<sup>1089</sup> Por. tamże.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej rozprawy było odnalezienie miejsca spowiedzi i związanej z nią postawy w duchowości Adrienne von Speyr. Źródłem są wypowiedzi zawarte w jej głównym dziele „Spowiedź”, jak również w innych tekstach jej autorstwa. Analizowany materiał zawiera wnikliwe rozważania poszczególnych elementów spowiedzi, osób, wydarzeń, procesów, powiązań, relacji i postaw. Na podstawie badań przeprowadzonych w tej pracy można wysunąć poniższe wnioski.

Koleje życia Adrienne von Speyr wyłaniają obraz kobiety, a wcześniej dziecka – pewne cechy ujawniły się już we wczesnym okresie – z wielkim uporem dążącego do nakreślonych celów zarówno na płaszczyźnie świeckiej, jak i religijnej. Jej determinacja uzyskania matry i zostania lekarzem czy poszukiwania religijne, a w szczególności znalezienie spowiedzi oraz Matki w Kościele, jak również założenia wspólnoty, wymagały wielkiej konsekwencji postępowania, uporczywości i cierpliwości, ale i przeświadczenia właściwie dokonanego wyboru. Drugim zespołem cech jest postawa nakierowana na innych, przechodząca w zapomnienie o sobie, stała gotowość służenia bliźniemu, aż do ofiarności i ekspiacji.

Jako trzydziestoosmioletnia kobieta dokonuje konwersji z kalwinizmu na katolicyzm i przyjmuje sakramenty inicjacji chrześcijańskiej z rąk Hansa Ursa von Balthasara, który nie tylko jest jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym przez całe życie, ale – w ramach misji podwójnej – uczestniczy w jej wizjach, spisując je. Balthasar notuje również jej myśli odnośnie różnych zagadnień teologicznych, a powstałe na tej drodze notatki-stenogramy są podstawą redakcji książek, które wyszły spod jego pióra, ale zawierają oryginalne myśli mistyczki. Jemu została powierzona rola urzędu Kościoła czuwającego nad jej objawieniami prywatnymi. Jej doświadczenia mistyczne, osiągające apogeum w przeżyciach pasyjnych Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty aż do zewnętrznej stygmatyzacji stanowią istotę jej misji, którą przyjęła w posłuszeństwie i której poświęciła całe swoje życie. Teologia Adrienne von Speyr przeniosła mistykę z powrotem do centrum procesu zbawienia z „narożnej” egzystencji,

w której był on coraz bardziej niezrozumiany, a nawet pogardzany, odrzucany przez oficjalną teologię oraz uciszany.

Ocena usytuowania miejsca spowiedzi na duchowej drodze Adrienne von Speyr poprzedza analiza natury samej spowiedzi. Badania wykazały, że jej rozumienie poszerza tradycyjne przyjęte w teologii. Koncepcja mistyczki zawiera rzeczywistość nadprzyrodzoną i stworzenie, a jej elementy zazębiają się ze sobą, tworząc olbrzymią konstrukcję. W tym kontekście również spowiedź ujęta jest zarówno w znaczeniu dosłownym – sakramentalnym, jak i jako postawa. Jej myśl została usystematyzowana w kluczu historii zbawienia – jest to kryterium najlepiej nadające się do przedstawienia jej koncepcji, gdzie włączają się kolejno poszczególne ujęcia. Najbardziej fundamentalne jest trynitarnie: tam ma swoje źródło postawa spowiedzi – oryginalna struktura mistyczki bazująca na relacjach wewnątrztrynitarnych, gdzie Syn od zawsze stoi przed Ojcem w postawie całkowitej transparentności, czyli postawie spowiedzi, stanowiącej wzór dla każdego penitenta. Drugą ideą Szwajcarki jest spowiedź jako wydarzenie zbawcze, gładzące grzechy, zmierzające do krzyża jako totalnej spowiedzi. Pierwszą spowiedzią świata było cierpienie Syna umierającego na krzyżu za wszystkie popełnione i jeszcze niepopełnione winy. Temu wyznaniu towarzyszył Duch Święty oświecając Go. Absolucję Ojca udzieloną w zmartwychwstaniu poprzedza moment ciszy – zstąpienie do piekieł, gdzie Chrystus dopełnia dzieła zbawienia. Z drogi Syna bierze początek każda spowiedź, która umiejscawia penitenta na odpowiedniej płaszczyźnie, odwołując się do genezy sakramentu. Oczekiwana odpowiedź Ojca w formie rozgrzeszenia pozwala na nowo rozpocząć życie i odpowiada aktowi stworzenia. To ujęcie obejmuje także różne epizody ewangeliczne, łącznie z powiciem Dziecięcia przez Maryję, co określane jest jako „spowiedź” Maryi. Trzecim rozumieniem jest spowiedź sakramentalna, którą szczegółowo analizuje w procesie jej przebiegu jako testamentu Pana i w powiązaniu z innymi sakramentami oraz Kościołem.

Podjęte analizy Adrienne von Speyr koncentrują się na aspekcie personalistycznym. Spowiedź w historii zbawienia pojedynczego człowieka jawi się jako droga spowiedzi w procesie uświęcania – jako ruch po spirali w ciągłymi powrotami do konfesjonału – z warstwą psychologiczną, ascetyczną i mistyczną. Badania nad spowiedzią w aspekcie antropologicznym pozwalają mistyczce uchwycić właściwe i niewłaściwe postawy człowieka jako spowiadającego się i spowiadającego. Analiza rodzajów spowiedzi ujawnia postawy penitenta w odniesieniu do własnego

stanu. Czas między przystępowaniem do kolejnych spowiedzi jawi się jako przeznaczony do indywidualnego wzrostu, przy korzystaniu z udzielonych łask sakramentalnych. Ważnym elementem tego okresu jest wewnętrzna *metanoia* odzwierciedlająca się w życiu codziennym przy modlitewnej współpracy z łaską pogłębiającą kontakt z Bogiem i podjęciu misji dla drugiego człowieka.

Badania pokazały głębię przemyśleń Adrienne von Speyr, charakteryzujących się niesłychaną intensywnością oraz szeregiem powiązań czasami zaskakujących – jej myśl jest jak „gęsto tkany materiał”<sup>1090</sup>. W szerokich zainteresowaniach mistyczki tematyką teologiczną można wyróżnić wiodące tematy, do których spowiedź należy jako centralny. Adrienne, zajmując się mariologią, porównuje *fiat* Maryi do powrósła zbierającego pojedyncze źdźbła i kształtującego snop<sup>1091</sup> – jej „tak” udzielone Bogu nadaje sens i kształt całego życia. Tę samą metaforę można zastosować do tematu spowiedzi w ujęciu mistyczki. To spowiedź – w jej rozumieniu – jest tym elementem, który spina poszczególne kierunki jej analiz i duchowości, kształtując całość.

Przez spowiedź przechodzi oś trynitarna o początkach w beczasie przed założeniem świata, gdzie wzajemne relacje Osób ukształtowane są transparentnością Syna wobec Ojca. W łonie Trójcy i jej dynamiki ma też początek misja Syna: Ojciec posyła, a Syn ją przyjmuje. Obecność Trójjedynego uwidacznia się w akcie spowiedzi sakramentalnej, w imieniu której udzielana jest absolucja. Te wszystkie aspekty kształtują duchowość trynitarną z mocnym akcentem spoczywającym na spowiedzi.

Wątek chrystologiczny w osobie Syna – trwającego przed Ojcem w postawie spowiedzi – wyłania się w przyjęciu i realizacji Jego misji zbawczej, osiągającej swoje apogeum w wydarzeniach paschalnych krzyża jako totalnej spowiedzi przed Ojcem w imieniu całego świata oraz wydarzeniach Wielkiej Soboty będącej efektem krzyża i oddzielenia grzechów od grzesznika formułującej masę grzechową umiejscowioną w otchłani. Zmartwychwstanie jest przyjęciem przez Ojca ofiary Syna dokonującego absolucji nad światem. W tym kontekście rysuje się duchowość chrystologiczna mistyczki, powiązana ściśle ze spowiedzią, z którą też łączy się duchowość soteriologiczna: relację zakłóconą przez grzech człowieka niszczy strukturalnie Syn w osobie historycznego Zbawiciela. Duchowość krzyża, paschalna, koncentruje się wokół wydarzenia spowiedzi i postawy spowiedzi.

---

<sup>1090</sup> H. U. von Balthasar, *Unser Auftrag*, dz. cyt., s. 63.

<sup>1091</sup> A. von Speyr, *Służebnica Pańska*, dz. cyt., s. 7.



Duchowość pneumatologiczna odzwierciedla się w spowiedzi, gdzie spowiadający kapłan wsłuchuje się w głos Ducha, aby udzielić właściwego pouczenia, w które wsłuchuje się osoba przystępująca do spowiedzi i które ma spotkać się z Duchem w osobie spowiadającego się. Duch, udzielając łask i darów, towarzyszy po spowiedzi penitentowi, który przemienia się w nowego człowieka przyoblekając się w Chrystusa. Duch usuwając skazę wewnątrz jednostek prowadzi je w historii zbawienia, udzielając natchnienia i przemieniając historię świecką czyniąc ją Bożą.

Duchowość maryjna uosabia się w maryjnym *fiat*, bezwarunkowym, które ma swoją podstawę w Jej transparentności wobec Boga – postawie spowiedzi, jaką Syn ma wobec Ojca. To maryjne *fiat* kończy każdą spowiedź, jako „tak” penitenta. Misja Syna urzeczywistnia się na ziemi, gdzie przygotowuje się na krzyż, aby dokonać zbawienia świata w akcie totalnej spowiedzi. W takim ujęciu duchowość misyjna powiązana jest ze spowiedzią, zwłaszcza dewocyjną, gdzie penitent oczyszcza się i czerpie łaski, aby móc służyć drugiemu. Adrienne postrzega poszczególne epizody biblijne jako formy, w które zostanie później „wlany” sakrament spowiedzi – duchowość biblijna ściśle powiązana jest z postawą spowiedzi. Modlitwa, jak spowiedź rozciąga się daleko poza sam akt i odzwierciedla się w trwaniu obejmującym całe życie ze wszystkimi wydarzeniami i je wyraża, stanowiąc ciągły rozwój duchowości modlitewnej,

Analiza wykazała, że nauka Kościoła odnośnie sakramentów, gdzie pewne akty zewnętrzne z biegiem wieków uległy interioryzacji oraz został przesunięty akcent z podejścia reistycznego na prozoboiczny, jest w całości przejęta przez Szwajcarkę – jest wierna tradycji, chociaż uzupełnia ją o własne przemyślenia i akcent jej rozważań spoczywa na aspekcie osobowym, co jest zgodne z duchem czasu. Duchowość zarówno sakramentalna jak i liturgiczna urzeczywistnia się w ciągłej realizacji spowiedzi, a obie są objęte przez duchowość eklezjalną, na którą Adrienne zwraca szczególną uwagę, co wyraża się w permanentnym podkreśleniu spowiedzi odbywanej w ramach *communio sanctorum*, z której penitent wychodzi, aby przemieniony do niej powrócić. Jej przeświadczenie, że nie ma spowiedzi prywatnej – jako odbywanej tylko dla siebie – powoduje, że zawsze ujęta jest w perspektywie wspólnotowej, a w szczególności dotyczy to wspólnoty małżeńskiej, zakonnej czy parafialnej, gdzie niesie się grzechy innych.

W rozważaniach antropologicznych dużą rolę odgrywa spowiedź. Myśli Adrienne von Speyr bieżą od momentu stworzenia człowieka i jego buntu wobec Boga – transformacja duchowości w wyniku grzechu jest szczegółowa przedstawiona:

osadzenie w raju i szczęśliwość zamieniają się w trud i cierpienie zmierzające do śmierci – tu wina jest wspólna i kara również. Autorka podejmuje opis urzeczywistniania Bożego zamiaru zbawienia człowieka oraz przeznaczenia go do życia wiecznego i wiecznej szczęśliwości przez podjęcie misji, co wpływa na powtórna transformację jego duchowości: porzucenie starego człowieka i przyjęcie egzystencji nowego aż do eschatologicznego przyobleczeniu się w Chrystusa. W przewycięzeniu słabości człowieka, który sam nic nie może, potrzebna jest łaska i sakrament spowiedzi i powiązana z nim postawa jako odpowiedzi człowieka – antropologia mistycyki z akcentami protologicznymi i eschatologicznymi wiedzie przez spowiedź.

Na podstawie przeprowadzonego podsumowania można stwierdzić, że kategoria spowiedzi i postawy spowiedzi w rozumieniu Adrienne von Speyr jest zasadniczym aspektem jej duchowości.

Badania podjęte w niniejszej pracy wpisują się w szerszy kontekst poszukiwań dróg uświęcenia człowieka. Problem spowiedzi poruszany w wielu opracowaniach jest zagadnieniem w dzisiejszych czasach trudnym i jednocześnie aktualnym, gdyż powiązany z niejednokrotnym zakwestionowaniem spowiedzi jako przestarzałej i nieadekwatnej formy oczyszczania duszy człowieka. Z drugiej strony, poszukiwanie nowych ujęć, które pozwoliłyby głębiej wejść w istotę sakramentu, uświadamiając jego zbawienne działanie prowadzące do *metanoi* człowieka, jest zadaniem współczesności.

Przeprowadzone w tej pracy badania wnoszą następujące elementy nowości. Uwzględniając wielowymiarowość tekstów Adrienne von Speyr, badania odsłaniają takie rozumienie spowiedzi, które można przypisać poszczególnym etapom historii zbawienia. To z nich wyłania się każdorazowo to ujęcie, który najbardziej odzwierciedla istotę konkretnego „czasu”, aby w czasach ostatecznych uzyskać komplementarne rozumienie spowiedzi i towarzyszącej mu postawy. Przeżywana rzeczywistość, w której Bóg się objawia, kształtuje to postrzeganie, które odbywa się w pewnym procesie. Tę procesualność można zaobserwować nie tylko w perspektywie globalnej historii zbawienia ludzkości, ale również w historii zbawienia indywidualnego człowieka, który doświadcza tajemnicy życia Trójcy i wcielenia Syna w sakramencie pojednania, w posłuszeństwie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Proponowany przez mistyczkę model drogi duchowej jest sakramentalną drogą uświęcenia i poszerza perspektywę spojrzenia na pokutę włączając wszystkie „czasy” i całą ludzkość jako *communio sanctorum*.

Przeprowadzone analizy otwierają perspektywy dalszych poszukiwań przy poszerzonym polu badawczym, a wiele zasygnalizowanych w pracy aspektów mogłoby stać się odrębnym przedmiotem dociekań. Głębszej analizie można byłoby poddać przykładowo wkład Adrienne von Speyr w naukę o Trójcy, zagadnienia misyjne, problem mistyki, szczególnie w odniesieniu do Wielkiej Soboty, koncepcje maryjności czy kwestie egzegezy mistycznej, teologię modlitwy, posłuszeństwa i płci oraz wiele innych. Trafność spostrzeżeń Adrienne von Speyr i jej rozważań prowadzonych w kontekście personalistycznym rzuca nowe światło na odwieczne prawdy i może stanowić zachętę dla współczesnego człowieka do wejścia w Tajemnicę. Wypracowana przez teologię obiektywna prawda potwierdza jej subiektywne przeżywanie. Jej myśl, która jest jednocześnie osobistym świadectwem, może stanowić impuls do weryfikacji sposobu przekazu prawd Bożych, czerpania z bogactwa tradycji Kościoła, gdzie doświadczenie świętych może stać się poszerzającym perspektywę źródłem. Stałe nawiązywanie do Pisma Świętego przy zwracaniu uwagi na najdrobniejsze szczegóły oraz posłuszeństwo wobec spowiednika i kierownika duchowego dawało mistyczce poczucie poruszania się w obrębie magisterium Kościoła i zgodności jej objawień prywatnych z przesłaniem Jezusa Chrystusa.

Odkrywając jej myśl, uzyskuje się nowy ogląd sakramentu przebaczenia, co wpływa na postawę człowieka. Jej ujęcie odwiecznego planu Boga i jego realizacji potwierdza Kościół, nieustannie wskazujący na Chrystusa, w którym ukryta jest ostateczna prawda o zbawieniu człowieka.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Pismo Święte i dokumenty Kościoła powszechnego

#### 1.1 Nauczanie Kościoła powszechnego

*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa 2009.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Kodeks prawa kanonicznego, Poznań 1984.

Sobór Watykański II, *Dei Verbum*, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium*, Konstytucja o świętej liturgii, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Ad gentes divinitus*, Dekret o misyjnej działalności Kościoła, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

*Essential Elements*. Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do Instytutów oddających się pracy apostołskiej, Watykan 1983.

Kongregacja ds. duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*.

*List Kongregacji Doktryny wiary*, w: AAS 71(1979).

#### 1.2. Nauczanie papieży

Benedykt XVI, *Sacramentum caritas*, Posynodalna adhortacja apostołska o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła, Rzym 2007.

Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Encyklika o eucharystii w życiu kościoła, Rzym 2003.

- Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, Adhortacja o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Rzym 1981.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, encyklika, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie, Watykan 1992.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Adhortacja apostolska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie kościoła, Rzym 1984.
- Jan Paweł II, *Vita Consecrata*, Adhortacja apostolska po Synodzie Biskupów o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie, Watykan 1996.
- Jan Paweł II, *Charakter świecki właściwy laikatowi*, katecheza środowa z 03.22.1993, w: *Jan Paweł II, Świeccy we wspólnocie chrześcijańskiej*, red. E. Werona, Poznań 1997, s. 13-15.
- Jan Paweł II, *Promocja laikatu chrześcijańskiego w perspektywie nowych czasów*, katecheza środowa z 21. 09.1994, w: *Jan Paweł II, Świeccy we wspólnocie, Ecclesia in Europa*, posynodalna adhortacja apostolska, Watykan 2003.
- Leon XIII, *Quod multum*, encyklika o potrzebach Kościoła węgierskiego, Rzym 1886.
- Leon XIII, *Depuisle jour*, encyklika o edukacji duchowieństwa we Francji, Rzym 1899
- Paweł VI, *Paenitemini*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, red. E. Szafranski, Warszawa 1968.
- Pius X, *Exhortatio ad clerum catholicum*, Rzym 1908.
- Pius XII, *Provida Mater Ecclesia*, Konstytucja apostolska na temat stanów kanonicznych i instytutów świeckich, mających na celu osiągnięcie chrześcijańskiej doskonałości, Watykan 1947, w: AAS 39 (1947).

## 2. Literatura źródłowa

### 2.1 Dzieła własnoręcznie napisane i tłumaczone

- Speyr von A., *Arzt und Patient*, Einsiedeln 1983.
- Speyr von A., *Aus meinem Leben. Fragment einer Selbstbiographie*, Einsiedeln 1968, <sup>2</sup>1984.
- Speyr von A., *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe*, Lucerna 1947.
- Speyr von A., *Lumina und Neue Lumina*, Einsiedeln 1969, wyd. polskie: tłum. J. Koźbiał, Poznań 1989.
- Theresia von Lisieux, *Geschichte einer Seele*, tłum. A. von Speyr, Einsiedeln 1947.

## 2.2 Komentarze biblijne (kolejność według ksiąg Pisma Świętego)

- Speyr von A., *Die Schöpfung*, Einsiedeln 1972.
- Speyr von A., *Isaias. Erklärung ausgewählter Texte*. Mit einem Anhang zu den *Visionen Daniels*, Einsiedeln 1958.
- Speyr von A., *Achtzehn Psalmen*, Einsiedeln 1957.
- Speyr von A., *Elija*, Einsiedeln 1972.
- Speyr von A., *Job*, Einsiedeln 1972.
- Speyr von A., *Das Hohelied*, Einsiedeln 1972.
- Speyr von A., *Die Sendung der Propheten*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Posłannictwo Proroków*, tłum. A. Kleszcz, Kraków 2003.
- Speyr von A., *Die Bergpredigt: Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln 1948.
- Speyr von A., *Passion nach Matthäus*, Einsiedeln 1957.
- Speyr von A., *Markus. Betrachtungspunkte für eine Gemeinschaft*, Einsiedeln 1971.
- Speyr von A., *Gleichnisse des Herrn*, Einsiedeln 1966.
- Speyr von A., *Johannes 1 – Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 1-5*, Einsiedeln 1949.
- Speyr von A., *Johannes 2 – Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 6-12*, Einsiedeln 1949.
- Speyr von A., *Johannes 3 – Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 13-17*, Einsiedeln 1948.
- Speyr von A., *Johannes 4 – Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 18-21*, Einsiedeln 1949.
- Speyr von A., *Sieg der Liebe: Betrachtungen über Römer 8*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Zwycięstwo miłości. Medytacja nad rozdziałem 8 listu do Rzymian*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2002.
- Speyr von A., *Der erste Korinther*, Einsiedeln 1956.
- Speyr von A., *Der Epheserbrief (Kinder des Lichtes)*, Einsiedeln 1951.
- Speyr von A., *Der Philipperbrief (Dienst der Freude)*, Einsiedeln 1951.
- Speyr von A., *Der Kolosserbrief*, Einsiedeln 1957.
- Speyr von A., *Die Katholischen Briefe, I. Band: Der Jakobusbrief. Die Petrusbriefe*. Einsiedeln 1961.
- Speyr von A., *Die Katholischen Briefe, II. Band: Die Johannesbriefe*. Einsiedeln 1961.
- Speyr von A., *Apokalypse: Betrachtungen über die geheime Offenbarung*, Einsiedeln <sup>1</sup>1950, Einsiedeln – Freiburg <sup>4</sup>2019.

### 2.3 Książki tematyczne (kolejność według tytułu niemieckiego)

- Speyr von A., *Bei Gott und bei den Menschen: Gebete*, Einsiedeln 1992.
- Speyr von A., *Bereitschaft: Dimensionen Christlichen Gehorsams*, Einsiedeln 1975.
- Speyr von A., *Christiane. Briefe über Liebe und Ehe*, Lucerna 1947.
- Speyr von A., *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1956.
- Speyr von A., *Das Angesicht des Vaters*, Einsiedeln 1955, 1981; wyd. polskie: *Oblicze Ojca*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 1999.
- Speyr von A., *Das Buch vom Gehorsam*, Einsiedeln 1966.
- Speyr von A., *Das Geheimnis des Todes*, Einsiedeln 1953; wyd. polskie: *Tajemnica śmierci*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1999.
- Speyr von A., *Das Licht und die Bilder: Elemente der Kontemplation*, Einsiedeln 1955.
- Speyr von A., *Das Themenheft*, Einsiedeln 1977.
- Speyr von A., *Der Grenzenlose Gott*, Einsiedeln 1955.
- Speyr von A., *Der Mensch vor Gott*, Einsiedeln 1966.
- Speyr von A., *Die Beichte*, Einsiedeln 1960; wyd. polskie: *Spowiedź*, tłum. W Szymona, Poznań 1993.
- Speyr von A., *Die Ewigkeit in der Zeit. Feste im Kirchenjahr*, Einsiedeln 2017.
- Speyr von A., *Die Heilige Messe*, Einsiedeln 1980.
- Speyr von A., *Die Magd des Herrn: Ein Marienbuch*, Einsiedeln 1948,; wyd. polskie: *Śłużebnica Pańska*. tłum. J. Koźbiał, Warszawa 2017.
- Speyr von A., *Die Pforten des Ewigen Lebens*, Einsiedeln 1953.
- Speyr von A., *Die Welt des Gebetes*, Einsiedeln 1951.
- Speyr von A., *Drei Frauen und der Herr*, Einsiedeln 1978; wyd. polskie: *Trzy kobiety i Pan*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1989.
- Speyr von A., *Gebetserfahrung*, Einsiedeln, 1965, Basel 1978.
- Speyr von A., *Kostet und Seht: Ein Theologisches Lesebuch*, Einsiedeln - Trier 1980.
- Speyr von A., *Kreuzeswort und Sakrament*, Einsiedeln 1957, <sup>2</sup>2003.
- Speyr von A., *Maria in der Erlösung*, Einsiedeln 1984.
- Speyr von A., *Passion von innen*, Einsiedeln 1981.
- Speyr von A., *Sie Folgten Seinem Ruf: Berufung und Askese*, Einsiedeln 1955-
- Speyr von A., *Über die Liebe*, Einsiedeln 1976.

## 2.4 Dzieła pośmiertne (*Die Nachlasswerke, Nachlassband* NB I - XII)

- Speyr von A., *Das Allerheiligenbuch*, Einsiedeln 1966; wyd. polskie: *Jak modlą się święci?* t. I/1 i I/2, (NB I), tłum. W. Szymona, Warszawa 2017.
- Speyr von A., *Das Fischernetz*, (NB II), Einsiedeln 1969.
- Speyr von A., *Kreuz und Hölle*, t. 1, (NB III), Einsiedeln 1966.
- Speyr von A., *Kreuz und Hölle*, t. 2, (NB IV), Einsiedeln 1972.
- Speyr von, A., *Das Wort und die Mystik, I. Teil: Subjektive Mystik*, (NB V), Einsiedeln 1970.
- Speyr von A., *Das Wort und die Mystik, II. Teil: Objektive Mystik*, (NB VI), Einsiedeln 1970.
- Speyr von A., *Geheimnis der Jugend*. (NB VII), Einsiedeln 1966.
- Speyr von A., *Erde und Himmel I: Einübungen*. (NB VIII), Einsiedeln 1975.
- Speyr von A., *Erde und Himmel II: Die Zeit der großen Diktate*. (NB IX), Einsiedeln 1975.
- Speyr von A., *Erde und Himmel III: Die späten Jahre*. (NB X), Einsiedeln 1976.
- Speyr von A., *Ignatiana*. (NB XI), Einsiedeln 1974.
- Speyr von A., *Theologie der Geschlechter*, (NB XII), Einsiedeln 1968.

## 3. Opracowanie źródeł

- Albrecht B., *Eine Theologie des Katholischen*, tom I i II, tłum. własne, Einsiedeln 1975.
- Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986.
- Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie, Die Referate am Symposion zu ihrem 100. Geburtstag. 12. – 13. September 2002 in Freiburg im Breisgau*, tłum. własne,, Einsiedeln – Freiburg 2002.
- Balthasar von H. U., *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, tłum. własne, Einsiedeln – Trier <sup>4</sup>1989.
- Balthasar von H. U., *Unser Auftrag. Bericht und Weisung*, Einsiedeln <sup>1</sup>1984, Einsiedeln – Freiburg 2004.
- Balthasar von H. U., *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September*



- 1985), red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986, s. 138-146.
- Danneels G., *Maria, Bereitschaft und Beichthaltung*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986, s. 90-105.
- Erdmann K., *Heimweh nach Gott: Adrienne von Speyrs Theologie der Beichte*, w: *Geist und Leben* 83/3 (2010) 169-181, tłum. własne,  
<https://docplayer.org/186194081-Heimweh-nach-gott-adrienne-von-speyrs-theologie-der-beichte.html>, dostęp : 21.01.2022.
- Fessio J., *Wie liest man Adrienne von Speyr?*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986, s. 158-170.
- Grygiel L., *Mistyczna służba. Adrienne von Speyr (1902-1967)*, w: *Znak* nr 316 (10), Kraków 1980, s. 1247-1266.
- Grzywocz K., *Adrienne von Speyr o spowiedzi*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, s. 95-105, Kraków 2012,  
<http://www.kskrzysztofgrzywocz.pl/pl/publikacje/teksty/item/88-adrienne-von-speyr-o-spowiedzi>, dostęp: 31.01.2020.
- Haas A. M., *Adrienne von Speyrs Typologie der Mystik*, w: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie, Die Referate am Symposion zu ihrem 100. Geburtstag. 12. – 13. September 2002 in Freiburg im Breisgau*, tłum. własne,, Einsiedeln – Freiburg 2002, s. 9-31.
- Kobieta w sercu XX wieku – relacja z sympozjum*, <http://adriennevonspeyr.pl/relacja-z-sympozjum-kobieta-w-sercu-xx-wieku-una-donna-nel-cuore-del-ventesimo-secolo/>, (dostęp: 01.06.2021).
- Maas W., *Das Geheimnis des Karsamstags*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986, s. 128-137.
- Maas W., *Gott und die Hölle*, Einsiedeln 1979.
- Ouellet M., *Adrienne von Speyr und der Karsamstag der Theologie*, w: *Adrienne von Speyr und ihre spirituelle Theologie, Die Referate am Symposion zu ihrem 100. Geburtstag. 12. – 13. September 2002 in Freiburg im Breisgau*, tłum. własne,, Einsiedeln – Freiburg 2002, s. 87-113.
- Pielka P., *Postawa spowiedzi według Adrienne von Speyr*, w: *Nawracajcie się i wierźcie w ewangelię*, red. M. Borda, Sosnowiec 2016, s. 48-57.

Sicari A., *Trinität und Gebet*, w: *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung. (Akten des Römischen Symposiums 27. – 29. September 1985)*, red. H. U. von Balthasar, G. Chantraine, A. Scola, tłum. własne, Einsiedeln 1986, s. 61-73.

Żyła M., *Maryjna eklezjologia Adrienne von Speyr*, Kraków 2021.

Żyła M., *Wyjątkowość Kościoła według Adrienne von Speyr*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 223-246.

Żyła M., *Maryjność motywem życia i konwersji Adrienne von Speyr*, w: *Kościół i Maryja*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków 2020, s. 345-366.

#### 4. Literatura pomocnicza

św. Ambroży, *Misteria*, w: *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, S. Pieszczoł, Poznań – Warszawa – Lublin 1970.

Aleksandrowicz M., *Rodzina w systemie prawnym Szwajcarii. Kilka uwag o historii i rozwiązaniach współczesnych*, w: *Białostockie Studia Prawnicze*, 2027 vol. 22 nr 3), [https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/6319/1/BSP\\_22\\_3\\_M\\_Aleksandrowicz\\_Rodzina\\_w\\_systemie\\_prawnym\\_Szwajcarii.pdf](https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/6319/1/BSP_22_3_M_Aleksandrowicz_Rodzina_w_systemie_prawnym_Szwajcarii.pdf), (dostęp: 20.09.2021), s. 121- 131.

św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1 i 2, tłum. W. Kubicki, Warszawa 2010.

św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2010.

Balthasar von H. U., *Antyrzymski resentment*, Poznań 2004.

Balthasar von H. U., *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Einsiedeln – Freiburg 1998.

Balthasar von H. U., *Apokalipsa niemieckiej duszy*, w: *Pisma wybrane*, t. 1: *Pisma filozoficzne*, wybór i oprac. M. Urban, tłum. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 144-151.

Balthasar von H. U., *Bernanos*, Köln – Olten 1954.

Balthasar von H. U., *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, <sup>2</sup>1981.

Balthasar von H. U., *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1990.

Balthasar von H. U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I, *Kontemplacja postaci*, Kraków 2008.

Balthasar von H. U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, III/2, t. 1, *Stary Testament*, Kraków 2010.

Balthasar von H. U., *Chwała. Estetyka teologiczna*, III/2, t. 2, *Nowy Testament*, Kraków 2010.

- H. U. von Balthasar, *Credo*, tłum. J. Szczurek, Kraków 1999.
- Balthasar von H. U., *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* Einsiedeln 1963.
- Balthasar von H. U., *Das Herz der Welt*, Einsiedeln 1944.
- Balthasar von H. U., *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln 1948.
- Balthasar von H. U., *Die Gottesfrage des heutigen Mensch*, Wien 1956.
- Balthasar von H. U., *Die Messe, ein Opfer der Kirche*, w: Spiritus Creator, Einsiedeln 1967, s. 166-217.
- Balthasar von H. U., *Die Würde der Frau*, w: *International Catholic Journal Communio* 11 (1982), s. 346-352.
- Balthasar von H. U., *Einfaltungen*, Einsiedeln 1969, Einsiedeln -Trier <sup>4</sup>1988,
- Balthasar von H. U., *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln – Olten 1958.
- Balthasar von H. U., *Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*, Einsiedeln 1952, Einsiedeln-Freiburg <sup>4</sup>2019.
- Balthasar von H. U., *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*, Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der philosophischen Fakultät I der Universität Zürich, Zürich 1930; Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>1998.
- Balthasar von H. U., *In Gottes Einsatz leben*, Einsiedeln 1971, <sup>2</sup>1972.
- Balthasar von H. U., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln – Olten 1951, Einsiedeln <sup>4</sup>1976.
- Balthasar von H. U., *Katholisch. Aspekte des Misterium*, Einsiedeln 1975, Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>1993; wyd. Polskie: *Catholica. Wierzę w Kościół powszechny*, tłum. W. Szymona, Poznań 1998.
- Balthasar von H. U., *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1971.
- Balthasar von H. U., *König Dawid*, Einsiedeln 1955, Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>2004.
- Balthasar von H. U., *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
- Balthasar von H. U., *Modlitwa kontemplacyjna*, Einsiedeln 1955, <sup>5</sup>2003.
- Balthasar von H. U., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, <sup>2</sup>1995.
- Balthasar von H. U., *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.
- Balthasar von H. U., *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.
- Balthasar von H. U., *Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk*, Köln – Olten 1953.
- Balthasar von H. U., *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Monachium 1970, Einsiedeln <sup>2</sup>1995.
- Balthasar von H. U., *Schleifung der Bastionen*, Einsiedeln 1952, <sup>5</sup>1989.

- Balthasar von H. U., *Schwestern in Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Einsiedeln 1970, <sup>4</sup>1990.
- Balthasar von H. U., *Skizzen zur Theologie*, t. I – III, Einsiedeln 1960-1967; *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie IV)*, Einsiedeln 1974.
- Balthasar von H. U., *Teodramatyka II/2*, Osoby dramatu Kraków 2008.
- Balthasar von H. U., *Teodramatyka III, Die Handlung*, Einsiedeln 1980.
- Balthasar von H. U., *Teodramatyka IV, Das Endspiel*, Einsiedeln 1983.
- Balthasar von H. U., *Teologia dziejów*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1996.
- Balthasar von H. U., *Teologia misterium paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001.
- Balthasar von H. U., *Therese vom Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Olten 1950.
- Balthasar von H. U., *Thomas von Aquin. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Leben*, Heidelberg-Muenchen 1954.
- Balthasar von H. U., *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, Einsiedeln – Freiburg 2004.
- Balthasar von H. U., *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, <sup>2</sup>1965, <sup>3</sup>1990.
- Balthasar von H. U., *Wer ist die Kirche?* Freiburg 1965.
- Balthasar von H. U., *Wiarygodne jest tylko miłość*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2002.
- Balthasar von H. U., *Zuerst Gottes Reich*, Einsiedeln 1966, Einsiedeln – Freiburg <sup>2</sup>2002.
- Balthasar von H. U., *Zur Ortsbestimmung Christlicher Mystik*, w: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974,
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. I/II, Lublin 2012.
- Bartoszek A., *Wprowadzenie. Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, w: *Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Katowice 2014.
- Bazylea, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Bazylea>, dostęp: 16.01.2021.
- Bernard C. A., *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996.
- Bieda I., *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Wilhelm Maas, Einsiedeln 1979: [recenzja] *Collectanea Theologica* 51/1, 214-215, [https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea\\_Theologica/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215/Collectanea\\_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215.pdf](https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215/Collectanea_Theologica-r1981-t51-n1-s214-215.pdf), dostęp: 02.04.2022.
- Blaza M., D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*, Warszawa 2007.
- Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.
- Breuning W., *Nauka o Bogu*, Kraków 1999.
- Brunner E., *Die Mystik und das Word*, Tübingen 1928.

- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, <https://pl.wiktionary.org/wiki/spowied%C5%BA> (dostęp: 25.09.2021).
- Casel O., *Glaube, Gnosis, Misterium*, JLW 15(1941) 268; tzt D 9/I, nr 108, por. 107nn,
- Chmielewski M., *ABC duchowości*, cz. II, Poznań 2017.
- Chmielewski M., *Chrystus w doświadczeniu duchowym Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002, s. 36-49.
- Chmielewski M., *Duchowość życia konsekrowanego*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 230-249.
- Chmielewski M., *Grzech*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 302-306.
- Chmielewski M., *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.
- Chmielewski M., *Teologia duchowości*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 882-883.
- Chmielewski M., W. Zawadzki, *Spowiedź*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 834.
- Chrostowska, B. *Wybrane teorie postaw*, (dostęp: 28.11.2021), <https://www.profesor.pl/publikacja,16655,Referaty,Wybrane-teorie-postaw>.
- Ciak W., *Rola rodziny w życiu duchowym św. Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa – nauczycielka wiernej przyjaźni*, red. S. R. Niziński, Flos Carmeli, Poznań 2015.
- Congar Y. M.-J., *Jalons pour une théologie du laïcat* (Revision), Paris 1964,
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, 5, 7, tłum. W. Kania, Warszawa 2000.
- Czynne prawo wyborcze: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Czynne\\_prawo\\_wyborcze](https://pl.wikipedia.org/wiki/Czynne_prawo_wyborcze) (dostęp: 20.09.2021).
- Danielewicz Z., *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Warszawa 2007.
- Denzinger H. (red.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morus*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Duden, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Beichte#herkunft>, (dostęp: 26.11.2021).
- Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Ganoczy A., *Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, t. I, tłum. Teresa Franciszkanka Służebnica Krzyża, Poznań 1960.
- Gesché A., *Dios. Dios para pensar III*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2010.

- Goffi T., *Prospettiva teologica del progresso spirituale*, w: *Corso di spiritualità*, s. 590-598.
- Gogola J. W., *Grzech w życiu duchowym*, w: *Karmel 2/97*, s. 21-31,
- Gogola J. W., *Metoda empatyczno-sapiencjalna w teologii duchowości*, „*Itinera Spiritualia*”, I (2008), Kraków, s. 21-34.
- Gogola J. W., *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007.
- Gogola J. W., *Oddani Bogu*, Kraków 2013.
- Gogola J. W., *Od objawienia do zjednoczenia*, Kraków 2005.
- Gogola J. W., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2009.
- Gogola J. W., »*Teologia mistyczna*« *świętej Teresy od Jezusa*, w: *Święta Teresa od Jezusa mistrzynią życia duchowego*, red. J. W. Gogola, Kraków 2002.
- Grimm J., Grimm W., *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, [www.woerterbuchnetz.de/DWB/beichte](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/beichte), [www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B02882](http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=B02882), dostęp 26.11.2021.
- Guardini R., *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1940.
- Guardini R., *Unterscheidung der Christen*, t. II, Mainz 1963.
- Hermas, Pasterz, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, Ojcowie Apostolscy, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
- Hiperonim, [por. https://pl.wikipedia.org/wiki/Hiperonim](https://pl.wikipedia.org/wiki/Hiperonim), dostęp: 02.12.2021.
- św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2018.
- św. Ignacy Loyola, *Listy*, tłum. K. Jachimska-Małkiewicz, Kraków 2017.
- Jagielka J., *Cierpienie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 138-142.
- św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, Kraków 2013.
- Kempis a T., *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A. Kamieńska, [https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/o\\_nasladowaniu\\_chrystusa.pdf](https://www.zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/o_nasladowaniu_chrystusa.pdf), dostęp: 02.02.2022, 1-2.
- Kijas Z. J., *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, Warszawa 2007.
- Koch G., *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, tłum. W. Szymona, Kraków 1999.
- Kolokacja (frazologia), [https://pl.wikipedia.org/wiki/Kolokacja\\_\(frazologia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Kolokacja_(frazologia)), (dostęp: 02.12.2021).
- Konstytucja Federalna Konfederacji Szwajcarskiej z 29 maja 1874 roku (*Bundesverfassung der Schweizerischen Verfassungsgeschichte*).
- Kowalczyk M., *Traktat o stworzeniu*, Warszawa 2007.

- Kowalewska J., Graeber P., *Kształtowanie postaw zdrowotnych*, w: *Życie Szkoły*, [WSiP](#), 2003/1; <https://pl.wikipedia.org/wiki/Postawa>, dostęp: 27.11.2021.
- Kraus G., *Nauka o lasce – zbawienie jako laska*, Kraków 1999.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, Kraków 1995.
- Lombard P., *Sentencje*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Łukaszuk T. D., *Ostateczny los człowieka i świata*, Kraków 2005.
- Mascall E. L., *Otwartość bytu*, Warszawa 1988.
- Mamić J., *Il metodo induttivo e deduttivo nella Teologia spirituale*, w: *Teresianum LII* (2001 – I/II).
- Mądrzycki, T., *Psychologiczne prawidłowości kształtowania się postaw*, Warszawa 1977.
- McGinn B., *Fundamenty mistyki*, Kraków 2009.
- Michał od Jezusa Maryi, *Wstęp*, w: *Św. Teresa od Jezusa, Dzieła*, t. 1, Kraków 1987, s. 66-67.
- Moltmann J., *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995.
- Nadolski B., *Pneumatologiczne aspekty liturgii Kościoła rzymskokatolickiego*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, red. M. Marczewski, Lublin 1998.
- Nadolski B., *Liturgika, III. Sakramentu. Sakramentalia. Błogosławieństwa*, Poznań 1992.
- Nalewaj A., *Artykuł wiary "Zstąpił do piekieł" w ujęciu biblijnym*, dostęp: 10.02.2012, [http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia\\_Elblaskie/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15-s233-244/Studia\\_Elblaskie-r2014-t15-s233-244.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Elblaskie/Studia_Elblaskie-r2014-t15/Studia_Elblaskie-r2014-t15-s233-244/Studia_Elblaskie-r2014-t15-s233-244.pdf).
- Neuman, J. S., *Mężczyzna i kobieta w królestwie Bożym. Wprowadzenie do życia i dzieł Adrienne von Speyr i Hansa Ursa von Balthasara*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kielce 2005.
- Niewiadomska, I., *Postawa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 684.
- Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 1, red. B. Petrozolin-Skowrońska, Warszawa 1995, s. 384.
- Nowak A. J., *Misterium paschalne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin-Kraków 2002, s. 882-883.
- Nowak A. J., *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993, s. 94-113.
- Paciomo L., *Teksty biblijne mówiące o objawieniu Ojca i o życiu jako o pielgrzymowaniu do domu Ojca*, tłum. w: *Tajemnica Trójcy Świętej*, red. „Communio” 13/2000. s. 142-144.
- Pietras H., *Kerygmaticzna treść formuły zstąpił do piekieł u pierwszych ojców*, w: *Ewangelizacja w epoce patrystycznej, Zagadnienia wybrane*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1994, s. 103-123, dostęp: 11.09.2020, <https://>

[www.academia.edu/6968515/Kerygmaticzna\\_tre%C5%9B%C4%87\\_formu%C5%82y\\_zst%C4%85pi%C5%82\\_do\\_piekie%C5%82\\_u\\_pierwszych\\_ojc%C3%B3w](http://www.academia.edu/6968515/Kerygmaticzna_tre%C5%9B%C4%87_formu%C5%82y_zst%C4%85pi%C5%82_do_piekie%C5%82_u_pierwszych_ojc%C3%B3w)

- Póltawska W., *Samo życie*, Częstochowa 1995.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Sakramententheologie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* 9, s. 240-243, red. J. Höffer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1957-65.
- Rahner K., *Sakramenty Kościoła*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Juliusz Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. w. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *O naturze kapłaństwa*, OR II(1990).
- Ratzinger J., *Nie jest to daleka opowieść*, Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na czuwaniu modlitewnym 20 sierpnia 2005 r. wieczorem na kolońskich błoniach Marienfeld, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga. Wybór myśli*, red. W. Sapalski, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Szukajcie zawsze Jego oblicza, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (28.08.2005)*, w: J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Odkryć oblicze Boga. Wybór myśli*, red. W. Sapalski, Kraków 2006.
- Scheeben J. M., *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 2, Freiburg im Breisgau 1873.
- Schilson A., *Das Sakrament als Symbol*, CGMG 28, Freiburg 1982.
- Semmelroth O., *Die Kirche als Ursakrament*, Freiburg i. Br., 1953.
- Seremak W., *Apostolstwo w: Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002.
- Sesboüé B., *Znaki zbawienia*, Kraków 2001.
- Sesboüé B., *Ewangelia i Tradycja*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2012.
- Sielepin A., *Miedzy „źródłem” a „szczytem”*, Kraków 2004.
- Słomka W., *Duchowość sakramentu pokuty i pojednania*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993.
- Słomka, W., *Kapłaństwo*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 394-398.
- Słomka W., *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993.
- Słomka W., *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993.
- Słomka W., *Świętość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 866-868.



- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Ząbki 2000.
- Słownik etymologiczny języka polskiego, [https://pl.wikisource.org/wiki/SC5%82ownik\\_etymologiczny\\_j%C4%99zyka\\_polskiego/spowied%C5%B](https://pl.wikisource.org/wiki/SC5%82ownik_etymologiczny_j%C4%99zyka_polskiego/spowied%C5%B), (dostęp:02.12.2021).
- Spowiedź. Przygotowanie do sakramentu pokuty według metody św. Ignacego Loyoli i w duchu św. Franciszka Salezego* (anonimowe dzieło), Kraków 2008.
- Spowiedź, etymologia, <https://pl.wiktionary.org/wiki/spowied%C5%BA>, dostęp: 02.12.2021.
- Stolz A., *De Ecclesia (Manuale Theologiae Dogmaticae)*, VII, Freiburg i. Br.1939.
- Stubenrauch B., *Pneumatologia – traktat o Duchu świętym*, Kraków 1999.
- Sujak E., *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Wrocław 1985.
- Sypko J., *Naśladowanie Chrystusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 565-567.
- Szram M., *Duchowy sens liczb w alegorycznej egzegezie aleksandryjskiej (II – V wiek)*, Lublin 2001.
- Szymik J., *Współcierpiący, Bolesna. O ofierze, cierpieniu i bólu w ujęciu teologiczno-dogmatycznym*, w: *Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Katowice 2014, s. 70-80.
- Špidlík T., *U źródeł światłości*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1991.
- Szwajcarski kodeks cywilny z 10 grudnia 1907 r. (*Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10 Dezember 1907*).
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1, tłum. P. Mańkowski, Kraków 1949.
- Targoński Z., *Przesłanki antropologiczne duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 85-93.
- św. Teresa od Dzieciątka Jezusa, *Historia duszy*, tłum. Karmelitanki Bose, Kraków 2013.
- św. Teresa od Jezusa z Ávila, *Księga życia*, Kraków 2014.
- św. Teresa z Ávila, *Twierdza wewnętrzna*, Kraków 2014.
- Tichy R., *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Kraków 2011.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, dostęp: 14.10.2019, [https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_1.pdf](https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf)
- Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. L. Salij, Poznań 1987.
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego*, Kraków 2017.
- Urbański S., *Pokusa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 648-649.

- Werbick J., *Schulderfahung und Bußsakrament*, Mainz 1985.
- Wencel K. T., *Traktat o człowieku*, Warszawa 2007.
- Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Kraków 1948.
- Wrona L., *Obraz Boga i człowieka w procesie uświęcenia w pismach św. Teresy od Jezusa*, Kraków 2016.
- Vianney J. M., *Drogowskazy dla grzeszników. O grzechu, Sakramencie pokuty i rzeczach ostatecznych*, Warszawa 2008.
- Vorgrimler H., *Sakramententheologie*, Düsseldorf 1987.
- Związły słownik teologiczny, tłum. J. Ożóg, Kraków 1993.
- Zyzak W., *Co mam zrobić, aby osiągnąć życie wieczne? Duchowość chrześcijańska na świeckiej drodze życia*, Kraków 2008.