

KS. WALDEMAR BARTOCHA *

Liturgia w relacji do duchowości i mistyki chrześcijańskiej

Kwestia relacji pomiędzy duchowością a liturgią w okresie posoborowym – jak trafnie zauważa Mario Torcivia – stanowi jeden z najciekawszych, ale jednocześnie najbardziej złożonych tematów dla badaczy obu dyscyplin teologicznych. Pomimo dość znacznej ilości publikacji zarówno z zakresu liturgiki jak i teologii duchowości wskazujących na wagę i aktualność tego problemu, odczuwa się jednak pewien niedosyt, jeśli chodzi o próby podejmowania twórczego dialogu pomiędzy liturgistami a teologami duchowości w tej materii¹. Poniższe studium należy traktować jako pewien przyczynek w poszukiwaniu punktów stycznych, ale także i pewnych rozbieżności w refleksji teologicznej nad układem relacji w trójmianie: duchowość – liturgia – mistyka, jaką podejmują specjaliści obydwóch dyscyplin teologicznych. Linią przewodnią opracowania będzie spojrzenie na wzajemne relacje przede wszystkim poprzez pryzmat KL 10 i 14, gdzie liturgię określa się mianem pierwszego i niezastąpionego źródła, z którego wierni czerpią prawdziwie chrześcijańskiego ducha.

Jesus Castellano Cervera, teolog duchowości i hiszpański liturgista, wskazuje na ścisłą więź pomiędzy liturgią a duchowością. Nie można myśleć w sposób spójny o liturgii, która nie wyraża i nie karmi duchowości chrześcijańskiej tak jak nie można mówić o prawdziwej duchowości chrześcijańskiej bez odniesienia się do jej źródła i szczytu w celebrowanej i przeżywanej liturgii². Podobnie lubelski liturgista Bogusław Migut wychodzi z założenia, iż „teologia duchowości winna (...) odkryć, że w rzeczywistości liturgii może odnaleźć swoją syntezę”³. Swoją tezę opiera na badaniach, jakie przeprowadził

* ks. Waldemar Bartocha – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5896-1400>; e-mail: w.bartocha@uksw.edu.pl

¹ Por. M. Torcivia, *Spiritualità e liturgia. La riflessione post-conciliare (1ª parte)*, „Teresianum” 60(2009), s. 217.

² Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, „Teresianum” 52(2001), nr 1-2, s. 513.

³ B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 287.

Achille M. Triacca, który podjął próbę określenia relacji, jakie kształtują się na linii liturgia – duchowość chrześcijańska. Liturgia zostaje przez Triaccę zdefiniowana jako źródło i szczyt duchowości chrześcijańskiej. Duchowość wyrastając z liturgii posiada charakter uniwersalny⁴. W analogiczny sposób także mistyka chrześcijańska, która reprezentuje szczyty życia duchowego ma swoje korzenie w liturgii. Francesco Asti wysuwa konkluzję, iż we wschodniej i zachodniej tradycji chrześcijańskiej mistyka nie jest niczym innym niż doświadczeniem liturgii, którą lud Boży żyje w celebracjach. Boska liturgia stanowi – według jego opinii – „życiodajne naczynie, w którym mistyk zanurza się, aby skosztować Boga”⁵. W tym kontekście można mówić o symbiozie, jaka istnieje pomiędzy duchowością i mistyką a liturgią. Celem artykułu jest zatem ukazanie wzajemnych relacji pomiędzy tymi rzeczywistościami – które choć czasami z pozoru wydają nam się zupełnie odrębne – ściśle jednak wiążą się ze sobą, zachowując przy tym właściwą sobie autonomię.

1. Problem płynności terminologicznej i metody

Wspomniany już powyżej J. Castellano Cervera dochodzi do słusznej konkluzji, iż pod względem języka i znaczeń stosowana terminologia w odniesieniu do dwumianu „liturgia – duchowość” charakteryzuje się pewną płynnością, która z kolei może mieć swoje reperkusje na płaszczyźnie metodologicznej. Dwumian, który jest przedmiotem analizy w tym opracowaniu można bowiem wyrazić terminami „liturgia” i „duchowość” lub „liturgia” i „życie duchowe”. W obu przypadkach istota liturgii wyraża się w celebracji misterium chrześcijańskiego. Natomiast duchowość bądź życie duchowe oznacza przeżywane doświadczenie chrześcijańskie z całym wachlarzem różnych jego aspektów⁶. Mówiąc jednak ściśle życie duchowe można zdefiniować jako dynamiczny proces, w którym wierzący pod wpływem łaski Bożej upodabnia się do Chrystusa. Duchowość jest natomiast owocem tego procesu, czyli konkretną postawą, stylem życia, który przyjmuje wierzący ukształtowany przez łaskę i pragnący żyć z Bogiem w nadprzyrodzonej relacji. Nie chodzi tutaj o moralną doskonałość, którą mógłby osiągnąć wierzący o własnych siłach, lecz o autentyczne uczestnictwo w życiu Bożym. Uczestnictwo to wewnętrznie przemienia człowieka i czyni go zdolnym do trwania w nadprzyrodzonej relacji z Bogiem⁷.

Na tym tle pojawia się pytanie o wyjaśnienie kolejnego ważnego pojęcia, jakim jest „duchowość liturgiczna”, gdyż w rzeczywistości tej w sposób szczególny i najbardziej intensywny wyraża się owa symbioza i perychoreza, jaka istnieje w dwumianie „liturgia – duchowość”. Duchowość liturgiczną można

⁴ Por. tamże, s. 292.

⁵ F. Asti, *Il linguaggio delle mistica: metafora verbale del gesto rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 605.

⁶ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 513.

⁷ Por. Ł. Białk, S. Urbański, *Świętość w codzienności według Czciwego Slugi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Mistyka Polska” 2020, nr 155, s. 11-12.

zdefiniować jako postawę chrześcijanina, który opiera całe swoje ziemskie życie mądrze przeżywane na udziale w liturgii, będącej szczytem i źródłem życia Kościoła (por. KL 10). Mamy tu zatem do czynienia z doskonałą, na ile to jest możliwe, realizacją życia chrześcijańskiego. Życie człowieka odrodzonego w wodzie chrzcielnej i napełnionego Duchem Świętym w sakramencie bierzmowania, który uczestniczy w celebracji Eucharystii, całe jest naznaczone tymi trzema sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego w celu duchowego wzrostu. Dokonuje się on w rytmie powtarzających się uroczystości w roku liturgicznym, nieustannej modlitwy – zarówno tej osobistej, jak i Liturgii godzin, ale także i czynności życia codziennego. W ten sposób chrześcijanin uświęca się poprzez upodobnienie się do Chrystusa ukrzyżowanego i zmarłego i żyje w nadziei na ostateczne urzeczywistnienie się jego eschatologicznego powołania, ku chwale Bożej⁸. W tym kontekście staje się jasne i oczywiste, że liturgia umożliwia mu korzystanie z całej gamy różnorodnych dóbr duchowych i środków w dążeniu do świętości⁹. Najważniejszym jednak aspektem wzajemnej relacji liturgii i duchowości jest fakt, że liturgia, a zwłaszcza liturgia sakramentów staje się źródłem łaski, której wierzący nie może otrzymać nigdzie poza nimi. Teologowie duchowości rozróżniają środki rozwoju świętości od źródeł rozwoju świętości, przyznając tym ostatnim rolę pierwszorzędną. W tym kontekście sakramenty jako źródła życia duchowego są uprzywilejowanymi wydarzeniami w procesie uświęcenia człowieka.

Zdaniem J. Castellano Cervera zauważa się brak rozważań metodologicznych na tym specyficznym obszarze oraz odpowiedniej metody zarówno w ramach systematycznego kursu liturgiki jak i teologii duchowości. W tym celu należałoby zatem dokonać pewnych wyjaśnień na poziomie teologicznym co do natury duchowej liturgii oraz wymiaru liturgicznego duchowości chrześcijańskiej. Poza tym powinno się także podjąć badania nad relacją pomiędzy celebacją misterium chrześcijańskiego a jego życiową aplikacją i wpływem na rozwój duchowy chrześcijanina w ujęciu historycznym. Następnie trzeba odnieść się do obiektywnych i subiektywnych warunków celebacji, zwłaszcza do osobistego uczestnictwa, które otwiera się na celebrowaną tajemnicę i wyraża się w spójnej ciągłości codziennej egzystencji. Na końcu wreszcie pożyteczne wydaje się także opisanie związku liturgii z niektórymi uprzywilejowanymi tematami duchowości takimi jak modlitwa osobista, kontemplacja, życie mistyczne, asceza, zaangażowanie w świecie, apostołat, misja, pobożność i religijność ludowa oraz ukazanie duchowego wymiaru niektórych sektorów liturgii: sakramentów, celebracji eucharystycznej i Liturgii godzin. W świetle opinii

⁸ Por. B. Neunheuser (A.M. Triacca), *Spiritualità liturgica*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 1915.

⁹ Por. S. Urbański, *Duchowość liturgiczna w świetle piśmiennictwa Josepha Ratzingera*, w: *Ecce domus mea. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi w 10. Rocznicę wejścia na liturgią niebiańską*, Warszawa 2015, s. 210.

wspomnianego autora wszystkie te tematy skupiają się jak w soczewce w pojęciu duchowości liturgicznej i jej cechach¹⁰.

Zanim jednak zostanie przedstawiony szczegółowy opis cech duchowości liturgicznej warto spojrzeć na wzajemne relacje liturgii do duchowości i mistyki chrześcijańskiej opierając się na soborowym paradygmacie, iż liturgia jest źródłem i szczytem życia duchowego. Jak trafnie zauważa J. Castello Cervera brakowałoby jej prawdziwego dynamizmu, gdyby nie była przeżywana zgodnie z wymogami życia teologalnego i nie wywierała konkretnego wpływu na chrześcijańskie *lex vivendi*¹¹. Wychodząc zatem od soborowego określenia liturgii, które zostaje rozwinięte w *Katechizmie Kościoła katolickiego*¹² należy przejść następnie do jej relacji z duchowością chrześcijańską i mistyką, aby udowodnić postawioną we wprowadzeniu tezę.

2. Liturgia wymianą błogosławieństw dla uświęcenia człowieka

Sobór Watykański II podaje opisową definicję liturgii: „(...) uważa się liturgię za wypełnianie kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa. W niej przez znaki dostrzegalne wyraża się i w sposób właściwy dla poszczególnych znaków dokonuje uświęcenie człowieka, a Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, sprawuje pełny kult publiczny” (KL 7). W przytoczonym określeniu uwypukla się dwa nurty urzędu kapłańskiej posługi Chrystusa: „zstępujący” od Boga ku ludziom oraz „wstępujący” od ludzi (Kościoła) ku Ojcu przez pośrednictwo Chrystusa. Łatwo zauważyć, iż w tej definicji uwidacznia się prymat ontologiczny nurtu uświęcania nad latreutycznym nurtem całkowitego i publicznego kultu, ponieważ sam Bóg podejmuje inicjatywę, aby się człowiekowi objawić przez swoje słowo oraz uzdolnić go do udzielenia odpowiedzi na darmowy dar Jego miłości¹³. W komentarzu do KL, Salvatore Marsili określa liturgię jako rzeczywistość konstytuującą czas Kościoła, ponieważ zawiera ona i jednocześnie tworzy „syntezę” historii zbawienia oraz stanowi jej „czas ostateczny”. W tej historiozbawczej optyce krystalizuje się zadanie liturgii, którym jest stopniowe dopełnianie w poszczególnych osobach i całej ludzkości pełnego obrazu Chrystusa¹⁴. Liturgia jako realizacja kapłańskiego urzędu Chrystusa, wyrażająca się zarówno w procesie uświęcania człowieka jak i w sprawowaniu całkowitego kultu publicznego staje się zatem „syntezą” całej Bożej ekonomii zbawienia, którą uobecnia na sposób sakramentalny. W takim rozłożeniu akcentów w ujęciu liturgii według Marsilio

¹⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 515-516.

¹¹ Por. tamże, s. 521.

¹² Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012, nr 1077-1083 (dalej=KKK).

¹³ Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Mysterium Christi*, t. 1: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 36.

¹⁴ Por. S. Marsili, *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis*, praca zbior., t. 1: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Genova-Milano 2012, s. 91-92.

brakuje jednak wyeksponowania jej wymiaru pneumatologicznego oraz eklezjologicznego¹⁵. Perspektywę trynitarną w pojęciu liturgii uwzględnia natomiast Anscar J. Chupungco. Próbuje on ją opisywać w kategoriach spotkania wiernego z Bogiem. Spotkanie to obejmuje dzieło Trójcy Świętej *ad extra* w historii zbawienia. Wymiar trynitarny wyraża się w liturgii poprzez jej dwa podstawowe komponenty, jakimi są anamneza i epikleza. To w nich objawiają się różne role trzech Osób oraz ich zbawcza skuteczność¹⁶. Za trafną należy zatem w pełni uznać konstatację A.J. Chupungco, że „w liturgii nie tylko wspominamy misterium paschalne Chrystusa, ale także otrzymujemy Ducha Świętego”, gdyż „anamneza prowadzi do epiklezy”¹⁷. Ta intuicja potrzeby dopełnienia perspektywy historiozbawczej w określeniu liturgii o wymiar trynitarny materializuje się w pełni dopiero w jej katechizmowym opisie.

W świetle KKK, który rozwija soborową definicję, liturgia to „dzieło naszego odkupienia” spełnione przez Chrystusa Arcykapłana i kontynuowane przez Niego w Kościele. Definiując istotę liturgii KKK posługuje się biblijnym pojęciem „błogosławieństwa”. „Błogosławieństwo” to przede wszystkim działanie Boga Ojca, Jego słowo i czyn, dające życie. W tym ujęciu liturgia to nieustanny przepływ błogosławieństw: błogosławieństwo Boga zstępuje na Kościół w nurcie daru łaski i Bóg daje siebie w darze Ducha Świętego; Kościół natomiast błogosławi Boga Ojca „za Jego dar niewypowiedziany” (2 Kor 9, 15) poprzez adorację, uwielbienie i dziękczynienie (KKK 1082-1083)¹⁸. W liturgii, która jest dziełem całej Trójcy Świętej, następuje przenikanie się obydwóch nurtów: zstępującego (katabatycznego) i wstępującego (anabatycznego). Liturgia oznacza zatem zarówno błogosławieństwo otrzymywane od Boga, jak i błogosławienie Boga przez człowieka¹⁹.

Oryginalność katechizmowego ujęcia liturgii Kościoła wyraża się w stwierdzeniu, iż liturgia zaczyna się już w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, czyli ma swój początek w miłości, w udzielaniu się sobie nawzajem poszczególnych Osób Boskich. Dopiero drugim etapem liturgii jest udzielanie się Boga na zewnątrz – kiedy Bóg stwarza świat i udziela swego życia światu. Jak zauważa B. Migut „ze strony Boga liturgia wpisana jest w wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w całą historię zbawienia, w łańcuch Bożych błogosławieństw. Ze strony człowieka liturgia jest dziękowaniem w Jezusie Chrystusie mocą

¹⁵ Por. B. Migut, *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996, s. 81.

¹⁶ Por. A.J. Chupungco, *Nozione di liturgia*, w: *Scientia liturgica*, t. 1: *Introduzione alla liturgia*, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 21-23.

¹⁷ Tamże, s. 22.

¹⁸ Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 19-20.

¹⁹ Por. S. Sosnowski, *Co to znaczy, że Bóg jest Źródłem i Celem liturgii?*, w: *Wierzyć i rozumieć. Refleksje nad przesłaniem wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Łódź 2013, s. 231.

Ducha Świętego”²⁰. W tym kontekście należy zauważyć, że skoro liturgia sięga swymi korzeniami osoby Trójjedynego Boga oraz miłości, która stanowi wewnętrzne życie Trójcy Świętej, to zawsze znajdzie swój punkt wspólny z chrześcijańskim życiem duchowym i wynikającą z niego duchowością. To właśnie miłość, będąca centrum życia Bożego, stanowi również istotę świętości. Im mocniej chrześcijanin trwa w miłości, tym intensywniej rozwija się jego życie duchowe, aż osiągnie szczyt w miłości heroicznej oraz zjednoczeniu mistycznym²¹. Na tej podstawie można powiedzieć, że miłość zakorzeniona w Bogu jest najsilniejszym fundamentem łączącym duchowość oraz liturgię.

Jean Corbon podkreśla, iż liturgia wypływa ze źródła, którym jest Trójca i do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Trójcy prowadzi: „Niebywała potęga rzeki wody życia obecna w człowieczeństwie Chrystusa zmartwychwstałego – oto właśnie liturgia. W niej wszystkie obietnice Ojca znajdują swe wypełnienie (Dz 13, 32). Od tego momentu w naszym świecie nieustannie trwa udzielanie się komunii Trójcy Świętej, która ogarnia obecny czas swoją pełnią. Ekonomia zbawienia stała się liturgią”²². Według Corbona, genezy liturgii należy upatrywać w wydarzeniu zmartwychwstania: „W tym dniu narodzin rzeka wody życia, wylewając się z grobu ku nam w niezniszczalnym ciele Chrystusa stała się liturgią. Jej źródłem jest już nie tylko Ojciec, ale także ciało Jego Syna, przeniknięte od-tąd Jego chwałą. Skoro cały dramat dziejów rozgrywa się pomiędzy darem Bożym a ludzkim przyjmowaniem, to osiąga on w tym dniu swój punkt kulminacyjny, swój odwieczny początek, ponieważ obie moce połączyły się na zawsze. Przyzwolenie Syna na to, by odwiecznie rodzić się z Ojca, zawładnęło całkowicie Jego ludzkim ciałem, Jego człowieczeństwem. Przez obfite namaszczenie życiem Jezus zmartwychwstaje i staje się w pełni „Chrystusem”. Właśnie owo połączenie dwóch mocy – Bożej i ludzkiej – czyni zmartwychwstałego Chrystusa niewyczerpanym źródłem liturgii. Przedtem, w Jego ciele ukrytym w śmiertelności i przez nią ograniczonym, rzeka wody życia była w kenozie. Jako pierwszy Adam, Jezus był „duszą żyjącą. Kiedy jednak wyszedł z grobu, stał się duchem ożywiający” (1 Kor 15, 45). Od tej pory Jezus żyje pełnią swego człowieczeństwa: swej natury, woli i mocy. Jest zjednoczony z Ojcem, jaśniejąc w swoim ciele chwałą Ojca; złączony ze Źródłem, daje życie (por. J 5, 20n. 26n). Rzeka wody życia może teraz wypływać z tronu Boga i Baranka. Tak rodzi się liturgia, a jej pierwszym strumieniem jest zmartwychwstanie Chrystusa”²³.

Te relacje zachodzące między Osobami Trójcy Świętej uwidaczniają się w ujęciu wstępującym liturgii (w jej nurcie anabatycznym), ponieważ liturgia

²⁰ B. Migut, *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 149-150.

²¹ Por. Ł. Białek, *Miłość jest duszą świętości*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 11(2020), s. 58.

²² J. Corbon, *Liturgia – źródło wody życia*, Poznań 2005, s. 54.

²³ Tamże, s. 52-53.

jest kultem składanym Ojcu przez Chrystusa, w Duchu Świętym. Relacje zachodzące w samej Trójcy Świętej są dla chrześcijanina najdoskonalszym wzorem i źródłem, z którego powinien on czerpać motywację do traktowania liturgii w sposób apostołski. Wzajemna symbioza osób Boskich w Trójcy powinna wpływać na odniesienie człowieka, wchodzącego na płaszczyźnie liturgii Kościoła w relacje osobowe z Trójcą Świętą, do innych osób²⁴. Liturgia jako dzieło Trójcy Świętej jest dla chrześcijanina nośnikiem życia Bożego, pasem transmisyjnym, który bezpośrednio łączy człowieka z Bogiem²⁵. Celem wymiany błogosławieństw, jaka dokonuje się w liturgii Kościoła staje się uświęcenie człowieka (KL 7) i jego przeobstwienie. Chrześcijanin żyje tym, co wyznaje i tym, co celebrowa. Im bardziej swoje życie wiąże z misterium celebrowanym w liturgii, tym bardziej jego całkowicie wolne działanie przepojone jest Duchem Świętym²⁶. Słusznie zauważa zatem R. Taft, wybitny amerykański specjalista z zakresu liturgii bizantyjskiej, że „nasza prawdziwa liturgia chrześcijańska jest więc życiem Chrystusa w nas, jednocześnie przeżywanym i świętowanym. To życie to nic innego jak to, co nazywamy Duchem Świętym”²⁷. KKK uwypukla posłannictwo Ducha Świętego w liturgii (KKK 1091-1100). Duch Święty w liturgii pełni funkcję pedagoga wiary Ludu Bożego i jest sprawcą „Bożych arcydzieł”, jakimi są sakramenty Nowego Przymierza. To dzięki Trzeciej Osobie Boskiej chrześcijanin może partycypować w życiu zmartwychwstałego Chrystusa, ponieważ zapewnia Ona jedność zgromadzenia liturgicznego i doprowadza do nawiązania osobowej relacji pomiędzy uczestnikami liturgii a wcielonym Synem Bożym. Duch Święty poucza chrześcijan, oczyszcza ich serca skażone grzechem, ożywia ich miłość, daje im duchowe rozumienie słowa Bożego (KKK 1101) i przygotowuje ich do przyjęcia sakramentów (KKK 1133). Duch Święty jest zatem obecny w obydwóch wymiarach liturgii: zstępującym i wstępującym tak, iż można powiedzieć, że cała liturgia jest jednym wielkim sakramentem Ducha Świętego lub nieustanną Jego epifanią²⁸. Zadaniem każdego chrześcijanina powinno być zatem ponowne odkrywanie obecności Ducha Świętego w codziennym doświadczeniu wiary i otwieranie się na Jego tajemniczą obecność²⁹.

3. Liturgia źródłem życia duchowego chrześcijanina

Konstytucja soborowa określiła liturgię jako „źródło i szczyt” życia Kościoła (KL 10). Życie chrześcijanina rozgrywa się między liturgicznym „źród-

²⁴ Por. J. Nowak, *Apostołski wymiar liturgii. Studium teologiczne – liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999, s. 75-76.

²⁵ Por. J. Stefański, *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000, s. 300.

²⁶ Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007, s. 272.

²⁷ Por. R.F. Taft, *Liturgia: Wzór modlitwy – ikona życia*, Warszawa 2010, s. 54.

²⁸ Por. H.J. Sobczko, *Liturgia epifanią Ducha Świętego*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 1, s. 16.

²⁹ Por. S. Czerwik, *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 2, s. 176-177.

dłem i szczytem”³⁰, czyli w przestrzeni pneumatohagijno-foryczej, która kształtuje naszą relację z Trójcą Świętą. Inos Biffi komentując soborowe wyrażenie *culmen et fons* doprecyzowuje, iż „źródło” identyfikuje się w osobie Jezusa Chrystusa, Jego ofierze paschalnej, w Jego Duchu oraz we wszystkich rzeczywistościach obecnych w liturgii. Z drugiej strony „szczyt” nie utożsamia się z jakimś obrzędem odseparowanym od rzeczywistości Jezusa Chrystusa ani z rzeczywistością wcielonego Syna Bożego, która byłaby oddzielona od żywej komunii z Nim. Liturgia jest źródłem, ponieważ wyraża się w sakramentalnym pośrednictwie Jezusa Chrystusa, który sam jako Osoba staje się *fons* („źródło”), ale stanowi ona także „szczyt” (*culmen*), gdyż proces ten rozpoczyna się w życiu Kościoła od samego Chrystusa³¹.

Chociaż liturgia jest „źródłem i szczytem” nie wyczerpuje jednak całej działalności Kościoła (KL 9, KKK 1072). Uzupełnia ją pełnienie pozaliturgicznych zadań, na przykład zaangażowanie w posłanie Kościoła i służbę na rzecz jego jedności. To wszystko jest nieodzowne dla owocności samej liturgii. Poza tym życie duchowe nie może zawężyć się do samej tylko liturgii, ale powinno być ubogacone modlitwą osobistą i prywatną, a nawet modlitwą nieustanną, ponieważ jest ona „życiem nowego serca” (KKK 2697). Karmi się ono także przez różne formy pobożności ludowej zakorzenione w rozmaitych kulturach (KKK 1679). W tym miejscu dotyka się istotnego problemu relacji pomiędzy liturgią a nabożeństwami, które muszą być sprawowane z zachowaniem pewnej ich rangi oraz w taki sposób, aby pozostawały w harmonii z liturgią, niejako z niej wypływały i do niej prowadziły (KL 13)³².

Liturgia przenika życie chrześcijanina, ponieważ jest „zbawczym działaniem Boga w uczynkach ludzi, którzy chcą w Nim żyć”³³. Człowiek jest drogą liturgii, w analogiczny sposób do tego, jak jest drogą i celem zbawienia. W oddawaniu przez człowieka w jedności z wcielonym Synem Bożym swojego ducha Bogu Ojcu na płaszczyźnie liturgii Kościoła manifestuje się najgłębsza więź, jaka konstytuuje się pomiędzy osobą ludzką a Osobą Boską³⁴. W tym kontekście można powiedzieć, iż liturgia jest szkołą życia chrześcijańskiego, w której kształtuje się postawa człowieka poprzez chwałę i oddawanie czci Bogu. Poprzez celebrowanie liturgii chrześcijanin ma udział w życiu Bożym oraz w duchowej wymianie błogosławieństw, jaka w niej się dokonuje. Liturgia jest zatem źródłem życia chrześcijańskiego i przyczynia się do dynamicznego rozwoju życia chrześcijańskiego dzięki relacji, jaką człowiek nawiązuje z Chrystusem i poprzez zanurzenie go w Misterium Paschy Zbawiciela mocą Ducha Świętego. Jak trafnie zauważa Triacca liturgię określa się jako fundament du-

³⁰ A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*. *Szkice z duchowości liturgicznej*, Kraków 2004, s. 16.

³¹ Por. I. Biffi, *Liturgia, sacramenti, feste*, Milano 2015, s. 85.

³² Por. A. Elberti, *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli 2015, s. 413-415.

³³ R.F. Taft, *Liturgia: Wzór modlitwy...*, dz. cyt., s. 53.

³⁴ Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii...*, dz. cyt., s. 77.

chowości Kościoła, ponieważ wszystko, co ją stanowi jest źródłem życia duchowego i katalizatorem jego wzrostu³⁵. O rozumieniu liturgii jako fundamentu duchowości Kościoła można się przekonać, gdy dostrzega się w niej źródło łaski uświęcającej. Życie nadprzyrodzone ma swoje zakorzenienie w łasce, która jednocześnie staje się nieodzownym elementem procesu uświęcania chrześcijanina, aż osiągnie swój szczyt w zjednoczeniu mistycznym. Liturgia jako dwukierunkowa wymiana błogosławieństw na linii Bóg – człowiek kształtuje i użyźnia całe życie podmiotu, który w niej uczestniczy. Jeżeli człowiek nie jest zakorzeniony w głębi rzeczywistości liturgii nie jest możliwa przemiana jego życia i staje się nieosiągalne uczynienie z tego życia hymnu chwały na cześć Stwórcy³⁶. Jak zauważa F.M. Arocena „poprzez liturgię nie tylko celebrowanie i modlitwa, lecz także wszystkie codzienne czynności łączą się ze sobą w swoim pragnieniu przemienienia”³⁷. Kontynuując swoją refleksję nad *lex vivendi* wypływającym z *lex orandi* hiszpański liturgista dochodzi do konkluzji, iż dusza formowana poprzez liturgię Kościoła stopniowo postrzega jako ewidentne to, co transcendentne w chrześcijaństwie³⁸. Zwłaszcza Eucharystia, która sama w sobie zawiera imperatyw nawrócenia i przemiany, uczy człowieka krytycznego spojrzenia na swoje czyny. W czytaniach mszalnych chrześcijanin może odnaleźć konkretne wskazówki praktyczne, w jaki sposób można przemieniać codzienne życie, aby być bliżej Jezusa.

W tak rozumianej liturgii rodzi się chrześcijańska modlitwa. W modlitwie liturgicznej powinna istnieć harmonia między *katabasis* (nurt zstępujący) a *anabasis* (nurt wstępujący), ponieważ na styku tych dwóch linii transmisji dokonuje się duchowy rozwój chrześcijanina. Jeśli ta harmonia zostanie zachwiana z powodu niewierności człowieka, jego grzechu, będzie to rzutować na jakość życia duchowego chrześcijanina. Przyczyną osłabienia więzi osobowej pomiędzy Bogiem a człowiekiem może być zagubienie przez osobę ludzką świadomości obdarowania łaską zstępującą z góry bądź zaniedbanie oddawania należnej chwały Bogu³⁹. Modlitwa liturgiczna jest zatem ważnym środkiem w procesie mistycznego zjednoczenia się człowieka z Chrystusem i prowadzi ona do uformowania dojrzałej osobowości w Chrystusie. Nasze uświęcenie, nasza droga do zbawienia jest rzeczywistością, która dzieje się we wspólnocie liturgicznej.

³⁵ Por. A.M. Triacca, „*Liturgy and Spiritual Life*” or “*Liturgical Spirituality*”, w: *Church and Its Most Basic Element*, red. P. Pallath, Rome 1995, s. 149.

³⁶ Por. A. Rybicki, *Katabatyczny i anabatyczny wymiar modlitwy*, w: *Homo orans*, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J.K. Miczyński, Lublin 2010, s. 63-64.

³⁷ F.M. Arocena, *Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i etosu. Pierwsza charakterystyka „teologii liturgicznej”*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 48.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 61.

Proces uświęcenia, jaki dokonuje się w modlitwie liturgicznej, prowadzi do ukształtowania się w nas Chrystusa (por. Ga 4, 19)⁴⁰. Można powiedzieć, że stopień naszej osobistej świętości mierzony jest jakością relacji z Chrystusem: im bardziej ściśle więzy miłości łączą nas z wcielonym Synem Bożym, tym bardziej jesteśmy święci⁴¹. W tym kontekście staje się zrozumiałe, iż liturgiczne „dziś” (*hodie*) posiada fundamentalne znaczenie dla duchowości chrześcijańskiej, ponieważ jest ono miejscem ciągłego odradzania się chrześcijan. Poprzez udział w liturgii, w której nie tylko są wspomniane, ale uobecniają się poszczególne misteria Chrystusa codzienność człowieka zostaje przeniknięta zbawiającą miłością Boga⁴². Uczestnictwo w tajemnicach życia Chrystusa domaga się od człowieka spełnienia określonych warunków: umartwienia, czystości, życia bez grzechu i miłości własnej. Dopiero wtedy chrześcijanin staje się żywym członkiem życia całego Ciała Mistycznego⁴³. Stopniowe upodobnienie do Chrystusa, które dokonuje się w liturgii zakłada oddanie wszystkich sfer ludzkiego życia Synowi Bożemu. Chrześcijanin powinien myśleć tak, jak Chrystus, pragnąć tego, czego pragnął Chrystus i dzielić jego postawy.

W szczególny sposób mistyczne zjednoczenie z Chrystusem oraz uświęcenie dokonuje się w ofierze Mszy Świętej, a zwłaszcza w Komunii Świętej. To zjednoczenie człowieka z Jezusem podczas Mszy Świętej w pełni oddaje symbolika darów ofiarnych. W analogiczny sposób, jak w chlebie jedno ziarno łączy się w procesie mielenia z drugim ziarnem, a sprasowane grono winogron zlewa się z innym gronem, tak w Eucharystii dynamizuje się mistyczne zjednoczenie z wcielonym Synem Bożym⁴⁴. Ma rację zatem S. Urbański, gdy stwierdza, że „żywołność modlitwy eucharystycznej jest (...) barometrem życia duchowego człowieka”⁴⁵. Nie powinno się zatem zapominać o roli, jaką odgrywa Msza Święta w formacji duchowej chrześcijanina. Jeżeli człowiek nie rozumie istoty Ofiary eucharystycznej, rezygnuje z uczestnictwa w niej, z niedbałością przyjmuje Ciało Chrystusa to wtedy ulega stopniowemu rozpadowi więź miłości ze Zbawicielem, a członek wspólnoty eklezjalnej odcina się od strumienia łaski sakramentalnej, jaki bije z Eucharystii.

4. Liturgia i doświadczenie mistyczne

Elena Massimi podejmując kwestię relacji pomiędzy mistyką i liturgią zauważa, że w istocie jesteśmy przyzwyczajeni do myślenia o doświadczeniu

⁴⁰ Na określenie mistycznej więzi, jaka konstytuuje się pomiędzy chrześcijaninem a Jezusem św. Paweł posługuje się wyrażeniem „przyodziać się w Chrystusa” – Ga 3, 27: „Wy zatem, którzy w Chrystusie zostaliście ochrzczeni, przyodzialiście się w Chrystusa”.

⁴¹ Por. S. Urbański, *Duchowość modlitwy liturgicznej*, w: *Homo orans*, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J.K. Miczyński, Lublin 2010, s. 25.

⁴² Por. B. Migut, *Teologia liturgiczna...*, dz. cyt., s. 292.

⁴³ Por. S. Urbański, *Duchowość modlitwy liturgicznej...*, dz. cyt., s. 24.

⁴⁴ Por. tamże, s. 26.

⁴⁵ Tamże.

mistycznym, duchowym i tym liturgicznym, tak jakby były to dwa odrębne światy, nie dające się pogodzić ze sobą, prawie dwie równoległe linie, które nigdy się nie krzyżują ze sobą⁴⁶. Taki stan rzeczy wynika z tego, iż mistykę utożsamia się z tym, co wewnętrzne, natomiast liturgię z tym, co zewnętrzne. Do podobnych spostrzeżeń doszedł już wcześniej Cipriano Vagaggini. Na pierwszy rzut oka – jego zdaniem – natura i styl liturgii, może budzić wątpliwości, co do zgodności lub przynajmniej dobrej harmonii z doświadczeniem mistycznym. Genezy tej pozornej niekompatybilności mistyki z liturgią upatruje on w pierwotnym wrażeniu, jakoby duchowość liturgiczna wykluczała bądź przynajmniej utrudniała narodziny i rozwój aktów i stanów mistycznych. Poza tym duchowość liturgiczna, zwłaszcza ściśle związana z samą liturgią posiada charakter wybitnie wspólnotowy. Wiąże się ona ze sferą zmysłową i foniczną, gdyż liturgia zakłada obfitość znaków oraz modlitw wypowiedzianych na głos, co z kolei pociąga za sobą zaangażowanie zewnętrznych zmysłów i wyobraźni człowieka. Wszystko to – zdaniem C. Vagagginiego – wydaje się trudne do pogodzenia z aktem mistycznym, a przynajmniej niezbyt nadające się do stworzenia atmosfery sprzyjającej mistyce⁴⁷.

Wspomniany autor odwołuje się jeszcze do innego argumentu, którym mogą posługiwać się niektórzy w celu ukazania odrębności, a nawet pewnej dysharmonii obydwóch rzeczywistości. Chodzi mianowicie o to, że wielcy mistycy niewiele mówią o liturgii, na przykład św. Teresa Wielka. Jeszcze mniej informacji na ten temat można znaleźć w dziełach św. Jana od Krzyża. Komentując ten fakt niewielkiej obecności kwestii liturgii w ich dziełach C. Vagaggini wysuwa konkluzję, iż to co mistycy piszą o aktach i stanach mistycznych, a zwłaszcza o tym, w jaki sposób człowiek powinien się zachować, aby się do nich przygotować, jak i nie przeszkadzać im wtedy, gdy Bóg takich aktów czy stanów udzieli, pozostaje w znacznej sprzeczności ze stylem liturgii⁴⁸. Poza tym wielcy doktorzy mistyki szesnastowiecznej, skupiając się raczej na psychologicznym i opisowym aspekcie zjednoczenia z Bogiem nie wyjaśniają, jakie miejsce zajmuje lub może zajmować liturgia w doświadczeniu kontemplacyjnym⁴⁹. Jak zauważa Adelajda Sielepin był to czas kryzysu duchowości liturgicznej. Bardziej koncentrowano się wówczas na samych zasadach sprawowania liturgii, czyli rubrycystyce aniżeli na mistagogii, a rozwijający się wówczas ruch tzw. *devotio moderna* propagował i promował przede wszystkim duchowość indywidualistyczną, wyrażającą się głównie w modlitwie osobistej⁵⁰.

⁴⁶ Por. E. Massimi, *Mistica e liturgia: tra la soggettività dell'esperienza e l'oggettività rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 630.

⁴⁷ C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999, s. 671.

⁴⁸ Por. tamże, s. 671-672.

⁴⁹ Por. tamże, s. 674.

⁵⁰ Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 46-47.

Chociaż mistycy tamtej epoki w swoich dziełach nie uwypuklali roli Eucharystii w życiu mistycznym, to nie oznacza jednak, że ich doświadczenia mistyczne były całkowicie odseparowane od liturgii rozumianej w duchu Soboru Trydenckiego. Wacław Świerzawski dochodzi do słusznej konkluzji, iż Komunia Święta oraz odmawianie godzin kanonicznych było źródłem doświadczeń mistycznych św. Teresy od Jezusa. W argumentacji swojej tezy Autor ten odwołuje się do faktu, iż „mistyczne *itinerarium* św. Teresy zaczyna się od jej wiary w obecność człowieczeństwa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie i od zjednoczenia z Chrystusem obecnym w Komunii a dopełnia się w zjednoczeniu z Bogiem-Trójcą, Bogiem Żywym, ale zawsze przez pośrednictwo Słowa wcielonego”⁵¹. W *Drodze do doskonałości*, w jednym z punktów rozpoczynającym się typowym odniesieniem do anonimowości „wiem także o tej duszy”, św. Teresa od Jezusa potwierdza bezwarunkową i całkowitą wiarę, z jaką „ta osoba” przeżywała osobiste spotkanie z Panem za każdym razem, kiedy przystępowała do Komunii Świętej: „(...) w chwili Komunii Świętej żywo czuła obecność wchodzącego do niej Chrystusa, jak gdyby Go na oczy widziała, a wzbudzając w sobie głęboką wiarę, witała Go, zstępującego do ubożego domu jej serca, i odrywając się od wszelkich rzeczy zewnętrznych, chroniła się z Nim w swym wnętrzu”⁵². Sama Teresa wielokrotnie doświadczała transcendencji albo „ogromnego majestatu” obecnego i ukrytego w Najświętszym Sakramencie: „Gdy przystępując do Komunii Świętej, wspomnę na to, że ten ogromny majestat, który oglądałam, jest tu obecny w Najświętszym Sakramencie (albo gdy Pan, co często bywa, raczej mi się widomie ukazać w Hostii), wtedy wielki lęk mnie ogarnia i czuję się cała jakby unicestwiona”⁵³. Mistyczka z Awili przeżywała Komunię Świętą na płaszczyźnie ascezy i permanentnej wierności. W ten sposób wchodziła w coraz głębszą zażyłość z Chrystusem aż do osiągnięcia szczytu zjednoczenia mistycznego. Akt ten poprzedzony był oczywiście starannym przygotowaniem duszy na przyjęcie i ugoszczenie Pana. W klasztorze Wcielenia w Awili św. Teresa będąc przeoryszą otrzymała nadzwyczajny dowód Bożej miłości: „W Niedzielę Palmową, po przyjęciu Komunii, takie na mnie przyszło zawieszenie ducha, że nawet nie byłam zdolna przełknąć Najświętszego Sakramentu. Trzymając go jeszcze w ustach, gdy po chwili nieco przyszedłam do siebie, miałam to uczucie, że usta moje pełne są krwi i twarz moja i ja cała zlaną krwią, jeszcze ciepłą, jak gdyby dopiero co wypłynęła z ran Zbawiciela. Poczułam z tego niewypowiedzianą słodkość, a Pan powiedział do mnie: «Córko, chcę, byś doznała na sobie błogich skutków mojej Krwi i nigdy nie wątpiła w miłosierdzie. Ja ją wylałam wśród najsroźszej męki, a ty jej używasz z wielką rozkoszą. Tak ci się hojnie odpłacam, jak widzisz, za pociechę, jaką ty mi w tym dniu sprawiasz». Pociechą swoją nazwał

⁵¹ W. Świerzawski, *Mistyka zakorzeniona w liturgii w doświadczeniu św. Teresy od Jezusa*, „Analecta Cracoviensia” 15(1983), s. 193.

⁵² Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 34,7, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2016, s. 208.

⁵³ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 38,19, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2015, s. 461.

Pan to, że od przeszło trzydziestu lat stale, o ile to było w mojej możliwości, w ten dzień Niedzieli Palmowej przystępowałam do Komunii i starałam się jak najlepiej przygotować moją duszę na przyjęcie i ugoszczenie Pana⁵⁴. Przeżycia związane z Eucharystią generują u mistyczki z Awili silne przekonania doktrynalne. Nie tylko potwierdzają jej żywą wiarę w Sakrament, ale nadają także szczególną moc jej teologii przekazującej eucharystyczne orędzie⁵⁵. Eucharystia w terezańskiej optyce staje się zatem tajemnicą „przebranego” Pana, który wchodzi w bezpośrednią i osobistą komuniją z wierzącym. Statyczny obraz Eucharystii adorowanej uzupełnia św. Teresa od Jezusa obrazem dynamicznego procesu: „Cóż więc mogę uczynić innego, Panie, jak tylko to, że ofiaruję Tobie ten Chleb Najświętszy, i wzięwszy go od Ciebie, Tobie go oddam?”⁵⁶. Reasumując, dla mistyczki z Awili liturgia w statycznym trydenckim modelu jest źródłem jej doświadczeń mistycznych oraz staje się podłożem dla rozwoju mistyki ukierunkowanej chrystologicznie, ale zarazem eucharystocentrycznie i trynitarnie⁵⁷.

Genezy błędnego przyporządkowania rzeczywistości liturgii tylko do tego, co zewnętrzne i zmysłowe należy upatrywać między innymi w przeakcentowaniu wymiaru anabatycznego liturgii, co było cechą charakterystyczną czasów przed Soborem Watykańskim II, kiedy liturgię redukowano do samego kultu. Już Romano Guardini wyjaśniając istotę liturgii wskazuje na nieodzowność obydwóch elementów. Definiując liturgię podkreśla, iż chodzi w niej przede wszystkim „nie o rzeczywistość minioną, ale o tę terażniejszą, która dzieje się wciąż na nowo koło nas i przez nas, o ludzką rzeczywistość w widomym kształcie i działaniu”. Rzeczywistość tę właściwie pojmuje tylko ten, kto potrafi „odczytać w widzialnym kształcie jego istotę, w ciele – jego duszę, w ziemskim postępowaniu – ukrytą cząstkę duchową”⁵⁸.

W celu uchwycenia natury relacji mistyki z liturgią oraz uwypuklenia punktów stycznych łączących obydwie rzeczywistości, trzeba wpierw odpowiedzieć na pytanie, co się kryje pod pojęciem mistyki i życia mistycznego. Mistyka jest szczególnym doświadczeniem duchowym. Można ją określić jedynie mając na względzie jej ścisły związek z misterium Chrystusa i Jego Krzyża. W misticie chodzi bowiem o realne przeżycie osobistego zjednoczenia z Wcielonym Synem Bożym przez miłość (Flp 1, 21)⁵⁹. Natomiast terminem „życie mistyczne” określa się głębokie życie wewnętrzne, którego doświadczają niektóre dusze znajdujące się pod ożywczym działaniem Ducha Jezusa Chrystusa. Dusze te coraz lepiej przyjmują, a czasami jasno odczuwają Jego

⁵⁴ Św. Teresa od Jezusa, *Sprawozdania duchowe*, 26,1, w: Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła mniejsze*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2014, s. 81-82.

⁵⁵ Por. T. Álvarez, *Komentarz do Drogi doskonałości świętej Teresy od Jezusa*, Kraków 2010, s. 237.

⁵⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 35,5, dz. cyt., s. 216-217.

⁵⁷ Por. W. Świerżawski, *Mistyka zakorzeniona w liturgii...*, art. cyt., s. 192.

⁵⁸ R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1991, s. 17.

⁵⁹ Por. P. Ogórek, *Mistycyzm*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, Lublin 2008, kol. 1292.

Boży wpływ i w ten sposób postępując w zjednoczeniu, upodabniają się stopniowo do Chrystusa i przemieniają się w Niego⁶⁰. W tej optyce chrześcijańskie życie mistyczne wyraża się w rozwoju łaski chrzcielnej oraz polega na uczestnictwie w nadprzyrodzonej wspólności z Osobami Trójcy Świętej⁶¹. Wszelka autentyczna mistyka – jak słusznie zauważa P. Ogórek – „musi nosić na sobie rys trynitarny, jako że Bóg chrześcijaństwa jest Bogiem Trójjedynym”⁶². Trynitarność wydaje się być jedną z cech wspólnych mistyki i liturgii. W świetle KKK 1077-1112 liturgia jest dziełem Trójcy Świętej. Ignazio Schinella trafnie zauważa, iż każda liturgia rozpoczyna się od połączenia znaku krzyża z wyznaniem trynitarnego misterium, które jest kamieniem węgielnym naszej wiary. Czyniąc znak krzyża i wypowiadając słowa: „W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” przywołuje się zatem misterium milczenia dni pasji, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Pana, czyli dzieło trynitarne *par excellence*⁶³. To samo można i powiedzieć o mistyce. Rozwój mistyczny zależy bowiem „od niezbadanej spontaniczności i wolności Ducha Bożego, który udziela każdemu swych łask według własnego upodobania”⁶⁴. Istotą mistyki jest wlane i miłosne poznanie Boga, które staje się warunkiem *sine qua non* doświadczenia Misterium. Natomiast samą mistykę można zdefiniować jako przeżywanie w sobie wiedzę o tajemnicy Chrystusa. Genezy tej wiedzy należy upatrywać w szczególnym zjednoczeniu z Wcielonym Synem Bożym, które staje się możliwe dzięki obecności Ducha Świętego. Na ten trynitarny wymiar mistyki wskazuje św. Jan od Krzyża w komentarzu do drugiej strofy *Żywego płomienia miłości*: „[...] wszystkie trzy Osoby Trójcy Przenajświętszej: Ojciec, Syn i Duch Święty dokonują w niej [w duszy] boskiego dzieła zjednoczenia”⁶⁵.

Szczególnie ciekawy w tym kontekście wydaje się opis życia wewnętrznego Boga na wzór obrzędu liturgicznego, jaki odnaleźć można w *Zwiastunie Bożej miłości* św. Gertrudy Wielkiej z Helfty, jednej z największych średnio-wiecznych mistyczek chrześcijańskich. Z jej dzieła wyłania się obraz Chrystusa pojętego nie jako przedmiot pobożnych uczuć, ale jest to raczej dynamiczna postać Chrystusa Liturga, Pośrednika między Bogiem i ludźmi, który wprowadza człowieka i ludzkość w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Jak w *Zwiastunie* tak i w *Ćwiczeniach* św. Gertrudy w centrum uwagi znajduje się Chrystus przedstawiany najchętniej przez mistyczkę pod obrazem Jego Serca łączącego niebo z ziemią i przenoszącego człowieka uczestniczącego w liturgii w wewnątrz-boskie *Communio*. W Ćwiczeniu II o nawróceniu duchowym, na roczni-

⁶⁰ J.G. Arintero, *Evolución mística*, Salamanca 1989, s. 23; por. za P. Ogórek, *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999, s. 18.

⁶¹ Por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012, s. 254.

⁶² P. Ogórek, *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, dz. cyt., s. 30.

⁶³ Por. I. Schinella, *Silenzio ed esperienza mística*, „Rivista liturgica” 102(2015), nr 4, s. 654.

⁶⁴ J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem...*, dz. cyt., s. 272.

⁶⁵ Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Biblioteka Carmelitana, t. 4, tłum. B. Smyrak, Kraków 2013, s. 56.

cę obłóczyn, czyniąc aluzję do symboliki przyjęcia świecy i białej szaty, Gertruda wyjaśnia, na czym polega przyobleczenie szaty duchowej: „Ojciec Święty, w miłości, przez którą naznaczyłeś mnie światłością swojego oblicza, pozwól mi w Sobie czynić postępy we wszelkiej świętości i cnocie. Chryste Jezu, w miłości, przez którą odkupiłeś mnie własną krwią, przyoblecz mnie w czystość swojego tak niewinnego życia. Wszzechmogący Święty Poczycielu, w miłości, przez którą przeznaczyłeś mnie dla siebie, nadając mi duchowe imię, pozwól mi kochać Cię całym sercem, całą duszą przyłączyć do Ciebie, zużyć wszystkie moje siły na to, aby Cię kochać i służyć Tobie, żyć według Twojego Serca, abym w godzinie śmierci, przygotowana przez Ciebie, mogła wejść bez skazy na Twoje gody”⁶⁶. Liturgia jest dla Gertrudy obiektywną podstawą życia duchowego, gdyż ma za swoją centralną prawdę Trójcę Świętą. *Lex orandi* pozostaje w ściślejszej relacji z *lex vivendi*. W centrum jej modlitwy jest Msza św. jako najgłębsza rzeczywistość oraz istotny nośnik zbawienia. Całokształt życia wewnętrznego w takiej optyce, jak to w szczególności sposób objawia się w *Ćwiczeniach*, osnuty jest na życiu sakramentalnym i liturgii brewiarzowej⁶⁷.

Według opinii, do jakiej dochodzi C. Vagaggini, badanie relacji między życiem mistycznym a życiem liturgicznym w pismach św. Gertrudy prowadzi do ważnej praktycznej lekcji. Wyraża się ona w tym, iż całe życie mistyczne łącznie z jego najwyższymi stopniami, jakie są nam znane z doświadczenia świętych, w tym, co istotne, a zarazem pożądane, może narodzić się z łatwością, rozwijać i dojrzewać wewnątrz ram duchowości liturgicznej⁶⁸. Stąd też można dojść do konkluzji, iż zarówno mistyka św. Gertrudy z Helfty, jak i ta św. Teresy z Awili są zakorzenione w liturgii, nawet jeśli w pierwszym przypadku bardziej to się uwidacznia aniżeli w drugim.

5. Cechy duchowości liturgicznej

B. Migut dochodzi do stwierdzenia, iż duchowość chrześcijańska przyjmując liturgię jako swój fundament i szczyt, staje się nie tylko duchowością liturgiczną, ale duchowością całego Kościoła, ukierunkowaną na otwarcie człowieka wraz z jego życiem na działanie łaski Bożej⁶⁹. Duchowość liturgiczna ma także wymiar mistyczny w najbardziej autentycznym tego słowa znaczeniu, gdyż przyczynia się do urzeczywistnienia tajemnicy Chrystusa celebrowanej i przeżywanej w życiu duchowym chrześcijanina⁷⁰. Mając to na względzie Salvatore Marsili wysuwa stwierdzenie, iż duchowość liturgiczna jest *par excellence*, zawsze i dla każdego duchowością mistyczną, ponieważ życie mistyczne jest zależne od tajemnicy lub w niej się wyraża. Nazywa ją nawet mi-

⁶⁶ Św. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia, Źródła monastyczne*, t. 20, przeł. B. Chądzyńska, M.I. Rościńska, M.B. Michniewicz, Tyniec 2019, s. 106-107.

⁶⁷ Tamże, s. 65-66.

⁶⁸ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico...*, dz. cyt., s. 741.

⁶⁹ B. Migut, *Teologia liturgiczna...*, dz. cyt., s. 303.

⁷⁰ M. Augé, *Spiritualità liturgica*, Torino 1998, s. 74-75.

styką Chrystusa⁷¹. W tym kontekście można zatem mówić, iż duchowość liturgiczna stanowi organiczną syntezę relacji, jakie rozwijają się w trylogii: liturgia, duchowość i mistyka chrześcijańska, gdzie wspólnym mianownikiem jest doświadczenie Misterium Boga.

Duchowość liturgiczna ma swoją charakterystykę, która odnosi się do istotnych kategorii chrześcijaństwa takich, jak: Wcielenie, Chrystus, Misterium paschalne, Słowo, fakt historyczny, sakrament, aktualizacja i uobecnienie Misterium, obiektywizm i subiektywizm doświadczenia wiary, wspólnota, dialogiczność i responsoryczność, maryjność. Cechy duchowości liturgicznej, pogrupowane komplementarnie ukazują ich rolę integrującą wobec człowieka, uczestnika Bożego Misterium. A. Sielepin mając na uwadze powyższe kryteria w swoim katalogu wyodrębnia cztery zasadnicze grupy cech duchowości liturgicznej, w których wyraża się jej istota⁷².

Po pierwsze duchowość liturgiczna jest biblijna i sakramentalna, czyli oparta na słowie Bożym i na wydarzeniu historycznym. Nie chodzi w niej o to, aby Pismo Święte uczynić jedynie księgą do medytacji. Jej biblijny charakter objawia się raczej w tym, iż Pismo Święte w liturgii stanowi permanentną aktualizację proklamacji dzieła zbawienia. Dzięki temu człowiek wkracza w wymiar duchowy i spogląda na siebie z perspektywy Chrystusa, który „w dalszym ciągu głosi Ewangelię” (KL 33) oraz dostrzega Chrystusa Przemawiającego ze swojej własnej perspektywy⁷³. Skoro wcielony Syn Boży oznacza i urzeczywistnia w liturgii Kościoła swoje Misterium Paschalne (KKK 1085) można zatem określić duchowość liturgiczną jako chrystocentryczną i paschalną. „Dzieło Chrystusa w liturgii ma charakter sakramentalny, ponieważ Jego misterium zbawienia uobecnia się w niej mocą Ducha Świętego” (KKK 1111). Kiedy to urzeczywistnienie misteriów Chrystusa dokonuje się poprzez znaki dostrzegalne i skuteczne (por. KL 7), liturgia generuje duchowość sakramentalną tak aby chrześcijanin żył w Chrystusie, a Chrystus w nim (Ga 2, 20)⁷⁴.

Po drugie duchowość liturgiczna posiada zarówno charakter obiektywny jak i subiektywny. Te dwie cechy duchowości choć pojęciowo i logicznie stoją w opozycji do siebie, to na płaszczyźnie liturgii Kościoła oddziałują na siebie, czyli pozostają ze sobą w relacji komplementarności. Jeśli chodzi o „obiektywizm liturgii” to pod tym pojęciem rozumiemy obecność Boga i Jego łaskę, czyli to wszystko, co znajduje swoje odbicie w jej nurcie katabatycznym. Podstawę obiektywizmu należy upatrywać zatem w zbawczej treści liturgii, a mianowicie w misterium aktualizowanym i uobecnianym w celu soteriologicznym. Drugim nieodzownym warunkiem zachowania obiektywnego charakteru liturgii jest tzw. *sensus Ecclesiae*, czyli Tradycja stojąca na straży nieomyślności w rozumieniu samego misterium. Subiektywne elementy w liturgii oznaczają

⁷¹ S. Marsili, *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987, s. 515.

⁷² Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 35-37.

⁷³ Por. S. Marsili, *I segni del mistero di Cristo...*, dz. cyt., s. 513.

⁷⁴ Por. J. López Martín, *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009, s. 397-398.

natomiast to, co wypływa na odpowiedź dawaną Bogu przez człowieka, czyli wyrażają się w *anabasis*⁷⁵. Jedną z konsekwencji „obiektywizmu” w liturgii – jak słusznie zauważa A. Sielepin – jest to, że „życie mistyczne koncentruje się wokół i wewnątrz Misterium Chrystusa, a nie ubiega się o nadzwyczajne doświadczenie religijne spoza Misterium”⁷⁶. W tej optyce mistyka jawi się zatem bardziej jako rzeczywistość, której istotą jest odkrywanie i realizacja woli Bożej w życiu codziennym, w jedności z Chrystusem przyjmowanym w Eucharystii aniżeli koncentruje się jedynie na przeżyciach duchowych czy subiektywnych doświadczeniach człowieka. Te drugie nie wydają się być tutaj czymś dominującym, ale raczej podporządkowanym budowaniu żywej i świadomej relacji z Bogiem, która zakorzeniona jest w liturgii Kościoła.

Po trzecie duchowość liturgiczna wyraża się w uświęcaniu czasu. Zarówno liturgia sakramentów, jak i liturgia godzin, wiążą się z konkretnym działaniem człowieka w czasie. Duchowość nie jest nigdy czymś wyabstrahowanym z rzeczywistości. Wręcz przeciwnie jest w niej zanurzona, tak jak liturgia sprawowana w określonej rzeczywistości przestrzennej i czasowej. Nie jest to jednak wyłącznie czas linearny, historyczny, który zwykle się określać pojęciem *chronos*. Liturgia dokonująca się w naturalnym i doczesnym porządku zdarzeń uobecnia wydarzenia zbawcze, ponadczasowe, nasycone obecnością i działaniem Boga. U św. Pawła występują dwa określenia w odniesieniu do kategorii czasu w Bożej ekonomii zbawienia. Jest mowa o „pełni czasu” (Ga 4, 4) i „pełni czasów” (Ef 1, 10). Pierwsze określenie z Ga 4, 4 dotyczy czasu w znaczeniu historycznym i oznacza moment paschalny Chrystusa w dziejach świata i ludzkości. Drugi termin z Ef 1,10 bardziej odpowiadający naturze liturgii wskazuje na czas Kościoła, w którym następuje celebrowanie „pełni czasu”. Jacek Nowak, podejmując teologiczną refleksję nad celebrowaniem liturgii godzin z perspektywy obydwóch kategorii czasowych: *chronos* i *kairos*, dochodzi do konkluzji, iż „celebrowanie liturgii godzin można by nazwać «pełnią czasów», ponieważ Bóg wszystko jednoczy w Chrystusie jako Głowie (por. Ef 1, 9-10)”⁷⁷. Skoro liturgia jest dziełem Trójcy Świętej (KKK 1077-1112), a misterium paschalne uobecnia się w niej mocą Ducha Świętego (KKK 1110), to człowiek, który celebrowanie liturgii godzin, zostaje przenikniętym „boskim Teraz” w konkretnej godzinie kanonicznej stanowiącej jednocześnie „Godzinę” Paschy Jezusa (KKK 1165). Podążając tokiem myślenia warszawskiego liturgisty należy wnioskować, iż w celebrowaniu Liturgii godzin mamy do czynienia z uświęceniem czasu, w którym porusza się człowiek⁷⁸.

⁷⁵ Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 77-99.

⁷⁶ Tamże, s. 98.

⁷⁷ J. Nowak, *Paschalny wymiar liturgii uświęcania czasu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 187.

⁷⁸ Por. tamże, s. 188.

Zbawcze wydarzenia uobecnianie poprzez liturgię w czasie *kairos* mają zatem charakter uświęcający. Dzieje się tak dlatego, że chrześcijanin przeżywając własną egzystencję w konkretnych realiach czasowo-przestrzennych, wchodzi jednocześnie w nadprzyrodzony kontakt z Bogiem, upodabnia się do Niego i czerpie z Jego świętości. Można powiedzieć, że uczestnictwo w liturgii sprawia, iż człowiek wchodząc w rzeczywistość sakralną uczestniczy w wydarzeniu, w którym zwyczajny *chronos* codzienności zostaje przemieniony na prawdziwy Boży *kairos* sprzyjający uświęceniu człowieka. W ten sposób czas sprawowania liturgii staje się aktualizacją uświęcającej historii zbawienia⁷⁹.

Duchowość liturgiczna jest także wspólnotowa i personalistyczna, co wskazuje na wielowymiarowe i pełne traktowanie człowieka jako jednostki, ale także członka Mistycznego Ciała Chrystusa. Mówimy tutaj o szczególnym doświadczeniu człowieka, który pozostając indywiduum, trwa równocześnie w duchowej i bardzo zażyłej jedności z innymi wierzącymi, budując prawdziwą duchowość komunii i co za tym idzie mistycznej jedności w obrębie wspólnoty Kościoła rozumianego jako Mistyczne Ciało Chrystusa. Więzy łączące poszczególnych wierzących są silne, obiektywne i nadprzyrodzone. W celebracji sakramentów całe zgromadzenie jako wspólnota ochrzczonych jest „liturgiem” (KKK 1144). Boży zamysł zbawienia realizuje się zatem w poszczególnych osobach, wyposażonych w określone dary i charyzmaty, które wykonują w liturgii swoją funkcję. Duchowość liturgiczna staje się tym bogatsza, im bardziej jest osobista, czyli personalnie przeżywana i przyswajana w konkretnych okolicznościach egzystencji każdego z członków wspólnoty eklezjalnej z jego własnymi darami natury i łaski. W ten sposób liturgia urzeczywistnia tajemnicę jedności w Duchu oraz w różnorodności charyzmatów⁸⁰.

Na koniec trzeba także uwypuklić dialogiczny charakter duchowości liturgicznej, wypływający z takiej właśnie natury samej liturgii. Już samo pojęcie liturgii – jak zauważa Michael Kunzler – „wychodzi naprzeciw dialogicznemu rozumieniu liturgii jako wydarzenia komplementarnego, złożonego z Bożej inicjatywy zbawczej (*katabasis*) i ludzkiej odpowiedzi na nią (*anabasis*)”⁸¹. Podczas liturgii dokonuje się zatem zstępowanie Boga na świat w celu zrealizowania życiodajnej i przebóstwiającej wymiany, dzięki której człowiek dostępuje udziału w boskim życiu. Boskiej *katabasis* odpowiada ludzka *anabasis*. Na tej podstawie kształtuje się postawa liturgiczna i określająca ją duchowość liturgiczna⁸².

Z dialogicznym charakterem duchowości liturgicznej ściśle wiąże się kontemplacyjny wymiar liturgii. *Katechizm Kościoła katolickiego* ukazuje kontemplację jako jedną z form modlitwy. Wyraża się ona w spojrzeniu wiary

⁷⁹ Por. Ł. Białk, *Duchowość Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 2(2017/2018), s. 33.

⁸⁰ Por. J. Castellano Cervera, *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, art. cyt., s. 530-531.

⁸¹ M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 29-30.

⁸² Por. A. Sielepin, *Między „źródłem” a „szczytem”*, dz. cyt., s. 133.

utkwionym w Jezusa, w słuchaniu słowa Bożego oraz w milczącej miłości (KKK 2724). W *Katechizmie* wskazuje się na ścisły związek pomiędzy liturgią a kontemplacją: „Misterium Chrystusa jest sprawowane przez Kościół w Eucharystii, a Duch Święty ożywia je w kontemplacji, aby zostało ukazane przez czynną miłość” (KKK 2718). W doktrynie katechizmowej uwypukla się także elementy wspólne dla liturgii i kontemplacji, które powinny towarzyszyć wejściu człowieka w obydwie rzeczywistości. Są nimi „skupienie” serca i poddanie swej istoty tchnieniu Ducha Świętego, ponadto „zwrócenie serca do kochającego nas Pana, aby oddać się Mu jako ofiara, która ma być oczyszczona i przekształcona” (KKK 2711).

W teologii duchowości rozróżnia się dwa rodzaje kontemplacji: kontemplację nabytą i wlaną. Pierwsza polega na prostym i pełnym miłości poznaniu Boga i jego dzieł, które jest owocem duchowego trudu człowieka współpracującego z łaską Bożą⁸³. Natomiast ta druga jest jedną z form doświadczenia mistycznego i objawia się w szczególnym darze łaski Bożej, umożliwiającym głębsze poznanie i umiłowanie Boga. W tym ostatnim przypadku aktywność człowieka „ogranicza się do odpowiadającej na działanie Boga pełnej miłości uwagi oraz oddania się jego woli”⁸⁴. Wewnętrzne życie Boga jako Dobra stanowi przedmiot kontemplacji wlanej⁸⁵. Celem mistycznego daru kontemplacji wlanej nie jest tylko uświęcenie osobiste obdarowanego nim podmiotu, ale ma on służyć innym, czyli posiada walor eklezjalny i społeczny, a nawet kulturowy⁸⁶. Akt kontemplacji kierując wzrok człowieka na tajemnice życia Chrystusa (KKK 2715) aktualizowane mocą Ducha Świętego w celebracji liturgii przyczynia się do jego włączenia w wewnętrzne życie samego Boga tak że doświadcza on trynitarnej miłości, aby powierzyć się „miłującej woli Ojca w coraz głębszym zjednoczeniu z Jego umiłowanym Synem” (KKK 2712). C. Vagaggini zauważa, iż gdy zjednoczenie wewnętrzne towarzyszące czynnemu uczestnictwu w liturgii osiąga swoją pełnię staje się jednocześnie kontemplacją lub uczestnictwem kontemplacyjnym⁸⁷. Doświadczenie obecności Boga nie wiedzie chrześcijanina do zamknięcia się w relacji: tylko ja i Bóg, ale uzdalnia go do czynnej miłości bliźniego, co znajduje swoje odbicie w jego zaangażowaniu w różne formy apostołatu⁸⁸. W tym kontekście można zatem mówić o symbiozie w trójmianie: liturgia – kontemplacja – akcja.

⁸³ Por. J. Misiurek, *Kontemplacja*, B. *Rodzaje kontemplacji*. 1. *Kontemplacja nabyta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, kol. 759.

⁸⁴ W. Słomka, *Kontemplacja*, B. *Rodzaje kontemplacji*. 2. *Kontemplacja wlane*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, dz. cyt., kol. 760.

⁸⁵ Por. W. Gałązka, *Kontemplacja według Mieczysława Gogacza*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 51(2013), nr 2, s. 86.

⁸⁶ Por. J. Królikowski, *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne*, „*Teologia w Polsce*” 14(2020), nr 2, s. 24-25.

⁸⁷ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico...*, dz. cyt., s. 690.

⁸⁸ Por. S. Urbański, *Ku szczytom świętości. Miniprzewodnik dla początkujących i zaawansowanych w życiu mistycznym*, Częstochowa 2014, s. 86.

Podsumowanie

Reasumując powyższe rozważania można dojść do konkluzji, iż wspólnym mianownikiem łączącym te trzy rzeczywistości ze sobą, czyli liturgię z duchowością i mistyką chrześcijańską jest Misterium Paschy Pana, ponieważ „wydarzenie Krzyża i Zmartwychwstania *trwa* i pociąga wszystko ku Życiu” (KKK 1085). W duchowości liturgicznej w sposób najpełniejszy i najintensywniej manifestuje się owa organiczna synteza tych trzech istotnych komponentów rzeczywistości eklezjalnej. Życie chrześcijańskie jako „kult w Duchu i w prawdzie” (J 4, 23; Rz 12, 1) weryfikuje się bowiem w celebracjach liturgicznych, w których liturgia objawia swoją dynamikę paschalną, gdyż mamy w niej do czynienia z nieustannym przepływem błogosławieństw w celu uświęcenia człowieka i oddawania czci Bogu.

Zarówno liturgia jak i mistyka mają stanowić dla chrześcijanina drogę rozwoju duchowego, który zmierza do coraz większego zjednoczenia z Chrystusem. Zjednoczenie to jest określane przez KKK 2014 jako zjednoczenie „mistyczne”. Polega ono bowiem na uczestnictwie w misterium Chrystusa poprzez sakramenty, a w Nim, w misterium Trójcy Świętej. Zbawcze misterium Chrystusa stanowi przedmiot doświadczenia mistycznego. Natomiast jego podmiotem staje się osoba ludzka, która w wierze otwiera się na zbawcze działanie Boga⁸⁹. Do tego wewnętrznego zjednoczenia z wielonym Synem Bożym są wezwani wszyscy⁹⁰, którzy na mocy sakramentu chrztu zostali wszczępieni w Mistyczne Ciało Chrystusa oraz uzdolnieni do uczestnictwa w liturgii, nawet jeśli niektórzy z nich zostali wyposażeni w nadzwyczajne znaki życia mistycznego. W tym kontekście staje się jasne, iż tak jak każdy jest powołany do bycia świętym, tak też w tej samej mierze jest powołany do bycia mistykiem, czyli do budowania żywej i świadomej relacji z Bogiem.

* * *

Liturgy in Relation to Christian Spirituality and Mysticism

Summary

The aim of this article is to present the mutual relationships between the liturgy and Christian spirituality and mysticism based on the paradigm that the liturgy is the source and summit of the Christian spiritual life. Starting from the Council's and Catechism's definition of liturgy and showing against this background its close relationship with Christian spirituality and mysticism, the au-

⁸⁹ Por. J. Gogola, *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017, s. 25.

⁹⁰ S. Urbański podkreśla, iż już w polskim piśmiennictwie teologicznym XX-lecia międzywojennego życie mistyczne nie jest przedstawiane jako przywilej wybranej osoby, ale stanowi naturalne udoskonalenie życia chrześcijańskiego. Por. tenże, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 193.

thor concludes that it is in liturgical spirituality that the organic synthesis of the triad liturgy-spirituality-mysticism is most intensely visible. Liturgy is the source of faith, and it is an event in which God comes, speaks and acts. Christian spirituality and mysticism becomes the fruit of faith rooted in the soil of grace given in the liturgy. The development of the spiritual life is implanted in Christ in the liturgy, implanted in the Eucharist, which is the greatest gift and special good of the whole Church. After spirituality, mysticism appears as its consequence, which by its very nature demands liturgy, since it is nourished by the experienced and contemplated mystery. Liturgy, on the other hand, gains spiritual deepening through mysticism, because mysticism understood as the experience of the mystery proclaimed, celebrated, assimilated and lived leads to a gradual mystical union of the person of the faithful with the venerable person of Jesus Christ and makes it easier for the spirit of prayer rooted in the dynamic mystery of the Present Lord to be incarnated in daily life.

Keywords: liturgy, spirituality, spiritual life, mysticism, mystical experience, liturgical spirituality.

Bibliografia

- Álvarez T., *Komentarz do Drogi doskonałości świętej Teresy od Jezusa*, Kraków 2010.
- Arocena F.M., *Liturgia jako symbolon chrześcijańskiego logosu i ethosu. Pierwsza charakterystyka teologii liturgicznej*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy w teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 27-72.
- Asti F., *Il linguaggio delle mistiche: metafora verbale del gesto rituale*, „Rivista Liturgica” 102 (2015), nr 4, s. 603-627.
- Białk Ł., *Duchowość Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 2(2017/2018), s. 32-36.
- Białk Ł., *Miłość jest duszą świętości*, „Galilea. Tajemnice Pisma Świętego” 11(2020), s. 58-62.
- Biffi L., *Liturgia, sacramenti, feste*, Milano 2015.
- Castellano Cervera J., *Liturgia, teologia spirituale e spiritualità*, „Teresianum” 52(2001), nr 1-2, s. 513-533.
- Chupungco A.J., *Nozione di liturgia*, w: *Scientia liturgica*, t. 1: *Introduzione alla liturgia*, red. A.J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, s. 17-25.
- Czerwik S., *Obecność i działanie Ducha Świętego w liturgii Kościoła*, „Liturgia Sacra” 4(1998), nr 2, s. 173-195.
- Czerwik S., *Pojęcie liturgii według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: *Mysterium liturgii w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. J.J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 15-33.
- Czerwik S., *Wprowadzenie do Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Mysterium Christi*, t. 1: *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, red. W. Świerzawski, Zawichost-Kraków-Sandomierz 2012, s. 19-52.
- Elberti A., *Il culto cristiano in Occidente. Storia e fondamenti*, Napoli 2015.
- Gałązka W., *Kontemplacja według Mieczysława Gogacza*, „Studia Theologica Varsaviensia” 51(2013), nr 2, s. 81-97.
- Gogola J., *Mistyka Karmelu*, Kraków 2017.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012.
- Guardini R., *Znaki święte*, Wrocław 1991.

- Królikowski J., *Trójca Święta i doświadczenie mistyczne*, „Teologia w Polsce” 14(2020), nr 2, s. 7-28.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999.
- López Martín J., *La Liturgia de la Iglesia*, Madrid 2009.
- Marsili S., *I segni del mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, Roma 1987.
- Marsili S., *La liturgia, momento storico della salvezza*, w: *Anàmnesis*, praca zbior., t. 1: *La liturgia, momento nella storia della salvezza*, Genova-Milano 2012, s. 29-156.
- Massimi E., *Mistica e liturgia: tra la soggettività dell'esperienza e l'oggettività rituale*, „Rivista Liturgica” 102(2015), nr 4, s. 629-639.
- Migut B., *Teologia liturgiczna jako ukierunkowanie teologii na Objawienie Boże w perspektywie życia chrześcijańskiego*, w: *Teologia liturgiczna. W poszukiwaniu syntezy teologii*, praca zbior., red. B. Migut, Lublin 2013, s. 139-183.
- Migut B., *Teologia liturgiczna szkoły rzymskiej*, Lublin 2007.
- Migut B., *Znaki misterium Chrystusa*, Lublin 1996.
- Misiurek J., *Kontemplacja, B. Rodzaje kontemplacji. 1. Kontemplacja nabyta*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 759-760.
- Neunheuser B. (Triacca A.M.), *Spiritualità liturgica*, w: *Liturgia*, red. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien; Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 1915-1936.
- Nowak J., *Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczno – liturgiczne w świetle Konstytucji „Sacrosanctum Concilium”*, Poznań 1999.
- Nowak J., *Paschalny wymiar liturgii uświęcania czasu*, w: *Mirabile laudis canticum. Liturgia godzin: dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski*, red. H.J. Sobeczko, Opole 2008, s. 185-189.
- Ogórek P., *Mistyka. Zagrożenie czy rozwój życia duchowego?*, w: *Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999, s. 8-19.
- Rybicki A., *Anabatyczny i katabatyczny wymiar modlitwy liturgicznej*, w: *Homo orans*, red. J.M. Popławski, J. Misiurek, J. Micyński, t. 9: *Modlitwa liturgiczna*, Lublin 2009, s. 61-73.
- Schinella I., *Silenzio ed esperienza mistica*, „Rivista liturgica” 102(2015), nr 4, s. 641-664.
- Sielepin A., *Między „źródłem” a „szczytem”. Szkice z duchowości liturgicznej*, Kraków 2004.
- Sosnowski S., *Co to znaczy, że Bóg jest Źródłem i Celem liturgii?*, w: *Wierzyć i rozumieć. Refleksje nad przesłaniem wiary w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, red. G. Dziewulski, M. Marczak, A. Perzyński, J. Wolski, Łódź 2013, s. 229-231.
- Stefański J., *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000.
- Św. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia, Źródła monastyczne*, t. 20, przeł. B. Chądzyńska, M.I. Rosińska, M.B. Michniewicz, Tyniec 2019.
- Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2016.
- Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła mniejsze*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2014.
- Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, przeł. H.P. Kossowski, Kraków 2015.
- Świerzawski W., *Mistyka zakorzeniona w liturgii w doświadczeniu św. Teresy od Jezusa*, „Analecta Cracoviensia” 15(1983), s. 183-202.
- Taft R.F., *Liturgia: Wzór modlitwy – ikona życia*, Warszawa 2010.
- Torcivia M., *Spiritualità e liturgia. La riflessione post-conciliare (1ª parte)*, „Teresianum” 60 (2009), s. 217-253.
- Triacca A.M., „*Liturgy and Spiritual Life*” or “*Liturgical Spirituality*”? w: *Church and Its Most Basic Element*, red. P. Pallath, Rome 1995, s. 117-179.
- Urbański S., *Duchowość liturgiczna w świetle piśmiennictwa Josepha Ratzingera*, w: *Ecce domus mea. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi w 10. rocznicę wejścia na liturgię niebiańską*, red. D. Sztuk, Warszawa 2015, s. 210-222.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Vaggagini C., *Il senso teologico della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1999.