



Lectio divina jako metoda formacji chrześcijańskiej w ujęciu kardynała Carlo M. Martiniego i koptyjskiego mnicha ojca Matta al-Miskina

RYSZARD WTOREK

Jerusalem

Holy Land

ORCID: 0000-003-2971-3410

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ukazanie, jak w ramach chrześcijańskiej formacji duchowej doprowadzić wierzącego na drodze modlitwy metodą *lectio divina* do spotkania i egzystencjalnego poznania Jezusa Chrystusa. Dokonuje się to przez aktywowanie się w wierzącym procesie trój etapowej duchowej przemiany stymulowanej ćwiczeniem się metodą *lectio divina* w modlitewnym czytaniu (*lectio*) i rozważaniu tekstów *Pisma Świętego* jako Słowa Bożego (*meditatio*) doprowadzających do kontemplatywnego zjednoczenia z Bogiem (*contemplatio*), uwidaczniającym się w działaniu zgodnym z rozeznaną Bożą wolą (*actio divina*). Artykuł, przedstawiając ujęcia *lectio divina* jezuitę kard. Carlo Marii Martiniego i ortodoksyjnego Kopta, eremity i opata, ojca Matta al-Miskina, na tle trwającej wieki historycznej ewolucji tej metody, wskazuje na formacyjną performatywność praktykowania *lectio divina* jako metody formacji chrześcijańskiej. Obydwaj jej praktycy i promotorzy są reprezentantami dwóch tradycji modlitewnych Kościołów Wschodu i Zachodu. Ich ujęcia *lectio divina*, jedno egzegetyczne, inspirowane *Ćwiczeniami duchowymi* św. Ignacego Loyoli, drugie eremityczne, bazujące na życiu i apoftegmaty eremity św. Antoniego Wielkiego, choć różnią się co do formuł praktykowania, to jednak, co do rozumienia jej istoty i dynamiki, są w wielu istotnych aspektach tożsame. Wynika to z tego, że obydwa ujęcia *lectio divina* jako metody chrześcijańskiej formacji duchowej są mocno zakorzenione w znajomości *Pisma Świętego*, nauczaniu Ojców Kościoła oraz mądrości Ojców Pustyni.

Słowa kluczowe: *Pismo Święte*, wiara, *lectio divina*, modlitwa, formacja duchowa, Ojcowie Kościoła, egzegeza duchowa, Ojcowie Pustyni, apoftegmaty, mnich, eremita

* * *

Praktykowanie *lectio divina* staje się we współczesnym Kościele coraz częściej stosowaną metodą formacji duchowej nie tylko osób konsekrowanych, ale również świeckich. Jej stosowanie zaobserwować można w formacji kapłańskiej i zakonnej, w diecezjalnych duszpasterstwach biblijnych, jak również w kościelnych ruchach¹. Do praktyki *lectio divina* rozumianej jako pastoralne narzędzie formacji wiary zachęcają w swoim nauczaniu posoborowi papieże: św. Jan Paweł II, a zwłaszcza Benedykt XVI i Franciszek. Podkreślają, że w kontekście kulturowym współczesnego chrześcijaństwa konfrontowanego z praktycznym materializmem, agnostycyzmem i pluralizmem religijnym *lectio divina* wydaje się być adekwatną formą formacji wiary uzdalniającej wierzących do egzystencjalnego doświadczania obecności Jezusa Chrystusa. Bowiem, w świetle papieskiego nauczania, ten rodzaj modlitwy *Pismem Świętym* nie tylko aktywuje i wzmacnia wiarę, ale również stymuluje duchowy rozwój, bez którego nie jest możliwe osiągnięcie dojrzałości chrześcijańskiego życia.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie dwóch pastoralnie udanych reaktywacji *lectio divina* przeprowadzonych po Soborze Watykańskim II. Podjęto je, jedną w Kościele Katolickim na terenie Włoch, w diecezji mediolańskiej, drugą na pustyni w Egipcie, w klasztorach Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Pierwszej dokonał jezuita, kardynał i arcybiskup Carlo Maria Martini w ramach osobiście prowadzonej „Szkoły Słowa” (*Scuola della Parola*). Uczył w niej świeckich wierzących praktykowania opartej na nauczaniu Ojców Kościoła egzegetycznej formuły *lectio divina*. Drugą, inspirowaną formułą eremityczną praktykowaną przez Ojców Pustyni, przeprowadził wśród koptyjskich mnichów, ojciec Matta al-Miskin, opat klasztoru św. Makarego Egipskiego w Uadi Natrun (starożytny Sketis)². Jak to zostanie pokazane w artykule, ich ujęcia *lectio divina* są różne, niemniej obydwu udało się osiągać ten sam duszpasterski cel: duchową dojrzałość chrześcijańskiego życia. Omówieniu ich ujęć *lectio divina* jako reprezentujących modlitewne tradycje Kościołów Zachodu i Wschodu poświęcone będą części druga i trzecia artykułu. W jego części pierwszej zostanie przedstawione historyczne ewoluowanie rozumienia patrystycznej *lectio divina*, którą inspirowali się w działalności pastoralnej zarówno Carlo M. Martini, jak i Matta al-Miskin.

Historia Kościoła pokazuje, że ukształtowały się dwie tradycje praktykowania *lectio divina*: zachodnia i wschodnia. Obydwie mają *Pismo Święte* za fundament i wspólne patrystyczne pochodzenie. Tradycje te, choć

¹ Np. „Światło-Życie”, Droga Neokatechumenalna, Odnowa Charyzmatyczna, Equipes Notre-Dame, Skauci Europy -, „Zawiszacy”, Fokolaryni.

² Klasztor ten położony jest na terenach pustynnych, w połowie drogi między Aleksandrią a Kairem.

bardzo zbliżone co do teorii, to jednak odnośnie do formuł ich praktykowania, różnią się między sobą, co uwidacznia się u współcześnie praktykujących ją tak w Kościołach Wschodu, jak i Zachodu. Przedstawienie *lectio divina* w ujęciu jezuita, kardynała Carlo M. Martiniego, oraz koptyjskiego mnicha, opata, ojca Matta al-Miskina³ jako reprezentantów tych dwóch modlitewnych tradycji ma pokazać dwie rzeczy. Po pierwsze, że *lectio divina* rozumiana jako osobista modlitwa tekstami *Pisma Świętego* odradza się i upowszechnia zarówno w Kościołach Wschodu, jak i Zachodu. Po drugie, że jej praktyka ma szczególnie ważną rolę do odegrania w formacji wiary współczesnych chrześcijan, ze względu na możliwość uwalniania w jej trakcie duchowej mocy Słowa Bożego.

Zamiarem autora artykułu nie jest wartościujące porównywanie formuł *lectio divina* obu modlitewnych tradycji, ale raczej – w duchu nauczania św. Jana Pawła II – wskazanie na ich podobieństwa oraz uwyrażnienie komplementarności ich różnic. Bowiern każda z tych formuł jako pastoralne narzędzie uzdalniające wierzących do czerpania mocy Ducha Świętego ze Słowa Bożego ukrytego pod „literą” *Pisma Świętego* jawi się jako duchowa droga prowadząca do pełni chrześcijańskiego życia, do stawania się przez wiarę „nowym człowiekiem” w Chrystusie (por. Ef 4,24).

1. Rozumienie praktykowania *lectio divina* w Kościele

Lectio divina, będąc starożytną formą modlitewnej (liturgicznej) lektury *Pisma Świętego*, tkwi swoimi korzeniami w tradycjach judaizmu biblijnego i rabinicznego (por. Wj 24,3-8; Pwt 31,9-13; Ne 8,1-12)⁴. *Nowy Testament* zaświadcza, że praktykowali ją także Jezus i Jego apostołowie: Piotr i Paweł (por. Łk 24,13-35; Dz 2,14-36; 3,12-26; 8,30-35)⁵. Historia chrześcijaństwa pokazuje, że praktyka *lectio divina* w Kościele ewoluowała, adaptując się do zmian kontekstu społeczno-politycznego, w którym przyszło żyć wyznawcom Chrystusa. Przyjęło się wyróżniać następujące główne fazy tej ewolucji: pojawienie się zaczątków chrześcijańskiej formuły *lectio divina* w Kościele pierwotnym, jej teoretyzacja przez Orygenes (185-254), apogeum praktykowania *lectio divina* w „złotym okresie” Ojców Kościoła i Pustyni w wiekach V i VI oraz jej marginalizacja

³ Matta al-Miskin (arb. مني كس م ل ا ي ت م) to imię i przydomek mnicha koptyjskiego zapisane zgodnie z normami transkrypcji języka arabskiego na język polski. Tłumaczy się je „Mateusz Ubogi”.

⁴ Stanisław Hareźga, „Ożywienie praktyki *lectio divina* we współczesnym Kościele”, *Collectanea Theologica* 61, nr 4 (1991), 46-47.

⁵ Giorgio Zevini, *La lectio divina nella comunità cristiana. Spiritualità – Metodo – Prassi* (Brescia: Queriniana, 2011), 118; także Augustyn Jankowski, „*Lectio Divina* – czytanie *Pisma Świętego*”, w *Lectio divina. Boże czytanie* (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2013), 27.

w wieku VII, odrodzenie *lectio divina* na przełomie wieków IX-X za sprawą mnichów Kościoła Zachodu wraz z rozkwitem jej praktyki w wieku XII (Gwidon II Kartuz), ponowne marginalizowanie *lectio divina* od wieku XIII aż po całkowite zarzucenie jej praktyki w czasie Kontrreformacji, trwające do odkrycia i reaktywowania *lectio divina* w czasach posoborowych⁶.

Orygenes a „złoty okres” praktykowania *lectio divina* przez Ojców Kościoła

Chrześcijańska *lectio divina* jako *theia anagnosis* (gr. Θεια ἀνάγνωσις, *lectio divina*) pojawiła się dzięki Orygenesowi⁷. Był on pierwszym z autorów chrześcijańskich, który używał tego określenia, opisując osobiste modlitewno-medytacyjne czytanie *Pisma Świętego*. Czytamy w jego *Liście do Grzegorza Cudotwórcy*:

A czytając uważnie Boskie Pisma z pełnym wiary i miłym Bogu oczekiwaniem, pukaj w ich zamknięte drzwi, a będzie ci otworzone przez odzwiernego, jak powiedział Jezus: »*Jemu odzwierne otwiera*« (J 10,3). I oddając się pilnie świętej lekturze (gr. *theia anagnosis*), w sposób właściwy i z niezłomną wiarą w Boga, szukaj ukrytej przed oczyma większości myśli Boskich Pism. Nie poprzestawaj jednak na pukaniu i szukaniu; bardzo potrzebna jest też modlitwa (gr. *euke*) o zrozumienie Boskich spraw⁸.

Orygenes, nauczając w aleksandryjskim *Didaskaleionie*⁹, położył teoretyczne fundamenty pod praktykę *lectio divina*, posługując się opartą na alegorii chrystologiczną egzegezą *Pisma Świętego*¹⁰. Uczył, że praktyko-

⁶ Jacques Rouse, „La Lectio Divina”, w *Dictionnaire de spiritualite, ascetique et mystique. Doctrine et Histoire*, red. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville, A. Salignac (Paris: Beauchesne, 1976), t. IX, kol. 470-487.

⁷ Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 1: *Starożytność* (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1986), 82-83.

⁸ Orygenes, *Korespondencja*, komentarz i opracowanie Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997), 44; Piotr Łabuda, *Aby czytać Biblię... Cz. II: Chcieć się utrudzić Słowem, Katecheta nr 12*(2006); Orygenes, *List do Grzegorza Cudotwórcy 4*, Sources Chrétiennes 148 (Paris: Cerf, 1969), 192.

⁹ Szkoła formacji katechumenów w starożytnej Aleksandrii. Daria Szymańska-Kuta, „Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przeгляд źródeł)”, *Zeszyty Naukowe UJ, Studia Religio-logica* z. 43 (2010), 80-81.

¹⁰ H. Pietras podkreśla, że Orygenes w *Piśmie Świętym* poza sensem dosłownym (literalnym), „zawsze szuka alegorii, to znaczy ukrytego, duchowego sensu *Pisma*, ważniejszego – jego zdaniem – niż znaczenie dosłowne. (...) za nim pójdzie Grzegorz z Nyssy, również odrzucający dosłowną interpretację, jako niewystarczającą”, Henryk Pietras, *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła* (Kraków: Wydawnictwo Maszchaba, 1991), 96; Orygenes, *O zasadach*, tłum. Hans Urs von Balthasar, *Duch i ogień*, przekład Stanisław Kalinkowski (Kraków: Wydawnictwo M, 1995), 106; Henri de Lubac, *L'Écriture dans la Tradition* (Paris: Aubier-Montaigne, 1966), 44-45.

wanie trój etapowego *lectio divina* (*lectio, meditatio, oratio*) aktywuje duchowy proces wewnętrznej przemiany (gr. *metanoia*), uzdalniającej wierzącego do stawania się chrześcijaninem na wzór Jezusa Chrystusa, aż do ubóstwiającego utożsamienia się z Nim (gr. *theosis*). Wypracowana przez Orygenesego egzegetyczna formuła *lectio divina*, opierając się na rozumieniu *Pisma Świętego* jako wypełniającego się *Starego Testamentu* w *Nowym*¹¹, zapoczątkowała jej patrystyczną „złotą erę” w teologii życia duchowego. Po Orygenesie, większość Ojców Kościoła naśladowała jego ujęcie *lectio divina*. Najbardziej znani z nich to święci: Grzegorz z Nyssy (335-395), Bazyli Wielki (329-379), Ambroży (339-397), Jan Złotousty (350-407) i Hieronim (331-420). Pouczają oni, by w ten sposób czytania *Pisma Świętego* angażować się całym sobą i z pilnością praktykować je codziennie. Przykładowo św. Hieronim radzi: „Kiedy jesz, pomyśl zaraz, że masz się modlić i czytać. Miej ustaloną do przeczytania liczbę wierszy z *Pisma Świętego*, tę pracę dzienną oddaj Panu swemu i nie wcześniej układaj członki na spoczynek, aż kosz serca twego tą napelnisz przędzą”¹².

Wspomniani, praktykujący *lectio divina* Ojcowie podkreślają, że przechodzenie przez trzy jej etapy: *lectio, meditatio, oratio*, dzięki pracy rozumu i zdolności poznawczej „serca”¹³ wzbudza w wierzącym pragnienie duchowego poznania Boga (*contemplatio*). Dzięki niemu duch wierzącego otwiera się na działanie Ducha Świętego – boskiego autora *Pisma Świętego*, przez co jego rozum jest uzdalniany do odkrywania chrystologicznych, objawiających Chrystusa sensów tekstów biblijnych, czemu towarzyszy odczuwanie duchowych pocieszeń¹⁴. Odkrywanie tych duchowych sensów sprawia, że zwyczajna lektura tekstów *Pisma Świętego* przekształca się przez współdziałanie wierzącego z Duchem Świętym w modlitewny dialog z Wcielonym Słowem Bożym. W atmosferze tego duchowego dialogu możliwym staje się przeżycie przez praktykującego *lectio divina* spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem i doświadczenie rozmowy z Nim. Bowiem, jak zaświadcza św. Bazyli Wielki, to w trakcie modlitewnego dialogu z Chrystusem „Duch Święty pozwala odkryć zamierzony przez boskiego Autora sens słów *Pisma*”¹⁵, który, przebywając w wierzącym, jakby

¹¹ Henri de Lubac, *Pismo święte w Tradycji Kościoła*, przekład Kazimierz Łukowicz (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008), 16-19.

¹² Św. Hieronim, „List do Furii o zachowaniu wdowieństwa”, LIV, 11, w *Listy*, tłum. i przedmowa Jan Czuj, t. 1, (Warszawa: IW PAX, 1952), 375.

¹³ Henri de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, tłum. Beata Czarnomska (Kraków: Wydawnictwo „M” – Znak, 1997), 88-89. Według kard. de Lubac, zdolność poznawcza „serca” to poznanie „rozumem intuicyjnym”.

¹⁴ Orygenes, *Komentarz do Księgi Przysłów (Słowo jako Pismo)*, tłum. H. Urs von Balthasar, przekład Stanisław Kalinkowski (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2019), 96-97.

¹⁵ Św. Bazyli Wielki, *De baptismo*, I, 2, 6, cyt. za: Rouse, „La Lectio Divina”, w *Dictionnaire de spiritualite...*, t. IX, kol. 474 (tłumaczenie autora).

w nim „niesiony” (gr. *pneumatoforos*)¹⁶, stymuluje jego duchowy rozwój. Orygenes stwierdza:

Modły następujące po zapoznaniu się z *Pismem Świętym* odmładzają duszę i czynią ją dojrzałą, jako że odczuwa ona pragnienie Boga. Piękna jest taka modlitwa, która wprowadza do duszy wyraźne pojęcie Boga. A to oznacza gościć Boga w sobie, mieć na pamięci, że Bóg zamieszkał we mnie. W ten sposób stajemy się świątynią Boga¹⁷.

Szczególnie pomocnym w przeżywaniu tej egzystencjalnej, a zarazem duchowej przemiany jest *lectio divina* tekstów *Pisma Świętego* opisujących żywoty wyróżniających się wiarą postaci *Starego i Nowego Testamentu*. Św. Bazyli poucza:

„Bardzo ważną drogą do powinności jest przykładanie się do Pisma natchnionego przez Boga. W nim bowiem znajdujemy zasady postępowania i żywoty błogosławionych, przekazane nam na piśmie jako tchnące życiem wzory sposobu życia po Bożemu, ukazane dla naśladowania dobrych uczynków. Tak więc każdy, kto spostrzeże, iż nie dostaje mu czegokolwiek, przykładając się do tego naśladowania, jakby w jakiejś powszechnej lecznicy znajduje stosowne lekarstwo na swoją słabość”¹⁸.

Przytoczone wyżej świadectwa i pouczenia odnoszące się do *lectio divina* wskazują na wielki egzegetyczno-pastoralny wysiłek, jaki w pierwszych wiekach chrześcijaństwa podjęli Ojcowie Kościoła oraz ich naśladowcy tak w Kościele Wschodu (aleksandryjska szkoła egzegezy *Pisma Świętego*), jak i Zachodu (dzieła pastoralne Jana Kasjana, Ambrożego, Augustyna, Hieronima). Dzięki nim jej praktyka przez wieki służyła w Kościele za podstawowe narzędzie duchowej, katechumenalnej formacji wierzących. Niestety, już we wczesnym średniowieczu pojawiły się niesprzyjające pastoralnym działaniom Kościoła społeczno-polityczne okoliczności¹⁹. Sprawily one, że *lectio divina* na przełomie VI i VII wie-

¹⁶ Michael Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, przekład Elżbieta Krukowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994), 22.

¹⁷ Orygenes, *Korespondencja*, komentarz i opracowanie Henryk Pietras (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997), 46.

¹⁸ Św. Bazyli Wielki, *Listy. Wybór*, 2, 3, tłum. Włodzimierz Krzyżaniak (Warszawa: IW PAX, 1972), 35.

¹⁹ W starożytności i średniowieczu kulturotwórcze oddziaływanie chrześcijaństwa praktycznie kończyło się na granicach wpływów Cesarstwa Rzymskiego i Bizantyjskiego. Zostało ono najpierw osłabione przez upadek Cesarstwa Zachodniego (476) i ekspansję islamu (622 – „hidżra” Mahometa), po czym zminimalizowane przez upadek Królestwa Jerozolimskiego (1291) i Cesarstwa Bizantyjskiego (1453). Te historyczne wydarzenia mające miejsce na Bliskim Wschodzie, kolebce cywilizacji i kultury chrześcijańskiej, przyczyniły się do utrudnienia wymiany duchowej i kulturowej między ośrodkami chrześcijańskiej cywilizacji (klasztora) Wschodu i Zachodu. Jej skutkiem było izolowanie się wschodnich Kościołów, jak to pokazuje

ku przestała być praktykowana przez większość świeckich wierzących, by przetrwać jedynie w środowisku mnichów. To właśnie w klasztorach, zwłaszcza na Zachodzie, *lectio divina* w jej patrystycznej, egzegetycznej formule zachowała się i mogła się rozwijać, wspomagana funkcjonowaniem przyklasztornych bibliotek i skrytoriów²⁰.

Odrodzenie i rozwój *lectio divina* wśród mnichów w Kościele Zachodu

Zgodnie z pochodzącą od eremity św. Antoniego Wielkiego (251-356) zasadą duchowego życia: „*ora et labora*”, praktyka *lectio divina* stała się dla mnichów na Zachodzie, zwłaszcza tych żyjących według reguły św. Benedykta z Nursji (480-547), ich codziennym, wielogodzinnym zajęciem. Bowiem, według niego *lectio divina* to w swojej istocie modlitwa, która, jak pisze autor reguły benedyktyńskiej, ma aktywować w sercu mnicha duchową przemianę (*conversio*), umożliwiając mu osiągnięcie szczytów chrześcijańskiej doskonałości i bycie zbawionym²¹. Porównywalną do św. Benedykta rolę w upowszechnianiu praktykowania *lectio divina* w Kościele Zachodu, nie tylko wśród mnichów, ale również wśród świeckich wierzących odegrał papież – mnich św. Grzegorz I Wielki (540-604)²². W jego ujęciu *lectio divina*, opierając się na chrystologicznej egzegezie, podkreśla rolę duchowego ćwiczenia się (gr. *askesis*) przypisanego kolejnym etapom jej praktykowania, szczególnie tym, określanym terminami *ruminatio* i *masticatio*²³. Uczył on, że te duchowe ćwiczenia oczyszczają umysł i serce, dzięki czemu to, co się usłyszało i nad czym się medytowało, staje duchowym pokarmem. Traktując *Pismo Święte* jako list Boga Stwórcy do człowieka, jego stworzenia, św. Grzegorz zachęca do systematycznej praktyki *lectio divina* słowami:

Czymże zaś jest *Pismo Święte*, jak nie pewnego rodzaju listem Boga wszechmogącego do Jego stworzenia? (...) Czytaj pilnie, proszę i codziennie rozważaj słowa Stwórcy swego; ucz się serca Boga w słowach Boga, abyś goręcej wdychał do rzeczy wiecznych, aby umysł wasz zapa-

historia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Père Matta el Maskine, *Autobiographie* (Wadi Natroun: Monastère de St-Macaire, 2007), 9-10.

²⁰ Rousse, „La Lectio Divina”, w *Dictionnaire de spiritualité...*, t. IX, kol. 475.

²¹ Reguła 73, w Św. Benedykt z Nursji, *Reguła i Dialogi – św. Benedykt; św. Grzegorz Wielki* (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2010), 114.

²² Juan Maria Laboa, *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. Gabriela Jaworska i Katarzyna Malecha (Warszawa: Grupa Wydawnicza PWN, 2009), 113-114; Św. Grzegorz Wielki, *Dialogi*, w *Reguła i Dialogi – św. Benedykt; św. Grzegorz Wielki*, 151.

²³ Św. Grzegorz Wielki, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, I, 21,29; IV 5,6; XXIX 9,19 (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2016, t. I i VI.

łał się większym pragnieniem niebieskich radości. (...) Niechaj wam Bóg wszechmogący wleje Ducha pocieszyciela, abyście to czynili; niech On napełnia swą obecnością wasz umysł, a napełniając podnosi go²⁴.

Rozkwit praktyki *lectio divina* a dzieło pastoralne Gwidona II Kartuzza

W późnym średniowieczu szczególną rolę w promowaniu *lectio divina* w formule patrystycznej odegrał Gwidon (Guigo) II Kartuz (zm. 1193)²⁵. W jednym ze swoich listów wyjaśnia: „Gdy łamiesz [Jezusie Chrystusie] dla mnie chleb *Pisma Świętego*, to w łamaniu chleba dajesz mi się poznać (por. Łk 24,30-35). A im bardziej Cię poznaję, tym więcej pragnę Ciebie poznać, nie tylko [intelektem] w »łupinie litery«²⁶ (por. Lb 11,7-8; Wj 16,8), lecz [w smakowitym] doświadczalnym odczuciu (*in sensu experientiae*)²⁷. Określając cel *lectio divina*, stwierdza on: „Zbierajcie, jak dzieci Izraela, zbierajcie mannę i mielcie ją na młyńskim kole (w młynie), a dusza wasza będzie nasycona tłuszczem i szpikiem (por. Ps 63,6). Ten wysiłek jest trudny, ale owocny²⁸. Praktyka *lectio divina* w ujęciu Gwidona, opierając się na chrystocentrycznej egzegezie alegorycznej Ojców Kościoła, stanie się w Kościele Zachodu paradygmatem modlitwy *Pismem Świętym*. Ucząc, jak św. Grzegorz Wielki, postrzegania Słowa Bożego w *Pismie Świętym* jako duchowego pokarmu, formuła Gwidona inspirowała nie tylko mnichów w średniowieczu, ale będzie również inspirować poza nim, osiągając w zachodniej modlitewnej tradycji status modelowej metody duchowej formacji chrześcijańskiej. Świadczy o tym to, że pomimo trwającego wieki zapomnienia *lectio divina*, do jej ujęcia przez Gwidona odwoływać się będą autorzy dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz posoborowi papieże, szczególnie Benedykt XVI i Franciszek.

Wart podkreślenia w rozumieniu *lectio divina* praktykowanej przez Gwidona II Kartuzza jest jej performatywny, konwersyjny charakter. Uczy on, podobnie jak święci Ojcowie Kościoła, że systematyczna praktyka pa-

²⁴ Św. Grzegorz Wielki, „List do Teodora, lekarza”, V, 46, w *Listy*, tłum. wstęp i komentarz Jan Czuj (Warszawa: IW PAX, 1954), t. II, 130-131.

²⁵ Jean-Michel Poffet, *Les chrétiens et la Bible. Les Anciens et les Modernes* (Paris: Cerf, 1978), 73.

²⁶ Określenia „łupina litery” Orygenes używa w *Homilii o Księdze Liczb* (9,7), porównując spożywanie orzecha włoskiego do modlitewnej lektury tekstu *Pisma Świętego*. Pisz: „Taka jest nauka Prawa i Proroków w szkole Chrystusa. Gorzka jest litera, która jest niczym lupina; w drugiej kolejności dotrzesz do skorupy – to nauka moralna; w trzeciej kolejności odnajdziesz sens tajemnic, którym karmią się dusze świętych w życiu obecnym i przyszłym”.

²⁷ Guigo II Kartuz, „List do brata Gerwazego o życiu kontemplacyjnym (*Drabina mnichów, czyli o sposobie modlenia się*)”, PL 40,997-1004, w *Lectio divina. Boże czytanie*, tłum. benedyktyński tynieccy (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2013), 96-97.

²⁸ Guigues II Chartreux, *La lettre sur la vie contemplative*, VI, cyt. za Jean-Michel Poffet, *Les chrétiens et la Bible. Les Anciens et les Modernes* (Paris: Cerf, 1978), 41 (tłumaczenie autora).

trystycznej *lectio divina* aktywuje w wierzącym zintegrowany, wieloetapowy proces duchowej transformacji (*conversio*). W jej trakcie, sycone Słowem Bożym rozum, wola i „serce” są przemieniane, dzięki czemu praktykujący *lectio divina*, wspomagany przez Ducha Świętego przechodzi itinerarium prowadzące ku szczytom życia duchowego. Innymi słowy, jej praktyka pozwala doświadczać Królestwa Bożego, tak jakby wierzący wstępował stopniami duchowej „drabiny” od egzystowania jedynie cielesnego na ziemi do egzystowania duchowego w niebie. W dziele zatytułowanym *List do brata Gerwazego o życiu kontemplacyjnym (Drabina mnichów, czyli o sposobie modlenia się)*²⁹, w rozdziale „O czterech stopniach”, Gwidon wyjaśnia tę dokonującą się pod wpływem praktyki *lectio divina* duchową transformację. Wskazuje na cztery podstawowe jej etapy – stopnie: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Każdemu z nich przypisuje specyficzne działania, które nazywa duchowymi ćwiczeniami³⁰. Do jego koncepcji medytatywno-kontemplatywnej modlitwy *Pismem Świętym* trzy wieki później nawiąże św. Ignacy Loyola w swoich „Ćwiczeniach duchowych”.

***Lectio divina* w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i posoborowych papieży**

O *lectio divina* jako formie modlitwy *Pismem Świętym* piszą dokumenty Soboru Watykańskiego II. Spośród nich *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, odwołując się do tradycji patrystycznej, podkreśla pozytywny wpływ modlitwy *Pismem Świętym* na kształtowanie egzystencjalnej relacji wierzącego z Wcielonym Słowem Bożym. Jej autorzy wskazują na tajemnicę sakramentalnej obecności zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, który „jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się *Pismo Święte*, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: »Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i ja jestem pośród nich« (Mt 18,20)”³¹.

Z kolei *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”* poucza, że Słowo Boże obecne w „literze” *Pisma Świętego* jest nie tylko moralnym wskazaniem, ale również duchowym pokarmem, niezbędnym na drodze rozwoju wiary:

²⁹ Guigo II Kartuz, „List do brata Gerwazego o życiu kontemplacyjnym, 90-96; Mirosław Daniluk, „Lectio divina”, w *Encyklopedia katolicka* (Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2004), t. X, 627-628.

³⁰ Guigo II Kartuz, „List do brata Gerwazego o życiu kontemplacyjnym, 90-96; Joseph-Marie Verlinde, *Initiation à la ‘lectio divina’* (Paris : Éditions Parole et Silence, 2002), 192-193.

³¹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, nr 7.

Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie, (...). Zawsze uważał i uważa owe Pisma zgodnie z Tradycją świętą, za najwyższe prawidło swej wiary, ponieważ natchnione przez Boga i raz na zawsze utrwalone na piśmie przekazują niezmiennie słowo samego Boga, a w wypowiedziach Proroków i Apostołów pozwalają rozbrzmiewać głosowi Ducha Świętego. Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało *Pismem Świętym*. Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie spotyka się miłościwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę³².

Ponadto konstytucja „*Dei Verbum*”, po potwierdzeniu źródłowego i fundamentalnego statusu Słowa Bożego w kształtowaniu życia duchowego katechistów, diakonów i kapłanów, zachęca do modlitewnego czytania *Pisma Świętego* wszystkich wierzących, zwłaszcza osoby konsekrowane. Czytamy:

Również Sobór święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków zakonów, by przez częste czytanie *Pisma Świętego* nabywali «wzniesłego poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3,8). »Niezajomość *Pisma Świętego* jest niezajomością Chrystusa« (św. Hieronim)³³.

Przez przywołanie chryzologicznej sentencji św. Hieronima Ojcowie soborowi z jednej strony zachęcają do osobistej lektury *Pisma Świętego*, z drugiej strony wskazują na taką jej formułę, która pozwala wierzącemu przechodzić od czytania (*lectio*) w medytowanie (*meditatio*), prowadzące przez modlitwę (*oratio*) ku poznawczej bliskości (*contemplatio*) z osobowym Słowem Bożym. Konstytucja *Dei Verbum* apeluje również, by przez stosowanie tej metody każde czytanie *Pisma Świętego* stawało się modlitwą przeżywaną jako bosko-ludzki dialog:

Niech więc chętnie do świętego tekstu przystępują czy to przez świętą Liturgię, przepelnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez odpowiednie do tego instytucje i inne pomoce, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają. Niech jednak o tym pamiętają, że modlitwa towarzyszyć powinna czytaniu *Pisma Świętego*, by ono było rozmową między

³² Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, nr 21.

³³ Tamże, nr 25.

Bogiem a człowiekiem. Gdyż »do Niego przemawiamy, gdy się modlimy, a Jego słuchamy, gdy czytamy boskie wypowiedzi«³⁴.

Ze względu na duchową sprawczość tej bazującej na modlitewnej lekturze *Pisma Świętego* „rozmowy z Bogiem” inne dokumenty papieskiego nauczania również podkreślają konieczność jej praktykowania³⁵. Wśród nich na uwagę zasługują listy apostolskie *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku oraz *Novo millennio ineunte* z 2001 roku, autorstwa św. Jana Pawła II. W listach tych święty papież zachęca do osobistego i modlitewnego czytania *Pisma Świętego*, już wyraźnie określonego jako *lectio divina*. Poucza, że: „Konieczne jest zwłaszcza, aby słuchanie słowa Bożego stawało się żywym spotkaniem, zgodnie z wiekową i nadal aktualną tradycją *lectio divina*, pomagającą odnaleźć w biblijnym tekście żywe słowo, które stawia pytania, wskazuje kierunek, kształtuje życie”³⁶.

Także inne dokumenty papieskiego nauczania odnoszące się do formacji katolickich duszpasterzy i osób duchownych, jak adhortacje apostolskie Jana Pawła II *Pastores dabo vobis* z 1992 roku oraz *Vita consecrata* z 1996 roku, wskazują na konieczność powrotu do praktyki *lectio divina* celem ożywiania chrześcijańskiego życia duchowego. Jest ona określana w nich jako odpowiednia dla rozwoju życia wiary metoda osobistego czytania *Pisma Świętego*, zarazem „droga kontemplacji oblicza Jezusa”, której przejście pomaga w dobroczynnym dla życia duchowego harmonizowaniu modlitwy z pracą³⁷.

Szczególnie ważnym, dla właściwego rozumienia *lectio divina* jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku, zatytułowany *Interpretacja Biblii w Kościele*. Poza zachęcaniem wierzących do jej praktykowania, inspirując się koncepcją *lectio divina* Gwidona II Kartuzja, jego autorzy definiują, czym jest jej praktyka. Czytamy, że *lectio divina* to:

lektura indywidualna lub wspólnotowa nieco dłuższego tekstu *Pisma Świętego*, jako Słowa Bożego, odbywająca się wskutek pewnego poruszenia przez Ducha Świętego i przechodząca w medytację, modlitwę i kontemplację. (...) Jest lekturą w wierze, z otwarciem się na Ducha

³⁴ Tamże, nr 25.

³⁵ Jak np. *Dekret o formacji kapłanów*, „*Optatam totius*”, nr 8; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, nr 13 czy *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego*”, nr 6.

³⁶ Jan Paweł II, *List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”* (Poznań: Pallottinum, 2001), nr 39; Jan Paweł II, *List apostolski do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 „Tertio millennio adveniente”* (Wrocław: Wydawnictwo TUM, 1994), nr 40.

³⁷ Jan Paweł II, „*Pastores dabo vobis*” (Vatican, 1992), nr 47; Jan Paweł II, „*Vita consecrata*” (Vatican, 1996), nr 6, 94.

Świętego, który w przeszłości działał w naturze piszącego, a współcześnie wpływa na czytającego. Jest ona zarazem ćwiczeniem, wyborem stałej aktywności w modlitwie i działaniu podjętym przez człowieka, aby konsekwentnie żył i formował swoje życie według Biblii³⁸.

Innym ważnym dokumentem papieskiego nauczania wyjaśniającym *lectio divina* i wskazującym cel jej praktyki jest posynodalna *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”* Benedykta XVI z 2009 roku. Papież akcentuje w niej przydatność jej praktykowania dla rozwoju chrześcijańskiego życia duchowego jako formy modlitwy. Stwierdza:

„Synod wielokrotnie kładł nacisk na potrzebę modlitewnego podejścia do świętego tekstu jako podstawowego elementu życia duchowego wszystkich wierzących w różnych posługach i stanach życia, ze szczególnym uwzględnieniem *lectio divina*. Słowo Boże leży bowiem u podstaw każdej autentycznej duchowości chrześcijańskiej”³⁹.

Po podkreśleniu duchowej performatywności *lectio divina*, inspirowany formułą jej praktykowania w ujęciu Gwidona II Kartuza, Benedykt XVI wskazuje na cztery jej etapy: czytania (*lectio*), rozważania (*meditatio*), modlitwy (*oratio*) i kontemplowania (*contemplatio*). Wyjaśnia też, co modlący się nią ma czynić względem *Pisma Świętego* na każdym z nich, by móc osiągnąć jej finalny cel: „Boże, ewangeliczne działanie” (*actio divina*). Papież konkluduje: „Warto też przypomnieć, że *lectio divina* w swojej dynamice nie kończy się, dopóki nie doprowadzi do Bożego, ewangelicznego działania, sprawiającego, że życie wierzącego staje się darem dla innych w miłości”⁴⁰.

Z najnowszych dokumentów nauczania papieskiego podejmujących tematykę *lectio divina* na szczególną uwagę zasługuje adhortacja apostolska *Evangeliæ Gaudium* z roku 2013 i list apostolski *Aperuit illis* z roku 2019 autorstwa papieża Franciszka. W adhortacji zwraca on uwagę na istotny, choć czasami ignorowany, odnoszący się do relacji wierzącego z Duchem Świętym i współdziałania z Nim, pneumatologiczny wymiar jej praktykowania. Píše: „Istnieje konkretny sposób wsłuchiwanie się w to, co Pan chce nam powiedzieć w swoim Słowie i otwarcia się, by nas przemienił Jego Duch. Chodzi o to, co nazywamy *lectio divina*. Po-

³⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. Kazimierz Romaniuk (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1994), 106.

³⁹ Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”* (Kraków: Wydawnictwo M, 2010), nr 86.

⁴⁰ Tamże, nr 87.

lega ono na czytaniu Słowa Bożego w chwilach modlitwy, by ono nas oświeciło i odnowiło⁴¹. Z kolei w liście apostołskim, oprócz wyjaśnienia powodu ustanowienia III Niedzieli zwykłej „Niedziela Słowa Bożego”, papież Franciszek zachęca duszpasterzy do systematycznej praktyki razem z wiernymi różnych form lektury *Pisma Świętego*, w sposób szczególny *lectio divina*. Ma to pomagać w poznaniu Chrystusa i pogłębianiu relacji z Nim. Bowiem, jak stwierdza, komentując perykopę o uczniach idących do Emaus ze zmartwychwstałym Jezusem – egzegeta: „Dzień poświęcony Biblii nie powinien być »raz w roku«, ale w każdym dniu roku, ponieważ musimy pilnie stać się bliscy *Pismu Świętemu* oraz Zmartwychwstałemu, który nigdy nie przestaje dzielić się Słowem i Chlebem we wspólnocie wierzących⁴².

Zaprezentowane powyżej ewoluowanie *lectio divina* i przytoczone historyczne świadectwa jej praktykowania wraz z dokumentami soborowymi i nauczaniem papieskim pokazują, że odradzająca się w posoborowych czasach jej praktyka stała się w Kościele jedną z ważniejszych metod chrześcijańskiej formacji duchowej. *Lectio divina* zawdzięcza ten status zdolności aktywowania z pomocą Ducha Świętego duchowej przemiany wierzącego, otwierającej jego egzystencję na wymiar sakramentalny, a zarazem paschalny chrześcijańskiego życia. Potwierdzają to opierające się na praktyce *lectio divina* posoborowe pastoralne dzieła biblijne. Pokazują one, że jej systematyczne praktykowanie pomaga wierzącym doświadczać duchowej mocy Słowa Bożego, co uzdalnia ich do kroczenia drogą wzrastania w wierze ku pełni chrześcijańskiego życia duchowego. Ta duchowa performatywność czyni z tej starożytnej metody modlitwy *Pismem Świętym* doskonale narzędzie chrześcijańskiej formacji duchowej, z jednej strony umożliwiające wierzącym egzystencjalne poznawanie „tajemnicy Chrystusa” i duchowe zgłębianie misterium Trójjedynego Boga, z drugiej strony przygotowujące ich do podejmowania wyzwań stawianych przez kontestujący chrześcijańską wiarę świat⁴³.

2. Praktyka *lectio divina* w ujęciu kardynała Carlo M. Martiniego

Jednym z pastoralnych dzieł świadczących o duchowej performatywności *lectio divina* było reaktywowanie jej praktyki podjęte w latach osiemdziesiątych XX wieku przez kardynała Carlo M. Martiniego. W ramach zainicjowanej i osobiście prowadzonej „Szkoły Słowa” (*Scuola della Parola*),

⁴¹ Franciszek, *Adhortacja apostołska O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii Gaudium”* (Kraków: Wydawnictwo M, 2013), nr 152.

⁴² Franciszek, *List Apostołski Motu proprio „Aperuit illis”*, nr 8 (Vatican 2019).

⁴³ Franciszek, *Adhortacja apostołska O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii Gaudium”*, nr 142

jako ordynariusz diecezji mediolańskiej uczył on medytatywno-kontemplatywnej modlitwy *Pismem Świętym* metodą *lectio divina* w jej patrystycznej, czteroetapowej formule: *lectio, meditatio, oratio* i *contemplatio*. Praktykując ją i ucząc zarazem, wyjaśniał, że *lectio divina* to kroczenie duchową „drogą, która nie ma kresu”⁴⁴. Prowadząc nią jako duchowy przewodnik, wskazywał, że na niej dokonuje się w wymiarze poznawczo-wolitywnym człowieka proces radykalnej przemiany (*conversio*). Sam praktykując *lectio divina*, uczył, że ostatecznym celem jej praktyki jest osiągnięcie zdolności działania (*actio*), przez które mocą Ducha Świętego wierzący partycypuje w zbawczym dziele Chrystusa⁴⁵. Wyjaśniał, że ten rodzaj działania to skutek kontemplowania Słowa Bożego umożliwiającego współdziałanie (synergia) ducha wierzącego we współbrzmieniu (syntonia) z Duchem Świętym. Dzięki temu duchowemu współdziałaniu praktykujący *lectio divina* uzdalniany jest do działania ewangelicznego (por. Mt 5,3-11). Skutkuje to w jego życiu gotowością do pełnienia rozeznanej Bożej woli i realizowania Bożego planu zbawienia. To wtedy, jak stwierdza kardynał Martini, odwołując się do „Kontemplacji [pomocnej] do uzyskania miłości” z *Ćwiczeń duchowych* (ĆD 230-237) św. Ignacego Loyoli, wierzący dostrzegając i kontemplując Boże działanie w świecie, jest zdolny „we wszystkim miłować Jego Boski Majestat i służyć Mu” (ĆD 233). Swoje rozumienie celu praktyki *lectio divina* kardynał Martini syntetyzuje następująco:

Dynamiczny proces *lectio divina* nie zatrzymuje się na *contemplatio*. Kontemplacja jest intuitywnym wglądem w tajemnicę Jezusa Chrystusa uobecniającego się przez słowa, które właśnie medytuję. Z takiej kontemplacji rodzi się coś, co wypada nazwać pocieszeniem – *consolatio*: ów wewnętrzny zmysł radości pochodzącej od Ducha Świętego obecnego we mnie i w świecie, działającego tak w historii, jak i w życiu każdego człowieka. Z pocieszenia rodzi się to, co nazywa się rozeznawaniem – *deliberatio*, czyli zdolnością wychwycenia w wielości sytuacji tych postaw i zachowań, które współbrzmia (syntonia) z działaniem Boga w świecie i z Wcieleniem się Słowa Przedwiecznego. Rozeznawanie sprawia, że działanie Boga w świecie, Wcielenie się Słowa Przedwiecznego, są pojmowane we współbrzmieniu z moim własnym wewnętrznym doświadczeniem. Działania te są kojarzone (synergia) na bazie ich wspólnoty natur, w ich historycznych realizacjach we mnie, wokół mnie, w Kościele i w historii. Ostatecznie z tego rozeznawania pochodzą historyczne wy-

⁴⁴ Carlo Maria Martini, *Poznanie siebie, decyzja, wybór*, tłumaczenie Jadwiga Miszałska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 59.

⁴⁵ Seweryn Wąsik, *Formacja duchowa chrześcijanina w rekolekcjach Kardynała Carlo Marii Martiniego*, (Rozprawa doktorska, Warszawa: UKSW, 2019), 456-457.

bory zgodne z Ewangelią, a w ich konsekwencji działania ewangeliczne ustanawiające w historii Boże Królowanie⁴⁶.

Doświadczywszy duchowej performatywności *lectio divina*, Carlo M. Martini uczynił z niej pastoralny instrument integralnej, bo obejmującej wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, chrześcijańskiej formacji duchowej. Postrzegał tę formację w jej klasycznym ujęciu jako duchowe wędrowanie prowadzące na spotkanie z Chrystusem, składające się z trzech zintegrowanych etapów: oczyszczenia (*via purgativa*), oświecenia (*via illuminativa*) i zjednoczenia (*via unitiva*). Na każdym z tych etapów, praktykując *lectio divina*, wierzący jest stawiany wobec uobecniającego się Słowa Bożego, którego duchowa moc oddziałuje na jego rozum, wolę i ducha. Aby ta formacja mogła osiągnąć swój cel, najpierw wierzący przechodzi przez etap oczyszczenia (*purificatio*). W jego trakcie doskonalili się w cnotach (sprawnościach duchowych), zwłaszcza pokory (uniżenie ducha) i prostoty (czystość serca), wzmacniających receptywność rozumu względem usłyszanego i medytowanego Słowa Bożego oraz dyspozycyjność woli wobec działań Ducha Świętego. Nabycie tych cnót uzdalnia do przejścia drugiego etapu chrześcijańskiej formacji duchowej: oświecenia (*illuminatio*). Jego celem jest poznawanie w świetle *Pisma Świętego* tajemnicy Chrystusa, Wcielonego Słowa Bożego. Polega ono na odkrywaniu duchowymi władzami, zwłaszcza rozumem, zamierzonego przez Ducha Świętego znaczenia zapisanych w *Piśmie Świętym* Bożych dzieł oraz Chrystusowych słów i czynów. Przechodząc ten etap, wierzący odkrywa chrystologiczne sensy *Pisma Świętego*, przez co staje się zdolnym spotkać Chrystusa i poznawać Go.

Kardynał Martini podkreśla, że istotnym na tym etapie jest to, by praktykujący *lectio divina* mógł osobiście odkryć, że to osiągnięcie umiejętności ciągłej kontemplacji (*contemplatio*) kulminuje rozwój jego wiary (por. Ef 3,17-19). Wtedy wierzący doświadcza, że znajduje się pod szczególnym działaniem Ducha Świętego i poddając się Jego działaniom, przeżywa obecność zmartwychwstałego Chrystusa, może rozmawiać z Nim tak, jak Jego uczniowie na drodze do Emaus czy Maria Magdalena. To wtedy, pozostając pod działaniem Ducha Świętego, wierzący duchowo jednoczy się z Chrystusem i może wraz ze św. Pawłem wyznać: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20). Jest to skutkiem dokonującej się w wierzącym duchowej przemiany (*conversio*) z cielesnego, „starego człowieka” w duchowego, „nowego człowieka” zdolnego naśladować Chry-

⁴⁶ Carlo Maria Martini, *Je te cherche dès l'aube. Une école de prière* (Paris: Centurion, 1992), 61 (tłumaczenie autora).

stusa i Jego świętych (por. Ef 4,25-32)⁴⁷. Przemiana ta przejawia się w życiu praktykującego *lectio divina* działaniem ewangelicznym, które polega na okazywaniu miłosiernej miłości (gr. *agape*) jako daru z siebie dla innych, skutku bycia z pomocą Ducha Świętego „kontemplatywnym w działaniu” (*contemplativus in actione*). Tej radykalnej egzystencjalnie przemianie, jak wyjaśnia kardynał Martini, towarzyszy przeżywanie duchowych stanów, z których szczególnie ważne dla rozumienia jej dynamiki są wskazane w ignacjańskich Ćwiczeniach *duchowych consolatio* (pocieszenie), *desolatio* (strapienie), *discretio* (rozpoznawanie) i *deliberatio* (rozeznawanie). Doświadczą się ich z różną intensywnością w trakcie wszystkich trzech etapów duchowej formacji chrześcijańskiej, szczególnie na trzecim jej etapie: zjednoczenia z Chrystusem (*unificatio*). Kardynał Martini wyjaśnia:

Od czytania *Pisma Świętego*, przechodząc przez medytacyjną refleksję i modlitwę, dochodzi się do kontemplacji misterium niewidzialnego Boga, który wcielił się w Chrystusa i w historię. Taka kontemplacja prowadzi do wewnętrznego pocieszenia – *consolatio*, którego udziela Duch Święty, źródło rozeznawania Bożych dróg w moim życiu i w historii, co pozwala skutecznie je obierać. Taka tradycyjna wizja *lectio divina* jest przeciwnością dualizmu w *lectio* traktowanego jak coś niby oczywistego: czytam *Pismo Święte* w ten sposób, że będę czerpać z niego więcej odwagi i siły życia, że będę więcej, lepiej myśleć o Bogu. Nie! Czytam *Pismo Święte*, ponieważ z niego rodzi się rozeznawanie ewangelicznych wyborów i działań w moim życiu. Tak praktykowane *lectio divina* jest generatorem wyborów ewangelicznych, zarówno osobistych, jak i wspólnotowych⁴⁸.

Objaśnienia kardynała Martiniego odnoszące się do struktury i dynamiki *lectio divina* praktykowanej w kontekście trój etapowej, integralnej chrześcijańskiej formacji duchowej, pozwalają wnioskować, że najważniejszym celem jej praktykowania jest wzbudzenie i stymulowanie w wierzącym procesie radykalnej duchowej przemiany (*conversio*), nie tylko świadomości i sumienia, ale nade wszystko pragnień i dążeń oraz związanych z nimi egzystencjalnych wyborów i postaw. U tak przemienionego duchowo, „utożsamiającego się z Chrystusem” człowieka nawet jego najzwyczajsze gesty i działania stają się uduchowione, jakby przebóstwione⁴⁹. Wtedy, jak podkreśla kardynał Martini, dla człowieka uduchowionego działającym

⁴⁷ Stanisław Urbański, „Współczesne ujęcie mistyki”, w *Duchowość przelomu wieków*, red. S. Urbański, M. Szymula, *Studia Theologica Varsaviensa* 38, nr 2 (2000), 115-117.

⁴⁸ Martini, *Je te cherche dès l'aube*, 61.

⁴⁹ Carlo Maria Martini, *Kochać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Jana*, tłum. Agnieszka Sobejko (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003), 170.

w nim Duchem Świętym, zdolnego we wszystkim kontemplować Boże działanie, nawet „przyjmowanie pokarmu staje się Eucharystią, czyli świętą ucztą człowieka z Bogiem i z innymi ludźmi”⁵⁰. Dokonuje się to wtedy, kiedy działania wierzącego są w pełni zgodne z ewangelicznym nauczaniem Chrystusa, z wolą Boga Ojca objawioną w odkrywającym w „literze” *Pisma Świętego* Bożym Słowie. Takie inspirowane ignacjańskimi *Ćwiczeniami*⁵¹ ujęcie *lectio divina* praktykowanej w ramach duchowej formacji chrześcijańskiej, nadaje jej charakter w definitywnie trynitarny, umożliwiając osiągnięcie duchowej dojrzałości. Kardynał Martini stwierdza:

Mając na względzie ten dynamiczny proces możemy zauważyć, co następuje: od lektury (*lectio*) *Pisma Świętego*, przechodząc przez medytacyjną refleksję (*meditatio*) w atmosferze modlitwy (*oratio*), docieramy do kontemplowania (*contemplatio*) niewidzialnego Boga [Ojca], który wcielił się w Chrystusa i w historię. Ta kontemplacja prowadzi do wewnętrznego pocieszenia (*consolatio*), które daje Duch Święty, źródło rozpoznawania przez rozróżnianie duchów (*discretio*) i rozeznawanie (*deliberatio*) Bożych dróg w życiu i historii⁵².

Dzięki takiemu rozumieniu *lectio divina* jako narzędzia integralnej, chrześcijańskiej formacji duchowej praktykowanej w „Szkole Słowa”, kardynałowi Martiniemu udało się stworzyć w diecezji mediolańskiej sieć parafialnych „szkół biblijnych”. Ich działalność jeszcze za jego życia pokazała, jak pożyteczne w kultywowaniu życia duchowego świeckich wierzących okazało się praktykowanie opartej na patrystycznej egzegezie ignacjańskiej formuły *lectio divina*. Dobroczynne skutki jej praktyki, poza „Szkolą Słowa”, uwidaczniały się szczególnie w biblijnych rekolekcjach dawanych przez kardynała Martiniego. W ich trakcie, stosując ignacjańską formułę *lectio divina*, przeprowadzał on rekolektantów duchową drogą wyznaczoną biografiami świętych postaci *Starego i Nowego Testamentu* ku poznaniu Jezusa Chrystusa jako Bożego Syna i Zbawiciela. Aktualizując w dawanych rekolekcjach ich historie życiowe, pokazywał, że jedynym „przedmiotem” wiary, tak w Ewangeliach, jak i w całym *Piśmie Świętym*, jest zawsze ten sam żyjący i zmartwychwstały Jezus Chrystus, w całej Jego bosko-ludzkiej rzeczywistości. Jezus, który dzięki wierze praktykujących *lectio divina* uobecnia się, naucza i uzdrowia; Jezus który wzywa do siebie wszystkich i który odchodzi z tego świata, ale wciąż żyje i jest obecny

⁵⁰ Carlo Maria Martini, *Wiara, celibat, służba*, tłum. Jadwiga Miszańska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993), 47-48.

⁵¹ Carlo Maria Martini, *La joie de l'Évangile* (Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2001), 10.

⁵² Martini, *Je te cherche dès l'aube*, 61.

w swoich uczniach, nieustannie posyłając im swego Ducha⁵³. W ten sposób skoncentrowany na Chrystusie, praktykując *lectio divina* w swojej rekolekcyjnej działalności, kardynał Martini, podobnie jak zmartwychwstały Jezus – egzegeta z drogi do Emaus, skutecznie wyjaśniał rekolektantom to, „co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24,27).

Podsumowując, biblijne duszpasterstwo kardynała Martiniego pokazuje, że twórczo reaktywując praktykę patrystycznej *lectio divina* w jej formule inspirowanej ignacjańskimi *Ćwiczeniami* udało mu się, jak sam wyznaje, „wcielić w życie VI rozdział *Dei Verbum*, który wymaga od wszystkich chrześcijan, aby lepiej poznali Jezusa Chrystusa poprzez modlitewną lekturę *Pisma*. (...) Jest to duszpasterski ideał, do którego jeszcze nam bardzo daleko, ale usiłowałem podać najprostsze i dość oczywiste reguły, aby ludzie zaczęli stawiać pierwsze kroki na drodze do zrozumienia i zasmakowania *lectio divina*”⁵⁴.

3. Praktyka *lectio divina* w ujęciu koptyjskiego mnicha Matta al-Miskina

Matta al-Miskin jako opat i ojciec duchowy odpowiedzialny za formację mnichów klasztoru św. Makarego Egipskiego swoje ujęcie praktyki *lectio divina* jako modlitewnej lektury *Pisma Świętego* przedstawił w dwóch wygłoszonych po arabsku konferencjach duchowych: „Kajfa takra’a al-Kitab al-Muqaddas” („Jak czytać *Pismo Święte*?”) i „Al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsijja laka” („*Pismo Święte*: osobisty list do ciebie”)⁵⁵. W pierwszej z nich *lectio divina* jest przedstawiona jako inspirowana nauczaniem Ojców Kościoła i apoftegmatami Ojców Pustyni modlitwa tekstami *Pisma Świętego*. Ponieważ ojcu Matta jako eremicie dane było ją odkryć i praktykować w koptyjskich klasztorach na pustyni, dlatego można nazwać jej formułę eremityczną. W swojej konferencji zwraca uwagę, że jej praktyka różni się od naukowego, badawczego studium *Pisma Świętego* postrzeganego jako zbiór starożytnych tekstów, odczytywanych bez wiary. Matta al-Miskin podkreśla pastoralną nieprzydatność takiej naukowo krytycznej lektury *Pisma Świętego* dla życia duchowego. Powodowane jest to przesadnym, według niego, koncentrowaniem się na przedmiotowości tekstów biblijnych

⁵³ Martini, *Kochać Jezusa*, 97.

⁵⁴ Carlo Maria Martini, *Poznanie siebie, decyzja i wybór*, tłum. Jadwiga Miszańska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000), 58.

⁵⁵ Konferencja: Al-Ab Matta al-Miskin, *Al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsijja laka* jest dostępna tylko w języku arabskim. Konferencje: „Kajfa takra’a al-Kitab al-Mukaddas” przetłumaczono na język francuski pod tytułem: „Comment lire la Bible” i opublikowano w antologii: Père Matta El-Maskine, *La communion d’Amour*. Jej tłumaczenie na język polski znajduje się w Matta el-Maskine, *Komunia miłości*, przekład Janina Dembska (Tyniec-Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów, 2008).

i ignorowaniem ich wymiaru podmiotowego, duchowego. Dlatego, zgodnie z nauczaniem Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego Matta al-Miskin jest sceptyczny wobec współczesnych form naukowej egzegezy jako zbyt uprzedmiotawiającej *Pismo Święte*. Być może metody te nie były mu dostatecznie znane. Tym niemniej, można zgodzić się z nim, że krytykując postulat obiektywności tzw. lektury „naukowej” *Pisma Świętego*, ma on rację, twierdząc, że taka z założenia nieangażująca wiary lektura nie może przynieść egzystencjalnego pożytku i duchowo jest jałowa. Konkludując swoją konferencję, ojciec Matta stwierdza, przyznawszy, że każda lektura *Pisma Świętego* opiera się na jakiejś formie egzegezy, że jedynie pożytecznym pastoralnie jest posługiwanie się, choć pod pewnymi zastrzeżeniami, praktykowaną przez Ojców Kościoła chrystologiczną egzegezę duchową.

W drugiej konferencji Matta al-Miskin wyjaśnia, na czym polega *lectio divina* w formule eremitycznej opierającej się na charyzmatycznej egzegezie Ojców Pustyni. Odkrył ją i osobiście praktykował, żyjąc latami w gromadzie na pustyni jako anachoreta. Zapoznał się z jej praktyką „metoda prób i błędów” na drodze wprowadzania w życie pouczeń zawartych w apoftegmatach Ojców Pustyni (zwłaszcza świętych eremitów Antoniego Wielkiego i Makarego Egipskiego), odnoszących się do modlitwy, szczególnie modlitwy *Pismem Świętym*. Ojciec Matta swoje objaśnienia eremitycznej *lectio divina*, jak w starożytnym apoftegmacie, rozpoczyna od pytania mnicha nowicjusza skierowanym do niego jako doświadczonego „starca” – *abba*⁵⁶: „Jaki jest najlepszy sposób czytania *Pisma Świętego*?” (arb. „*ma hiyya ahsan tariqa qyra'a al-Kitab al-Muqaddas*”)⁵⁷. W odpowiedzi Matta al-Miskin stwierdza, że najlepszy to ten, który otwiera ducha wierzącego na rzeczywistość duchową ukrytą w *Pismie Świętym*, a zarazem uaktywnia proces wzrastania jego wewnętrznego życia na trzech podstawowych „stopniach” (arb. *daradzat*): „rozumu” (arb. *al-aql*), „duszy” (arb. *ar-ruh*) i „świadomości ducha” (arb. *al-uaai ar-ruhi*)⁵⁸. Wyjaśnia, że na pierwszym „stopniu” (arb. *daradza*, por. etap *lectio*) **to** rozum jest szczególnie aktywny, ponieważ kojarzy na bazie podobieństwa słów teksty i porównuje ich treści. Badając je, wierzący odkrywa związki znaczeniowe między opisywanymi osobami, wydarzeniami czy towarzyszącymi im okolicznościami. Jawią się mu one jako powiązane między sobą różne „dzieła Boże” (arb. *aamal Allah*). Odkrywaniu tych powiązań towarzyszy umysłowa „satisfakcja” (arb. *al-manfaa*) oraz „przyjemność” (arb. *al-lezza*). Pocieszenia te jednak nie są trwałe, przez co trwanie przy aktywności samego tylko

⁵⁶ Michael Schneider, *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, przekład Elżbieta Krukowska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994), 21-22.

⁵⁷ Al-Ab Matta al-Miskin, *Al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsiyya laka* (Cairo: Maison Revue Morcos, 2011), 19 (tłumaczenie autora).

⁵⁸ Tamże, 19.

rozumu przynosi mały pożytek dla ducha, a czasami nawet przeszkadza w osiągnięciu następnego stopnia duchowego wzrastania. Na drugim stopniu (por. etap *meditatio*) **to** duch staje się aktywniejszy od rozumu, a to dzięki intuicywnej „świadomości” (arb. *al-uaai*)⁵⁹. Z jej pomocą duch pojmuję zawartą w słowach tekstu prawdę (arb. *al-haqiqa*), która wskazuje na „Chrystusa Słowo Boże” (arb. *al-Masih kalimat Allah*). Odsłonięta Chrystusowa prawda – słowo, czyli chrystologiczny sens tekstu, pozwala przyswajać każde z jego „słów” (arb. *al-kilma*), oraz opisane nimi „wydarzenie” (arb. *al-hadisa*) jako działające w stworzeniu Słowo Boże (arb. *al-Kalima*). Tym sposobem tworzy się „świadomość duchowa” (arb. *al-uaai ar-ruhi*), która nasycana odsłanianymi jej Chrystusowymi prawdami-słowami zachwyca, pobudza ducha i raduje serce wierzącego. Ale, aby Słowo Boże mogło w pełni ukształtować świadomość duchową, przygotowując ją do wejścia na następny stopień duchowej aktywności, konieczne jest stałe dostarczanie jej biblijnych treści. Na trzecim stopniu (por. *contemplatio*), ukształtowana obcowaniem z Chrystusowymi prawdami, „świadomość ducha” (arb. *al-uaai ar-ruh*) jest u szczytu aktywności. Sprawia to, że „ciało” (arb. *al-dżasad*) wraz z jego zmysłami jest jakby odłączone od ducha. Świadomość ducha nie jest zakłócana ani myślami, ani odczuciami, dzięki czemu Słowo Boże może być pojmowane i przyswajane poza zmysłami, bezpośrednio jako „duch” (arb. *ar-ruh*) i „życie” (arb. *al-haja*). Te Boże moce, wnikając przez świadomość ducha, pozwalają Duchowi Świętemu kształtować „Nowego Człowieka” (arb. *al-Insan al-Dżadid*). W ten sposób świadomość ducha staje się nowym i silnym łącznikiem pojmowania wszystkiego w życiu jakby ponad rozumem, w sposób nowy i duchowy. Na tym stopniu aktywności ducha rozumowa „kontrola” (arb. *at-tahakkum*) nad lekturą *Pisma Świętego* jest niemożliwa dla „człowieka duchowego” (arb. *al-insan ar-ruhi*), ponieważ w nim to sam Duch Święty wpływa na jego sposób czytania. Innymi słowy, konkluduje swoją konferencję Matta al-Miskin, otwarcie się wierzącego na działanie w nim Ducha Świętego determinuje sposób odczytywania *Pisma Świętego*. Im bardziej wierzący jest otwarty na Jego działanie jako boskiego Autora, tym łatwiej odkrywa w *Piśmie Świętym* obecność osobowego Słowa Bożego. Tym sposobem, dzięki wierze, duchowe wzrastanie zapoczątkowane na „pierwszym stopniu (*lectio*) przynosi wierzącego na drugi (*meditatio*), a przejście drugiego

⁵⁹ O. Matta, podobnie jak kard. Henri de Lubac, postrzega „ducha” wierzącego jako „rozum intuicyjny”, którego „Bóg oświeca światłem swojego objawienia”. Henri de Lubac, *Słowo Boga w historii człowieka*, tłum. Beata Czarnomska, Wydawnictwo „M”, Kraków 1997, s. 89; Stanisław Urbański, *Teologia życia mistycznego* (Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999), 198-200. Autor, odnosząc się do kwestii poznania istnienia (dyskurs) i istoty (doświadczenie) Boga, używa określenia „intuicyjne poznanie”.

stopnia na stopień trzeci (*contemplatio*)⁶⁰ i finalny jego duchowej przemiany w „nowego człowieka”.

Przedstawione powyżej objaśnienia ojca Matta odnoszące się do duchowego procesu uaktywnionego w czasie praktykowania eremitycznej formuły *lectio divina* pozwalają na poczynienie następujących obserwacji. Po pierwsze, opisana przez niego dynamika procesu duchowego wzrastania jest skutkiem obcowania ze Słowem Bożym na drodze biblijnej lektury typu modlitewnego. Opiera się ona na charyzmacie chrystocentrycznego wyjaśniania tekstów *Pisma Świętego*, skutkującego odkrywaniem obecności osobowego Słowa Bożego. Dlatego ten rodzaj egzegezy można określić jako „duchową”, albo, jak to ujmuje biblistka B. Costacurta, „egzegezą wierzącą”⁶¹. Po drugie, duchowa egzegeza stosowana przez ojca Matta charakteryzuje się tym, że nie posługując się naukowymi instrumentami biblijnej egzegezy, zadawała się nauczaniem świętych Ojców Kościoła albo mądrościowymi pouczeniami (apoftegmatami) świętych Ojców Pustyni. Po trzecie, ta eremityczna, a zarazem charyzmatyczna „lektura modlitewna”, aby osiągnąć swój cel – duchową dojrzałość – koncentruje się bardziej na wydobyciu i aktualizowaniu duchowych treści tekstu biblijnego niż na jego naukowej analizie. Bowiem, według Matta al-Miskina, nadrzędnym celem pastoralnej egzegezy duchowej stosowanej w praktykowaniu eremitycznej formuły *lectio divina* jest doprowadzenie wierzącego do odkrywania obecności się Ducha Świętego i współdziałania z Nim, co umożliwi spotkanie i dialog z Chrystusem zmartwychwstałym. Po czwarte, ze względu na autodydaktyczne przyswojenie nauczania Ojców Kościoła i pouczeń Ojców Pustyni, odkryta i stosowana przez ojca Matta al-Miskina duchowa egzegeza przejawia cechy egzegezy charyzmatycznej, którą można nazwać „ludową”⁶². Z powodu braku wykształcenia filozoficznego, egzegeza Matta al-Miskina nie zwraca uwagi na złożoność literacką *Pisma Świętego*, na style literackie czy kontekst historyczno-kulturowy biblijnych autorów. Dlatego pozornie wydaje się ona być jedynie ubogim naukowo i literacko imitowaniem Ojców Kościoła. Jednak, kiedy czyta się uważniej jego komentarze do *Pisma Świętego* czy homilie, to da się zauważyć, że charakteryzują się one teologicznym bogactwem i duchową głębią. Jest to zrozumiałe, albowiem cel stosowania „egzegezy ludowej” nie jest „intelektualny, ale czysto praktyczny”, a wywodzące się z niej apoftegmaty są „wynikiem nie tyle przemyśleń, co doświadczeń duchowych i przemodleń”⁶³. Dzieje się tak,

⁶⁰ Al-Ab Matta al-Miskin, *Al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsijja laka*, 19.

⁶¹ Bruna Costacurta, *Lecture priante et exégèse croyante de la Parole de Dieu. Lectio divina et exégèse scientifique*, *Bulletin Dei Verbum*, nr 84/85 (2007), 3-4, 6 (tłumaczenie autora).

⁶² Marek Starowieyski, „Wstęp, Apoftegmaty Ojców – zagadnienia literackie” w *Apoftegmaty Ojców pustyni*, *Gerontikon* (Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2004), t. 1, 120-121.

⁶³ Tamże, 121.

ponieważ stosowanie tego rodzaju duchowej egzegezy w praktyce *lectio divina* tak u Ojców Pustyni, jak i u ojca Matta od samego początku jest nakierowane na odkrywanie obecności Ducha Świętego, z którym można obcować bardziej duchem i sercem niż jedynie samym rozumem. Bowiem, jak stwierdza ojciec Matta, syntetyzując swoje ujęcie *lectio divina*, jej praktyka „polega na przyswajaniu sobie Bożej prawdy, która stopniowo objawia się jak blask pojawiający się na horyzoncie, który wypełnia ducha człowieka aż do samych krańców. Jeśli duch reaguje dobrowolnym poddaniem się tej prawdzie, to jej boski blask wypełnia go jeszcze bardziej i duch zaczyna nieskończenie rozprzestrzeniać się wraz z nią aż do ukazania się miłości Chrystusa objawionej człowiekowi na krzyżu (por. Ef 3,19)”⁶⁴.

Podsumowując, praktyka eremitycznej *lectio divina* w ujęciu Matta al-Miskin pokazuje, że jej celem jest przede wszystkim wykrywanie „sercem” w trakcie czytania tekstów *Pisma Świętego* obecności i działania Ducha Świętego jako ich boskiego Autora. Skutkuje to otrzymaniem przez wierzącego zdolności znajdowania objawiających Chrystusa treści biblijnego tekstu, źródła pocieszeń jego ducha. Bowiem, ostatecznie to Duch Święty sprawia, że praktykujący *lectio divina*, modląc się *Pismem Świętym*, osiąga jej cel, to znaczy staje się duchowo uzdolnionym do spotkania ze zmarłychwstałym Chrystusem i rozmowy z Nim nie jak pana ze sługą, ale jak przyjaciel z przyjacielem⁶⁵.

4. Zakończenie i wnioski

Przedstawione ujęcia *lectio divina* dwóch jej praktyków: kardynała Martiniego i ojca Matta al-Miskina, reprezentujących tradycje modlitewne Kościołów Zachodu i Wschodu, pozwalają na poczynienie następujących obserwacji. Po pierwsze, pokazują one, że co do formuł różnią się, jednak odnośnie do istoty są podobne, w niektórych aspektach wręcz tożsame. Dlatego też uwidaczniające się różnice w ich praktykowaniu są komplementarne. Wynika to z tego, że obydwie formuły *lectio divina*, „ignacjańska” i „eremityczna”, mając patrystyczne pochodzenie, wywodzą się historycznie ze wspólnego źródła, którym jest dziedzictwo biblijnej tradycji Kościoła zapoczątkowanej na Bliskim Wschodzie. Po drugie, ta biblijna tradycja historycznie ewoluowała, a wraz nią formuły praktyki *lectio divina*. Powodowane to było zmieniającymi się kontekstami społeczno-politycznymi Kościołów Wschodu i Zachodu. Szczególnie brzemienne w skut-

⁶⁴ Al-Ab Matta al-Miskin, *al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsijja laka*, 19-20.

⁶⁵ *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*, nr 12. Sobór Watykański poucza niej, że „Pismo święte powinno być odczytywane i objaśniane w tym samym duchu, w którym zostało spisane”.

ki były zmiany wywołane podziałem Kościoła Chrystusowego na Soborze Chalcedońskim (451) oraz pojawieniem się konfrontacyjnie nastawionego do chrześcijaństwa islamu (622). Przyczyniły się one do zamykania się Kościołów Wschodu we własnych tradycjach i wzajemnego izolowania się. Innym istotnym czynnikiem różnicującym praktykę *lectio divina* było środowisko naturalne. Na Wschodzie klasztory przeważnie zakładano na pustyni, możliwie daleko od siedzib ludzkich. Na Zachodzie, przeciwnie klasztory były zakładane co prawda w pewnej odległości od siedzib ludzkich, ale zawsze na pokrytych zielenią terenach, które, jeśli nawet nie były wcześniej uprawiane, to z czasem zamieniano je pracą mnichów w uprawne pola. Wskutek tego biblijna, naturalna pustynia jako sprzyjający modlitwie *Pismem Świętym* i duchowej formacji *locus theologicus* stała się w tradycji zachodniej pustelnią. Ważnym czynnikiem różnicującym praktykę *lectio divina* na Wschodzie i Zachodzie było wykształcenie związane z pochodzeniem społecznym tego, kto ją praktykował. W klasztorach Kościoła Zachodu, w duchu cenobityzmu św. Pachomiusza, przykładano dużą wagę do kształcenia i biblijnej wiedzy, co potwierdza reguła św. Benedykta z Nursji. W klasztorach Kościołów Wschodu, jak to pokazuje monastycyzm koptyjski, do kształcenia mnichów przykładano mniejszą wagę. Skutkiem tego praktyka *lectio divina* w tradycji wschodniej, koncentrując się na medytatywnym zapamiętywaniu tekstów *Pisma Świętego* i ich pobożnym recytowaniu, ostatecznie przyjęła formę monofrazowych „modlitw serca”, czego przykładem jest praktykowana w ortodoksyjnych i prawosławnych Kościołach „modlitwa Chrystusowa”.

Oprócz różnic obie formuły *lectio divina* mają elementy wspólne. Po pierwsze, zarówno dla kardynała Martiniego, jak i dla ojca Matta jej praktyka nie jest celem samym w sobie, lecz metodą, czyli zespołem pewnych duchowych czynności i środków dla osiągnięcia określonego, duchowego celu. Dla obydwu jest nim pochodząca od Ducha Świętego zdolność kontemplatywnego działania pomagająca wierzącemu wieść życie zgodne z Bożą wolą. Ojciec Matta określa je jako działanie duchowe (*actio spiritualis*), a kardynał Martini nazywa je ewangelicznym, Bożym (*actio divina*) skutkiem bycia kontemplatywnym (*contemplativus in actione*). Po drugie, tak określony cel *lectio divina* skutkuje podobnym ujęciem duchowej dynamiki jej praktykowania. Przejawia się to u obydwu praktyków używaniem w opisywaniu zjawisk zachodzących w trakcie *lectio divina* podobnej terminologii pochodzenia patrystycznego. Wyróżniają oni zgodnie w *lectio divina* cztery podstawowe etapy: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio*. Po trzecie, aby *lectio divina* mogło osiągnąć wskazany cel, obydwaj duszpasterze podkreślają, że jej praktyka powinna być poprzedzona nabyciem wzmacniających receptywność względem Słowa Bożego chrześcijańskich

cnót, z których najważniejsze to wzorowane na świętych Ojcach Kościoła i Pustyni: wiara, pokora, prostota oraz zwińczająca je miłość Boga i bliźniego. Po czwarte, wspólnie pouczają oni, że warunkiem duchowej owocności *lectio divina* jest nieustanne pogłębianie znajomości *Pisma Świętego*, ale nie tej czysto rozumowej, szukającej tylko wiedzy, ale tej duchowej, uzdalniającej serce do odkrywania w medytowanym słowie Bożym obecności Jezusa Chrystusa, a z Nim uzdrawiającej i oświecającej mocy Ducha Świętego.

Przedstawione w artykule dwa ujęcia *lectio divina*, wschodnie i zachodnie, pozwalają na sformułowanie następujących wniosków o charakterze pastoralnym. Po pierwsze, jej praktyka pozwala na kreowanie w duchowym życiu wierzącego przestrzeni sakramentalnej, gdzie wiara jest nieustannie wzbudzana i wzmacniana. Dlatego *lectio divina* może służyć nie tylko jako metoda chrześcijańskiej formacji katechumenów przygotowujących się do przyjęcia sakramentu Chrztu świętego, ale również jako duchowe narzędzie formacji wiary w ramach wspólnoty modlitewnej regularnie spotykającej się wokół stołu Słowa Bożego. Po drugie, jak pokazuje działalność duszpasterska kardynała Martiniego i ojca Matta al-Miskina oraz osobiste duszpasterskie doświadczenie autora, praktykowanie *lectio divina* w formie Liturgii Słowa, biblijnych rekolekcji czy pielgrzymek do „świętych miejsc”, wytwarza swego rodzaju przestrzeń ekumeniczną, w której możliwe jest spotkanie się chrześcijan różnych wyznań i obrządków. Jest to ważne dla życia Kościoła, bowiem dzięki tym spotkaniom przy stole Słowa Bożego możliwym staje się odtwarzanie upragnionej przez Chrystusa jedności Jego Mistycznego Ciała, zarazem przeżywanie w Duchu Świętym prawdziwej wolności oraz obiecanego przez Chrystusa prawdziwego pokoju.

Bibliografia:

- Bazyli Wielki. *Listy. Wybór*. Tłumaczenie Włodzimierz Krzyżaniak. Warszawa: IW PAX, 1972.
- Banaszak Marian. *Historia Kościoła katolickiego*, tom 1: *Starożytność*. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1986.
- Benedykt z Nursji. *Reguła i Dialogi – św. Benedykt; św. Grzegorz Wielki*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2010.
- Benedykt XVI. *Adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła „Verbum Domini”*. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.

- Costacurta Bruna. „Lecture priante et exégèse croyante de la Parole de Dieu. Lectio divina et exégèse scientifique”, *Bulletin Dei Verbum* nr 84/85 (2007), 3-4.
- Daniluk Mirosław. „Lectio divina”. W Andrzej Szostek, Eugeniusz Ziemann i inni (red.), *Encyklopedia katolicka*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.
- Franciszek. *Adhortacja apostołska O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie „Evangelii Gaudium”*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Franciszek. *List apostołski „Aperuit illis”*. Vatican, 2019.
- Grzegorz Wielki. *Reguła i Dialogi – św. Benedykt; św. Grzegorz Wielki*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2010.
- Grzegorz Wielki. „List do lekarza Teodora”. W *Listy*, tłum., wstęp i komentarz Jan Czuj, t. II. Warszawa: IW PAX, 1954.
- Grzegorz Wielki. *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. I i VI. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2016.
- Guigo II Kartuz. „List do brata Gerwazego o życiu kontemplacyjnym (*Drabina mnichów, czyli o sposobie modlenia się*)”. W Augustyn Jankowski, *Lectio divina. Boże czytanie*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2013.
- Guigues II Chartreux. *La lettre sur la vie contemplative: l'échelle des Moines; Douze méditations*, Edmond Colledge et James Walsh (introd. et notes). Sources Chrétiennes 163. Paris: Cerf, 1970.
- Haręzga Stanisław. “Ożywienie praktyki *lectio divina* we współczesnym Kościele”. *Collectanea Theologica* 61, nr 4 (1991).
- Hieronim. „List do Furi i o zachowaniu wdowieństwa. LIV”. W *Listy*, t. 1, tłum. i przedmowa Jan Czuj. Warszawa: IW PAX, 1952.
- Hieronim. „List do kapłana Paulina. LIII”. W *Listy*, t. 1, tłum. i przedmowa Jan Czuj. Warszawa: IW PAX, 1952.
- Jankowski Augustyn. „Lectio Divina – czytanie Pisma Świętego”. W *Lectio divina. Boże czytanie*, tłum. benedyktyni tynieccy. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2013.
- Jan Paweł II. *Adhortacja apostołska „Pastores dabo vobis”*. Vatican, 1992.
- Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostołska „Vita consecrata”*. Vatican, 1996.
- Jan Paweł II. *List apostołski do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 „Tertio millennio adveniente”*. Wrocław: Wydawnictwo TUM, 1994.
- Jan Paweł II. *List apostołski do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 „Novo millennio ineunte”*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 2001.

- Laboa Juan Maria. *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, tłum. Gabriela Jaworska i Katarzyna Malecha. Warszawa: Grupa Wydawnicza PWN, 2009.
- Lubac Henri de. *L'Écriture dans la Tradition*. Paris: Aubier-Montaigne, 1966.
- Lubac Henri de. *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*. Przekład Kazimierz Łukowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Lubac Henri de. *Słowo Boga w historii człowieka*, tłum. Beata Czarnomska, Wydawnictwo „M” – Znak, Kraków 1997.
- Łabuda Piotr. „Aby czytać Biblię... Cz. II: Chcieć się utrudzić Słowem”. *Katecheta* nr 12 (2006).
- Martini Carlo Maria. *Je te cherche dès l'aube. Une école de prière*. Paris: Centurion, 1992.
- Martini Carlo Maria. *Kochać Jezusa. Medytacje nad Ewangelią św. Jana*. Tłumaczenie Agnieszka Sobejko, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Martini Carlo Maria. *La joie de l'Évangile*. Saint-Maurice: Editions Saint-Augustin, 2001.
- Martini Carlo Maria. *Poznanie siebie, decyzja, wybór*. Tłumaczenie Jadwiga Miszałska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
- Martini Carlo Maria. *Wiara, celibat, służba*. Tłumaczenie Jadwiga Miszałska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1993.
- Maskine el Père Matta. *Autobiographie*. Wadi el Natroun – le Caire: Monastère de St-Macaire, 2007.
- Maskine El- Père Matta. „Comment lire la Bible”. W Père Matta El-Maskine. *La Co-munion d'Amour*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1992.
- Maskine el- Matta. *Komunia miłości*. Przekład Janina Dembska. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2008.
- Miskin al- Matta al-Ab. *Kajfa takra'a al-Kitab al-Mukaddas*. Cairo: Maison Revue Morcos, 1990.
- Miskin al- Matta al-Ab. *Al-Kitab al-Mukaddas: risala szahsijja laka*. Cairo: Maison Revue Morcos, 2011.
- Orygenes. *Duch i ogień*. Wybór tekstów i wprowadzenie Hans Urs von Balthasar. Tłumaczenie Stanisław Kalinkowski. Kraków: Wydawnictwo M, 1995.
- Orygenes. *Komentarz do Księgi Przysłów (Słowo jako Pismo)*. Tłumaczenie H. Urs von Balthasar. Przekład Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2019.
- Orygenes, *Korespondencja*. Komentarz i opracowanie Henryk Pietras. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Orygenes. *List do Grzegorza Cudotwórcy*. W Grégoire – Origène, *Remerciements à Origène suivi de Lettre d'Origène à Grégoire le Thaumaturge*.

- turge*. Introduction, traduction et notes par Henri Crouzel, Sources Chrétienne 148. Paris: Cerf, 1969.
- Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Tłumaczenie Kazimierz Romaniuk. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1994.
- Pietras Henryk. *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*. Kraków: Maszchaba, 1991.
- Poffet Jean-Michel. *Les chrétiens et la Bible. Les Anciens et les Modernes*. Paris: Cerf, 1978.
- Rousse Jacques. „La Lectio Divina”. W *Dictionnaire de spiritualite, ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, red. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac. Tom IX. Paris: Beauchesne, 1976.
- Schneider Michael. *Ze źródeł pustyni. Znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*. Przekład Elżbieta Krukowska. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja o liturgii świętej »Sacrosanctum Concilium«”. W *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja o Objawieniu Bożym »Dei Verbum«”. W *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1968.
- Sobór Watykański II. „Dekret o posłudze i życiu kapłanów »Presbyterorum ordinis«”. W *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1986.
- Sobór Watykański II. „Dekret o formacji kapłanów »Optatam totius«”. W *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1986.
- Sobór Watykański II. „Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego”. W *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2002.
- Szymańska-Kuta Daria. „Dydym Ślepy – mistrz Szkoły Aleksandryjskiej (przeгляд źródeł)”. *Zeszyty Naukowe UJ. Studia Religiozologiczne*, zeszyt 43 (2010).
- Starowieyski Marek. „Apoftegmaty Ojców – zagadnienia literackie”. W *Apoftegmaty Ojców pustyni. Gerontikon (Księga Starców)*. Tom 1. Tłumaczenie Małgorzata Borkowska. Opracowanie Marek Starowieyski. Tyńiec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2004.
- Urbański Stanisław. *Teologia życia mistycznego*. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1999.

- Urbański Stanisław. „Współczesne ujęcie mistyki”. W *Duchowość przelomu wieków*. Redakcja Stanisław Urbański, Marek Szymula. *Studia Theologica Varsaviensa* 38, nr 2 (2000).
- Verlinde Joseph-Marie. *Initiation à la 'lectio divina'*. Paris : Éditions Parole et Silence, 2002.
- Wąsik Seweryn. *Formacja duchowa chrześcijanina w rekolekcjach Kardynała Carlo Marii Martiniego*. Rozprawa doktorska. Warszawa: UKSW, 2019.
- Zevini Giorgio. *La lectio divina nella comunità cristiana. Spiritualità – Metodo – Prassi*. Brescia: Queriniana, 2011.

***Lectio Divina*, a Means of Christian Formation as Understood by Cardinal Carlo Maria Martini and Coptic Monk, Father Matta al-Miskin**

SUMMARY

Focusing on the method of *lectio divina*, this article will help the reader to understand progressing on the way of Christian spiritual formation. The article explains the use of prayer and the Holy Scriptures to know and encounter experientially Jesus Christ. This encounter happens through a spiritual transformation activated by practicing three-stage *lectio divina*. It starts with prayerful reading (*lectio*) of the biblical text and is followed by meditation (*meditatio*) on its inspired by the Holy Spirit content which is finalized by contemplative union with Christ based on the desire to know Him (*contemplatio*). The result of this spiritual transformation in the life of practitioner of *lectio divina* is his acting in accordance with God's will (*actio divina*). First, the article outlines the evolution of *lectio divina* over the centuries. Then it presents its understanding of Jesuit Cardinal Carlo Maria Martini and the orthodox Coptic hermit and abbot, Father Matta al-Miskin. In their pastoral experiences, Martini and al-Miskin point to the spiritual performativity of this method. As practitioners of *lectio divina* in their Churches, they represent the prayer traditions of the Church in the East and West. Their ways of practice are distinct – one exegetical and inspired by the “Spiritual Exercises” of St. Ignatius of Loyola, the other heremital, based on the life and apothegms of the hermit St. Anthony the Great and the wisdom teaching of the Desert Fathers. While differing in practice, they have similar understanding of the method as for its essence and spiritual dynamic. This is due to the fact that Martini and al-Miskin are equally rooted in the deep knowledge of Holy Scriptures and the teaching of the Church and Desert Fathers.

Keywords: Holy Scriptures, faith, *lectio divina*, prayer, spiritual formation, Church Fathers, spiritual exegesis, Desert Fathers, apothegms, monk, hermit