



7/2008 (13)

Rogelio García Mateo

Niektórzy wierzący sprawiają wrażenie, że pierwiastek duchowy i boski znajduje się w jakimś innym miejscu, nie będącym naszym światem, naszą rzeczywistością dotykającą, fizyczną i cielesną. Dlatego wydaje im się, że aby spotkać Boga, trzeba koniecznie przestać być istotą cielesną i przemienić się w „istotę duchową”. Nie jest to jednak przypadek Ignacego Loyoli.

Samą istotę *Ćwiczeń duchownych* Ignacy wyjaśnia, czyniąc odniesienie do ciała:

Albowiem jak przechadzka, marsz i bieg są ćwiczeniami cielesnymi, tak podobnie ćwiczeniami duchownymi nazywa się wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu – do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy (Ćd, 1)¹.

Już św. Paweł przyrównał życie chrześcijanina do zawodów atletycznych (por. 1 Kor 9, 24-27). Nie chodzi więc o zwykłą metaforę, ale o wskazanie, że duchowość realizuje się również w działaniu: modlić się to „podejmować ćwiczenie”, to ćwiczyć się w duchu naśladowania Chrystusa. *Ćwiczenia duchowne* podejmujemy według pewnej metody, mając na uwadze postępek, cel, metę – uwolnienie się od nieuporządkowanych uczuć,

¹ Teksty ignacjańskie przytaczamy według następujących wydań: *Ćwiczenia duchowne* (= Ćd), przeł. M. Bednarz SJ, w: Św. Ignacy Loyola, *Dzieła zebrane*, tom II, Kraków 1968, s. 95-213; *Opowieść Pielgrzyma czyli Autobiografia* (= A), przeł. M. Bednarz SJ, w: Św. Ignacy Loyola, *Dzieła zebrane*, tom I, Kraków 1968, s. 163-265; *Konstytucje Towarzystwa Jezusowego* (= K) wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację, Kraków – Warszawa 2006.

a następnie poszukiwanie woli Bożej we własnym życiu, czyli poszukiwanie osobistego powołania.

Z drugiej strony autor *Ćwiczeń duchownych* doświadczał w sposób intensywny spraw związanych z ciałem. Łączyło się to z jego formacją dworsko-rycerską. Chociaż nie był zawodowym żołnierzem, umiał posługiwać się bronią, dosiadać wierzchowca, uczestniczyć w turniejach itd. Wszystko to zakładało stałe ćwiczenia fizyczne, a sprzyjał temu humanizm Odrodzenia, wysławiający ponad miarę piękno ciała, czego przykładem jest artystyczne dzieło Michała Anioła, rówieśnika Ignacego.

W maju 1521 roku Ignacy został ranny, walcząc w obronie Pampeluny. Po nawróceniu, które doprowadziło go do zmiany życia, dyktowana próżnością troska o ciało przemieniła się – zwłaszcza w czasie pobytu w Manresie (marzec 1522 – luty 1523) – w serię przesadnych umartwień cielesnych w postaci postów, sposobu ubierania się itp. (A 19, 26). Doprowadziło to do tego, że jego ciało – wcześniej mocne i prężne – uległo osłabieniu. Ignacy zaczął odczuwać bóle i doświadczać chorób. Na szczęście stosunkowo szybko uświadomił sobie, że tego rodzaju niechęć wobec ciała nie stanowi właściwej drogi pójścia za Chrystusem, do czego czuł się powołany (A 26). W ten sposób Ignacy wchodzi w proces odkrywania prawdziwej wartości tego, co cielesne i materialne.

W dalszym ciągu wstrzymywał się od jedzenia mięsa. Było to jego mocne postanowienie, którego w żaden sposób nie zamierzał zmieniać. Otóż pewnego dnia rano, kiedy wstał z łóżka, ujrzał kawałek mięsa przygotowany do spożycia. Widział go jakby oczami ciała, choć uprzednio nie miał wcale apetytu na mięso. Teraz do tej wizji dołączyła się silna skłonność woli, żeby odtąd jadać mięso (A 27).

Ciało, dusza, duch

Przedstawiony przez nas krótki opis ewolucji w sposobie traktowania ciała wskazuje, że w Ignacym dokonała się zasadnicza zmiana w pojmowaniu relacji między ciałem i duszą. Zgodnie z przykładami, jakie wyczytał w życiorysach świętych, zmiana życia doprowadziła go do negatywnej oceny tego, co cielesne oraz do przesady w ascezie typu monastycznego. Miał zamiar wstąpić do kartuzów

i nie mówić tam, kim jest, aby go tym mniej ceniono, i żeby mógł żywić się samymi tylko jarzynami. Gdy zaś innym razem rozmyślał znów o pokutach, które chciał praktykować wędrując po świecie, pragnienie wstąpienia do kartuzów poczynąło w nim stygnąć. Obawiał się bowiem, że nie będzie mógł tam swobodnie zaspakajać tej nienawiści do samego siebie, którą w sobie odczuwał (A 12).

Postrzeganie życia zakonnego w tych momentach przez Ignacego ujawnia wyraźną manichejską wrogość do wszystkiego, co związane jest z ciałem. Ciało jest przeszkodą przetrzymującą duszę w miejscu materii i grzechu, przeszkadzając jej w świętym życiu. Zgodnie z tą koncepcją ciało stanowi zewnętrzną strukturę w stosunku do rzeczywistego „ja” człowieka albo sprwadza się do zwykłego elementu biologiczno-zwierzęcego. Przewyciężenie tego rodzaju nieludzkiego ascetyzmu doprowadziło Ignacego do doświadczenia o wielkiej głębi mistycznej, bez którego początkujący Iñigo nie doszedłby do tego, by stać się świętym Ignacym z Loyoli. Chodzi o oświecenie, jakie przeżył pod koniec swego pobytu w Manresie nad rzeką Cardoner:

I gdy tam tak siedział, zaczęły się otwierać oczy jego umysłu. Nie znaczy to, że oglądał jakąś wizję, ale że zrozumiał i poznał wiele rzeczy tak duchownych, jak i odnoszących się do wiary i wiedzy. A stało się to w tak wielkim świetle, że wszystko wydało mu się nowe (A 30)².

Tak więc przemiana, jaka się w nim dokonała dzięki łasce mistycznej, nie neguje aspektu cielesnego – w tym wypadku intelektu Ignacego – lecz go przenosi na inny poziom zgodnie ze znanym aksjomatem, że łaska nie niszczy natury, lecz ją zakłada i udoskonala. W obrębie tej uzupełniającej relacji prowadzącej do doskonałości, mistyczny wymiar duchowości ignacjańskiej nie prowadzi do pogardy czegokolwiek, co należy do rzeczywistości ludzkiej, naturalnej, cielesnej itp., lecz do spojrzenia na to w nowej perspektywie: „wszystko wydało mu się nowe”.

W terminologii ignacjańskiej o wiele częściej występuje słowo „dusza” (*ánima, alma*) niż „ciało” (*cuervo*). Wystarczy rzut oka na *Ćwiczenia duchowne*, by spotkać się z wieloma frag-

² R. García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Bilbao 2000, s. 94-105.

mentami, w których występuje „dusza”³, ale nie w dualistycznej opozycji do ciała. „Dusza” jest pojęciem, jakim się posługiwano w czasach Ignacego na określenie istoty ludzkiej przede wszystkim w sensie duchowym – jako człowieka modlącego się lub wierzącego. I tak, na przykład, czytamy w *Ćwiczeniach*, że

sam Stwórca i Pan udziela się duszy sobie oddanej i ogarnia ją w swojej miłości i chwale, a także przysposabia ją ku tej drodze, na której będzie Mu mogła lepiej służyć (por. *Ćd 15*).

Wynika stąd jasno, że nie chodzi tylko o komunikowanie się zwrócone do duszy, ale do całego człowieka, do duszy i ciała. Dusza, jako szlachetniejsza część człowieka, lepiej go reprezentuje. Istotnie, jest ona żywotnym i formalnym składnikiem złożonej istoty ludzkiej. W rozważaniach o skutkach grzechu pierwotnego czytamy:

Widzieć okiem wyobraźni i rozważać stan duszy mojej jakby uwięziona w tym ciele skazitelnym i całość złożoną z duszy i ciała, przebywającą jakby na wygnaniu wśród dzikich zwierząt na tym padole ziemskim (por. *Ćd 47*).

Tak więc ciało wpisane jest w całość osoby jako coś istotnego, ponieważ składa się ona właśnie z duszy i ciała, które choć są bytami odrębnymi, uzupełniając się wzajemnie, stanowią jedność psychosomatyczną. W tym wypadku Ignacy nawiązuje jedynie do chrześcijańskiej koncepcji człowieka, mającej początek w opisie Księgi Rodzaju. Ciało, chociaż z prochu ziemi, zostało uformowane przez Boga (*Rdz 2, 7*): służy istocie ludzkiej, by się wypowiedzieć i działać w świecie, budując swoje życie i tworząc własną historię zgodnie z planem, który realizuje w sposób wolny i odpowiedzialny.

Jednakże z powodu grzechu pierwotnego człowiek przebywa niejako „na wygnaniu”, utracił część doskonałej harmonii, w której pozostawał niegdyś z Bogiem. Między ciałem i duszą wytworzył się przedział do tego stopnia, że człowiek czuje się rozdarty – jak mówi Paweł – między dążeniami ciała i ducha (por. *Ga 5, 17*). Nie oznacza to, że dążenia ciała są przeciwne dążeniom duszy, jak często się to pojmuje, ale że cała osoba, dusza i ciało, może się zamknąć w sobie, w granicach tego, co

³ Np. *Ćd 1, 2, 6, 23, 70, 180, 333* itd.

po prostu dotykalne („ciało”), stawiając opór w przyjęciu wartości i perspektyw wiary prowadzących ją do osiągnięcia celu, dla którego została stworzona (por. *Ćd* 23). Objawia się to nie tylko w bardziej cielesnych upodobaniach (łakomstwo, rozwiązłość), ale także w zazdrości, pysze lub bałwochwalstwie, to znaczy we wszystkich odmianach grzechu.

W pierwszym Tygodniu *Ćwiczeń* (*Ćd* 46-51) rozważa się stworzenie i upadek pierwszej pary ludzkiej i zalecona jest prośba o „wielkie zawstydzenie przed samym sobą” (*Ćd* 48). Prośba ta odpowiada w pełni na doświadczenie, jakie Księga Rodzaju pragnie przekazać, opowiadając o tym, jak po spożyciu zakazanego owocu Adam i Ewa uświadomili sobie, że są nadszy i obawiając się Boga skryli się przed Nim (por. Rdz 3, 7-10). Chodzi jednak o coś o wiele bardziej głębokiego niż zwykły wstyd, ponieważ nagość ma nie tylko znaczenie dosłowne. Nie odnosi się wyłącznie do ciała. W rzeczywistości poprzez nagość cielesną ukazuje się człowiek pozbawiony relacji przyjaźni z Bogiem i dlatego obraz Boży w człowieku uległ zniekształceniu.

Z pewnością taki stan człowieka, „przebywającego jakby na wygnaniu wśród dzikich zwierząt”, różni się istotnie od pierwotnego raju. W stanie komunii z Bogiem nagość nie oznaczała braku, lecz była wyrazem pełnej akceptacji ciała w całej jego prawdzie jako dzieła Bożego. W tym sensie – poprzez męskość i kobiecość – ciało ludzkie było przejrzystym składnikiem ludzkiej miłości. Jednakże po grzechu pierworodnym wyrażony pierwotnie w ciele obraz Boży został zniekształcony, choć nie został całkowicie utracony. Oznacza to, że odniesienie człowieka do swojego ciała oraz do ciała innych ludzi staje się problematyczne i jakże często grzeszne. Nieprzyjaźń z Bogiem, stanowiąca istotę grzechu, prowadzi do nieprzyjaźni z innymi ludźmi (Kain/Abel) oraz z samym sobą. Prowadzi do „nieuporządkowanych uczuć” (*Ćd* 1, 21) między duchem i ciałem, to znaczy do kryzysu tożsamości, którego skutki dotyczą somatycznych obszarów cierpienia, choroby i śmierci. „Jak wielkie zepsucie spadło na rodzaj ludzki” (*Ćd* 51).

Przewycięzenie tej rzeczywistości staje się możliwe w świetle nowego początku, nowej ludzkości. W tym celu potrzebny jest nowy Adam. Tę myśl rozwijają *Ćwiczenia* drugiego Tygodnia. Ignacy proponuje, by kontemplować, jak

trzy Osoby Boskie spoglądają na całą powierzchnię i obszar całego świata pełnego ludzi. Widząc zaś, że wszyscy szli do piekła, postanawiają w swej wieczności, że druga Osoba Boska stanie się człowiekiem dla zbawienia rodzaju ludzkiego (Ćd 102).

W ten sposób, dzięki „Odwiecznemu Słowu Wcielonemu” (Ćd 130) sytuacja grzechu zmienia się w rzeczywistość przebaczenia i łaski. W Jezusie Chrystusie człowiek spotyka się z Bogiem nie tylko dzięki Jego słowu i przesłaniu, ale cieleśnie, jako osoba ludzka z duszą, ciałem i Bóstwem (Ćd 219). W momencie męki i śmierci „Bóstwo się ukrywa” (Ćd 196), aby „ogłoście” – *kenosis* (Flp 2, 6) – związane z Jego odkupieńczą ofiarą na krzyżu zostało doprowadzone do końca. Jednak w zmartwychwstaniu Bóstwo to objawia się ze wszystkimi swymi cechami, ale nie pozostawia na boku cielesności, jak świadczą o tym objawienia Zmartwychwstałego (Ćd 305, 306).

Zmartwychwstanie Chrystusa nie polega ani na oddzieleniu się od ciała, ani na usunięciu materii, lecz na przemianie śmiertelnego ciała w ciało chwalebne (por. 1 Kor 15) lub uduchowione, w ciało całkowicie przeniknięte darami Ducha Świętego, zasiadające po prawicy Boga Ojca (Ćd 312). Cieleśność zmartwychwstania oznacza również, że zmartwychwstały Chrystus nie izoluje się w swoim życiu chwalebnym od ziemskiej rzeczywistości, lecz dzięki Duchowi Świętemu jest nadal zjednoczony z ludzkością na tym świecie, a zwłaszcza z tymi, którzy, słysząc Jego głos, podążają za Nim:

Ten, co zechciałby pójść za Mną, powinien ze Mną się trudzić, aby idąc za Mną w cierpieniu, szedł też za Mną i w chwale (Ćd 95).

Tę jedność z Chrystusem przeżywamy głęboko w sakramentach, szczególnie w Eucharystii, będącej znakiem rzeczywistej obecności Chrystusa, Jego Ciała i Krwi, ale także we wszelkich formach modlitwy i służby bliźniemu.

Duchowość chrześcijańska nie prowadzi do żadnej separacji różnych elementów składających się na osobę ludzką, lecz raczej do nawrócenia, które wyrwa człowieka z zamkniętego kręgu jego egoizmu („ciało”) i otwiera go na perspektywę działania Ducha Chrystusowego. Temu właśnie chce służyć Ignacy przez *Ćwiczenia duchowne*, pomagając człowiekowi wierzą-

cemu w rozeznaniu dobrego i złego ducha, których rozpoznaje się, między innymi, przez ich skutki psychosomatyczne.

Właściwością ducha złego jest gryźć, zasmucać i stawiać przeszkody, niepokojąc fałszywymi racjami, aby przeszkodzić w dalszym postępie; właściwością zaś ducha dobrego jest dawać odwagę i siły, pocieszenie, łzy, natchnienie i odpocznienie, zmniejszając lub usuwając wszystkie przeszkody, aby mogli postępować naprzód w czynieniu dobrze (Ćd 315).

Widzimy więc, jak w różnych aspektach ciało jest stale obecne w dynamice *Ćwiczeń duchownych*. Nierzadko odprawiający ćwiczenia reaguje wobec swoich postaw fizycznych na modlitwie, a także odbiera w swym ciele jasne sygnały związane z poruszeniami duchowymi, których doświadcza. *Ćwiczenia duchowne* w sensie ignacjańskim zawierają w sobie wyraźnie pewnego rodzaju somatologię doświadczenia religijnego.

Ciało na modlitwie

Jak już powiedzieliśmy, istota duchowa tworzy jedność psychosomatyczną, w której dostrzegamy aspekt nie tylko rozumowo-poznawczy, lecz także cielesno-odczuwalny. Inaczej mówiąc, życie chrześcijańskie nie sprowadza się do zwykłego przyswojenia sobie nauki i moralności, ale wyraża się w zdolności odczuwania rzeczywistości Bożej, odczuwania wiary w Chrystusa. Tak więc – według Ignacego – poczucie religijne, będąc natury duchowej, jest głęboko cielesne. Doświadczenie pocieszenia, tak typowo ignacjańskie, opisane jest jako stan duchowy, emocjonalny i cielesny:

Pocieszeniem nazywam przeżycie, gdy w duszy powstaje pewne poruszenie wewnętrzne, dzięki któremu dusza rozpała się w miłości ku swemu Stwórcy i Panu, a wskutek tego nie może już kochać żadnej rzeczy stworzonej na obliczu ziemi dla niej samej, lecz tylko w Stwórcy wszystkich rzeczy. Podobnie i wtedy jest pocieszenie, gdy wylewa łzy, które ją skłaniają do miłości swego Pana (...). Wreszcie nazywam pocieszeniem wszelkie pomnożenie nadziei, wiary i miłości i wszelkiej radości wewnętrznej, która wzywa i pociąga do rzeczy niebieskich i do właściwego dobra i zbawienia własnej duszy, dając jej odpocznienie i uspokojenie w Stwórcy i Panu swoim (Ćd 316).

Natomiast strapienie jest przeciwieństwem tego wszystkiego: jest niepokojem, ciemnością w duszy, smutkiem, brakiem nadziei i miłości, oddaleniem od Boga (Ćd 317).

Taki sposób odczuwania pocieszenia lub strapienia jest więc wyraźnie związany z uczuciami człowieka wierzącego, jak w przypadku łez, będących najczęstszym z ignacjańskich fenomenów mistycznych zapisanych w jego *Dzienniku duchowym*. Łzy pojawiają się z powodu żalu za grzechy, współczucia z cierpiącym Jezusem, ale także z radości z Jezusem zmartwychwstałym albo po prostu jako łzy pobożności związane często z jakimś poruszeniem wewnętrznym. Czytamy, na przykład, w *Dzienniku duchowym* pod datą 11 lutego 1544 roku:

A kiedym sobie przypominał to tak wielkie dobro otrzymane, odczuwałem poruszenie do nowej pobożności rosnącej i do łez⁴.

Pojęcie „poruszenie” (*moción*) spotykamy często w *Dzienniku duchowym* oraz w *Ćwiczeniach duchownych*⁵. Podczas ćwiczeń odprawiający je zastanawia się nad określonymi odczuciami wewnętrznymi, które w tradycji duchowej noszą nazwę *logismo*, czyli natchnienia, sugestie – pozytywne lub negatywne – które Ignacy nazywa ogólnie „poruszeniami” i które zawarte są w doświadczeniu pocieszenia lub strapienia, zależnie od tego, czy są pozytywne, czy negatywne. Można sprzyjać zewnętrznie poruszeniom i wszelkim formom modlitwy, przyjmując najbardziej odpowiednią postawę ciała:

Rozpocząć kontemplację już to klęcząco, już to leżąc krzyżem, już to leżąc na wznak, już to siedząc lub stojąc, zawsze jednak starając się znaleźć to, czego chcę. Na dwie rzeczy należy tu zwrócić uwagę. Po pierwsze – jeśli znajdę to, czego chcę, klęcząc, nie przejdę do innej postawy; a jeśli leżąc krzyżem, to tak samo itd. Po drugie – w punkcie, w którym znajdę to, czego szukam, zatrzymam się i spocznię, i dopóki się tu nie nasycę, nie będę niespokojny o przejście do innego punktu (Ćd 76).

Spotykamy się tutaj z wielką elastycznością. Nie jest przepisana żadna postawa. Ważną rzeczą jest, by ciało pozostawało

⁴ Ćd 4, 48, 56, 89 itd. Por. *Lágrimas*, w: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, s. 1101.

⁵ Ćd 6, 182, 227 itd. Por. *Moción*, w: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, s. 1265.

w harmonii z duchem, by łatwiej wejść w modlitwę i uzyskać oczekiwany owoc. Ponieważ, jak mówi druga uwaga wstępna (adnotacja), duszę zadawała i nasycza

nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy (Ćd 2).

Po skończonym ćwiczeniu przez kwadrans, siedząc lub chodząc zbadam, jak mi się powiodła ta kontemplacja lub rozmyślanie. Jeśli źle, zbadam przyczynę tego, a tak poznawszy przyczynę będę żałował za to, chcąc poprawić się w przyszłości (Ćd 77).

Chodzi więc o zastanowienie się, spokojne przypatrzenie się modlitwie, by lepiej uświadomić sobie wrażenia i doznane łaski.

Nie tylko postawa ciała, ale również środowisko, w którym ciało się znajduje, ma wpływ na medytację. Jeśli domaga się tego treść medytacji, można stworzyć atmosferę smutku, zaciemniając miejsce medytacji. I na odwrót, jeśli treść kojarzy się z radością, należy rozświetlić i ozdobić miejsce medytowania (Ćd 78).

Kolejne rady (Ćd 82-86) mają na względzie relacje między modlitwą a pokutą. Rezygnacja z tego, co zbyteczne, nie stanowi jeszcze prawdziwej pokuty. Prawdziwa pokuta zaczyna się od pozbawienia się rzeczy pożytecznych lub koniecznych. Pokuta dotycząca ciała ma miejsce wtedy, gdy przedłużamy czuwanie przed snem albo, gdy go przerywamy; gdy podejmujemy post albo gdy umartwiamy się jakąś dyscypliną. Jednakże pokuty cielesnej lub zewnętrznej nie podejmuje się dla niej samej, lecz powinna ona być zawsze konsekwencją pokuty wewnętrznej, nawrócenia się do Chrystusa prowadzącego wierzącego do żalu za swoje braki i grzechy. Prawdziwym celem jest pokuta wewnętrzna, ale nie wykluczająca pokuty zewnętrznej. Liturgia, szczególnie okresu Wielkiego Postu, a także wszyscy mistrzowie życia duchowego zgodnie wskazują na wartość, jaką posiadają różne formy pokuty cielesnej, dla lepszego przeżywania nawrócenia wewnętrznego. Każdy powinien zastanowić się nad tym, w jakiej mierze potrafi wyrzec się czegoś upragnionego, by nie dać się opanować rzeczom i pozostać wiernym w służbie Bogu i bliźnim.

Jeżeli chodzi o pożywienie, mamy w *Ćwiczeniach* Reguły służące do zaprowadzenia ładu w jedzeniu (Ćd 210-217), które sytuują się w obrębie cnoty umiarkowania. Ignacy odróżnia pożywienie podstawowe (chleb) od innego, które się spożywa dla

przyjemności. W napojach zaleca się zawsze zachowanie miary. Jeżeli chodzi o pożywienie podstawowe, nie ustala żadnej miary. Jeżeli chodzi o inne pokarmy, znajdujemy ostrzeżenie przed nieuporządkowanym apetytem. Ignacy radzi, by zwykle zadowalać się zwyczajnym pokarmem, a w wypadku czegoś bardziej wyszukanego pamiętać o umiarkowaniu.

Do ważnej roli ciała w życiu duchowym powraca się na nowo przy „trzecim sposobie modlitwy”, w którym proponuje się to, co już wcześniej powiedziano, żeby „uspokoić swego ducha siedząc lub chodząc” (Ćd 239). Chodzi tutaj o pewnego rodzaju wewnętrzną recytację, podczas której w rytmie oddechu wypowiada się myślnie słowo modlitwy (np. *Chwała Ojcu...*), zatrzymując się aż do następnego oddechu (Ćd 258). Rytm może być mniej lub bardziej wolny, według potrzeby.

Porównywano ten „sposób modlitwy” z pewnymi metodami wschodnimi, jak hesychazm (w Kościele Wschodnim) lub asceza buddyjska zenu⁶. Te podobieństwa wykazują jasno, że modlitwa chrześcijańska ma pewne wspólne elementy z innymi religiami. To, co Ignacy ma na względzie, nie jest – oczywiście – zwykłym odpoczynkiem medytatywnym, lecz chwałą Bożą w Jezusie Chrystusie i służbą bliźniemu.

Jednak rodzajem modlitwy, w której najbardziej urzeczywistnia się wzajemne przenikanie ciała i ducha jest to, co Ignacy nazywa „zastosowaniem pięciu zmysłów”. Również w Biblii spotykamy wyraźne aluzje do pewnych form modlitwy odnoszących się do zmysłów. Oto przykład: „Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan” (Ps 34 [33], 9). Orygenes, Augustyn z Hippony i Bonawentura zgłębiali z punktu widzenia teologicznego zmysłowe doświadczenie boskości⁷. Zastosowanie zmysłów w *Ćwiczeniach* (por. Ćd 121-126) łączy się z następującą prośbą:

Pragnąc poznać coraz więcej Odwieczne Słowo Wcielone, aby mu więcej służyć i bardziej Go naśladować (Ćd 130).

To poznanie uzyskuje się przez rozważanie tekstów biblijnych, zwłaszcza Nowego Testamentu i jego postaci, ich słów i dzieł.

⁶ Por. *Meditación profunda y autoconocimiento*, w: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid 2007, s. 1424.

⁷ Por. K. Rahner, *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, Schriften zur Theologie, vol. 13, Zürich 1975, s. 11-136.

Zadaniem wzroku i słuchu jest widzieć osoby, wsłuchiwać się w to, co mówią lub co mogły powiedzieć. Zadaniem węchu i smaku jest wąchać i smakować „słodczy i łagodność Bóstwa” Chrystusa, Jego Osoby, Jego cnót itd. Dalej – dotykać, jak również obejmować i całować miejsca, gdzie przebywa – na przykład – Święta Rodzina.

Kryterium takiego okazywania uczuć jest szacunek i bliskość. Radość doświadczana w tego rodzaju kontemplacjach pogłębia miłość w służbie Chrystusowi i bliźniemu, będącą owocem modlitwy chrześcijańskiej. Dlatego też zmysły ciała zastosowane duchowo mogą prowadzić do głębokiego doświadczenia wewnętrznego, co dowodzi wielkiej harmonii ludzkiego ciała z rzeczywistością Bożą, ponieważ poprzez pięć zmysłów modlący się człowiek może dojść do głębokiej intuicji spraw Bożych, jak pokazuje nam to doświadczenie mistyczne.

Zdrowie i choroba

Jak stwierdziliśmy na początku, Ignacy po okresie prawdziwej pokutnej wrogości wobec swego ciała, w świetle osobistych doświadczeń mistycznych rozpoczął proces odzyskiwania i ponownego dowartościowania elementu cielesnego w obliczu projektowanego życia duchowego. Ma być ono wybitnie apostołskie, przeniknięte dynamizmem „wszystko na większą chwałę Boga i większą służbę bliźniemu”. Owo „wszystko” (*omnia*) obejmuje cały świat widzialny i niewidzialny, ciało i duszę, rzeczywistość duchową i materialną, religijną i socjokulturową. Nic, oczywiście oprócz grzechu, nie powinno być wyłączone z tego procesu przynoszenia chwały Bogu i służeniu człowiekowi. Prowadzi go to do apostołskiej wizji rzeczywistości cielesnej. Dla Ignacego jest rzeczą ewidentną, że troska o ciało ma wielkie znaczenie dla duchowości określanej mianem „wszystko na większą chwałę Bożą – *omnia ad maiorem Dei gloriam*”. W Konstytucjach Towarzystwa Jezusowego, gdy mowa jest o formacji w nowicjacie, cały jeden rozdział poświęca się sprawom dotyczącym ciała, wysuwając następującą zasadę:

Jak naganna jest przesadna troska o to, co dotyczy ciała, tak umiarkowana dbałość o zachowanie zdrowia i sił fizycznych do służby Bożej zasługuje na pochwałę i wszyscy powinni się nią odznaczać. Z tego powodu ci, którzy uważają, że coś im

szkodzi albo że czegoś innego im potrzeba co do pożywienia, ubrania, mieszkania, zajęcia lub ćwiczenia oraz innych jeszcze spraw, niech powiadomią o tym Przełożonego (K 292).

Ignacy pragnie uniknąć dwóch rzeczy odnoszących się do ciała: nadmiernej troski o zachowanie zdrowia cielesnego oraz nadmiernego lęku, by go nie stracić. Obydwie postawy oznaczają niewielkie zaufanie w Opatrzność Bożą w odniesieniu do misji apostołskiej. Siły fizyczne są bardzo potrzebne w duchowości apostołskiej, ale zbyt duża troska o nie albo zbyt wielki lęk o to, by ich nie stracić oznaczałyby, że człowiek bardziej liczy na własne siły niż na dar męstwa przekazywany przez Ducha Świętego. Ponadto pomniejszałyby to hojność i odwagę w działalności apostołskiej, oddalając się bardzo od pragnienia radykalnego naśladowania Chrystusa, jak ukazują to *Ćwiczenia*:

Taka jest moja dobrze rozważona decyzja, jeśli to tylko jest ku Twojej większej służbie i chwale, naśladować Cię w znoszeniu wszystkich krzywd i wszelakiej zniewagi i we wszelkim ubóstwie, tak zewnętrznym jak i duchowym, jeśli tylko najświętszy Majestat Twój zechce mnie wybrać i przyjąć do takiego rodzaju i stanu życia (Cd 98).

Tę bezwarunkową gotowość pójścia za Chrystusem trzeba wprowadzać w życie zarówno w zdrowiu, jak i w chorobie:

Niech się wszyscy starają o odnoszenie pożytków z choroby, i to nie tylko dla siebie, ale także dla zbudowania innych – przez to, że nie będą okazywać niecierpliwości ani narzekać, lecz raczej będą się odznaczać wielką cierpliwością i nią promieniować. Niech okazują posłuszeństwo lekarzowi i infirmarzowi. Niechaj używają słów pobożnych i budujących, które by świadczyły, że się chorobę przyjmuje jako dar z ręki Stwórcy i Pana naszego (K 272).

Każdy chrześcijanin, a w szczególności jezuita powinien być zawsze apostołem, również jako chory lub w podeszłym wieku, a nawet na łożu śmierci:

Jak podczas całego życia, tak jeszcze bardziej w obliczu śmierci każdy należący do Towarzystwa powinien starać się usilnie, aby Bóg i Pan nasz Jezus Chrystus był w nim uwielbiony i aby spełniło się w nim Jego upodobanie. Niech daje zbudowanie innym przynajmniej przez przykład cierpliwości i męstwa oraz przez żywą wiarę, nadzieję i miłość tych dóbr wiekuistych, któ-

re nam Chrystus Pan nasz wysłużył i nabył niezrównanymi trudami swego życia doczesnego i śmierci (K 595).

Trzeba również podkreślić, że struktura instytucjonalna Towarzystwa Jezusowego zaprojektowana jest w ten sposób, że za punkt wyjścia przyjmuje Pawłową metaforę ciała (por. 1 Kor 12, 12-24) – Towarzystwo jest ciałem apostołskim (por. K 135, 219, 510 itd.).

Nie tylko w tekstach fundamentalnych Towarzystwa Jezusowego (*Ćwiczenia duchowne, Konstytucje, Autobiografia*), ale także w bardzo wielu listach i instrukcjach Ignacy zajmuje się sprawami związanymi z ciałem, z jego zdrowiem i chorobą oraz tym, jaką zajmować postawę duchową w tym zakresie⁸. Wiadomo, jak bardzo Ignacy Loyola dbał o chorych odkąd odmienił swoje życie, idąc za Chrystusem. Pomagał chorym, a nawet mieszkał w szpitalach. Tę jego postawę jeszcze bardziej podkreśla fakt, że gdy został wybrany Przełożonym Generalnym nowego zakonu, zarezerwował sobie stanowisko prefekta chorych we wspólnotcie jezuitów w Rzymie.

Patrząc na życie Ignacego Loyoli, poznając jego duchowość, odczytując jego listy, wskazania i praktyczne rady mogliśmy napisać podręcznik na temat duchowości ciała, zarówno w zdrowiu, jak i w chorobie.

Tłumaczenie: Bogusław Steczek

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – ASCEZA, ĆWICZENIA DUCHOWNE, DUCHOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA, DUCHOWOŚĆ CIAŁA

⁸ Por. J.M. Marín Sevilla, *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*, Salamanca 2006.

SUMMARY

R. GARCIA MATEO, *Body in the Spirituality of Ignatius of Loyola*

After his conversion, Ignatius of Loyola displayed Manichaic hostility towards issues connected with the body. It led him to severe penance and rash fasting. Fortunately, he realized that this kind of reluctance towards the body is not the essence of following Christ. Grace does not destroy the nature, but it establishes and improves one. The body, though from the earth's dust, was formed by God. It serves man in order for him to express himself and act in the world creating his own history in a free and responsible way.

However, after the original sin, the image of God – initially expressed in the body – was distorted. It was the incarnation of the Son of God and the work of salvation done by Him that led to the radical healing of this reality.

Ignatian *Spiritual Exercises* constitute an example of enhancing the status of the bodily element in the spiritual life. It is to be apostolic, pervaded with the dynamism of the idea: "everything for the greater glory of God". "Everything" encompasses the whole world visible and invisible, the body and the soul, spiritual and material reality. Nothing should be excluded from the process of bringing glory to God and serving the man.

Rogelio García Mateo, jezuita, profesor filozofii i teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie na Wydziałach Filozoficznym i Teologicznym oraz w Instytucie Duchowości.