

Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI
GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

ŻYCIE MISTYCZNE WEDŁUG ŚW. PAWŁA. (WSTĘP METODOLOGICZNY)

WSTĘP. 1. PROBLEMATYKA MISTYKI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE.
2. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM NATURY CHRZEŚCIJAŃSKIEGO
DOŚWIADCZENIA BOGA. 3. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM POWOŁANIA DO
ŻYCIA MISTYCZNEGO. 4. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA.
5. MISTYKA WEDŁUG ŚW. PAWŁA – PRZEGLĄD WSPÓŁCZESNYCH
INTERPRETACJI. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Wstęp metodologiczny zajmuje w rozprawach naukowych zazwyczaj nie więcej niż kilka stron. W trakcie przygotowywania książki na temat mistyki św. Pawła (tytuł roboczy: *Miedzy kontemplacją i czynem. Doświadczenie Boga w szkole św. Pawła z Tarsu*) doszedłem do przekonania, że warto odejść od tej reguły i omówić obszerniej niektóre zagadnienia, które powinny składać się na wstęp metodologiczny do rozprawy na ten temat. Tak powstał niniejszy artykuł, w którym zostaną zaprezentowane wybrane zagadnienia ze wstępu metodologicznego do studium mistyki św. Pawła.

W pierwszym punkcie artykułu spróbujemy uzasadnić konieczność zajmowania się problematyką mistyki w naszych czasach, po czym, w punkcie drugim, przejdziemy do opisu problemu rozprawy. Podstawowym problemem, który powinien być motywem przewodnim badania tekstów źródłowych, jest pytanie o naturę mistyki

(doświadczenia Boga, kontemplacji¹). Analiza tekstów źródłowych powinna ponadto służyć do naświetlenia problemu powołania do życia mistycznego, wyrażającego się w pytaniu o miejsce mistyki w życiu chrześcijańskim. Takie ustawienie problemu rozprawy wynika z obserwacji, że św. Paweł łączył w swym życiu *contemplatio* i *actio*. Tak więc istotną rolę w badaniach mistyki św. Pawła powinien zajmować opis wzajemnego przenikania się kontemplacji i czynu w życiu św. Pawła i wynikających z tego reguł, rzutujących na życie chrześcijan powołanych do kontemplacji. W trzecim punkcie wstępu metodologicznego określimy przyjętą przez nas metodę badawczą. Obserwacja *status quo* dotychczasowych badań mistyki św. Pawła na gruncie biblistyki skłoniła nas do tego, aby poszerzyć ten punkt o opis różnych opcji metodologicznych w badaniu mistyki. Na gruncie biblistyki przenikają się bowiem różne metodologie, a i sam św. Paweł był mistykiem, który obrał określoną „metodologię”, którą warto widzieć na tle panoramy różnych metod.

Treści zaprezentowane w niniejszym artykule znajdą swą kontynuację w książce na temat mistyki św. Pawła. Książka będzie zawierała dane metodologiczne, których zabrakło w niniejszym artykule ze względów redakcyjnych². Zakładamy ponadto, że studium mistyki św. Pawła domaga się kontynuacji, która może iść w kilku kierunkach. Jeden kierunek, to badanie wpływu Pawłowego doświadczenia Boga na jego teologię. Z całą pewnością wiele zasadniczych wątków teologii św. Pawła bierze początek w otrzymanym objawieniu, w doświadczeniu Boga. Drugi kierunek, to badanie doświadczenia Boga w innych tradycjach biblijnych, zwłaszcza w tradycji Janowej i jej porównanie z tradycją Pawłową. Zbadanie różnych tradycji Nowego Testamentu powinno złożyć się na syntetyczny obraz modelu chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Interesujące też byłoby porównanie spo-

¹ Zanim uściślimy terminologię (na co będzie miejsce w osobnym punkcie artykułu), będziemy używali jako pojęć bliskoznacznych trzech terminów: „mystyka”, „doświadczenie Boga” i „kontemplacja”.

² Podamy w niej kryteria, które pozwalają na wyodrębnienie tekstów źródłowych zawartych w listach św. Pawła i na podstawie tych kryteriów określimy zakres tekstów źródłowych oraz nakreślimy kontekst wypowiedzi św. Pawła na temat mistyki. Odpowiemy mianowicie na pytanie, jakie miejsce zajmuje mistyka w życiu św. Pawła, jakie jest podłoże historyczno-religijne Pawłowego „języka” opisu mistyki i na czym polega specyfika świadectwa św. Pawła na tle świadectw późniejszych mistyków.

sobu odbioru tekstów św. Pawła na temat doświadczenia Boga w teologii Kościoła Wschodniego i Kościoła Zachodniego³.

1. PROBLEMATYKA MISTYKI WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Przed przystąpieniem do badania mistyki św. Pawła trzeba odpowiedzieć sobie na ogólniejsze pytanie, na ile problematyka mistyki jako takiej jest ważna dla nas, ludzi żyjących w XXI wieku. W odpowiedzi na to pytanie należy uwzględnić następujące przesłanki:

1. Znamienne dla czasów nowożytnych jest ciągle poszerzanie przez człowieka celów poznawczych. Penetrowane są obszary rzeczywistości, które dotąd były niedostępne dla człowieka (wystarczy wspomnieć o rozwoju genetyki czy o zdobywaniu kosmosu). W parze z tym procesem musi iść zgłębianie „świata” ludzkiego ducha. Analiza mistyki św. Pawła jest wyjściem ku temu postulatowi. Obok pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, dotyku, smaku i powonienia), dzięki którym mamy kontakt ze światem zewnętrznym, posiadamy w sobie – wszyscy chrześcijanie – coś w rodzaju „zmysłu” (Pismo święte nazywa ten „zmysł” duchem, gr. *pneuma*), który uzdalnia nas do kontaktu z transcendentnym Bogiem i do poznania „duchowego” (zob. 1Kor 2,14)⁴. To dziwny „zmysł”. Nie sposób go umiejscowić w organizmie człowieka. Jest on, ale nie wszyscy zdają sobie sprawę z jego istnienia. Ci zaś, którzy są jego świadomi, nie potrafią go opisać. Jedno jest pewne (w oparciu o wiedzę, którą odkrywa nam Pismo Święte) – człowiek posiada niezwykłą zdolność poznawczą, której istotę oddają precyzyjnie następujące słowa wielkiego biblisty, L. Cerfaux: „Gdzieś u samego szczytu umysłu, ale tak, że ona nas całkowicie przenika – Duch stwarza nową, żywą rzeczywistość, to, co sprawia, że istnieje chrześcijanin, człowiek odnowiony, zdolny do poznania Boga i jego tajemnic, a więc człowiek taki, jakiego Bóg chciał mieć, stwarzając go: człowieka – obraz Boży”⁵.

³ Przyczynkiem do opracowania tego problemu jest praca: M.-J. Le Guillou, *L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident*, Saint-Maur 2000.

⁴ W 1Kor 2,14 występuje przysłówek *pneumatikôs* („duchowo”), który znaczy tyle, co: „przez Ducha” (dobitnie oddaje to tłumaczenie *Bonnes Nouvelles Aujourd'hui*: „on ne peut juger que par l'Esprit”). Przysłówek ten wskazuje też na jakość antropologiczną, którą stwarza w chrześcijaninie Duch święty, a więc znaczy tyle, co: „przez ducha”.

⁵ L. Cerfaux, *Dar*, Znak 19(1967), s. 504.

2. Jednym z wyzwań naszych czasów jest zjawisko sekularyzacji, które polega na tym, że wielu ludzi żyje tak, jakby Boga nie było (jakby Bóg „umarł” w dzisiejszym świecie). Próbą odpowiedzi na tę sytuację jest tzw. teologia sekularyzacji. Odpowiedzią jest też mówienie o doświadczeniu Boga, które jest przypomnieniem, że Bóg jest Kimś, kto żyje i chce być szukany. Oto słowa Ch. Duquoc na ten temat: „Nic nie budzi większych nadziei, jak ujawnienie na nowo «rewolucyjnej» wymowy najważniejszego stwierdzenia chrystianizmu: Bóg jest żywy w zmartwychwstałym Chrystusie. Trzeba będzie demityzacji i «sekularyzacji», żeby się spostrzec, iż podstawowe stwierdzenia chrystianizmu, jeśli tylko pojmujemy się je na gruncie ich roli praktycznej, a nie jako teoretyczne czysto oznajmienia, są bez porównania bardziej «otwarte» i bardziej «postępowe» niż ich zawężanie do koncepcji egzystencjalnych czy antropologicznych, wysuwanych z troski o przystosowanie się do umysłowości ludzi współczesnych”⁶. Kto wie, czy zwiastunów takiej reakcji na sekularyzację, nie obserwujemy już powoli we współczesnym świecie. Być może jej „jaskółką” jest ciekawy proces wzrastania powołań do żeńskich zgromadzeń kontemplacyjnych, odnotowywany w naszych czasach⁷.

⁶ Ch. Duquoc, *Niejasności teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975, s. 185-186.

⁷ *Boom* powołań zakonnych staje się faktem zauważalnym dla dziennikarzy, którzy są – z natury swego zawodu – pilnymi obserwatorami rzeczywistości. W Dzienniku z 9.02.2007 (www.dziennik.pl), na stronie 18, ukazał się artykuł K. Bartman, szefowej działu społecznego gazety, p.t. *Intelektualistki idą do zakonu*, w którym czytamy: „Klaryski, karmelitanki, wizytki – najsurowsze kobiece zakony kontemplacyjne przeżywają w Polsce istne oblężenie. Do zakonnych furt pukają adwokatkę, lekarki, śpiewaczki operowe, malarki, tłumaczki. Powołanie kontemplacyjne odbiera im wprawdzie wolność, ale daje poczucie wyjątkowej misji”. Autorka próbuje szukać przyczyn tego zjawiska. Przytacza wypowiedź matki Marii Iny od Eucharystii, przeoryszy podwarszawskich karmelitanek: „Zanim do nas trafiły, były samodzielne, żyły, jak chciały. Świat leżał u ich stóp. Ludzie je podziwiali. One jednak wołały, aby świat o nich raz na zawsze zapomniał. (...) Z ludzkiego punktu widzenia nie ma na to chyba żadnego rozsądnego wytłumaczenia”. Autorka przytacza opinię prof. Ireny Borowiak, socjologa religii z Instytutu Religioznawstwa UJ, że „surowy klasztorny reżim przyciąga głównie intelektualistki, kobiety, które, osiągnąwszy wszystko, nagle poczuły duchową pustkę i brak celu w życiu”. Autorka artykułu przytacza też wypowiedź prof. Haliny Grzymała-Moszczyńskiej, religioznawcy i socjologa ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie: „Człowiek może wiele, ale bez poczucia sensu nie może nic”, a następnie podsumowuje jej opinię następującym stwierdzeniem: „Profesor uważa, że przebojowe kobiety za klasztornymi kratami w zamian za swoją wolność dostają poczucie wypełnienia

3. Podejmowanie problematyki doświadczenia Boga może też służyć dialogowi ekumenicznemu z naszymi braćmi z Kościoła Wschodniego. Doświadczenie Boga jest jedną z dominant ich tradycji i jest – w odczuciu Kościoła Prawosławnego – nie dość dowartościowane w tradycji zachodniej. Pisze o tym następująco P. Evdokimov: „Jakkolwiek bądź, możemy uznać, że każda tradycja w swojej ukształtowanej postaci, przynosi zawsze, zgodną z jej duchem indywidualizację jednego Objawienia. Według historyka Gustava Bardy (*Znaczenie jedności*) – «skłaniający się ku mistyce Wschód, bez reszty pogrążony jest w rozważaniu Bożych tajemnic i medytacji o przeobstwieńiu; moralizujący Zachód usiłuje przyniknąć sposób, w jaki człowiek zda sprawę Bogu ze swoich czynów». Zachód snuje refleksje o łasce Bożej i wolności, grzechu pierworodnym i przeznaczeniu. Dlatego też teologia, a zwłaszcza antropologia św. Augustyna, w dużym stopniu różnią się już od teologii św. Atanazego Wielkiego, wielkich Kapadocjan i świętych: Maksyma Wyznawcy, Jana Damasceńskiego, Grzegorza Palamasa. Dopóki Kościół, Dom Boży, pozostawał niepodzielony, wszelkie odrębności stanowiły jedynie komplementarne aspekty tego samego bogactwa. Mimo iż w pewnym momencie dziejowym, obustronnie zanikło umiłowanie jedności, a nawet samo pragnienie «bycia jedno», Wschód i Zachód wychodzą sobie dziś na spotkanie, co więcej, podejmują wspólne poszukiwania tragicznie zaginionej w burzach historii, choć tak autentycznej niegdyś, więzi”⁸.
4. Mówienie o doświadczeniu Boga może być też przyczynkiem w dyskusji nad istotą uprawiania teologii, która staje się martwa, jeśli jest pozbawiona aspektu kontemplacji tajemnicy Boga. Trzeba przypominać pojmowanie roli teologa, które zachowało się w tradycji wschodniej. Tak streszcza je J. Meyendorff: „Prawdziwym teologiem był ten, który zobaczył i doświadczył treści swej teologii, a jak uważano, doświadczenie to nie było jedynie doświadczeniem samego intelektu (choć z jego percepcji nie wy-

ogromnie ważnej misji: modlą się za ludzi i świat. Wynagradzają Bogu naszą grzeszność”.

⁸ Zob. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, Kraków 1996, s. 7. Dla zrównoważenia opinii P. Evdokimova warto sięgnąć po książkę M.-J. Le Guillou, dz. cyt., w której są ukazane wspólne elementy doświadczenia Ducha w tradycji kościelnej Wschodu i Zachodu.

kluczano intelektu), lecz także «oczu ducha», doświadczeniem, które całemu człowiekowi – jego intelektowi, uczuciom, a nawet zmysłom – pozwala wejść w styczność z boskim istnieniem”⁹. Takie spojrzenie na istotę uprawiania teologii nie jest obce teologii Kościoła zachodniego. Świadczy o tym chociażby tytuł książki I. Sanna (z roku 1997): *Teologia jako doświadczenie Boga. Perspektywa chrystologiczna Karla Rahnera*¹⁰.

5. Refleksja nad doświadczeniem Boga może mieć istotne znaczenie w dialogu między religiami. Żyjemy w świecie, w którym poszukuje się punktów wspólnych różnych religii na płaszczyźnie refleksji teologicznej¹¹. Płaszczyzną spotkania różnych religii może być też wspólne szukanie doświadczenia Boga, o czym świadczy na przykład spotkanie poświęcone wspólnej medytacji i kontemplacji, zorganizowane przez Kamedułów w USA. W dniach od 25 czerwca do 1 lipca 2000 roku, w eremie Kamedułów w Big Sur w Stanach Zjednoczonych (New Camaldoli Hermitage, Kalifornia), odbyło się międzynarodowe sympozjum organizowane przez Kamedulski Instytut Dialogu między Wschodem i Zachodem. Było to spotkanie kontemplatyków różnych religii, poświęcone – jak opiewa tytuł sympozjum – „monastycznemu dialogowi między tradycją chrześcijańską i tradycjami azjatyckimi”. Referaty wygłaszali tam mnisi chrześcijańscy (członkowie Kamedułów i Trapistów), a także przedstawiciele buddyzmu, zen, hinduizmu, taoizmu i konfucjonizmu. Jeden z uczestników tego sympozjum, T. G. Hand, w słowie podsumowującym podkreślił, że inicjatywy tego rodzaju są konieczne, gdyż szczerzy dialog między kontemplatykami prowadzi do ożywienia duchowości w globalnej wiosce, w której żyjemy¹². Z tą opinią należy połączyć pewne zastrzeżenie

⁹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s. 15.

¹⁰ I. Sanna, *Teologia come esperienza di Dio. La prospettiva cristologica di Karl Rahner*, Brescia 1997. Autor książki tak opisuje jedno z założeń teologii K. Rahnera: „Główne drogi doświadczenia Boga, które są bezpośrednio i pośrednio ujęte w myśli Rahnera, obejmują refleksję antropologiczną, metodę transcendentalną, egzystencję nadprzyrodzoną” (tamże, s. 8). Omawia też innych autorów, którzy mieszczą się w linii rozumienia teologii jako doświadczenia Boga, jak Marechal i Heidegger.

¹¹ Zob. J. Pathrapankal, *Christian Life. New Testament perspectives*, Bangalore 1982, s. 35-48, wedle którego indyjska idea Dharmy, opisująca proces zmierzający do zjednoczenia z bóstwem jest bliska Pawłowej idei usprawiedliwienia.

¹² „It would seem that true and holistic dialogue is an important, even essential movement for the revitalization of all the spiritual paths of our global village”. Cytat ten i informacje na temat sympozjum są osiągalne w Internecie.

(którego świadomi byli organizatorzy sympozjum). Fakt, że jakaś forma zjednoczenia „z bóstwem” występuje we wszystkich religiach, nie powinien powodować u chrześcijan pokusy poszukiwania takiej płaszczyzny dialogu z innymi religiami, w której pomija się specyficzne bogactwo spuścizny chrześcijańskiej. Dlatego ważna jest refleksja nad tym, na czym polega – na płaszczyźnie doświadczenia Boga – specyfika chrześcijaństwa¹³.

6. „Jutrzejszy człowiek pobożny będzie mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo go wcale nie będzie”¹⁴. Opinia ta, wyrażona przez K. Rahnera, stawia problem mistyki w samym centrum życia współczesnego Kościoła. Ma ona – w sposób trochę prowokacyjny – skłaniać do refleksji nad drogą wiary współczesnego Kościoła. K. Rahner wzywa do powrotu do czegoś, co jest wypróbowaną drogą Kościoła. Zasadność „powrotu do mistyki” ma potwierdzenie w dziejach pierwotnego chrześcijaństwa. Doświadczenie Boga legło u fundamentów chrześcijaństwa. Św. Pawła można nazwać ojcem mistyki w tradycji chrześcijańskiej¹⁵. Celem działalności ewangelizacyjnej św. Pawła było doprowadzenie ludzi do „zobaczenia Boga” i „poznania Go” (zob. Rz 15,20-21; por. 1Kor 2,9-10). Dzisiejsi chrześcijanie, którzy interesują się mistyką, sytuują się w tym nurcie tradycji chrześcijańskiej. Potrzebna jest refleksja teologiczna na ten temat. Już w czasach św. Pawła istniało niebezpieczeństwo fałszywego mistycyzmu. Jego przejawem była „herezja” Kolosan, która polegała na „zglębianiu tego,

¹³ Por. M. Gołębiewski, *Modlitwa w Starym Testamencie*, Warszawa 1996. Autor ten opisuje najwyższy etap modlitwy, w którym „bóstwo pochłania człowieka i następuje całkowite jego «złanie się» z bóstwem” i uwypukla jedność tego doświadczenia we wszystkich religiach (tamże, s. 33). Stwierdza też: „Droga prowadząca ku temu zjednoczeniu jest procesem wieloetapowym. Dwa momenty są tu decydujące: moment oderwania się od spraw tego świata – również własnego ja – i moment ostatecznego zjednoczenia, który jest momentem pełni. Stopnie tutaj występujące wyraża się w różnych religiach w takich terminach, jak wyciszenie, oświecenie, zjednoczenie lub oczyszczenie, koncentracja, unifikacja. Każdy z tych stopni ma swoje właściwe środki i etapy pośrednie. Na samym szczycie wycofuje się wszelki czynnik pośredni, nawet samo «ja» zatracą się w Bogu, nie czuje, nie myśli, zawiesza działanie wyobraźni, po prostu znajduje się w pełnym kontakcie z bóstwem. Najpierw człowiek – dzięki koncentracji – osiąga stan maksymalnej integracji własnego ja, a w końcu zjednoczenia z bóstwem” (tamże, s. 33-34).

¹⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 22.

¹⁵ Zob. A. Stolz, *Teologia della mistica*, Brescia 1940, s. 17-18.

co ktoś ujrzał”, prowadząc niektórych do oderwania od Ciała – Kościoła (zob. Kol 2,18-19).

2. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM NATURY CHRZEŚCJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

Na stronicach niniejszego artykułu padają słowa takie, jak: „doświadczenie Boga”, „mistyka”, „kontemplacja”. Co przez te trzy terminy rozumiemy? Czy opisują one rzeczywistość, która występowała w życiu św. Pawła? Odpowiedzi na te pytania nie sposób zamknąć na kilku stronach niniejszego podpunktu. Jego celem jest jedynie wprowadzenie uściśleń terminologicznych i zasygnalizowanie problemu, jakim jest natura kontemplacji (mistyki, doświadczenia Boga). Problem ten musi się stać motywem przewodnim analizy tekstów źródłowych.

Terminy: „doświadczenie Boga”, „mistyka”, „kontemplacja”, są używane w dzisiejszej literaturze, ale nie występują w słowniku św. Pawła. Rodzi się wątpliwość, czy św. Paweł byłby zadowolony, gdyby wiedział, że w książkach na jego temat różni autorzy będą używali pojęć, o których on nie miał pojęcia? Że będą twierdzili, iż miał on „doświadczenie Boga”? Że będą pisali o „mistyce św. Pawła”? Albo, że będą w nim widzieli kogoś, kto prowadził „życie kontemplacyjne”? Paweł musiałby się tych terminów uczyć, bo ich nie używał w swych listach. Terminy te opisują jednak – dzisiejszym językiem – rzeczywistość, która była obecna w życiu św. Pawła.

Trzy pojęcia: „doświadczenie Boga”, „mistyka” i „kontemplacja”, traktujemy jako terminy bliskoznaczne, które dopełniają się, opisując – każdy z innej strony – podobną rzeczywistość, która jest szczególną łaską daną od Boga wybranym ludziom, polegającą na obcowaniu z Bogiem żywym.

Aby uchwycić sens pojęcia „doświadczenie Boga”, trzeba wyjść od definicji „doświadczenia” w ogólności i przenieść ją – na zasadzie analogii – do specyficznego przedmiotu doświadczenia, jakim jest Bóg. Według S. Głaza¹⁶, poznanie mające charakter doświadczalny zachodzi wtedy, gdy jest odczuwalne, bezpośrednie i przedmiotowe. Analogicznie, doświadczenie Boga ma miejsce wtedy, gdy poznanie Boga posiada następujące przymioty: 1) odczuwalność; ma ona miejsce wtedy, gdy człowiek „wie”, że w konkretnym momencie ma kon-

¹⁶ S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 17.

takt z daną rzeczywistością. W przypadku „doświadczenia Boga” tą rzeczywistością jest Bóg; 2) bezpośredniość; wiedza o danej rzeczywistości nie jest uzyskana za pośrednictwem rozumowania, ale bezpośrednio, np. przez zmysły. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to kontakt poprzez „zmysł” nazwany w Nowym Testamencie słowem *pneuma* (duch); 3) przedmiotowość; punktem odniesienia doświadczenia jest jakiś przedmiot realnie istniejący. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to Bóg żywy.

Doświadczenie Boga przynależy do sfery mistyki – to drugi termin, który musimy zdefiniować. Termin ten pochodzi od greckiego słowa *mystikos*. Czasownik *myo* oznacza tyle, co „zamykam”, a dokładniej: „zamykam oczy”. Stąd rzeczownik „mistyka” oznacza etymologicznie doświadczalne poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej¹⁷. Przymiotnik „mistyczny” wskazuje na coś tajemniczego, ukrytego, wysublimowanego¹⁸. Nie wchodząc w żmudne analizy terminologiczno-historyczne, trzeba zauważyć, że pojęcie mistyki ma swą krętą historię. Jest ono niejednoznaczne. W najszerszym tego słowa znaczeniu – mistykiem jest każdy chrześcijanin. Każdy jest mistykiem, bo jest – na mocy chrztu świętego – obiektywnie (*sic!*) zjednoczony z Chrystusem. Mówiąc językiem św. Pawła – żyje „w Chrystusie”. Podstawę do takiego spojrzenia znajdujemy w tradycji Kościoła, wyrażonej przez Papieża Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis*. Czytamy w niej, że Kościół jest nie tylko rzeczywistością społeczną i prawną, ale także mistyczną. „Kościół jest w istocie czymś o wiele wyższym niż jakiejkolwiek społeczności ludzkie, wybija się ponad nie w takim stopniu, w jakim łaska przewyższa naturę i w jakim rzeczy śmiertelne stoją wyżej nad rzeczami zniszczalnymi. (...) „Czynnikiem, który społeczność chrześcijańską wynosi na stopień niewspółmiernie wyższy niż wszystko, co jest w sferze natury, jest Duch naszego Odkupiciela”¹⁹. W tym kontekście słowo „mistyka”, „mistyczny” ma taki sens, że charakteryzuje status każdego chrześcijanina jako członka Mistycznego Ciała Chrystusa.

¹⁷ Pierwszym, który użył tego terminu w sensie „poznania doświadczalnego”, był Orygenes. Więcej na ten temat, zob.: E. C. Salzer, *San Paolo mistico*, w: G. De Gennaro, E. C. Salzer, *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, Citta del Vaticano 1999, s. 59-61.

¹⁸ Klemens Aleksandryjski mówił o „interpretacji mistycznej” Pisma Świętego; Ojcowie Wschodni określają Eucharystię jako „Paschę mistyczną”; Pius XII opisuje Kościół jako „mistyczne Ciało Chrystusa”.

¹⁹ Pius XII, *Mystici Corporis*, 61.

Istnieje też nurt tradycji, w którym pojęcie mistyki ma sens dużo węższy. Za mistyka uważa się kogoś, u kogo obiektywna komunია z Chrystusem jest połączona z jej bezpośrednim przeżywaniem. W tym ujęciu, walor mistyczny posiada życie tylko niektórych chrześcijan, którzy osiągają bezpośrednio i doświadczalne przeżycie łączności z Bogiem. Mistyka jest witalnym zjednoczeniem z Bogiem²⁰, będącym szczególną łaską Bożą. Jest – jak pisał św. Augustyn – „dotknięciem Boga”. W tym ujęciu pojęcie mistyki jest nierozdzielnie związane z doświadczeniem Boga, rozumianym jako sposób „bycia z Bogiem”, który jest różny od zwykłego doświadczenia, dokonującego się na podstawie wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej. Choć nie każdy chrześcijanin jest mistykiem, to każdy (*sic!*) jest powołany do doświadczenia mistycznego²¹.

W niniejszym artykule używamy pojęcia mistyki w tym drugim znaczeniu – w sensie węższym. Zakładamy, że do definicji mistyki należy specjalny (tzn. nie dany każdemu ochrzczoneму) dar, który można określić jako „doświadczenie Boga”.

Pozostało ostatnie pytanie: jak się ma do pojęcia mistyki i doświadczenia Boga pojęcie kontemplacji? Termin „kontemplacja” jest obciążony wyjątkową wieloznacznością. Można powiedzieć, że, obok kontemplacji o charakterze religijnym, istnieje kontemplacja prawd rozumowych (kontemplacja intelektualna, w tym także kontemplacja rozumowa Bóstwa) i kontemplacja piękna (kontemplacja estetyczna). Czasem używa się słowa „kontemplacja” jako odpowiednika stanu mistycznego, na zasadzie skrótu myślowego, za którym musi stać pewne rozróżnienie, wypracowane w tradycji Kościoła. Istotę tego rozróżnienia tak streszcza M. Gogacz (za R. Garrigou-Lagrange): „Jeżeli kontemplacja w ogóle jest prostym wejściem umysłu na prawdę, ponad rozumowaniem, to kontemplacja nabyta jest kresem medytacji „stanowiąc proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, jako owoc naszej własnej czynności wspomaganą przez łaskę. Jest w tym wypadku nabytą modlitwą skupienia. Kontemplacja wlna, to proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, będące owocem nie działania ludzkiego wspomaganego łaską, lecz szczególnego natchnienia Ducha Świętego. Jest w tym wypadku modlitwą skupienia biernego, jak ją

²⁰ Zob. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 10.

²¹ Por. W. Słomka, *Mistyka*, w: *Katolicyzm A - Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 266-268.

nazywa św. Teresa z Avila, a, według określenia św. Jana od Krzyża, stanowi ją wlane poznanie miłosne Boga”²².

Św. Jan od Krzyża tak określa istotę kontemplacji wlanej: „W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najbardziej zbawienne skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosnego zjednoczenia z Bogiem”²³.

Używając w niniejszym opracowaniu terminu „kontemplacja”, będziemy mieli na myśli – na zasadzie skrótu myślowego – kontemplację Boga, a ściślej kontemplację wlaną, czyli rzeczywistość nierozwalnie związaną z tym, co nazwaliśmy wyżej „doświadczeniem Boga” i co określiliśmy jako mistykę w sensie węższym²⁴. Gdy będziemy używali pojęcia „mistyka” i „kontemplacja”, to zawsze z założeniem, że istotnym elementem definicji tych dwóch terminów jest pojęcie doświadczenia Boga. Pojęcie „doświadczenia Boga” będziemy traktowali czasem jako nazwę własną dla pewnego zbioru pojęć używanych przez św. Pawła (Apostoł używa terminów takich, jak: „wiedzieć”, „objawić”, „poznać”, i in.), mających wspólny mianownik, który wygodnie jest objąć jedną nazwą, zwłaszcza że nazwa ta brzmi współcześnie i ma odniesienia także do pojęcia mistyki i kontemplacji.

²² M. Gogacz, *Kontemplacja czy działanie*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 186.

²³ Cyt. za: W. Słomka, art. cyt., s. 267.

²⁴ Wieloznaczność słowa „kontemplacja” jest obecna także w dość licznych „reklamach” różnych „kursów duchowości”. Przykładem może być jedna z reklam zamieszczona w Internecie (www.kontemplacja.pl/coto.php), w której jest zasygnalizowane to, że kontemplacja jest procesem, w którym dwie pierwsze fazy (1. modlitwa jako droga do kontemplacji; 2. doznanie własnego bycia – modlitwa spokoju) „dadzą się osiągnąć przez każdego człowieka zdrowego fizycznie i psychicznie. Prowadzą one do stanu wielkiego spokoju i głębokiego pokoju. W religijnym obszarze nazywa się ów stan modlitwą spokoju. Jako proste bycie w obecności Boga, jest to stan kontemplacji. Człowiek patrzy w swoje własne bycie. Doświadcza w ten sposób Boga bliżej i głębiej niż przy modlitwie ustnej lub rozważającej. Modlitwa spokoju wpływa zazwyczaj silnie na osobowość. Jednakże nie chodzi tu jeszcze o mistyczny stan we właściwym sensie”. Autorzy reklamy wskazują, że dopiero w dwóch kolejnych fazach kontemplacji (3.doświadczenie oświecenia; 4.wcielenie doświadczenia oświecenia) można mówić o stanie mistycznym. „Mistyczny stan przydarza się człowiekowi: nie można go wywołać aktem woli, lecz tylko przygotować przez ćwiczenie modlitwy”. „W praktyce te cztery kroki nie występują oddzielnie, lecz krzyżują się i zachodzą na siebie” (tamże).

Czy w życiu św. Pawła występowała rzeczywistość opisywana przez trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy? Czy udziałem św. Pawła było doświadczenie Boga? Czy św. Paweł był mistykiem? Czy był kontemplatykiem? Jeśli terminy te rozumieć tak, jak wskazaliśmy powyżej, to odpowiedź na te pytania jest pozytywna. Św. Paweł miał doświadczenie Boga. Był mistykiem. Posiadał dar kontemplacji. Jest to teza wyjściowa, którą będziemy weryfikowali w książce poświęconej analizie tekstów źródłowych. Natura rzeczywistości, którą opisują trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy, jest bardzo skomplikowana. Jest problemem, który trzeba zbadać, analizując teksty źródłowe.

3. ŚW. PAWEŁ I PROBLEM POWOŁANIA DO ŻYCIA MISTYCZNEGO

Póki słowa takie, jak: „mistyka”, „kontemplacja”, „doświadczenie Boga”, brzmią dla kogoś teoretycznie – nie stanowią wielkiego problemu. Zwłaszcza że pojęcia te są rzadko używane w życiu codziennym²⁵ i kryje się za nimi „niecodzienna” rzeczywistość. Chodzi o „doświadczalny” kontakt z Bogiem, o kontemplację, której przedmiotem jest Bóg, o kontakt ze zjawiskami tajemnymi (grecki przymiotnik *mystikos* „oznacza po prostu rzeczywistość tajemną, odnoszącą się przede wszystkim do jakiejś tajemnicy o charakterze sakralnym”²⁶). „Niecodzienna” rzeczywistość, kryjąca się za tymi słowami, staje się prawdziwym problemem dopiero wtedy, gdy przestaje być teorią. Dar ten przychodzi zawsze niespodziewanie (bo zawsze przeraża wszelkie oczekiwania!). Cudowne „dotknięcie Boga” (jak określał

²⁵ Obserwację tę potwierdza prosty eksperyment. Wystarczy wziąć do ręki podręczny słownik angielsko-polski (J. Jaślan, J. Stanisławski, *Kieszonkowy słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, Warszawa 1988). Nie znajdziemy tam słowa „mistyka”. Podobnie, nie znajdziemy w nim słowa „kontemplacja”. Natrafimy, co prawda, na słowo „doświadczenie”, ale przekonamy się, że zwrot: „doświadczenie Boga” przekracza już ramy podstawowego słownictwa zawartego w tym słowniku. Dopiero w większym słowniku, wśród stu tysięcy słów w nim zawartych (J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 1975), będzie miejsce dla słowa „kontemplacja” (*contemplation*, przetłumaczone jako „kontemplacja, medytacja”(?), ale słowa „mistyka” nadal w nim nie znajdziemy (tłumacz odpowiedniego słowa angielskiego odnosi do niego tylko słowo „mistycyzm”). Eksperyment ten dowodzi nie tyle ułomności obu tych słowników, ile raczej tego, że słowa takie, jak: „mistyka”, „kontemplacja”, „doświadczenie Boga”, nie są często używane.

²⁶ S. Urbański, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 28.

mistykę św. Augustyn) pojawia się przy tym u ludzi różnych stanów: nie tylko u zakonników i zakonnic, ale także u ludzi świeckich. I trzeba umieć sobie z tym darem poradzić, umieć wkomponować go w dotychczasowy bieg życia. Nie jest to wcale takie proste. Trzeba nierzadko przeorientować swoje życie. Dar kontemplacji tak angażuje człowieka, że powoduje powstanie nieuniknionego napięcia między kontemplacją i działaniem. Pogodzenie kontemplacji z działaniem staje się prawdziwym problemem! Dar ten powoduje powstanie w człowieku mniej lub bardziej dramatycznego rozdarcia. Ma ono analogię w życiu ludzi zakochanych²⁷, którzy chcieliby być jak najwięcej razem, ciesząc się sobą, ale przecież muszą funkcjonować w praktycznym życiu, które potrafi być zabórce. Analogiczny problem, życia w napięciu „między kontemplacją i działaniem”, powstaje u tych, którzy otrzymali od Boga dar kontemplacji.

Logicznie rzecz biorąc, możliwe są trzy sposoby radzenia sobie z napięciem między kontemplacją i działaniem. Można próbować spychać kontemplację na margines życia, albo – przeciwnie – zrezygnować z życia czynnego na rzecz kontemplacji, lub też próbować godzić kontemplację z działaniem. Nietrafiony wybór opcji życiowej potrafi zamienić życie kontemplatyka w koszmar (jak mówił Thomas Merton, „to boli, gdy przestaję się modlić”). Wewnętrzne rozdarcie może uzewewnętrznić się nawet przez chorobę.

Może przesłanek do podjęcia decyzji dostarczą „klasycy” duchowości chrześcijańskiej? „Półka” z literaturą mistyczną jest bardzo długa. Jest duża szansa, że ktoś wybierze z niej „Dzieła” św. Jana od Krzyża, „coś” z Thomasa Mertona, a na dokładkę – natrafi na św. Tomasza z Akwinu. I wtedy pojawi się problem. Okazuje się bowiem, że sięgnięcie do „klasyków” chrześcijańskiej mistyki wcale nie ułatwia poradenia sobie z problemem napięcia między kontemplacją

²⁷ Mistycy opisują mistyczną relację człowieka z Bogiem przez analogię z intymną relacją dwojga małżonków. Na przykład św. Jan od Krzyża pisze o „zaślubinach duchowych”, w których Bóg udziela duszy swojej miłości i uczy ją „miłować tak, jak jest sama miłowana”, „dając jej odpowiednie uzdolnienie do tej miłości”. Pragnienie zjednoczenia się z Bogiem powoduje napięcie, które znajdzie swe dopełnienie dopiero w wieczności: „Zanim dusza tego nie osiągnie, nie jest tu zadowolona, ani nie byłaby w życiu przyszłym. Mówi św. Tomasz, że dusza nie jest zadowolona, jeżeli nie czuje, że tak miłuje Boga, jak jest przez Niego miłowana. W tym stanie zaślubin duchowych, o których mówimy, nie ma jeszcze tej doskonałej miłości, jaka będzie w chwale wiecznej, lecz jest jej żywy obraz czy odbicie i to tak doskonałe, że trudno to wyrazić” (Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 38,4; zob. Tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 701).

i działaniem. Porównajmy tylko trzy teksty. Św. Jan od Krzyża, który tak doskonale opisywał tajniki życia mistycznego, podpowiada rozwiązanie radykalne: „Skoro jednak [dusza: przyp. GR] dojdzie do tego stanu [stanu zjednoczenia miłości: przyp. GR], nie powinna zajmować się czynami i sprawami zewnętrznymi, chociażby one były bardzo pożyteczne w służbie Bożej. Mogłyby one bowiem przeszkodzić jej w owym ustawicznym trwaniu w miłości Bożej, ponieważ odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy, i więcej przynosi pożytku Kościołowi, niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni. (...) Wielką zatem szkodę wyrządziłoby się duszy, mającej już nieco z tej jedynej w swoim rodzaju miłości, jak również Kościołowi, gdyby się ją zajmowało choćby na krótki czas zewnętrznymi sprawami i czynnościami, choćby one były wielkiej wagi”²⁸.

W słowach tych św. Jan od Krzyża radzi, aby postawić całkowicie na kontemplację, czyli – w praktyce – zachęca do wstąpienia do zakonu kontemplacyjnego (nie ma bowiem innych struktur organizacyjnych, umożliwiających życie oddane całkowicie kontemplacji). Krok taki jest możliwy w życiu tych, którzy nie mają życiowych zobowiązań (na przykład wobec rodziny) i mogą całkowicie przeorientować swoje życie, podporządkowując wszystko kontemplacji. A inni? Rada św. Jana od Krzyża nie rozwiązuje u nich problemu napięcia między kontemplacją i działaniem.

Do tych ostatnich zwraca się inny „klasyk” mistyki, Thomas Merton, który podkreśla, że nie ma sprzeczności między „wewnętrzną kontemplacją” i „zewnętrznym czynem”: „Wewnętrzna kontemplacja i zewnętrzna aktywność nie stanowią wcale zasadniczego przeciwieństwa – są to raczej dwa oblicza tej samej miłości Boga. Ale działanie człowieka oddanego kontemplacji musi z niej wypływać i być do niej podobne. Wszystko, co czyni poza czasem jej poświęconym, powinno odzwierciedlać świetlany pokój jego wewnętrznego życia. W tym celu winien dążyć w swym działaniu do tego samego, co stanowi treść kontemplacji – do łączności i zjednoczenia z Bogiem”²⁹.

Czytając radę T. Merona, można jednak powiedzieć: „No dobrze! Ale dlaczego ktoś, kto pisze te słowa, został trapiście i pisze je z pustelni, dla której porzucił życie w świecie?”. Rada T. Mertona jest być może trafna, ale nie brzmi do końca wiarygodnie.

²⁸ Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 29, 2-3, w: Tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 663.

²⁹ T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, s. 124.

Zacytowane powyżej słowa św. Jana od Krzyża i Thomasa Mertona opisują dwa różne światy: świat tych, którzy dla kontemplacji porzucają działanie i świat tych, którzy próbują łączyć kontemplację z działaniem³⁰. Św. Jan radzi wybór życia „czysto kontemplacyjnego”, T. Merton – życia „mieszanego”. Który z nich ma rację? Na ich rady nakłada się opinia jeszcze jednego „klasyka”, a mianowicie św. Tomasza z Akwinu. Są trzy style życia – stwierdza św. Tomasz z Akwinu: styl życia czynny, kontemplacyjny i „mieszany” (łączy kontemplację z czynem). Życie kontemplacyjne – twierdzi św. Tomasz – samo w sobie, z natury, jest bardziej wartościowe od życia czynnego (*Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa*). Z kolei życie „mieszane” jest wartościowsze od życia czysto kontemplacyjnego³¹.

Opinia św. Tomasza z Akwinu wprowadza więcej zamieszania niż jasności dla kogoś, kto szuka rozwiązania problemu napięcia między „działaniem” i „kontemplacją”. Porównajmy te opinie z cytowanymi powyżej wypowiedziami Thomasa Mertona i św. Jana od Krzy-

³⁰ Radykalną różnicę między dwoma stylami życia, życiem oddanym kontemplacji i życiem łączącym kontemplację z działaniem w świecie, można zilustrować na przykładzie problemu posłuszeństwa przełożonym. Św. Paweł, który pisze do chrześcijan „w świecie”, za najważniejszą zasadę porządkującą decyzje ludzkie uważa odwoływanie się do rozumu, choć posłuszeństwo ma też dla niego wartość (zob. Rz 12,1-2; por. Flp 2,5-11) – można je nazwać posłuszeństwem „rozumnym”. Thomas Merton, żyjący w klasztorze trapistów, jest zwolennikiem posłuszeństwa „absolutnego”, gdy pisze: „Duch człowieka, którego Bóg pociąga do kontemplacji, poznaje niebawem wartość posłuszeństwa. Trudności i niepokoje trapiące go codziennie z powodu samolubstwa, niedołęstwa, nieumiejętności i pychy, wytwarzają w nim pragnienie, żeby ktoś inny mógł go prowadzić i wspomagać swoją radą. (...) Przeto słucha swego opata lub spowiednika nie dlatego, żeby jego rozkazy lub rady wydawały mu się osobiście dobre, pożyteczne i rozumne. Poddając się mu, nie myśli, że decyzje opata są zachwycające. Przeciwnie – czasem postanowienia przełożonego zdają mu się nawet mniej mądre. Ale to już go nie obchodzi, uznaje go bowiem za pośrednika pomiędzy sobą a Bogiem, a znajduje tylko pokój w woli Boga, tak jak ona mu się objawia poprzez ludzi, których warunki jego powołania uczyniły jego przełożonymi” (*Posiew kontemplacji*, dz. cyt., s. 126-127). Skąd takie podejście? Thomas Merton tak opisuje istotę życia w klasztorze: „To życie tych, którzy porzucili świat, z jego pożądaniami i ambicjami, żeby poświęcić się całkowicie szukaniu Boga. (...) Nade wszystko jest to życie kontemplacyjne (...)” (T. Merton, *Ostatni z ojców. Św. Bernard z Clairvaux. Encyklika 'Doctor Mellifluus'*, Skoczów 2004, s. 28). Droga życia kontemplacyjnego polega na świadomym (*sic!*) zawieszeniu pewnych reguł obowiązujących w świecie. Takie nastawienie byłoby niezdrowe (a na pewno kłopotliwe) dla ludzi żyjących w świecie.

³¹ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Kraków 1973, s. 500.

ża. Thomas Merton twierdził, że styl życia łączący kontemplację z działaniem jest możliwy (!), zaś św. Tomasz – że jest on bardziej wartościowy (!) od życia kontemplacyjnego. Czy nie powiedział o jedno zdanie za dużo? Z kolei, konfrontując tezę św. Tomasza z radą św. Jana od Krzyża, zdeorientowani, możemy pytać: „Jak to! więc św. Jan, który radził wybór życia kontemplacyjnego, doradza styl życia mniej wartościowy?”. Bo przecież, według św. Tomasza, życie „mieszane” jest lepsze od życia kontemplacyjnego³²! Totalny zamęt! Sięgnięcie do „klasyków” duchowości niekoniecznie prowadzi do rozwiązania problemu napięcia między działaniem a kontemplacją.

W tej sytuacji trzeba spojrzeć na problem powołania do kontemplacji oczami św. Pawła. Pozwoli to zaraz na wstępie wyeliminować pewne wątpliwości i wskazać kierunek refleksji. Jednym z tekstów, w których św. Paweł rozważa problem powołania, jest siódmy rozdział *Pierwszego Listu do Koryntian*. Św. Paweł powtarza trzykrotnie jedną zasadę. Zachęca do pozostania w takim stanie, w jakim ktoś został powołany. „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego go powołał” (1Kor 7,17); „Każdy niech przeto pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany” (1Kor 7,20); „Niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany” (1Kor 7,24).

Św. Paweł kieruje radę „pozostania w powołaniu” do tych, którzy przyjęli chrzest i zastanawiali się, czy ten fakt nie domaga się zmiany dotychczasowego statusu życiowego. Niektórzy Koryntianie uważali, że istnieje „idealny” status życiowy, który znamionuje doskonałego chrześcijanina (dla nich było to akurat dziewictwo). Św. Paweł studzi ich zapał w poszukiwaniu „idealnego” powołania, lepszego od innych. Jest przekonany, że wraz z wtargnięciem Królestwa Bożego w ten świat traci znaczenie status społeczny chrześcijan, gdyż chrześcijanin może żyć w miłości nadprzyrodzonej w każdym stanie. Św. Paweł, co prawda, ma na myśli obrzezanie i nieobrzezanie, bycie niewolnikiem lub wolnym, trwanie w stanie małżeńskim lub w dziewictwie, ale zasadę „pozostania w stanie, w jakim ktoś został powoła-

³² Tezę św. Tomasza z Akwinu o obiektywnej wyższości życia „mieszanego” nad życiem kontemplacyjnym próbuje ratować Thomas Merton, ale nie jest w tym przekonujący. Píše on: „Innymi słowy św. Tomasz uczy nas, że to powołanie do życia „mieszanego” jest tylko wtedy wyższe od powołania do kontemplacji, jeżeli jest samo bardziej kontemplacyjne (...). W rzeczywistości święty Tomasz głosi, że dominikanin, franciszkanin, czy karmelita ma wieść życie superkontemplacyjne” (T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, dz. cyt., s. 502).

ny” można rozciągnąć także na problem wyboru, przed którym stają ci, którym Bóg daje łaskę kontemplacji. Nie istnieje idealny „stan”, który automatycznie gwarantuje większą doskonałość realizacji powołania do kontemplacji. Nie jest nim ani stan życia „czysto kontemplacyjnego”, ani stan życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem). Droga do trwania w miłości nadprzyrodzonej niekoniecznie wiedzie przez zmianę statusu życiowego, bo mistyczne zjednoczenie z Chrystusem relatywizuje wszelkie schematy tego świata (por. 1Kor 7,29b-31).

W świetle tej zasady powinno się spojrzeć na problem powołania do kontemplacji, który próbowaliśmy rozwiązać, cytując „klasyków” mistyki. Najslabiej broni się opinia św. Tomasza z Akwinu, z jego próbą tworzenia hierarchii powołań. Próba ta jest zrozumiała na gruncie filozofii, którą uprawiał św. Tomasz. Tkwiał on w dziedzictwie filozofii Arystotelesa i musiał tak, a nie inaczej, oceniać poszczególne powołania. Jego ocena wkomponowuje się w system filozoficzny, który stworzył³³, ale czy odpowiada rzeczywistości? Niestety (dla św. Tomasza), Pan Bóg niekoniecznie myśli „tomistycznie”. Nie można tak łatwo usystematyzować logiki Bożego działania, jak czyni to św. Tomasz. Wiedział o tym św. Paweł. Nie ma sensu budowanie teorii o wyższości jednego powołania nad innym. Trzeba poprzestać na stwierdzeniu, że Bóg daje różne powołania, w tym powołanie do życia kontemplacyjnego i powołanie do życia mieszanego (łączącego kontemplację z czynem). Kluczem do odnalezienia się w życiu jest więc właściwe odczytanie swego powołania i jego realizacja, a nie wpasowywanie się w jakieś „rankingi” powołań, choćby ich twórcą był sam św. Tomasz z Akwinu.

Przy takim założeniu ma rację św. Jan od Krzyża, który zachęca kontemplatyków do porzucenia działania. Pod jednym warunkiem: że pisze do tych, którzy są powołani do „życia kontemplacyjnego”. Ma rację też Tomasz Merton, gdy pisze o dopełnianiu się „wewnętrznej kontemplacji” i „zewnętrznego działania”. Pod warunkiem, że pisze do tych, którzy są powołani do „życia mieszanego”, łączącego kontemplację z czynem. Istota rozwiązania potencjalnego konfliktu między kontemplacją i działaniem leży w rozpoznaniu swego indywidualnego powołania: czy jest to powołanie do życia oddanego wyłącznie kontemplacji, czy do życia „mieszanego”.

³³ Św. Tomasz – „udowadnia to rozumowaniem przyrodniczym, argumentami zaczerpniętymi od pogańskiego filozofa – Arystotelesa” (T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, dz. cyt., s. 500).

Św. Paweł jest towarzyszem drogi tych, którzy otrzymali dar kontemplacji i nie rezygnują z życia aktywnego. To, co pisze on na temat mistyki, jest adresowane do tego właśnie kręgu chrześcijan. Zaraz po słowach zapisanych w Flp 1,23-24, w których daje wyraz swej mistycznej więzi z Chrystusem, dodaje wezwanie skierowane do wszystkich wiernych: „Żyćcie między ludźmi (...)” (Flp 1,27). Św. Paweł wiedział z własnego doświadczenia, że pisze o sprawach niełatwych. Sam doświadczał wewnętrznego rozdarcia, któremu dał wyraz w następujących słowach: „Obydwie możliwości są przede mną: chciałbym umrzeć i być z Chrystusem, bo to znacznie lepsze, pozostać zaś w ciele jest bardziej potrzebne ze względu na was” (Flp 1,23-24). To tak, jakby mówił, że trzeba się nauczyć żyć z „raną”, którą powoduje dar kontemplacji. Apostoł jest przy tym dowodem tego, że istnieje sposób na to, aby zewnętrzna aktywność nie naruszała tego, co T. Merton nazywa „światłym pokojem wewnętrznego życia”. Że jest możliwe zachowanie w sobie takiego wewnętrznego obszaru, który jest zarezerwowany wyłącznie dla Boga i do którego nie ma dostępu żaden bodziec pochodzący ze świata. Obszaru, który można porównać do wewnętrznego sanktuarium albo do pustyni. Można „być w świetle” przez aktywne życie, a równocześnie „odejść od świata” przez trwanie w swym „wewnętrznym sanktuarium”. Domaga się to ciągłego wysiłku. Na pierwszym miejscu musi być kontemplacja. Na drugim dopiero – aktywność. Nie jest wykluczone, że trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” miało w życiu św. Pawła konkretną cenę. Cenę cierpienia. Czy temat „krzyża”, tak charakterystyczny dla św. Pawła (zob. Flp 2,8c), nie ma źródła w doświadczeniu „mistycznego” cierpienia? Trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” jest podobne do ciągłego zbliżania się do płonącego ognia, który pali (zob. Wj 3,2). Nie jest związane tylko z duchową słodyczą.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej, wynika, że życie św. Pawła świadczy o tym, że nie ma sprzeczności między kontemplacją i działaniem. Mówienie o niesprzeczności to jednak za mało, gdyż słowo to, mające charakter negatywny, może sugerować, że działanie jest w życiu kontemplatyka rodzajem „zła koniecznego”. Życie św. Pawła świadczy o czymś innym. Łączenie kontemplacji z działaniem pozwalało mu na ciągle pogłębianie mistycznej więzi z Chrystusem. Z drugiej strony, kontemplacja była źródłem, z którego św. Paweł wywodził swą myśl teologiczną i z którego czerpał uzasadnienie dla ważnych (dla siebie i dla Kościoła) decyzji. Patrząc na życie św. Pawła można wnioskować, że czasem Pan Bóg chce, aby kontemplatyk tkwił „po

uszy” w życiowych realiach, po to, aby – przez te realia – wzrastał w rozumieniu istoty *contemplatio*. Kto szuka równowagi między wewnętrzną kontemplacją i zewnętrzną aktywnością, nie może nie pytać o radę św. Pawła, który sam przeżywał podobną sytuację: żył w napięciu „między kontemplacją i działaniem” i jest dowodem na to, że taki styl życia jest nie tylko możliwy, ale – że pozwala na odkrywanie głębi daru kontemplacji.

Rozpoznanie powołania do życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem) i jego realizacja nie jest sprawą prostą. Z pewnością trzeba przejść przez wiele doświadczeń i zwątpień, aby dojść do przekonania podobnego do tego, jakie „urodziło się” na przykład we wspólnocie małżeńskiej Raissy i Jakuba Maritain, a któremu dał wyraz J. Maritain w następujących słowach: „Domowe ognisko chrześcijańskie jest samo w sobie wspólnotą poświęconą Bogu w porządku świeckim, tak jak jest nią opactwo czy Karmel w porządku zakonnym”³⁴. „(...) to, co ma zasadnicze znaczenie dla naszych czasów, to życie modlitwy i zjednoczenia z Bogiem, prowadzone wśród świata”³⁵.

Poszukiwanie równowagi między kontemplacją i działaniem jest udziałem nie tylko ludzi świeckich, ale także kapłanów pracujących w duszpasterstwie³⁶. Dylematy, przed którymi stają kapłani, tak wyraża Gisbert Greshake: „Każdy ksiądz winien z najgłębszą powagą przemyśleć problem osobistej modlitwy; jak wygląda codzienny dłuższy czas przeznaczony na modlitwę, który jest niezależny od każdorazowych humorów i zachcianek. Albowiem – jak powiada Karl Rahner – «wiera współczesnego kapłana jest wiarą kapłana modlącego się, można by wprost powiedzieć, kapłana mistycznej kontemplacji, albo jej nie ma wcale»”³⁷. „Kapłan jednak powinien sobie przede wszystkim uprzytomnić, że modlitwa jest nie tylko jego prywatną sprawą. Modlitwa należy również do obowiązków, jakie ma wobec powierzonych mu ludzi”³⁸. „Modlitwa i praca, kontemplacja i akcja, pustynia

³⁴ D. Brihat, *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raissa Maritain. Prorocy naszych czasów*, Kraków 1993, s. 30.

³⁵ Tamże, s. 31.

³⁶ Problem dotyczy głównie tzw. kapłanów diecezjalnych, a mniej zakonników, w życiu których „na straży” kontemplacji stoi reguła zakonna i wspólnota zakonna.

³⁷ G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983, s. 194. Cytując K. Rahnera, autor ten powołuje się na: K. Rahner, *Knechte Christi*, Freiburg 1967, s. 42.

³⁸ G. Greshake, dz. cyt., s. 193.

i misja apostołska w świecie warunkują się wzajemnie i tworzą (wprawdzie napiętą ale konieczną) jedną całość”³⁹.

Nakreślony powyżej problem powołania do kontemplacji domaga się rozwinięcia przy szczegółowej analizie tekstów źródłowych, ukazujących przenikanie się kontemplacji i czynu w życiu św. Pawła. Jak widać z powyższego wprowadzenia, nie chodzi o problem „akademicki”, czysto poznawczy. Odkrycia, jakich dokonał św. Paweł, mają przełożenie na życie tych wszystkich, których Bóg obdarzył powołaniem do łączenia kontemplacji z działaniem.

4. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA

Generalna opcja egzegetyczna, jaką obieramy, polega na poszukiwaniu tzw. sensu wyrazowego, to znaczy takiego znaczenia poszczególnych słów i zdań, jaki miały one w umyśle ich autora, św. Pawła, i jakie było przyjmowane przez bezpośrednich adresatów listów św. Pawła. Dotarcie do takiej warstwy znaczeniowej tekstów źródłowych gwarantuje stosowana we współczesnej biblistyce metodologia, polegająca na analizie tekstów w płaszczyźnie lingwistyczno-syntaktycznej (analiza języka, stylu, syntaksy, struktury perykop), semantycznej (badanie znaczenia poszczególnych terminów i wyrażeń) i pragmatycznej (wskazanie ukierunkowania praktycznego tekstu)⁴⁰. W ustalaniu i analizie tekstów źródłowych będziemy też korzy-

³⁹ Tamże, s. 192.

⁴⁰ Zob. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989. Założenie oparcia się na sensie wyrazowym wyklucza metodę, polegającą na szukaniu sensu duchowego (alegorycznego, moralnego, anagogicznego) tekstów Pawłowych, choć mamy świadomość tego, że metoda ta ma bogatą tradycję i jest niesłychanie płodna. Zob. W. Egger, dz. cyt., s. 235-236; G. Rafiński, *Aktualność „przed-krytycznej” interpretacji Pisma Świętego*, Miesięcznik Diecezjalny Gdański 35(1991), s. 292-305. Stojąc na gruncie tzw. analizy duchowej listów św. Pawła, mielibyśmy prawo interpretować niemal każdy tekst św. Pawła w sensie mistycznym, duchowym. Zgodnie z regułą zdefiniowaną przez Jana Kasjana, każdy tekst ma, obok sensu literalnego, potrójny sens duchowy. Sens alegoryczny dotyczy Kościoła i wiary, sens tropologiczny – jednostek i ich sposobu postępowania, sens anagogiczny zaś - oczekiwanej przyszłości. Dla przykładu, w tekstach, w których jest wymienione miasto Jerozolima, moglibyśmy widzieć rzeczywiste miasto Jerozolimę (sens literalny), Kościół (sens alegoryczny), duszę wiernego (sens tropologiczny), lub ucieleśnienie nowego stworzenia (sens anagogiczny). Stosując taką metodologię, można traktować wszystko, co napisał św. Paweł, jako literaturę mistyczną. Nie negując powagi i potrzeby takiej interpretacji, świadomie z niej rezygnujemy.

stali z metody analizy retorycznej⁴¹. Metoda retoryczna zwraca uwagę na konstrukcję tekstu z punktu widzenia jego siły perswazyjnej. Nie chodzi więc tylko o aspekt treściowy, ale o uchwycenie różnych sposobów „przemawiania” tekstu do świadomości adresatów – także przez przywołanie doświadczenia (doświadczenia Boga). Kluczowym problemem metodologicznym (którym zajmiemy się szerzej w przygotowywanej książce) będzie znalezienie sposobu na rozróżnienie tekstów mistycznych i tekstów teologicznych. Istotę tego rozróżnienia następująco oddaje K. Górski: „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu się z Bogiem, o oddaniu się całkowitem, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny”⁴².

Ilość opracowań duchowości św. Pawła, stojących na gruncie sensu wyrazowego, jest dość skromna. Tę lukę pragniemy zapełnić. Przystępując do badań, mamy świadomość, że analizowanie doświadczenia Boga wymaga pokory badawczej, takiego nastawienia, o które apelował św. Kolumban: „Staraj się o doskonałe poznanie Boga nie za pomocą wielosłowa, ale przez doskonałość życia; nie przez słowa, ale przez wiarę, która pochodzi z prostego serca, a nie z dociekań uczonej niebożności. Jeśli postanowisz w dociekaniach szukać tego, co jest niewyrażalne, «odejdzie dalej od ciebie»; jeśli natomiast przez wiarę, wówczas «Mądrość pozostanie» tam, gdzie jest: «u twoich bram». Tam zaś, gdzie jest, możesz Ją zobaczyć, choćby nawet w niedoskonały sposób. Osiągamy ją naprawdę wówczas, kiedy wierzymy w Niewidzialnego, nawet nie rozumiejąc. Bóg jest niewidzialny, i dlatego trzeba weń wierzyć, chociaż w pewien sposób może Go dostrzec czyste serce”⁴³.

Jasne jest, że refleksja podjęta przez nas będzie jedynie przybliżaniem się do Mądrości, i to w „niedoskonały sposób”, o którym pisał św. Kolumban. Wszelkie braki niech uzupełni wiara czytelników.

⁴¹ Metoda retoryczna była stosowana przez samego św. Pawła, co jest dodatkowym argumentem za jej dostrzeganiem we współczesnej analizie listów. Zob. *The Bible as Rhetoric. Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, red. M. Warener, London-New York 1990; H. Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, München 1967; G. Rafiński, *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 46(1993)3-4, s. 135-148.

⁴² K. Górski, dz. cyt., s. 11.

⁴³ Św. Kolumban, *Nauka o wierze*, 3-5 (za *Liturgia Godzin*, t. 3, Poznań 1987; II czytanie z czwartku 7 tygodnia Okresu Zwykłego).

Ważne jest także otwarcie na różne opcje metodologiczne, które pragniemy poniżej zasygnalizować. Śmiem twierdzić, że do takiej otwartości zachęca nas sam św. Paweł. Podstawę do takiego twierdzenia dają słowa św. Pawła zapisane w 1Kor 5,1-13. W perykopie tej św. Paweł omawia problem współistnienia między „tymi, którzy są wewnątrz” i „tymi, którzy są na zewnątrz” Kościoła. Co prawda, św. Paweł omawia sytuację, w której trzeba ocenić kogoś, kto postępuje w sposób naganny z punktu widzenia Ewangelii, ale w ostatnich wierszach perykopy definiuje zasadę ogólną, z której wynika, że nie pochwałał on postawy ostracyzmu wobec „tych, którzy są na zewnątrz” Kościoła (zob. 1Kor 5,12a: „Jakże bowiem mogę sądzić tych, którzy są na zewnątrz?” i 1Kor 5,13a: „Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg”). Absurdalność ewentualnej postawy nietolerancji wobec ludzi nie należących do Kościoła św. Paweł określił dobitnie w 1Kor 5,10: „musielibyscie bowiem całkowicie opuścić ten świat”. Apostoł nie chciał, aby chrześcijanie budowali getta w tym świecie. Chciał, by wychodzili (*sic!*) ku ludziom „inaczej” myślącym z miłością (zob. Rz 12,17-18).

Szukanie zbliżenia z niechrześcijanami sprawiło, że św. Paweł nie wahał się korzystać z pewnych pojęć i idei istniejących w religiach, które znał, a mianowicie w judaizmie i w hellenizmie.

Św. Paweł, po swoim nawróceniu, zachował szacunek wobec Żydów i Prawa im objawionego. Uważał Prawo za święte (zob. Ga 3,21-22). Podkreślał, że Żydzi, spełniając Prawo, służą Jednemu Bogu i poznają Jego wolę (zob. Rz 1,17-18). Św. Paweł szukał dróg dialogu z Żydami (Rz 9-11, albo Rz 2,28-29, gdzie św. Paweł wprowadza uniwersalistyczną ideę „prawdziwego Żyda”, którym jest „ten, kto jest nim wewnątrz”, i ideę „prawdziwego obrzezania”, którym jest „obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”). Podobnie, św. Paweł szukał też dróg dialogu z poganami. Pisząc do Rzymian, podkreślił, że Bóg jest poznawalny w jakimś zakresie przez pogan (Rz 1,20). Podkreślał, że Bóg wypisał w sercach pogan to, co zostało objawione i zapisane w Prawie Mojżesza, tak że poganie, idąc za głosem sumienia, czynią w istocie to, co nakazuje Prawo (zob. Rz 2,14-15). Z *Listu do Kolosan* i z *Listu do Efezjan* wynika wręcz wniosek, że Chrystus jest wpisany w naturę każdego człowieka, skoro Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15) i „wszystko w Nim ma istnienie” (Ef 2,10). Szacunek dla Żydów i pogan oraz dla ich dziedzictwa przełożył się na to, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga. Gdy św. Paweł stanął przed zadaniem opisanie objawie-

nia się Boga w Chrystusie, potrafił dostrzec ziarna prawdy także w tym, co na temat objawiania się Boga mówiono w środowisku niechrześcijańskim. Nawiązywał do tego, co i jak mówiono o doświadczeniu Boga w środowisku, w którym żył i na tym tle ukazywał niezwykłość objawienia Boga w Chrystusie.

Jako były faryzeusz, św. Paweł znał doskonale to, co na temat doświadczenia Boga mówiono w środowisku żydowskim. Wiedzę Szawła na temat mistyki żydowskiej możemy dziś częściowo rekonstruować na podstawie tego, co wiemy z Qumran (liturgia anielska), z *Pierwszej Księgi Henocha* i z późniejszej mistyki *Merkabah*⁴⁴. Wiedza ta pozwalała św. Pawłowi dostrzec *novum* mistyki chrześcijańskiej. Podstawowe *novum* polegało na przyjęciu dwóch faktów, które potwierdziło doświadczenie: zmartwychwstania Chrystusa i „wylania Ducha”. Przyjęcie tych dwóch faktów (powiązanie ich⁴⁵) radykalnie odróżnia mistykę św. Pawła od mistyki żydowskiej, ale św. Paweł dostrzegł także ciągłość działania Bożego między tym, czego doświadczał jako faryzeusz i tym, czego doświadczył jako chrześcijanin. To, co było *novum*, wpisał on w odwieczne plany Boga, objawione Izraelowi i utrwalone w Starym Testamencie. Oprócz tego, św. Paweł podjął decyzję o zaadoptowaniu terminologii powstałej w historii Izraela, a zapisanej w Biblii, do opisu doświadczenia Boga, które było jego udziałem. Wybór ten (pamiętajmy, że Paweł nie miał w tej decyzji żadnych chrześcijańskich poprzedników, którzy torowaliby mu drogę) był bardzo istotny. Sięgnięcie do terminologii biblijnej (na przykład wybór słowa *of the* w 1Kor 15,3-8, będącego reminiscencją takich tekstów, jak Wj 3,2.16; 6,3; 16,7.10; Iz 40,5), sprawiło, że tekst św. Pawła był już „nie tylko opowiadaniem, lecz już interpretacją”⁴⁶.

W tym, co św. Paweł pisał na temat chrześcijańskiego doświadczenia Boga, dźwięczała też nuta dialogu ze światem pogańskim. Św. Paweł pisał do chrześcijan, którzy porzucali wierzenia pogańskie, ale przecież wierzenia te ukształtowały ich myślenie. Dlatego Apostoł definiuje *novum* chrześcijańskiego doświadczenia Boga, nawiązując z życzliwością, aczkolwiek polemicznie, do tego, co było bogactwem duchowym hellenizmu. Czymś radykalnie nowym było to, że przed-

⁴⁴ Zob. A. F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1990.

⁴⁵ Wiarę w aktualny dar Ducha podzielali ze św. Pawłem na przykład członkowie wspólnoty z Qumran. Nie wiazali jednak wylania Ducha z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa.

⁴⁶ K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2, Kraków 1984, s. 126-127.

miotem doświadczenia mistycznego stał się Jezus Chrystus Zmartwychwstały. Całe życie chrześcijanina, także sfera mistyki, dokonywała się „w Chrystusie”. Taki fakt musiał opisać św. Paweł. Próba opisu tego faktu nie była prosta. Św. Paweł zakładał, że Bóg przemawiał także przez religie pogańskie. Ale w tym, co dokonywało się „w Chrystusie”, nie chodziło przecież o „rozpłynięcie się” w Chrystusie (w bóstwie), w takim sensie, w jakim rozumiano to w pogańskim panteizmie. „Grecka pobożność nie polegała na życiu w Bogu, czy z Bogiem, ale na osiągnięciu mistycznej identyczności z bóstwem”⁴⁷. Specyfika zjednoczenia z Chrystusem polegała też na tym, że nie było ono oderwane od konkretnego, jakim jest „czas”. Miało charakter eschatologiczny, w tym sensie, że wpisywało się w oczekiwanie na Paruzję – mistyka „ma charakter nie definitywny, ale prowizoryczny”⁴⁸. Podstawowa dla pojmowania chrześcijańskiej mistyki była też nowa koncepcja Boga, której konsekwencją było nowe zrozumienie relacji człowieka do Boga. Św. Paweł musiał przezwyciężyć ekstatyczną koncepcję Boga, obecną u hellenistycznych „gnostyków”. Musiał polemizować z podejściem „naturalistycznym”, obecnym w hellenizmie, które kolidowało z dostrzeganiem roli łaski w doświadczeniu Boga. Podkreślał aspekt etyczny mistyki chrześcijańskiej, nauczając, że autentyczne doświadczenie Boga pociąga za sobą przemianę życia ludzkiego w jego wymiarze etycznym, a nie ogranicza się tylko do ekstazy, czy wręcz magii. Na nową koncepcję mistyki chrześcijańskiej w stosunku do mistyki pogańskiej rzutował podstawowy „znak czasu”, którym było intensywne doświadczenie Ducha Świętego w wiernych⁴⁹.

Św. Paweł uczy nas, żyjących dwa tysiące lat później, szacunku dla dziedzictwa duchowego środowisk niechrześcijańskich. Stosunek św. Pawła do tego, co mówiono przed nim na temat doświadczenia Boga, można oddać słowami, które nawiązują do pierwszego zdania *Listu do Hebrajczyków*: Bóg przemawia na różne sposoby, ale najpełniej przemówił do nas w ostatecznych dniach przez Syna. W ten obraz – szacunku dla bogactwa duchowego niechrześcijan – wpisuje się przywołana w pierwszym punkcie niniejszego artykułu inicjatywa Kamedułów amerykańskich. Idąc tym tropem, musimy przyjrzeć się z życzliwością panoramie różnych sposobów mówienia o doświadczeniu Boga. Wszystkie one ukazują – mniej lub więcej – coś z Istoty Boga. Wszystkie układają się w panoramę, na tle której dopiero moż-

⁴⁷ A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Münster 1928, s. 106.

⁴⁸ Tamże, s. 113.

⁴⁹ Tamże, s. 92-138.

na dostrzec specyfikę i bogactwo świadectwa św. Pawła na temat doświadczenia Boga.

5. MISTYKA WEDŁUG ŚW. PAWŁA – PRZEGLĄD WSPÓŁCZESNYCH INTERPRETACJI

W dalszej części niniejszego artykułu przyjrzymy się współczesnej literaturze biblijnej, w której usiłuje się – stosując różne metody – zrozumieć to, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga. Konsekwencją Pawłowego wyboru „języka” biblijnego do opisu doświadczenia Boga jest to, że właśnie metody stosowane w biblistyce mają priorytet w badaniu jego wypowiedzi na ten temat. Tylko głęboka znajomość Biblii pozwala na wejście w świat pojęć św. Pawła – na uchwycenie istoty „opowiadania” i „interpretacji” w słowach św. Pawła. Metoda przyjęta przez św. Pawła (wybór słownictwa biblijnego) nie jest oczywiście jedyną. Po śmierci św. Pawła problem doświadczenia Boga nie przestał intrygować ludzi. Poszukując w literaturze ostatnich stu lat opracowań na temat doświadczenia Boga (mistyki, kontemplacji), dostrzeżemy różnorodność kierunków badań prowadzonych przez ludzi reprezentujących różne rodzaje wrażliwości (przyjmujących różne metodologie). Spotkamy wypowiedzi filozofów religii, psychologów, przedstawicieli różnych nurtów filozofii, teologów; obok nich – literatów.

Obok konstruktywnych analiz istnieje krąg publikacji skrajnie krytycznych wobec pojęcia „doświadczenia Boga”. Niektórzy psychologowie sprowadzają doświadczenia Boga do takich kategorii jak nerwica natręctw, czy niedojrzałość emocjonalna⁵⁰. Są filozofowie, którzy próbują udowodniać nierealność doświadczenia Boga, posługując się metodami stosowanymi w filozofii⁵¹. U autorów tej provenien-

⁵⁰ Zob. G. Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 80; S. Głaz, dz. cyt., s. 29. 41-51. Ten ostatni autor referuje „minimalistyczne rozumienie doświadczenia religijnego” przez Z. Freuda, który traktował religię jako „nerwicę natręctw”. Relacjonuje niektóre skrajne poglądy innych psychologów: według niektórych neuropsychologów św. Teresa to histeryczka, św. Katarzyna ze Sieny zaś była masochistką, sadystką i anorektyczką, która w dodatku cierpiała na rozdwojenie jaźni i osobowości. Według niektórych neuropsychologów istnieje związek między życiem mistycznym i impulsywnością seksualną, albo z patologią religijną czy niedojrzałością emocjonalną.

⁵¹ Na temat agnostycyzmu, zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, s. 62-72. Wedle M. Jaworskiego (*Podstawowe zadania filozofii religii*, w: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, War-

cji „podejrzany” staje się naturalnie także św. Paweł⁵². Mając w pamięci to, co św. Paweł pisał o stosunku chrześcijan do „tych, którzy są na zewnątrz” Kościoła, należy podejść z szacunkiem do postawy zwątpienia, którą reprezentują ci autorzy. Postawa taka ma funkcję krytyczną wobec analiz doświadczenia Boga prowadzonych z pozycji wiary. Spojrzenie na doświadczenie Boga jako na kategorię „podejrzaną” jest przypomnieniem, że pojęcie doświadczenia Boga kryje w sobie paradoks, ocierający się o wewnętrzną sprzeczność. Jak może

szawa 1982, s. 346-352) można wyróżnić cztery główne kierunki uprawiania filozofii religii, które różnie ujmują zjawisko doświadczenia Boga. W kierunku redukcjonistycznym (będącym kontynuacją poglądów L. Feuerbacha, K. Marksa, Z. Freuda) zostaje unicestwione objawienie. Nie ma w istocie doświadczenia Boga, gdyż religia jest tu sprowadzona do innej – rzekomo bardziej pierwotnej – dziedziny ludzkiego życia. W kierunku refleksji krytycznej (jej reprezentantami są: E. L. Mascall, J. Maritain, C. Fabro, La Croix, Cl. Bruaire) religia jest traktowana jako sprawa czystego rozumu. Jej zwolennicy nie doceniają albo pomijają doświadczenie religijne. W tzw. recepcjonizmie (K. Barth, P. Tillich, K. Jaspers, filozofia religii uprawiana w duchu fenomenologii) uznaje się istnienie specyficznego doświadczenia religijnego, które wyprzedza pracę rozumową. Opis fenomenologiczny posiada swoje ograniczenia. Problem polega na przejściu od płaszczyzny fenomenologii na płaszczyznę metafizyczną. Możliwa jest tu opcja, którą reprezentował M. Scheler, wedle której tego, co jest nam dane, nie uważa się wyłącznie za intencjonalne byty świadomości, która stanowi ich podstawę, ale za rzeczywistość niezależną od niej. Czwarty kierunek jest reprezentowany przez tzw. „proroków” (P. Teilhard de Chardin, H. Dolch, Hegstenberg) i „gnostyków” (A. Flew, A. Mac Intyre,). „Prorocy” głoszą pewne idee oraz intuicje religijne, ale nie mieszczą się w rygorach naukowych, od czego blisko do fantazji na temat religii. „Gnostycy” zaś nie podejmują problematyki religijnej, uprawiając rodzaj pozytywizmu filozoficznego.

⁵² Zakładamy w niniejszej pracy, że należy uszanować Pawłowy sposób relacji o doświadczeniu Boga pod Damaszkim, w którym pozostawia on miejsce na tajemnicę. „Wypełnianie” obszaru tajemnicy przez budowanie np. teorii psychologicznych może tylko zaciemnić obraz badanego zjawiska, gdyż oznacza wprowadzanie do analizy arbitralnych przesłanek. Ilustracją braku wycucia tajemnicy może być następujący pogląd, będący komentarzem do Gal 1,16 (*en emoi*): „(...) Christ the son in him might represent the troublesome penis of father. If so, the conversion goes even farther in resolving Paul's tension. It makes homosexuality unconsciously tolerable, through the medium of an ecstatic identification with the powerful phallus of father” (S. Tarachow, *St. Paul and Early Christianity: A Psychoanalysis and Historical Study*, Psychoanalysis and the Social Sciences 4(1955) s. 236; cyt. za: M. Reichardt, *Psychologische Erklärung der paulinischen Damaskusvision?. Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1999, s. 66n). Innym przejawem braku szacunku dla tajemnicy może być teoria halucynacji (zob. M. Reichardt, dz. cyt., s. 100-142).

istnieć doświadczenie, którego przedmiotem jest transcendentny Bóg? Jeśli doświadczenie Boga jest możliwe, to zawsze dokonuje się w „ciemnościach wiary”. Świadomość tego powinna skłaniać do postawy dialogu z wątpiącymi. Być może, nie jest wcale tak daleko od postawy szukania w „ciemnościach wiary” do postawy negacji.

W tytule niniejszego paragrafu postawiliśmy tezę, że Bóg chce, aby Go szukano na rozmaite sposoby. Przed przystąpieniem do analizy tego, co na temat doświadczenia Boga ma do powiedzenia św. Paweł, trzeba zdać sobie sprawę z tego, że doświadczenie Boga jest rzeczywistością tak intrygującą, że do jej badania przykładane są różne „instrumenty metodologiczne”, z których każdy jest cenny, gdyż pozwala na wydobywanie jakiegoś aspektu tego zjawiska. W panoramę tego „instrumentarium” badawczego wpisują się różne nauki. Popatrzmy wpierw na filozofię religii. Metodologia tej nauki pozwala dostrzec, że doświadczenie religijne (taki charakter ma doświadczenie Boga) jest zjawiskiem, które przekracza, co prawda, kategorie racjonalne, to jednak jest penetracją rzeczywistości realnie istniejącej poza człowiekiem, rzeczywistości supraracjonalnej. Kontakt z tą rzeczywistością ma charakter intuicji obejmującej całego człowieka, a koniecznym jej składnikiem jest łaska Boża⁵³. Niektórzy filozofowie religii zauważają, że do specyfiki religijnego poznania Boga należy to, iż jest ono

⁵³ Na trudność opisu doświadczenia religijnego wskazuje S. Kowalczyk: „Doświadczenie religijne (...) zawiera elementy poznawczo-intelektualne, wolicjonalne, etyczne i emocjonalne. Nigdy jednak nie identyfikuje się w pełni z żadnym z tych elementów. Dlatego doświadczeniem religijnym nie jest jeszcze czysto spekulatywna refleksja o Bogu, życie etycznie prawe, ani przeżywanie podniosłych stanów emocjonalnych. Religijne doświadczenie jest aktem osobowym, wyrazem całej ludzkiej egzystencji: rozumnym przyjęciem prawdy o Bogu, opcją woli potwierdzoną aktami miłości, wreszcie przeżyciem emocjonalnym. Całe ludzkie «ja» idzie ku boskiemu «Ty», wszystkie władze człowieka są zaangażowane w autentycznym życiu religijnym. J. Hessen doświadczenie religijne określa mianem «intuicji totalitarnej», mając na uwadze uaktywnienie całości osoby ludzkiej. Życie religijne, choć zawiera elementy racjonalne, to zasadniczo posiada charakter supraracjonalny. Jest fenomenem *sui generis*: w swej istocie nie jest poznaniem racjonalno-dyskursywnym, lecz spontaniczno-intuicyjnym rozpoznaniem obecności absolutnego Sacrum. Doświadczenie religijne posiada charakter responsoryczny i dialogiczny, dlatego jest czymś więcej aniżeli poznawaniem Boga. Życie religijne jest wewnątrzno-osobowym spotkaniem z Bogiem: przyjmowaniem Go w swoim sercu i zarazem oddania się Jemu. Tajemnica spotkania człowieka z Bogiem dokonuje się zawsze w kręgu oddziaływania łaski Bożej, lecz ten czynnik wymyka się analizie filozoficznej” (S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, 115-116).

bezpośrednie, personalistyczne, jest powiązane z uwarunkowaniami etycznymi oraz rodzi pewność⁵⁴.

Na inny aspekt doświadczenia Boga wyczuleni są psychologowie. Metodologia stosowana w psychologii sprawia, że przedstawiciele tej nauki interpretują życie religijne jako następstwo oddziaływania sił podświadomych na ludzkie „ja”. Niektórzy psychologowie uzupełniają ten obraz przez uznanie wpływu rzeczywistości transcendentnej na człowieka⁵⁵. Psychologia wnosi przynajmniej trzy konstruktywne elementy do opisu doświadczenia Boga. Wskazuje, że działanie Boga zbiega się z uwarunkowaniami psychologicznymi (z psychologicznymi „predyspozycjami”?)⁵⁶, a doświadczenie religijne angażuje całego człowieka, a więc umysł, zmysły i wolę. Psychologia ukazuje też pozytywne skutki doświadczenia Boga w kształtowaniu zdrowej osobowości, wśród których wymienia się osiągnięcie jedności z samym sobą, z innymi ludźmi, z wszechświatem i z wszelkim życiem, a także – jedności z Bogiem⁵⁷. Po trzecie, psychologia pełni swego rodzaju funkcję krytyczną, pozwalając w konkretnych przypadkach na weryfikację doświadczenia Boga przez odróżnianie autentycznego doświadczenia religijnego od dewiacji. Z funkcją krytyczną jest związana funkcja terapeutyczna, gdyż psychologia pomaga we właściwym kształtowaniu obrazu Boga⁵⁸. Psychologia stała się podstawą jednej z metod analizy tekstu biblijnego. Owocem dialogu między psychologią i teologią jest podejście psychologiczne i psychoanalityczne do tekstu biblijnego (ścieżką tą poszedł w badaniach listów św. Pawła w roku 1983 G. Theissen⁵⁹). Pozwala ono na odkrycie wielopłaszczy-

⁵⁴ Zob. H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 484-491.

⁵⁵ Zob. S. Głaz, dz. cyt., s. 90. Autor ten analizuje idące w tym kierunku poglądy K. G. Junga, egzystencjalistów i humanistów (tamże, s. 28-90).

⁵⁶ Dość nieoczekiwanym „obrońcą” aspektu doświadczenia Boga, który przynależy dziś do domeny psychologii jest św. Jan od Krzyża. Píše on następująco na temat zjednoczenia mistycznego: „Mało dusz dochodzi do tego stanu, lecz niektóre doszły, zwłaszcza te, których moc i duch miały się rozlać w spuściźnie na ich dzieci. Bóg daje bowiem rodzicom w pierwocinach ducha bogactwa i zasoby, odpowiednie do większego lub mniejszego dziedzictwa, jakie mają przekazać potomstwu” (Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, strofa druga, punkt 12, w: Tenże, *Dzieła*, dz. cyt., s. 745).

⁵⁷ Zob. S. Głaz, dz. cyt., 29-31.

⁵⁸ Zob. S. Kuczkowski, *Psychologiczne uwarunkowania obrazu Boga*, w: *W kierunku Boga*, dz. cyt., s. 387-389.

⁵⁹ G. Theissen, *Psychological aspects of Pauline Theology*, Philadelphia 1983. Autor ten próbuje udowodnić, że w listach św. Pawła istnieją teksty, które do-

znowości tekstu Pisma świętego, a także na wejście w pewne obszary doświadczenia religijnego, które nie są osiągalne na drodze tylko analizy konceptualnej. Konieczna jest jednak świadomość granic metodologicznych podejścia psychologicznego do tekstu biblijnego, wśród których można wymienić niezdolność do penetracji rzeczywistości wiary i ignorowanie historycznego aspektu objawienia biblijnego. Dlatego błędem byłaby absolutyzacja podejścia psychologicznego w interpretacji Biblii⁶⁰.

Pojęcie doświadczenia Boga funkcjonuje, obok filozofii religii i psychologii, także w filozofii różnego autoramentu. W filozofii chrześcijańskiej istnieje nurt, w którym podkreśla się rozumny aspekt doświadczenia Boga. Według przedstawiciela filozofii neotomistycznej, M. Gogacza, intelekt i wiedza są sprzymierzeńcem człowieka w chronieniu w sobie miłości Bożej⁶¹. Doświadczenie mistyczne „jest nagłym, trwającym krótko, dziejącym się wewnątrz nas, bezpośrednim doznaniem przez nasz intelekt Boga jako Samoistnego Istnienia, który pozwala się doświadczać jako bezpośredni przedmiot władzy poznawczej. Mistyka w tym znaczeniu jest tylko naturalnym poznaniem, niezwykłym i wyjątkowym poznaniem Boga, który pomijając w naszym procesie poznania etap ujęć zmysłowych, upewnia intelekt, że istnieje”⁶². Niektórzy filozofowie zwracają z kolei uwagę na istnienie pozaracjonalnych dróg do Boga. Tezę taką głoszą fideiści (B. Pascal, C. Huet, C. G. J. Jacobi, S. Kierkegaard, K. Barth; podobnie – tradycjonaliści), wedle których do poznania istnienia Boga nie wystarczy rozum, ale konieczne jest objawienie (przyjęte sercem, wolą, rozważane rozumem). Na rolę uczucia, wewnętrznego przekonania, głosu instynktu w poznaniu Boga zwracają uwagę zwolennicy sentymentalizmu religijnego (F. Schleiermacher, R. Otto). Rola intuicji (i kontemplacji) w poznaniu Boga jest opisywana od zarania chrześcijaństwa, aż po nowsze czasy (św. Augustyn, św. Bernard, B. Pascal)⁶³. H.

wodzą, iż Paweł zna myśl o istnieniu w człowieku sfery, którą psychologowie nazywają podświadomością (1Kor 4,1-5; Rz 2,16; 1Kor 14,20-25; 2Kor 3,4-4,6; Rz 7,7-23; 1Kor 14 [głosolalia]; 1Kor 2,6-16).

⁶⁰ Zwraca na to uwagę Papieska Komisja Biblijna w dokumencie zatytułowanym: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Poznań 1994, wydanym w setną rocznicę *Providentissimus Deus* i w pięćdziesiątą rocznicę *Divino afflante Spiritu* (zob. rozdział I, punkt D, podpunkt 3: *Psychologiczne i psychoanalityczne podejście do Biblii*).

⁶¹ M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków 1987, s. 10.

⁶² Tamże, s. 8.

⁶³ Zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz. cyt., s. 72-90.

Bergson traktuje świadectwa mistyków jako dowody na istnienie Boga, który potrzebuje nas, podobnie jak my potrzebujemy Boga. Bergson podkreśla, że mistycy chrześcijańscy są świadkami wiarygodnymi⁶⁴. Piękne karty na temat doświadczenia Boga zapisała w XX wieku przedstawicielka fenomenologii, Edyta Stein.

Pojęcie doświadczenia Boga funkcjonuje naturalnie w teologii, której metodologia pozwala na dostrzeżenie pewnych uwarunkowań doświadczenia Boga, które znajdują się poza zasięgiem badawczym filozofów, czy psychologów. W teologii chrześcijańskiej podkreśla się, że jedynie człowiek wierzący może dostąpić doświadczenia Boga. „Współczesna teologia wyróżnia w doświadczeniu religijnym różne aspekty, które doświadczenie to czynią wiarygodnym. W. Kasper, W. Granat podkreślają znaczenie wiary, H. Urs von Balthasar – Objawienia, H. de Lubac – intuicji głębi duszy, J. Danielou – działania Trójcy Świętej w duszy, K. Rahner – łaski, E. Schillebeeckx – Kościoła i sakramentów”⁶⁵. Zagadnienie doświadczenia Boga (poznania Boga) posiada w teologii ogromnie bogatą i długą tradycję, poczynając od tradycji patrystycznej, aż po nasze czasy⁶⁶.

Obok języka naukowego, doświadczenie Boga jest opisywane językiem literackim. Język literacki nie jest w niczym „gorszy” od języka naukowego, gdy chodzi o opis doświadczenia Boga. Warto pamiętać, że Biblia, w której są zawarte liczne świadectwa na temat doświadczenia Boga, jest także „literaturą”. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do Pięcioksięgu – dzieła literackiego w pełnym tego słowa znaczeniu, posiadającego wewnętrzną dramaturgię i głównego bohatera, którym jest Mojżesz, człowiek, który widział Boga „twarzą w twarz”. Literatura piękna, poezja, są środkami wyrazu, poprzez który ludzie obdarzeni wyjątkowym talentem potrafią opisać

⁶⁴ Zob. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1955, s. 255-2275. Bergson polemizuje z psychologami, którzy widzą u mistyków zjawiska patologiczne. Zachowania odbiegające od normy tłumaczy on geniuszem mistyków (podobnie można tłumaczyć zachowania np. wielkich muzyków). Sprawdzianem zdrowia intelektualnego mistyków jest ich skuteczność w działaniu. Choć doświadczenia mistyków są niepowtarzalne, to zachowują – według Bergsona – charakter dowodów na istnienie Boga. Wielu ludzi jest bowiem w stanie wejść w pewne fazy drogi opisywanej przez mistyków i w ten sposób zweryfikować – choć w części – ich świadectwo.

⁶⁵ S. Głaz, dz. cyt., s. 109.

⁶⁶ Zob. P. Evdokimov, dz. cyt.. Na doświadczenie Boga (objawienia) Gertrudy von Speyr powoływał się też wielki teolog, H. Urs von Balthasar (zob. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998).

istotne aspekty doświadczenia Boga. Przykładem może być książka J. H. Newmanna pod tytułem *Callista*⁶⁷.

W zarysowaną powyżej „panoramę” sposobów opisu doświadczenia Boga wpisuje się św. Paweł. Na początku niniejszego paragrafu zaznaczyliśmy, że św. Paweł opisuje doświadczenie Boga, posługując się językiem Starego Testamentu, funkcjonującym w środowisku judaistyczno-hellenistycznym. Fakt ten powoduje, że trzeba wejść w język biblijny (Starego i Nowego Testamentu), aby zrozumieć teksty św. Pawła na temat doświadczenia Boga. To zaś oznacza konieczność zaznajomienia się z rezultatami pracy biblistów, którzy mają „patent” na analizę tekstów biblijnych. Zadajmy sobie na koniec tego paragrafu pytanie, co na temat Pawłowego doświadczenia Boga piszą bibliści.

Różne metodologie stosowane we współczesnej biblistyce⁶⁸ mają w ostatnich stu latach pewien wspólny mianownik, który sprawia, że można mówić o tzw. „nowym podejściu do Pisma Świętego”. Zanim spojrzymy na owoce tego okresu w refleksji biblistów nad doświadczeniem Boga, warto uświadomić sobie, na czym polega specyfika biblistyki ostatnich stu lat. Oto, jak ją określa jeden z biblistów, M. Czajkowski: „Kościół chrześcijański posiada Biblię od 2000 lat, i tyleż lat interpretuje ją i karmi się nią. Dlaczego więc nowe podejście? Bo mamy nowy materiał. To tak, jak zdarzyło się już niejednokrotnie w przeszłości. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na orędzie Jezusa z Nazaretu nałożyła się kultura grecko-rzymska ze swymi pra-

⁶⁷ Tytułowa bohaterka książki J. H. Newmanna, *Callista*, tak mówi: „Ja czuję Boga w sercu i czuję, że jestem w Jego obecności. On do mnie mówi: «To czyń, a tego nie czyń!» Powiesz mi może, że to natchnienie jest zwykłym prawem natury, wrażeniem analogicznym do odczucia radości czy bólu... Ale sądzę, że jest inaczej. To, co słyszę, jest echem rzeczywistego i prawdziwego głosu, a głos ten pochodzi od istoty niezależnej od mojej osoby. Głos ów sam w sobie zawiera dowód swojego Boskiego pochodzenia. Moje serce przywiązuje się do Niego i kocha Go, jak gdyby to była osoba szczególnie godna miłości. Kiedy słucham tego głosu, odczuwam radość; kiedy się przeciw niemu buntuję, odczuwam smutek. To jest tak, jak gdybym sprawiała radość lub smutek najdroższemu przyjacielowi. – Widzisz Polemonie, wierzę w coś, co jest o wiele większe od zwykłego «coś». Przedmiot mojego wierzenia jest dla mnie bardziej rzeczywisty niż słońce, księżyc, gwiazdy, cała tak piękna ziemia i miłe mi słowa przyjaciela... Echo zakłada istnienie głosu; głos zakłada istotę mówiącą, a ja jednocześnie kocham i obawiam się tej istoty i tego tajemniczego głosu.” (cyt. za: L. Grabowski, *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*, Płock 1977, s. 84; autor ten powołuje się na: J. H. Newmann, *Callista*, powieść, 1876; tłum. z fr. r. XXVII, s. 286-287).

⁶⁸ Zob. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, dz. cyt..

wami, etyką, organizacją i filozofią; owocem tego przeszczepu był rozkwit okresu patrystycznego. W średniowieczu takim szczepem stała się filozofia Arystotelesa przekazana przez komentatorów arabskich; owocem był wybuch tomizmu i odzyskanie tzw. *philosophia perennis* (filozofii wieczystej). W okresie odrodzenia neoklasyka i naukowe intuicje zrodziły teologie i duchowość kontrreformacji. W ostatnich stu latach nastąpił postęp wiedzy na skalę niespotykaną w dotychczasowych dziejach ludzkości. Twierdzić, iż współczesna wiedza niczego nie może ofiarować chrześcijaństwu, to uznać, iż jest już ono martwe: nie może rosnąć. Bać się współczesnej nauki w imię pobożności, to dowód nie tyle głębokiej wiary, ile jej braku. Główną bramą, przez którą nauka wdarła się gwałtownie na teren religii, jest ruch biblijny. Oto imiona owych trzech błogosławionych agresorów – a raczej agreserek – z ostatniego stulecia: filologia, historia i archeologia”⁶⁹.

„Nowe podejście do Pisma Świętego” wydało wspaniałe owoce (wystarczy wspomnieć o odnowie biblijnej po II Soborze Watykańskim). Ma jednak swoje ograniczenia. Jedno z nich dotyczy akurat interesującej nas w niniejszej książce problematyki doświadczenia Boga, mistyki, kontemplacji. O ograniczeniu tym świadczy literatura egzegetyczna ostatniego stulecia. Mamy do czynienia z zadziwiającym kontrastem ilościowym między tym, co Biblia mówi na temat doświadczenia Boga i tym, co na ten temat piszą współcześni bibliści. Cała Biblia jest wręcz naszpikowana świadectwami ludzi, którzy spotykali Boga żywego. Także w życiu św. Pawła punktem zwrotnym było doświadczenie Boga. Tymczasem publikacje na ten temat są bardzo skromne. Kategoria doświadczenia Boga jest wyraźnie w niełasce u biblistów. Wygląda na to, że instrumenty, których używa się w „nowym podejściu”, okazały się zbyt toporne do tego, aby wychwycić kategorię doświadczenia Boga. A może popełniono jakiś „błąd w sztuce” (w metodzie)? Oprócz małej liczby publikacji na temat mistyki św. Pawła, powodem do refleksji jest też ich rytm odmierzany latami ukazywania się najważniejszych publikacji na ten temat: 1926, 1928, 1929, 1930, potem przerwa, i dopiero rok 1999.

Czas *boomu* dla tematu mistyki św. Pawła był w latach 1926-1930. Powstały wtedy cztery ważne książki, napisane przez A. Deissmanna (1926)⁷⁰, A. Wikenhausera (1928)⁷¹, J. Schneidera (1929)⁷²

⁶⁹ M. Czajkowski, *I ty zrozumiesz Pismo Święte. Pierwsze wtajemniczenie w Biblię*, Warszawa 1996, s. 10.

⁷⁰ A. Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, London 1926.

i A. Schweitzera (1930)⁷³. Problematykę tę podchwycił także w Polsce (co symptomatyczne: w roku 1929) W. Morawski⁷⁴. Wymienieni autorzy badali myśl św. Pawła zgodnie z kanonami „nowego podejścia do Pisma Świętego”, między innymi poświęcając sporo miejsca analizie podłoża historyczno-religijnego tekstów źródłowych. Innym wspólnym elementem tych książek jest to, iż ich autorzy „redefiniują” – każdy inaczej – pojęcie mistyki. Była to jednak metodologia, która prowadziła w ślepy zaułek. Błąd polegał na redukcjonistycznym definiowaniu mistyki, w którym na dalszy plan zszedł tak istotny element mistyki, jakim jest doświadczenia Boga. Autorzy ci skupiali się tak naprawdę na opisie wybranych przez siebie aspektów teologii św. Pawła, które nazywali umownie „mystyką”. To tak, jakby zoologowie, zamierzający opisać anatomię niedźwiedzia, umówili się, że będą badali: jeden wiewiórkę, a drugi chomika, bo zwierzątka te są w czymś podobne do niedźwiedzia. Podobnie okrężną drogę opisu mistyki św. Pawła obrali autorzy książek z lat 1926-1930.

A. Schweitzer, który w tytule swej książki wskazuje na zamiar opisywania mistyki św. Pawła, zakłada, że mistyką jest taka relacja chrześcijanina do Chrystusa, którą opisuje zwrot: „w Chrystusie”. Przy takim założeniu, każdy chrześcijanin jest mistykiem. Założenie to⁷⁵ sprawia, że A. Schweitzer opisuje pewien aspekt teologii św.

⁷¹ A. Wikenhauser, *Die Christusmystik des hl. Paulus*, Münster 1928.

⁷² J. Schneider, *Die Passionsmystik des Paulus*, Leipzig 1929.

⁷³ A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

⁷⁴ W. Morawski, „W Chrystusie”. *Zagadnienie mistyki św. Pawła*, Lublin 1929.

⁷⁵ Co to jest mistyka według Schweitzera? „Das Christentum ist also Christusmystik, das heißt gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn” (A. Schweitzer, dz. cyt., s. 367). „Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt” (tamże, s. 1). Schweitzer wyróżnia – mistykę „prymitywną” i „doskonałą”. Pierwsza obejmuje magię i religię Misteriów. Jej cechą jest brak wykształconego pojęcia Universum i obracanie się w kręgu naiwnego pojmowania elementu „ziemskiego” i „nadziemskiego”, czasowego i wiecznego oraz szukanie drogi wejścia w rzeczywistość nadziemską, w kontakt z istotą boską, przez Misterium, magiczny akt. Mistyka Pawła ma za fundament zasadę: żyję w Chrystusie. Paweł nie zna „die Gottesmystik”, a tylko „die Christusmystik” (tamże, s. 4-5), w odróżnieniu np. od Jana (w Logosie istnieją oba te aspekty). Wyjątkiem mogłaby być Mowa Pawła na Areopagu (w której Paweł mówi o „nieznanym bogu”), ale wątek ten nie powtarza się w listach Pawła. Z realizmem Pawła kłóci się motyw mistyki hellenistycznej: ubóstwienia człowieka. Punktem wspólnym jest mistyka sakramentalna. Wyjątko-

Pawła⁷⁶, gubiąc istotny aspekt mistyki, w postaci doświadczenia Boga. O tym braku świadczy register tekstów źródłowych, w którym ani razu nie występuje 1Kor 9,1, gdzie św. Paweł wspomina o tym, że widział Jezusa, a gdy pojawia się (jedynie dwukrotnie) Ga 1,11-12, to w analizie tego tekstu brak jakichkolwiek odniesień do doświadczenia Boga.

A. Schweitzer nawiązywał w swej „redefinycji” mistyki św. Pawła do wcześniejszej książki A. Wikenhausera, który – pisząc o mistyce św. Pawła – badał teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także zwroty, w których tytuł „Chrystus” występuje w dopełniaczu, jak również analizował formułę „Chrystus w nas”⁷⁷. W oparciu o takie założenia A. Wikenhauser wykazywał, że chrześcijanin staje się mistykiem na mocy chrztu, nawrócenia i dzięki swym czynom⁷⁸. Odróżniał mistykę Pawłową od mistyki hellenistycznej⁷⁹. Choć Wikenhauser słusznie zakładał, że mistykiem jest chrześcijanin, u którego komunია z Chrystusem jest nie tylko obiektywnie obecna, ale także jest aktualnie i subiektywnie uświadomiona⁸⁰, to założenia tego nie wniósł w zawartość książki. Okazała się ona być streszczeniem pewnego aspektu teologii św. Pawła, w którym został zagubiony istotny element mistyki w postaci doświadczenia Boga. Używając terminów przywołanych na początku niniejszego paragrafu, można powiedzieć, że A. Wikenhauser (a także A. Schweitzer), wybierając teksty

wość mistyki Pawła polega na tym, że nie jest on tylko (!) mistykiem. Paweł rozważa też problem zbawienia zwykłego wiernego (tamże, s. 24-26).

⁷⁶ Świadczą o tym tytuły poszczególnych rozdziałów książki Schweitzera. Zaraz za częścią wstępną, w której zbiera on dane hellenistyczne i żydowskie (tenże, dz. cyt., s. 27nn), a także dane zawarte w listach św. Pawła, znajdujemy następujące tytuły rozdziałów: 4. *Eschatologiczne nauczanie o zbawieniu* (s. 54nn); 5. *Problemy eschatologii Pawła* (s. 76nn); 6. *Mistyka tych, którzy umarli i zmartwychwstali z Chrystusem* (s. 102nn); 7. *Cierpienia jako znaki umierania z Chrystusem* (s. 141nn); 8. *Dar Ducha jako sposób obecności Zmartwychwstałego (?)* (s. 159-174); 9. *Mistyka i Prawo* (s. 175nn); 10. *Mistyka i sprawiedliwość z wiary* (s. 201nn); 11. *Mistyka i sakramenty* (s. 222nn); 12. *Mistyka i etyka* (s. 285nn); 13. *Hellenizacja mistyki Pawła przez Ignacego i teologię Janową* (s. 324nn); 14. *Nieprzemijalność mistyki Pawła* (s. 365-385).

⁷⁷ A. Wikenhauser, dz. cyt., s. 7-63.

⁷⁸ Tamże, s. 64-91.

⁷⁹ Tamże, s. 92-138.

⁸⁰ „(...) jene Form der Frömmigkeit die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt” (A. Wikenhauser, dz. cyt., s. 6).

źródłowe, nie uchwycił różnicy między tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi.

Te same błędy popełnił, na rok przed Schweitzerem, J. Schneider. Jeszcze inaczej „zredefiniował” on mistykę św. Pawła. Jak wskazuje tytuł książki, zbadał on „mystykę pasyjną”: teksty, które mówią o cierpieniu, umieraniu (i zmartwychwstaniu) wraz z Chrystusem⁸¹.

Nasz rodzimy autor, W. Morawski⁸², jak przystało na „dziecko swoich czasów”, skupił się w swej analizie mistyki św. Pawła na porównaniu mistyki hellenistycznej z mistyką św. Pawła, przy czym materiał źródłowy do opisu tej ostatniej dostrzegał w tekstach, w których Apostoł używał zwrotu „w Chrystusie”. Autor ten skupił się też na badaniu relacji między Chrystusem i Duchem, analizując teksty, w których występuje zwrot „w Duchu”. W jego książce, jak w garncu, mieszają się teksty mistyczne i teksty teologiczne, i w rezultacie – dużo z niej dowiadujemy się o teologii św. Pawła, ale nie wiemy, jaką rolę w życiu św. Pawła odgrywało doświadczenie Boga.

Po „złotym okresie” (z lat 1926-1930) następuje siedemdziesiąt lat, w których nikt nie podjął się syntezy mistyki św. Pawła. Dopiero w roku 1999 pojawia się książka autorstwa G. De Gennaro i E. C. Salzer⁸³. Skąd ten długi okres ciszy wokół problematyki mistyki? Wydaje się, że winę za ten stan rzeczy ponoszą czterej wymienieni powyżej autorzy z lat 1926-1930 (trzeba pamiętać o tym, że byli to naprawdę wielcy bibliści). Ich książki zablokowały na długie lata refleksję na temat mistyki św. Pawła. Bynajmniej nie dlatego, że wyczerpali oni temat. Nie wyczerpali tematu, skoro jeszcze w roku 1975 F. F. Bruce pyta: „Czy Paweł był mistykiem?”⁸⁴, a do tych wątpliwości nawiązuje jeszcze w roku 1993 P. T. O’Brien⁸⁵. Nie bez powodu pojęcie mistyki stało się w środowisku biblistów niejasne i pewnie przez to – „podejrzane”.

⁸¹ Motyw „pasyjny” podejmie po latach: R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*, Berlin 1967.

⁸² W. Morawski, dz. cyt.

⁸³ G. De Gennaro, E. C. Salzer, dz. cyt.

⁸⁴ F. F. Bruce, *Was Paul a Mystic?*, *Review of Religious Research* 34(1975) s. 66-75.

⁸⁵ P. T. O’Brien, *Mysticism*, w: *Dictionary of Paul and His Letters*, ed. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Leicester 1993, s. 623-625. Autor ten pisze, że Paweł był mistykiem, ale nie posiadał teologii mistycznej. Jego teologia była oparta nie na doświadczeniu, które można nazwać mistycznym (*sic!*), ale na Jezusie Chrystusie.

Potrzeba było nowego impulsu, który przełamałby „patową” sytuację. Impuls ten pojawił się w roku 1999, za sprawą karmelitanki E. C. Salzer⁸⁶, która przeanalizowała listy św. Pawła, szukając w nich kategorii „doświadczenia Boga”, przy czym rozumiała ją w sensie obecnym w wielkiej tradycji mistycznej Kościoła, za którą stali między innymi św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa. E. C. Salzer deklaruje: „Opieramy się na tradycji, która używa terminu mistyka w sensie percepcji eksperymentalnej rzeczywistości nadprzyrodzonej”⁸⁷. Zdefiniowała w ten sposób punkt wyjścia, którego nie można pomijać w badaniach mistyki św. Pawła i który przyjmujemy również w naszej książce. E. C. Salzer nie poradziła sobie jednak z podstawową trudnością metodologiczną, która polega na pytaniu o kryteria poszukiwania kategorii doświadczenia Boga w listach św. Pawła. Czytając jej książkę, można mieć wątpliwości, czy pewne teksty, które autorka analizuje jako „mistyczne”, mówią naprawdę o Pawłowym doświadczeniu Boga, czy też są projekcją doświadczenia Boga autorki książki na listy św. Pawła. Czy zawsze, gdy św. Paweł pisze o „poznaniu” (autorka analizuje 1Kor 2,6-16; Flp 1,9; Flm 1,6; Kol 1,4.9-10; 2,2-3; 3,9-10; Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13⁸⁸), myśli on o poznaniu, które pochodzi z doświadczenia mistycznego? Związek każdego

⁸⁶ G. De Gennaro, E. C. Salzer, dz. cyt. Prawie cała książka jest napisana przez E. C. Salzer, która na s. 53-610 zamieszcza tekst zatytułowany: *San Paolo mistico*. G. de Gennaro dodaje część pierwszą, na s. 14-52: *Letteratura mistica*. Autor ten prezentuje następująco osobę E. C. Salzer (na s. 52): „Urodzona w Wiedniu, 11 grudnia 1912 roku, Elisabetta C. Salzer, Żydówka, wyczulona na wszystko to, co dotyczyło postępu społecznego i naukowego, oddana nauce, nawraca się na katolicyzm i zostaje karmelitanką bosą. Wskutek serii różnych okoliczności nie kończy swego życia w komorze gazowej. Edyta Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża, niewiele starsza od niej, jest uważana przez tę karmelitankę za *starszą siostrę*. Zbyt dużo jest podobieństw między duchowością niemieckiej świętej i wiedeńskiej mniszki, która obecnie żyje w Karmelu w Arezzo, i która spędziła w Italii – jako karmelitanka – większość swojego życia, aby móc je dokładnie opisać. Dwie nawrócone Żydówki, przed nawróceniem, przeżywały w pewnym sensie te same sprawy. Obecnie uczestniczą w tej samej chwale, choć jedna – *in via*, a druga – *in patria*”.

⁸⁷ Pojęcie „doświadczenia” zajmuje kluczowe miejsce w książce E. G. Salzer, o czym świadczy wstęp metodologiczny książki, którego jeden z podpunktów ma tytuł: *Trzy aspekty mistyki* (tamże, s. 61-62). Autorka używa tam takich słów, jak: „doświadczenie mistyczne”, „doświadczenie nadprzyrodzone”. Pisze o „doświadczeniach wielkich mistyków”, o „doświadczeniu Ducha Świętego”, które wyraża się w poznawczej iluminacji, w doświadczeniu intymnego zjednoczenia z Chrystusem i z Trójcą.

⁸⁸ Tamże, s. 201-215.

konkretnego tekstu, w którym występuje termin „poznanie”, z doświadczeniem Boga, należy dopiero udowodnić. Mylnym jest założenie, że skoro w jednym tekście św. Paweł mówi o „poznaniu” w sensie mistycznym, to jest tak również w innych tekstach, w których występuje ten termin. Stosując rozróżnienie, które przywołaliśmy na początku niniejszego paragrafu, można powiedzieć, że E. C. Salzer czerpała nie z Pawłowych tekstów mistycznych, ale z tekstów teologicznych. Autorka nie uwzględnia też tego, że niektóre z trzynastu listów, które tradycja przypisuje św. Pawłowi, mają charakter deuteropawłowy. Niektóre teksty, które E. C. Salzer uważa za Pawłowe, są w istocie świadectwem recepcji mistyki św. Pawła wśród jego uczniów (Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13). Błąd ten wynika z ogólniejszego założenia. E. C. Salzer nie dowartościowała dostatecznie *Sitz im Leben* tekstów źródłowych. W rezultacie, stworzyła systematyczną „teologię mistyczną” św. Pawła. Zagubiła jednakże podstawowy walor tekstów źródłowych, polegający na ich okazjonalności, na związku kontemplacji z działaniem w życiu św. Pawła.

W ostatnich latach ukazała się jeszcze jedna książka, której autor docenia problematykę mistyki w życiu św. Pawła, choć książka ta pozostawia niedosyt. Chodzi o książkę wydaną w roku 2000, a napisaną przez specjalistę od duchowości, Ch. A. Bernarda, której tytuł wskazuje na to, iż jej autor pragnie analizować związek między kontemplacją i działaniem w życiu św. Pawła: chce ukazać św. Pawła jako „mistyka i apostoła”⁸⁹. Przeglądając listę tekstów źródłowych, nie znajdujemy w niej ewidentnych odniesień do doświadczenia Boga pod Damaszkiem: 1Kor 9,1; 1Kor 15,8 i Ga 1,12, co rodzi pytanie o kryteria doboru tekstów źródłowych, przyjęte przez Ch. A. Bernarda. Brak jest jasnej deklaracji autora na ten temat. Z treści książki wynikać może, że autor traktuje jako teksty „mistyczne” te, które mówią o tajemnicy Boga: Ojca, Syna i Ducha, następnie teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także teksty, w których Duch Święty jest opisany w kategoriach mocy. Taka metodologia sprawia, że w książce zacierają się granice między Pawłowymi tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi. Ch. A. Bernard sformułował swoją wizję teologiczną mistyki św. Pawła, w której na dalszy plan zeszyła rzeczywistość doświadczenia Boga.

Wymienionym powyżej książkom na temat mistyki św. Pawła, powstałym w latach 1926-1930 i w roku 1999, towarzyszyły mniejszej

⁸⁹ Ch. A. Bernard, *San Paolo. Mistico e Apostolo*, Milano 2000.

wagi przyczynki. Siedemdziesiąt lat dzielących te dwie daty jest podobnych do naczynia, z którego można wyłowić perły w postaci opracowań pewnych wybranych tekstów św. Pawła, które będą nas interesowały w naszej książce. W roku 1999 powstała książka na temat psychologicznej interpretacji wizji św. Pawła pod Damaszkiem, autorstwa M. Reichardta⁹⁰. Wartość książki M. Reichardta polega na tym, że jest ona rezultatem przeczucia, iż w tym, co spotkało św. Pawła pod Damaszkiem, należy poszukiwać elementu doświadczenia. M. Reichardt opisał tylko jeden z aspektów tego doświadczenia, który jest możliwy do odkrycia przez podejście psychologiczne do tekstu biblijnego⁹¹.

W literaturze ostatnich lat spotykamy też przyczynki na temat 2Kor 12,1-10. Podłoże historyczno-religijne tego tekstu bada A. T. Lincoln⁹² i J. D. Tabor⁹³. Na istnienie doświadczenia mistycznego w życiu św. Pawła zwracają uwagę tacy autorzy, jak: A. Vitti⁹⁴, A. Stolz⁹⁵, J. Lebreton⁹⁶, G. Huby⁹⁷, G. Bonsirven⁹⁸, K. Prümm⁹⁹, J.

⁹⁰ M. Reichardt, dz. cyt.

⁹¹ Tamże. Książka zawiera historię interpretacji niektórych tekstów, które interesują nas w niniejszej pracy, a mianowicie: 1Kor 9,1; 15,8; 2Kor 4,6; Gal 1,13n.15n; Flp 3,5n, jak również dotyka tekstów, które nas nie interesują, gdyż należą do źródła nie-Pawłowego (Dz 9,3-6; 22,6-11; 26,12-18), albo dotyczą tekstu, który – rzekomo – ma charakteryzować Pawła z okresu przedchrześcijańskiego (Rz 7,7-25: uważamy jednak, że trzeba ten tekst interpretować jako słowa Pawła w imieniu całej ludzkości, która podlega grzechowi, a nie jako tekst będący wspomnieniem słabości Pawła z przeszłości; zob. G. Rafiński, *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowskiego, S. Mędałi, Warszawa 1997, s. 339). Osobnym przedmiotem badań jest analiza Pawłowej osobowości (psychologicznego dziedzictwa) z okresu przed spotkaniem z Chrystusem pod Damaszkiem. Zob. A. F. Segal, dz. cyt. Problem „człowieka bez Chrystusa” (a więc także – obraz św. Pawła przed nawróceniem) wykracza poza zakres naszego opracowania. Zob. A. Paciorek, *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu Św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995.

⁹² A. T. Lincoln, *Paul the Visionary: the Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10*, *New Testament Studies* 25(1979), s. 204-220.

⁹³ J. D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic and Early Christian Context*, Lanham 1986.

⁹⁴ A. Vitti, *La mistica di san Paolo*, Civiltà Cattolica 1929, II, s. 110-120. 314-326. Zob. też: *Civ. Catt.* 1928, III, s. 390-409; IV, s. 132-148; 1929, II, s. 110-120. 314-326; 1930, III, s. 299-307; s. 423-428; IV, s. 124-135; 1931, II, s. 234-239. (wg tego autora objawienie u Pawła polegało na doświadczalnej percepcji prawd wiary).

⁹⁵ A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Regensburg 1936, s. 20.

Cambier¹⁰⁰, L. Cerfaux¹⁰¹, L. Bouyer¹⁰². Ich opracowania mają jednak charakter fragmentaryczny. Oprócz wzmianek o tym, że św. Paweł posiadał doświadczenie Boga, niektórzy autorzy zastanawiają się nad tym, czy można mówić u św. Pawła o rozwoju życia mistycznego. J. Lebreton stwierdza, że u Pawła zachodził rozwój życia mistycznego, choć jego etapy są niemożliwe do opisu z powodu szczupłości danych autobiograficznych¹⁰³. Według G. Bonsirvena, uprzywilejowanymi okresami, w których Paweł oddawał się kontemplacji, były czasy pobytu w więzieniach. Chodzi szczególnie o pierwsze uwięzienie rzymskie. Owocem tego okresu jest zgłębianie tajemnic Bożych widoczne w Kol 2,2 i w Ef 3,4.19¹⁰⁴. Zdaniem L. Cerfaux, największe znaczenie w życiu mistycznym Pawła ma pierwsze spotkanie z Chrystusem. Jednak dopiero w listach więziennych doświadczenie mistyczne staje w centrum zainteresowań Pawła¹⁰⁵.

Obraz mistyki św. Pawła zaprezentowany przez autorów, których powyżej wymieniliśmy, budzi niedosyt z dwóch powodów. Pierwszy powód, to niedowartościowanie elementu doświadczenia Boga w uję-

⁹⁶ J. Lebreton, *Études sur la contemplation dans le Nouveau Testament*, II: *La contemplation dans la vie de saint Paul*, Recherches de Science Religieuse 30(1940), s. 81-94.

⁹⁷ G. Huby, *La mistica di S. Paolo e di S. Giovanni*, Firenze 1950, s. XV.

⁹⁸ G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, Roma 1951, s. 15-17 (według niego św. Paweł miał bezpośrednie doświadczenie tajemnic Bożych, co wynika z: Rz 8,15n; Gal 4,5n; 1Kor 1,17-2,16; Gal 2,20).

⁹⁹ K. Prümm, *Zur Phänomenologie des Paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme. Eine Übersicht*, Biblica 37(1956), s. 142 (autor ten uważa, że hymn zawarty w Liście do Efezjan powstał w wyniku doświadczenia mistycznego polegającego na zjednoczeniu z Chrystusem).

¹⁰⁰ J. Cambier, *Paul*, w: *Dict. de la Bible - Suppl.*, t. 7, (1966), kol. 319 (według niego niekiedy punktem wyjścia tekstów Pawłowych jest osobiste doświadczenie mistyczne).

¹⁰¹ L. Cerfaux, *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris 1966, s. 30-32.90-91. Według tego autora św. Paweł był mistykiem, na co wskazuje powołanie „prorockie” i wizja „Syna Bożego” (Gal 1,15-16; Flp 3,12), jak również dar prorocstwa, wizje i objawienia (2Kor 12,2-4).

¹⁰² Niektóre prace z zakresu ascetyki zawierają odniesienia do tekstów biblijnych, ale nie ma w nich przeprowadzonej analizy tekstów źródłowych. Przykładem może być praca L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej*, Warszawa 1982. Autor ten wskazuje na 2Kor 3,18 jako na tekst „mistyczny”, ale nie analizuje tego tekstu.

¹⁰³ J. Lebreton, art. cyt., s. 94-95.

¹⁰⁴ G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰⁵ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la theologie paulinienne*, Paris 1962, s. 453.468.

ciu mistyki. Drugi powód, to niedowartościowanie „życia” jako tła mistyki św. Pawła. Bibliści z reguły układają dane na temat mistyki św. Pawła tak jak pierwiastki na tablicy Mendelejewa. A wiadomo, że „w naturze” nie występują pierwiastki tak pięknie „poukładane”.

Przystępując do wyboru opcji metodologicznej w badaniu mistyki, należy mieć świadomość tego, że różne metody opisu doświadczenia Boga dopełniają się. Nie można żadnej z nich wykluczać. A wszystkie razem wzięte nie zgłębią do końca rzeczywistości, jaką jest doświadczenie Boga. Są one podobne do reflektorów, które, z różnych stron kierowane na przedmiot, ukazują jego różne detale. Nie istnieje jakaś jedna metodologia opisu doświadczenia Boga, która mogłaby być uznana za bardziej „obiektywną” od innych, na takiej zasadzie, jak fizycy posiadają „patent” metodologiczny na badanie pewnych zjawisk fizykalnych. Do opisu rzeczywistości, która istnieje na styku transcendencji z naszym światem, potrzebna byłaby jakaś synteza języka ludzkiego i „języka aniołów” (zob. 1Kor 13,1). Nikt nie ma więc monopolu na język opisu doświadczenia Boga. Dlatego wszystkie sposoby – w tym także sposób przyjęty przez Pawła – mają równorzędną wartość. Każda metodologia (filozofii, teologii, psychologii, a na literaturze pięknej skończywszy) ma swoje ograniczenia i swą autonomiczną wartość. Ważne, aby nie mieszać płaszczyzn metodologicznych.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule zaprezentowaliśmy wybrane zagadnienia ze wstępu metodologicznego do studium mistyki św. Pawła. Na zakończenie pragniemy zasygnalizować, że za najistotniejszy problem metodologiczny uważamy określenie klucza do wyodrębnienia tekstów źródłowych, czyli takich tekstów, w których jest mowa o doświadczeniu Boga. Trudność polega na tym, że poszukiwanie kategorii doświadczenia przekracza ramy analizy konceptualnej tekstu. Ufam, że artykuł niniejszy otworzy dyskusję nad sposobami rozwiązania tej trudności.

SOMMARIO

LA VITA MISTICA SECONDO SAN PAOLO – L'INTRODUZIONE METODOLOGICA

Scopo dell'articolo è la presentazione dei problemi metodologici legati allo studio scientifico della mistica di San Paolo. L'articolo fa parte della presentazione più ampia, che troverà la sua continuazione nel libro. Nel primo punto dell'articolo abbiamo descritto l'attualità del problema della mistica nel mondo odierno. Il postulato dell'approfondimento della conoscenza dei misteri dello spirito umano corrisponde alle aspirazioni dell'uomo odierno, che vuole penetrare sempre le nuove aree della realtà. La riflessione sul tema della mistica, cioè sulla buona novella sul Dio Vivente, si contrappone alla tendenza della „secolarizzazione”. L'approfondimento del tema della mistica serve anche al dialogo fra la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente, e al dialogo fra il cristianesimo e le altre religioni. Pertanto, è importante, perchè fa parte della discussione sulla essenza della teologia. Nel secondo punto dell'articolo abbiamo precisato il problema della ricerca. Il problema della ricerca è la domanda sulla natura della mistica. La direzione dell'analisi della natura della mistica, che proponiamo, è la conseguenza della supposizione, che l'elemento essenziale della mistica (della contemplazione) è l'esperienza di Dio, che è il dono di Dio nel Cristo. Partendo dall'osservazione, che nella vita di San Paolo esisteva il collegamento essenziale fra *contemplatio* et *actio*, si deve anche porre il problema della chiamata cristiana alla vita contemplativa. Allora, l'analisi della mistica di San Paolo deve avvicinarci alla risposta alla domanda sul posto che la contemplazione ha nella vita dei cristiani, i quali vivono – come San Paolo – „nel mondo”. Nel terzo punto dell'articolo abbiamo precisato il metodo della nostra ricerca e lo *status quo* della ricerca sul campo dell'esegesi, descrivendo anche lo sfondo metodologico, cioè le diverse opzioni metodologiche usate nell'interpretazione dei testi di San Paolo. Il panorama delle metodologie ci faceva vedere anche la specificità del „metodo” della descrizione della mistica, scelto da San Paolo. Abbiamo precisato, che nella nostra interpretazione dei testi di San Paolo sulla mistica avremo cercato di stabilire il senso dei testi sul livello storico-critico e sul livello pragmatico.