OJCOSTWO DUCHOWE
— TEORIA I PRAKTYKA

Sekcja Duchowości Teologów Polskich

Z serii „Duchowość w Polsce" dotychczas ukazały się:

1. Ks. Marek Chmielewski, ks. Walerian Słomka, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, ss. 242.
2. *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1995, ss. 276.
3. *Oblicza doskonałości chrześcijańskiej*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1996, ss. 219.
4. *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia". Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum*, red. ks. Marek Chmielewski, ks. Walerian Słomka i Krystyna Stawecka, Lublin 1997, ss. 267, 1 nlb.
5. *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński kapucyn. Materiały z obchodów dziesiątej rocznicy beatyfikacji o. Honorata Koźmińskiego w Lublinie i w Nowym Mieście n. Pilicą*, red. Gabriel Bartoszewski OFMCap., Halina Irena Szumił i ks. Marek Chmielewski, Lublin 1999, ss. 272.
6. *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 1999, ss. 239.
7. *Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka*, red. ks. Marek Chmielewski, Lublin 2001, ss. 318.

Komitet naukowy:

Ks. Prof. Dr Hab. Walerian SŁOMKA, KUL Lublin (Przewodniczący)
Ks. Prof. Dr Hab. Jan MACHNIAK, PAT Kraków
Prof. Dr Hab. Antoni Jozafat NOWAK OFM, KUL Lublin
Prof. Dr Hab. Paweł Placyd OGÓREK OCD, UKSW Warszawa
Ks. Prof. Dr Hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI, PWT Wrocław
Ks. Prof. Dr Hab. Stanisław URBAŃSKI, UKSW Warszawa
Ks. Prof. Dr Hab. Henryk WEJMAN, UAM Poznań

OJCOSTWO DUCHOWE — TEORIA I PRAKTYKA

Praca zbiorowa pod redakcją
ks. Marka Chmielewskiego

Lublin 2001

Projekt okładki
Maria Orkiszewska

Adiustacja tekstu
Agnieszka Deneka

Skład komputerowy
i redakcja techniczna książki
Ks. Marek Chmielewski

Copyright by Marek Chmielewski

ISBN 83-7270-094-X

Druk: Wydawnictwo „POLIHYMNIA" sp. z o. o.
Aleja Róż 17, 20-809 Lublin, tel. (081) 746 97 17
e-mail: polihymn@box43.gnet.pl

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów 7

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Przedmowa 9

OJCOSTWO DUCHOWE — TEORIA I PRAKTYKA

Ks. Ignacy DEC
Odnowa ojcostwa potrzebą naszego czasu. Słowo na otwarcie sympozjum 13

Ks. Walerian SŁOMKA
Teologia ojcostwa duchowego 17

Antoni J. NOWAK OFM
Ojcostwo duchowe w aspekcie psychologicznym 25

Ks. Henryk WEJMAN
Posługa ojcostwa duchowego w polskich seminariach duchownych 34

Krystyna LEMAŃSKA SłNMPN
Formacja a ojcostwo duchowe: rozczarowania i oczekiwania 49

Ks. Piotr WALKIEWICZ
Kierownictwo duchowe świeckich konsekrowanych 57

Bogdan KOCAŃDA OFMConv.
Od rozeznania do uwolnienia. Wskazania praktyczne jak towarzyszyć osobie opętanej 71

Ks. Jan MACHNIAK
Kierownictwo duchowe w życiu św. Faustyny Kowalskiej na podstawie „Dzienniczka” 93

Ks. Henryk CIERESZKO
Posługa kierownictwa duchowego ks. Michała Sopoćki wobec św. Faustyny Kowalskiej 121

Ks. Wojciech ZYZAK
Kierownictwo duchowe w życiu ojca Pio 147

STUDIA

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Duchowość jako nauka i sztuka 168

Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI
Niektóre konsekwencje dokumentu Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jesus" dla teologii duchowości 187

Agnieszka LUBOJEMSKA
Liturgia jako źródło i szczyt życia duchowego według ks. Maurice Zundela 197

Ks. Józef SKORODIUK
Wiara u podstaw duchowości kapłańskiej 211

Ks. Henryk WEJMAN
Królewski wymiar duchowości laikatu 219

Ks. Jacek HADRYŚ
Obraz Boga Ojca w materiałach formacyjnych ruchu Pomocników Matki Kościoła 235

Ks. Adam RYBICKI
Wizja doskonałości chrześcijańskiej w ujęciu biskupa Czesława Domina (1929-1996) 251

Anastazja SEUL
Medjugorie w świetle reguł rozeznawania duchów...? 261

Dorota RAFALSKA, Eryk ŁAŻEWSKI
O nieporozumieniach wokół domniemanych objawień z Medjugorie 282

Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI
Krok w ponowoczesną przyszłość czy budzenie widma przeszłości? 308

WYKAZ SKRÓTÓW

AA — Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*.

AG — Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła świętego „Ad gentes divinitus”*.

AK — „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-

ChL — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*.

DeV — Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem” o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*.

DiM — Jan Paweł II, *Encyklika o Miłosierdziu Bożym „Dives in Misericordia”*.

DJ — Kongregacja nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Jesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*.

DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976[36].

DV — Sobór Watykański II, *Konstytucja o Objawieniu Bożym „Dei Verbum”*.

DVr — Kongregacja nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*.

Dz. — św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*.

FR — Jan Paweł II, *Encyklika o „Fides et ratio” o relacjach między wiarą a rozumem*.

GE — Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”*.

GS — Sobór Watykański II, *Konstytucja o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.

KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.

LG — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*.

NMI — Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*.

OR — „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), Città del Vaticano 1980-

OT — Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius"*.

PC — Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis"*.

PDV — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis" o formacji kapłanów we współczesnym świecie*.

PO — Sobór Watykański II, *Dekret o życiu i posłudze kapłanów „Presbyterorum ordinis"*.

RH — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis"*.

RM — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater" o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*.

RMs — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio" o stałej aktualności posłania misyjnego*.

RP — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia" o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*.

RT — „Roczniki Teologiczne", Lublin 1991/92-

RTK — „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne", Lublin 1949-1990.

SC — Sobór Watykański II, *Konstytucja o świętej liturgii „Sacrosanctum Concilium"*.

TDK — *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, A. J. Nowak, J. Misiurek, Lublin 1993.

TMA — Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente" w związku z przygotowaniem do Jubileuszu roku 2000*.

UR — Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie „Unitas redintegratio"*.

VC — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja „Vita consecrata" o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie*.

VS — Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor"*.

PRZEDMOWA

Przynajmniej od kilku lat w polskiej literaturze teologicznoduchowej wyraźnie zaznacza się rosnące zainteresowanie problematyką ojcostwa i kierownictwa duchowego. W związku z tym pojawia się dużo różnych publikacji, nierzadko ujmujących tę jakże ważną dla życia duchowego posługę w Kościele raczej od strony psychologicznej niż teologicznej. Bywa bowiem, że kierownictwo duchowe traktowane jest jako rodzaj psychoterapii.

Liczące ponad 250 osób grono polskich teologów duchowości, zajmujących się profesjonalnie tego typu problematyką, postanowiło poddać teologicznej refleksji zagadnienie ojcostwa duchowego, aby w ten sposób pogłębić teologiczny aspekt towarzyszenia na drodze życia duchowego. Temu celowi było poświęcone ogólnopolskie sympozjum nt. *Ojcostwo duchowe — teoria i* praktyka, które odbyło się w dniach 4-5 XI 1999 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu w Roku Boga Ojca. Wygłoszone wtedy odczyty wraz ze studiami uzupełniającymi składają się na pierwszą część niniejszego 7. tomu serii „Duchowość w Polsce". Drugą jego część stanowią różne studia, będące owocem a zarazem odzwierciedleniem prowadzonych badań.

W części pierwszej, oprócz syntetycznych ujęć ojcostwa duchowego w aspekcie teologicznym (ks. W. Słomka) i psychologicznym (o. A. J. Nowak), swoim doświadczeniem prowadzenia tej posługi podzielili się ks. H. Wejman i s. K. Lemańska. Z kolei ks. P. Walkiewicz po raz pierwszy na gruncie polskiej teologii podjął mało znany problem kierownictwa duchowego świeckich konsekrowanych. Swoim doświadczeniem egzorcysty podzielił się o. B. Kocańda. Ten, często okryty mitami rodzaj posługi w Kościele, stanowi szczególną postać duchowego ojcostwa. Pewnego rodzaju egzemplifikacją są kolejne trzy artykuły, które ukazują kierownictwo duchowe dotyczące dwóch ostatnio najbardziej popularnych postaci: św. Faustyny Kowalskiej (ks. J. Machniak i ks. H. Cieresko) oraz bł. o. Pio (ks. W. Zyzak).

W drugiej części tomu zebrano różne studia. Otwiera je artykuł niżej podpisanego dotyczący metodologii teologii duchowości i w jakimś sensie nawiązujący do problematyki ojcostwa oraz kierownictwa duchowego. Ks. A. Siemieniewski, znany ze swej wnikliwej czujności odnośnie do ortodoksji duchowości katolickiej, w pierwszym ze swoich artykułów dokonuje duchowej lektury budzącego tyle kontrowersji Listu Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jesus*, zaś w drugim artykule odsłania pułapki postmodernistycznego podchodzenia do duchowości, a zwłaszcza mistyki. A. Lubojemska przybliża prawie nieznaną w

Polsce postać wybitnego myśliciela ks. M. Zundela. Mający długoletnie doświadczenie ojcostwa duchowego alumnów i kapłanów, ks. J. Skorodiuk w medytacyjnym stylu podkreśla znaczenie wiary w życiu kapłana, który niejako *ex professo* zajmuje się kierownictwem duchowym. O królewskim wymiarze duchowości laikatu pisze ks. H. Wejman. Interesujące studium nad obrazem Boga Ojca w ruchu Pomocników Matki Kościoła prezentuje ks. J. Hadryś, który od dłuższego czasu zajmuje się tym dziełem maryjnym w Kościele polskim. Piękną sylwetkę bp. Czesława Domina, ogromnie zasłużonego na polu działalności charytatywnej w Polsce, przybliża ks. A. Rybicki.

Na szczególną uwagę w niniejszym tomie zasługuje polemika świeckich teologów dotycząca delikatnej sprawy, jaką jest współczesny fenomen Medjugorje. A. Seul poddała ostrej krytyce poglądy D. Rafalskiej i E. Łażewskiego zawarte w artykule z poprzedniego tomu „Duchowość w Polsce". Jednakże ci młodzi autorzy zdecydowanie bronią swego stanowiska. I choć polemika nie rozstrzyga kwestii wiarygodności objawień w Medjugorje, bo nie taki ma cel, to jednak pozwala głębiej poznać złożoność problematyki i zrozumieć ostrożne w takich przypadkach stanowisko Kościoła świętego.

Zainicjowana w 1993 r. w ramach prac Sekcji Duchowości Teologów Polskich seria wydawnicza „Duchowość w Polsce" od początku miała na celu nie tylko dokumentowanie prac badawczych, podejmowanych przez polskich teologów duchowości, ale także ukazywanie polskiego wkładu w duchowość katolicką, jak również promowanie młodych teologów, którzy poszerzają liczne grono specjalistów w tej dziedzinie. Niniejszy tom jest tego znakomitym przykładem. Jak widać, współtworzą go zarówno doświadczeni profesorowie jak i młodzi teologowie (także świeccy), którzy odważyli się podjąć ambitne i niełatwe tematy, a przy tym na ogół mało znane i rzadko poruszane.

Należy mieć zatem nadzieję, że zawarte tutaj materiały, choć nie wyczerpują złożonej problematyki ojcostwa i kierownictwa duchowego, to jednak będą cenną inspiracją nie tylko dla tych, którzy podejmują się tej posługi, ale także dla każdego czytelnika, zatroskanego o to, aby zrealizować papieskie wezwanie z Listu *Novo millennio ineunte*: „Duc in altum!"

Lublin, św. Teresy od Jezusa, 2001.

(—) Ks. Marek Chmielewski

OJCOSTWO DUCHOWE
— TEORIA I PRAKTYKA

Ks. Ignacy DEC*
Wrocław

ODNOWA OJCOSTWA POTRZEBĄ NASZEGO CZASU
Słowo na otwarcie sympozjum

Na kilka tygodni przed rokiem dwutysięcznym, Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu ma zaszczyt gościć w swoich murach uczestników sympozjum na temat: „Ojcostwo duchowe — teoria i praktyka".

Imieniem społeczności akademickiej Papieskiego Fakultetu Teologicznego i własnym pragnę bardzo serdecznie przywitać i pozdrowić wszystkich uczestników tegoż sympozjum, zorganizowanego przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, Sekcję Duchowości Teologów Polskich i Papieski Fakultet Teologiczny we Wrocławiu.

Witam i pozdrawiam z wielką czcią i radością Jego Eminencję, Księdza Kardynała Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolitę Wrocławskiego.

Witam gorąco Jego Ekscelencję ks. bp. Józefa Pazdura, długoletniego ojca duchownego alumnów naszego Seminarium.

Witam Jego Ekscelencję ks. bp. Jana Tyrawę, który dziś obchodzi 11. rocznicę swoich święceń biskupich. Ekscelencjo, składamy z tej okazji serdeczne gratulacje i najlepsze powinszowania.

Witam bardzo serdecznie w naszych murach ks. prof. dr. hab. Waleriana Słomkę, przewodniczącego Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Księże Profesorze, jest naszą wielką radością i zaszczytem gościć ponownie Księdza Profesora w naszych murach. Wyrażam wielką radość i wdzięczność, że Ksiądz Profesor, jako przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich wybrał Wrocław na miejsce obecnego sympozjum.

Witam z szacunkiem i radością obecnych wśród nas księży prelegentów. Wśród nich witam o. prof. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM z KUL, ks. doc. dr. hab. Henryka Wejmana z Uniwersytetu Adama

---

* Ks. prof. dr hab. Ignacy Dec (ur. 1944), kapłan archidiecezji wrocławskiej, rektor Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu. Doktorat z filozofii chrześcijańskiej KUL pt. *Tomaszowa a Marcelowa koncepcja człowieka*, Wrocław 1984, dr hab. nauk humanistycznych KUL nt. *Transcendencja bytu ludzkiego w ujęciu twórców Szkoły Lubelskiej*, Wrocław-Lublin 1991. Wykłada metafizykę, historię filozofii, antropologię.

Mickiewicza, ks. doc. dr. hab. Jana Machniaka z PAT, s. dr Krystynę Lemańską i ks. dr. Marka Szymulę z Warszawy.

Miło jest mi powitać na tej auli przedstawicieli Instytutu Teologii Duchowości KUL. Wśród nich witam ks. dr. hab. Marka Chmielewskiego, ks. dr. Stanisława Zarzyckiego SAC, ks. dr. Waldemara Seremaka SAC i s. dr Teresę Paszkowską.

Witam wśród nas z szacunkiem o. prof. dr. hab. Placyda Ogórka OCD z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego z Warszawy, który wczoraj w obecności kardynałów, biskupów, ministrów, posłów i senatorów, ponad 50. rektorów wyższych uczelni, zainaugurował pierwszy rok akademicki. Cieszę się z obecności wśród nas o. prowincjała dr. Czesława Gnieckiego z Kalwarii Zebrzydowskiej oraz przedstawicieli zakonów męskich i żeńskich.

Witam na tym spotkaniu wszystkich pracowników naukowo-dydaktycznych i przełożonych różnych seminariów duchownych. Witam w szczególny sposób kapłanów, którzy w różnych seminariach diecezjalnych i zakonnych pełnią funkcję ojca duchownego. Witam wszystkich gości przybyłych z różnych ośrodków i zakątków naszego kraju. Witam także naszych gości z zagranicy, a wśród nich ks. doc. dr. Lubomira Stenczeka ze Špišskie Podhradie wraz z osobami towarzyszącymi.

Witam alumnów naszego Metropolitalnego Seminarium Duchownego. Witam przedstawicieli studentów świeckich. Witam wszystkich obecnych, dotąd nie wymienionych bardzo drogich nam gości z bliska i daleka.

Nie trzeba nikogo przekonywać, że problematyka obecnego sympozjum jest bardzo doniosła dla życia Kościoła w naszym kraju i w całym współczesnym świecie. W trwającym Roku Boga Ojca w wielu ośrodkach teologicznych naszego kraju odbyły się już różne mniejsze i większe sympozja oraz sesje naukowe poświęcone teologii ojcostwa. W naszym, wrocławskim środowisku teologicznym poświęciliśmy jej ubiegłoroczne XXVIII Wrocławskie Dni Duszpasterskie. Dzisiaj w Warszawie, w sali „Romy" przy ul. Nowogrodzkiej 49, rozpoczyna się Międzynarodowy Kongres poświęcony godności ojcostwa. W ciągu trzech dni będą rozważane zagadnienia związane z powołaniem do ojcostwa, jego zagrożeniami i zadaniami. Mamy świadomość, że pogłębienie teologii ojcostwa zarówno naturalnego jak i duchowego stwarza szansę na odnowę życia rodzinnego, społecznego, a także kościelnego.

Teologia ojcostwa naturalnego i duchowego ma swoje zakorzenienie w teologii Boga Ojca. Należy zauważyć, że tytuł „Ojciec" jest najbliższym imieniem przypisywanym Bogu; jest po prostu imieniem własnym Bo-

ga. Przez analogię do ojca ziemskiego wskazuje on na osobowość Boga i na Jego ojcowski związek z nami jako dziećmi. Jednym z głównych zadań misji Chrystusa wobec świata było, aby ludzie poznali Boga jako Ojca. „A to jest życie wieczne — mówił Chrystus — aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga" (J 17, 3). Jezus ciągle podkreślał, że Bóg jest Ojcem, a my jesteśmy Jego dziećmi. W modlitwie do Boga polecił nam mówić „Ojcze nasz".

Możemy ubolewać nad tym, że czasy nowożytne wymyśliły idee ateistyczne i podważyły chrześcijańską wizję Boga jako Ojca przejętą od samego Chrystusa. Spowodowało to i nadal powoduje fatalne skutki w życiu jednostek, społeczeństw i narodów. W wyniku zanegowania prawdy o Bogu przez filozofię marksistowską, nietzscheańską i freudowską, na której wyrosły dwudziestowieczne totalitaryzmy i liberalizmy, możemy dziś mówić o tzw. „społeczeństwie bez ojca". Odrzucenie Boga jako Ojca wszystkich ludów i narodów spowodowało deprecjację ojca ziemskiego. Jesteśmy świadkami kryzysu ojcostwa we współczesnym społeczeństwie, we współczesnej rodzinie. Mówi się dziś wyraźnie o „sięrocym społeczeństwie" — „społeczeństwie bez ojca". Wiąże się to z odrzuceniem wszelkiego autorytetu i z kryzysem rodziny.

Refleksja nad kryzysem ojcostwa pozwala nam zauważyć, że kryzys ten wiązał się zwykle z propagowaniem i praktykowaniem dwóch skrajnych ojcowskich postaw: z jednej strony postawy srogości, ostrości, despotyzmu, a z drugiej — postawy fałszywego partnerstwa. O ile pierwszy rodzaj postawy znamionował wieki poprzednie, o tyle druga postawa zdaje się dominować dzisiaj. Chcę tu przytoczyć wymowny list młodego człowieka z Francji, który tę drugą postawę klarownie ilustruje: „Nie ma już we Francji ojców... Mieliśmy nie ojców lecz kolegów. A któż to jest kolega? Ktoś, kto nie osądza, nie rozkazuje, nie daje dobrego przykładu; ktoś, kto jest tylko widzem albo współwinowajcą. Od urodzenia żyję obok jegomościa, który według ksiąg stanu cywilnego jest tym, który mnie zrodził, który jednak na tym zakończył swoje ojcowskie funkcje. Oczywiście zarabia, zapewnia mi utrzymanie i wykształcenie. Daje mi na rozrywki. Uważa jednak, że to już wszystko, co mi się od niego należy. Jakaż to musi być rozkosz urodzić się w świecie, gdzie... uczą kochać ojczyznę, szanować starszych, wierzyć w Boga, uczciwie pracować, być miłosiernym... Niestety, nasi ojcowie zniszczyli struktury społeczne, obalili wartości, zabili Boga, moralność. Cóż dali nam w zamian? Technikę i filozofię absurdu. Ładna rekompensata! Komfort, samochody, błyszczące łazienki, maszynki kuchenne... rozpacz... Oto bogowie dzisiejszego świata".

Być może, że analogiczny kryzys daje się zauważyć tu i ówdzie w sektorze ojcostwa duchowego. Nie mam tu na myśli naszych seminariów duchownych, gdyż instytucja ta — jak sądzę — funkcjonuje nie najgorzej w naszym kraju, ale mówiąc o kryzysie ojcostwa duchowego trzeba mieć raczej na myśli niewystarczające przygotowanie do pełnienia tej roli przez wszystkich kapłanów, którzy z racji swego powołania winni być ojcami duchownymi dla powierzonych im wspólnot parafialnych, innych grup chrześcijańskich i dla indywidualnych osób.

Kończąc to słowo powitania i zagajenia, życzę wszystkim uczestnikom radosnych obrad, dużo satysfakcji w czasie słuchania wykładów i zaplanowanych dyskusji. Życzę także ciepłych, przyjacielskich, braterskich spotkań i rozmów w kuluarach.

Niech Duch Święty wszystkich tu obecnych oświeci swoim światłem i ogrzeje ciepłem swojej miłości. „Szczęść Boże" w tym szlachetnym dziele.

Ks. Walerian SŁOMKA*
Lublin

TEOLOGIA OJCOSTWA DUCHOWEGO

Trzy terminy wyznaczają przedmiot mojego odczytu. Pierwszy jest powszechnie rozumiany jako nauka o Bogu w świetle wiary w słowo Boże, które jest zasadną podstawą do uprawiania nauki o człowieku i świecie w świetle nadprzyrodzonej wiary w to słowo. Termin drugi odnosi się zwykle do mężczyzny, który w sensie biologicznym jest u źródeł zaistnienia nowego człowieka najpierw w łonie kobiety, określanej mianem matki, a następnie przez nią zrodzonym. Pojęcie ojcostwa duchowego nawiązuje do tego pojęcia ojcostwa, ale jest zapodmiotowione w wymiarze duchowego bytowania rodziciela i zrodzonego.

Nie będziemy w naszym odczycie traktowali o ojcostwie biologicznym. Temat odczytu zobowiązuje bowiem do odpowiedzi na pytania: co słowo Boże, przyjęte nadprzyrodzoną wiarą, mówi na temat ojcostwa duchowego w Tajemnicy Boga Trójjedynego?; co słowo to mówi na temat tego ojcostwa w stwórczym i zbawczym dziele Boga i Chrystusa?; co mówi o tym ojcostwie w misji Kościoła i co mówi o tym ojcostwie w odniesieniu do poszczególnych członków Kościoła?

1. OJCIEC W BOSKIEJ KOMUNII TRYNITARNEJ

Wydaje się, że właściwą drogą odkrywania tej prawdy będzie odwołanie się na początku do słów św. Pawła: „Zginam kolana moje przed Oj-

---

* Ks. prof. dr hab. Walerian S ł o m k a (ur. 1933), kapłan archidiecezji lubelskiej, emerytowany profesor zwyczajny KUL; twórca Sekcji Teologii Duchowości KUL (obecnie Instytut Teologii Duchowości); inicjator od 1976 Tygodni Duchowości; ekspert VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów w Rzymie w 1990; od 2000 honorowy przewodniczący Sekcji Duchowości Teologów Polskich. Doktorat na KUL pt. *Nauka św. Tomasza z Akwinu o chwale Bożej* (1959), habilitacja w KUL w 1972 na podstawie rozprawy pt. *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla* (Lublin 1972). Opublikował ponad 325 artykułów i 14 książek, m.in. *Świętość na świeckiej drodze życia* (Poznań-Warszawa 1981), *The formation of human attitudes through christian faith, hope and charity in Poland* (McAfee N.J. 1985), *Wartość światopoglądu chrześcijańskiego* (Warszawa 1987), *Wolność i zniewolenie* (Wallington N.J. 1988), *La spiritualité du clergé* (E Civitate Vaticano 1990), *Medytuję więc jestem* (Łódź 1992), *Freedom and enslavement* (London 1994), *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego* (Lublin 1996), *Duchowość kapłańska* (Lublin 1996), *Uczestniczyć i świadczyć* (Częstochowa 1999), *Rekolekcje atlantyckie* (Częstochowa 2000). Ponadto redagował ponad 20 prac zbiorowych. Od stycznia 2001 w Radiu Maryja prowadzi cykl cotygodniowych konferencji o duchowości kapłańskiej.

cem, od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi" (Ef 3, 14). „Na niebie" — można rozumieć w odniesieniu do świata duchów, ale bardziej pierwotnie, w świetle objawienia Tajemnicy Trójcy Świętej, trzeba odnieść to do Ojca, który zrodził Syna — boskie doskonałe odzwierciedlenie Ojca, także w byciu źródłem życia: „Jak bowiem Ojciec ma życie w sobie, tak samo dał Synowi, by miał życie sam w sobie" (J 5, 26); do Ojca, który razem z Synem stał się źródłem Ducha — uosobionej wzajemnej Miłości Ojca i Syna. Nicejsko-konstantynopolitańskie *Credo* wyraziło tę tajemnicę następująco: „Wierzę w jednego Boga Ojca wszechmogącego... i w Jezusa Chrystusa Syna Jego jedynego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu... Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna pochodzi, który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera cześć i chwałę...".

To prawda, że tajemnicy tego ojcostwa duchowego z samej nazwy (gdyż Bóg jest Duchem) nikt z bytów stworzonych nie jest i nie będzie w stanie w pełni ani pojąć, ani wyrazić, ale bez odniesienia do tego źródła ojcostwa niemożliwe jest i nie będzie możliwe właściwe rozumienie jakiegokolwiek innego ojcostwa duchowego, a nawet biologicznego.

2. Ojcostwo Boga w stwórczym i zbawczym dziele

Nie ulega wątpliwości, że ci, którzy odkrywali nawet „po omacku" Boga w kontakcie z kosmosem i przyrodą, wiązali istnienie kosmosu i przyrody z Bogiem czy bóstwami, którego lub które obdarzali mianem Ojca lub ojców. To pojęcie ojcostwa Boga lub bóstw miało jednak bardziej charakter biologiczno-fizykalny niż duchowy.

Nowe pojęcie ojcostwa Bożego pojawiło się z chwilą uobecnienia się Boga w historii, z Przymierzem zawartym z Abrahamem, z Mojżeszem, a ostatecznie w Nowym Przymierzu — w Jezusie Chrystusie.

W Starym Testamencie nazywanie Boga Ojcem wiązało się zarówno z wybranym narodem, jak z poszczególnymi członkami tego narodu. W Księdze Wyjścia czytamy: „Synem moim pierworodnym jest Izrael" (4, 22), a u proroka Izajasza: „A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. Myśmy gliną, a Ty naszym Twórcą. Dziełem rąk Twoich jesteśmy my wszyscy" (64, 7). W Psalmach wiele jest odniesień poszczególnych ludzi do Boga jako Ojca, ale szczególnej wymowy nabierają teksty mesjańskie, które odnoszą się do Boga jako Ojca Mesjasza: „Ja będę mu Ojcem, a on będzie mi synem" (2 Sm 7, 14), czy słowa Psalmu 2, 7: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem", które autor Listu do Hebrajczyków

wprost wiąże z Jezusem Chrystusem (1, 4). Objawiający się Bóg Starego Przymierza jako Ojciec ujawnia nie tylko dar udzielonego życia narodowi wybranemu czy poszczególnym jednostkom tego narodu, ale także swą opatrzność nad tym darem, mimo grzechów tego narodu i jednostek: „Gardzisz Skałą, co ciebie zrodziła, zapomniałeś o Bogu, który cię zrodził" (Pwt 32, 18); „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość" (Jr 31, 3); „Mówi Syjon: «Pan mnie opuścił, Pan o mnie zapomniał». Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu...? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie" (Iz 49, 14-15).

Wcielony Logos — Jednorodzony Syn Ojca, Jezus Chrystus nawiązuje do tej świadomości narodu wybranego, ale jednocześnie w sensie niezrównanym objawia tajemnicę ojcostwa Boga. Ta wyłączność ojcostwa Boga w stosunku do Jezusa Chrystusa polega na tym, że Logos jest zrodzony przez Ojca jako Jezus Chrystus mocą Ducha Świętego i pozostaje tak dalece tożsamy z Ojcem, iż może mówić: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30). Tylko o Nim mówił Ojciec: „Ten jest Syn mój umiłowany, w którym mam upodobanie" (Mt 3, 17). Ta właśnie wyjątkowość ojcostwa Boga w stosunku do Jezusa Chrystusa i wyjątkowość synostwa Jezusa Chrystusa sprawiła, że zdecydowanie odróżnia On tę relację przez wyrażenie „Ojciec Mój" od relacji tych, których Bóg jest i będzie Ojcem, a oni dziećmi Bożymi w wyniku rewelatywno-zbawczego dzieła Chrystusa przez wyrażenie „Ojciec wasz".

Warto tu jeszcze raz przytoczyć niezwykłej rangi dla naszego tematu słowa Chrystusa: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym" (J 5, 26). Nie tylko mieć życie, ale także stać się przez wypełnienie woli Ojca aż do oddania życia na Krzyżu źródłem życia dla tych wszystkich, którzy w Niego uwierzą: „Albowiem jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce... Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia" (J 5, 21. 24). Wpatrzony w tę tajemnicę nadprzyrodzonego zrodzenia nas do Bożego synostwa św. Jan będzie mówił w zachwycie: „Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy" (1 J 3, 1). Św. Paweł, orzekający o niemocy Prawa w rodzeniu w nas Bożego życia i Bożego synostwa w przeciwieństwie do wiary, powie: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze, jesteście synami Bożymi — w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa (...). Gdy jednak nadeszła pełnia

czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: «Abba, Ojcze!» A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeśli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej" (Ga 3, 26-27; 4, 4-7).

Jest rzeczą oczywistą, że dar Bożego życia i Bożego synostwa: tajemnica duchowego ojcostwa Boga przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego — ma swe źródło w miłości Ojca, w miłości Syna i miłości Ducha Świętego. To zamysł Ojca i posłuszeństwo Syna oraz działanie posłanego Ducha — Daru Ojca i Syna, jest u podstaw tego duchowego zrodzenia. Rola Jezusa Chrystusa została doskonale zarysowana w dialogu z Nikodemem: „«(...) jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego». Nikodem powiedział do Niego: «Jakżesz może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się»? Jezus odpowiedział: «Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To co się z ciała narodziło jest ciałem, a to co się z Ducha narodziło jest duchem. Nie dziw się, że powiedziałem ci: Trzeba wam się powtórnie narodzić (...). A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, aby wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne. Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne»" (J 3, 3-7; 14-16). W perykopie o Dobrym Pasterzu Jezus dopowie, że właśnie On daje swe życie po to, aby ci, którzy uwierzą otrzymali nowe życie z Ducha: „Ja jestem dobrym pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce" (J 10, 11).

3. Ojcostwo duchowe w misji Kościoła

Życie, które było w Ojcu, a którego doskonałym synowskim odzwierciedleniem jest Jednorodzony, i które uobecniło się w Synu Człowieczym w mocy Ducha Świętego, ma być przekazywane przez Kościół Chrystusowy. Jeśli Jezus Chrystus jest Pra-Prasakramentem uobecnienia i urzeczywistnienia tego życia (ojcostwa i synostwa duchowego), to Prasakramentem jest Kościół — Mistyczne Ciało Chrystusa i Lud Boży. Niezwykłą wymowę w tym sensie mają początkowe słowa Pierwszego Listu św. Jana: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu,

a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem" (1, 1-3).

W jak sposób może się to dokonywać? Jezus Chrystus ustanawiając swój Kościół — Prasakrament nowego życia, Prasakrament duchowego ojcostwa i synostwa, zlecił mu wyraźnie misję tego rodzicielstwa z Ducha: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 18-20).

Pierwszym więc przejawem duchowego rodzicielstwa przez Kościół Chrystusowy jest przepowiadanie Ewangelii — możemy dziś powiedzieć: nowa ewangelizacja z jej wszystkimi wymogami. Równoczesnym jednak do tego jest sprawowanie sakramentu chrztu, a w następstwie chrztu innych sakramentów świętych. Taki paradygmat duchowego rodzicielstwa, duchowego ojcostwa Kościoła znajdujemy w Dziejach Apostolskich w dniu Pięćdziesiątnicy i misji spełnionej przez diakona Filipa. Takie wypełnienie Chrystusowego mandatu realizuje dziś Kościół z niezwykłą wymową przez posługiwanie Piotra naszych czasów — Ojca świętego Jana Pawła II. To nie przypadek, że człowiek misji Piotra nosi tytuł Ojca świętego, że biskupi i księża są nazywani ojcami duchownymi, czyli rodzicielami życia z Ducha Świętego.

Wskazując na duchowe ojcostwo Kościoła przez ewangelizację i sprawowanie sakramentów świętych nie można nie wspomnieć o wykładni tego rodzicielstwa przez św. Piotra i św. Pawła. Pierwszy mówi, że w wyniku poznania zamysłu Ojca i dzieła Syna oraz przyjęcia daru nowego życia stajemy się „uczestnikami Boskiej natury" (2 P 1, 4). Natomiast drugi przeciwstawia niemoc Prawa mocy wiary i Ducha Świętego, który ożywia i sprawia, że dzięki Jego mocy możemy być synami Boga i zwracać się do Niego: „Abba, Ojcze!" (Ga 4, 6).

Duchowe rodzicielstwo, duchowe ojcostwo Kościoła nie może być jednak sprowadzone jedynie do ogólnie pojętej ewangelizacji i sprawowania sakramentów świętych. Jezus powiedział bowiem: „Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem" (Mt 28, 19). Do tego „wszystko" musi być najpierw zaliczone „Nowe przykazanie miłości". Jeśli „Bóg jest Miłością" (1 J 4, 16), Ojciec niebieski ukochał nas miłością uprzedzającą, Syn z miłości dał życie dla chwały Ojca i zbawienia świata, Duch rozlewa miłość w sercach naszych, jeśli po tym pozna

świat, że jesteśmy uczniami Chrystusa i wreszcie — jeśli testamentem Chrystusa jest zobowiązanie do takiej miłości, jaką On umiłował i nad którą nie ma większej, to Kościół w swoim ojcostwie duchowym musi rodzić z takiej miłości i mocą takiej miłości. Jej ostatecznym źródłem jest bowiem Duch Święty — Uosobiona Miłość w życiu trynitarnym. Można nawet powiedzieć, że pełne rodzicielstwo duchowe dopiero wtedy będzie miało miejsce, kiedy będzie zarówno ojcostwem i macierzyństwem duchowym, które w Bogu zespala się w jedno, zgodnie z nauczaniem encykliki *Dives in Misericordia*, a w rodzicielstwie Kościoła wyraża się ewangelizacją, czyli wiernością Słowu i słowom objawionym („uczcie je zachowywać wszystko"), oraz wiernym sprawowaniem sakramentów z miłości i mocą miłości.

Zasada ta obejmuje w szczególny sposób pierwsze usprawiedliwienie przez ewangelizację i chrzest, jak również wtórne usprawiedliwienie przez sakrament pokuty i pojednania, a także cały rozwój i wzrost w życiu duchowym, czyli życie według Ducha Świętego. Niezrównane w tym względzie jest nauczanie św. Pawła Apostoła: „Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci. (...) Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha — do życia i pokoju. (...) A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą. (...) Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na skutki grzechu, duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa Jezusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was Ducha. Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy żyć mieli według ciała. Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała — będziecie żyli. Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi" (Rz 8, 1-2; 6. 8-14).

4. Ojcostwo duchowe poszczególnych członków Kościoła

Dopiero na fundamencie ojcostwa wewnątrztrynitarnego, a także na fundamencie ojcostwa duchowego w stwórczo-zbawczym dziele Boga przez Chrystusa w mocy Ducha Świętego i ojcostwa oraz macierzyństwa duchowego Kościoła Chrystusowego, można stawiać zasadnie pytanie o ojcostwo duchowe poszczególnych członków Kościoła, wśród których niewątpliwie należy wyróżnić uczestników godności i misji kapłańskiej z mocy sakramentu święceń, a także rodziców, nauczycieli i wychowawców. Przy tym należy jasno odróżnić pojęcie ojcostwa duchowego od

kierownictwa czy przewodnictwa duchowego. Nie każdy bowiem kierownik, przewodnik czy wychowawca może być faktycznie ojcem duchowym. Zrozumieniu tego problemu może bardzo pomóc Pawłowy zapis w Pierwszym Liście do Koryntian: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; Ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Jezusie Chrystusie. Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi" (4, 15-16). Ojcostwo duchowe oznacza tu przekazanie życia Bożego przez Apostoła na drodze ewangelizacji, którego On wcześniej stał się uczestnikiem i w którym wzrastał tak, że miał prawo zobowiązywać zrodzonych synów duchowych do odwzorowywania tego życia.

Także inny tekst tegoż Apostoła rzutuje na nasze rozumowanie: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4, 19). Wynika z tego, że ojcostwo duchowe nie spełnia się w jednym akcie, choć może nim być zapoczątkowane; że spełnianie się tego ojcostwa jest procesem, który może obejmować także regres zrodzonych do nowego życia i ból, cierpienie rodziciela, aż w zrodzonych dokona się chrystoformizacja i aż za Apostołem będą mogli powiedzieć: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 19-20).

Za ojcostwem duchowym idzie kierownictwo duchowe, czyli sztuka oddziaływania na tego, kto duchowo został przez nas zrodzony do nowego, Bożego życia, aby przez wszystkie uwarunkowania natury i grzeszne upadki dokonywał postępu w życiu duchowym, aby stawszy się z łaski Bożym synem w Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie mógł wypowiedzieć w prawdzie przytoczone wyżej słowa Pawłowe.

Wspomniałem wyżej o ojcostwie duchowym nie tylko uczestników Chrystusowego kapłaństwa z mocy sakramentu święceń. Karol Wojtyła w swej książce *Miłość i odpowiedzialność* (Lublin 1986[4]), w rozdziale o ojcostwie i macierzyństwie, pisze o tym, że poziom życia osobowego sprawia, iż ojcostwo i macierzyństwo na tym poziomie ma szczególne znamię doskonałości duchowej i polega na przekazaniu na drodze wychowania tej doskonałości, ale też zakłada u ojca i matki dojrzałą osobowość. To ojcostwo duchowe nie musi się wiązać nawet z biologicznym, ale zawsze zakłada osobową, duchową miłość, która rodzi świat duchowych wartości wiążących często ludzi bardziej niż więzy krwi.

W niniejszej refleksji nie podjęliśmy tego poszerzonego pojęcia ojcostwa duchowego. Pozostaliśmy natomiast przy jego Pawłowym rozumieniu.

Przywołując temat odczytu: *Teologia ojcostwa duchowego*, jeszcze raz pragnę zwrócić uwagę na pojęcie „teologia". Szukaliśmy bowiem w słowie Boga odpowiedzi na pytanie, co mówi nam ono o ojcostwie duchowym?

Odpowiedź nasza prowadziła nas od pojęcia ojcostwa duchowego wewnątrztrynitarnego: od Ojca, „od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi" (Ef 3, 14), poprzez ojcostwo Boga w dziele stworzenia i zbawienia przez Jezusa Chrystusa w mocy Ducha Świętego i ojcostwa duchowego Kościoła Chrystusowego, aż do ojcostwa duchowego poszczególnych członków tego Kościoła.

Kim są i jakimi powinni być ci ojcowie duchowi i jakie powinności spoczywają na nich, nie stanowiło przedmiotu tego studium. Mam nadzieję, że na te pytania dadzą wystarczającą odpowiedź inne odczyty. Osobiście doświadczam ewidentnego niedosytu swojego odczytu, ale ramy czasowe na więcej nie pozwalały. Jedno jednak można w wyniku tego studium stwierdzić: Ojcostwo duchowe w Kościele Chrystusowym jest niepojmowalne bez pozostawania w relacji do ojcostwa wewnątrztrynitarnego, bez tego ojcostwa duchowego, które objawiło się w Jezusie Chrystusie i przez Niego w mocy Ducha Świętego; bez tego ojcostwa duchowego, do którego został powołany i uzdolniony mocą Ducha Świętego Kościół Chrystusowy — Prasakrament uobecniania Ducha Świętego i rodzenia w mocy tego Ducha synów Bożych w Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie. Uważam, że to odniesienie i osadzenie ojcostwa duchowego w Kościele oraz poszczególnych członków Kościoła winno stanowić swoisty paradygmat chrześcijańskiej i katolickiej teologii ojcostwa duchowego.

Antoni J. NOWAK OFM*
Lublin

OJCOSTWO DUCHOWE W ASPEKCIE PSYCHOLOGICZNYM

W biblijnym opisie stworzenia okazuje się, że kobieta (Ewa) jest koroną aktu stwórczego Boga. Akt ten posuwa się logicznie w czasie, od światła i ciemności do wody i ziemi, poprzez rośliny oraz zwierzęta do człowieka, przy czym — jak wspomnieliśmy — koroną tego aktu stwórczego nawet nie jest Anioł lecz właśnie kobieta. Trzeba również podkreślić, że w myśl argumentacji nowego człowieka, Bóg jest Miłością i Życiem. Życie ma swoje źródło w Miłości. Najgłębszy wyraz swojej istoty Bóg wycisnął na Ewie, bo ona jest pierwsza w porządku miłości i życia; jest nosicielką i dawczynią życia.

W naszych publikacjach podkreśliliśmy, że to właśnie Ewa z racji pierwszeństwa w porządku miłości i życia jest bliższa Bogu niż Adam. Nadto akt stwórczy Ewy jest owiany tajemnicą (por. Rdz 2, 21-22). Ewa nie doświadcza samotności Adama, jej obraz i podobieństwo Boga są skierowane do Boga i do człowieka. Argumentacja nowego człowieka wynikająca z zapisu autora Księgi Rodzaju otrzymuje dzisiaj argument dodatkowy — genetyczny. Dzisiaj wiemy bowiem, że istnieją tylko dwa garnitury chromosomowe XX (kobieta) oraz XY (mężczyzna). Zachodzi również możliwość patologii genetycznej: potrójny zestaw (XXX) lub też podwójny X z „igrekiem" (XXY). Te dwa przykłady wystarczą, aby wyciągnąć wniosek, że kobieta istnieje całościowo w sobie, jest jednak rzeczą niemożliwą, by zaistniał osobnik o garniturze genetycznym bez „iksa", to znaczy garnitur chromosomowy: YY lub YYY. Element męski,

---

* O. prof. dr hab. Antoni Jozafat N o w a k (ur. 1935), franciszkanin, profesor zwyczajny. Doktorat z psychologii w KUL w 1968 pt. *Nerwica w świetle psychologii głębi Igora A. Caruso. Studium* psychologiczne; odbywał specjalistyczne studia w Salzburgu (1973-75) pod kierunkiem G. Griesla i A. Caruso; habilitacja w KUL w 1979 na podstawie rozprawy pt. *Gewissen und Gewissenbildung heute in tiefenpsychologischer Sicht*. Od 1984 pracownik naukowy KUL i kierownik Katedry Psychologii Życia Wewnętrznego; w latach 1987-1991 i 1997-2000 kierownik i Sekcji Teologii Duchowości KUL, którą przekształcił w Instytut Teologii Duchowości. Członek Koła Psychologii Głębi w Salzburgu, Międzynarodowego Towarzystwa Psychologii Religii w Regensburgu, Towarzystwa Naukowego KUL. Autor licznych książek i innych publikacji z dziedziny psychologii życia wewnętrznego w języku polskim i niemieckim.

aby był męski, musi obok siebie posiadać element żeński X, stąd tylko XY albo też XYY mają rację bytu.

Adam czuje się osamotniony, toteż bezskutecznie poszukuje odpowiedniej dla siebie istoty (por. Rdz 2, 20). Nie mógł jej znaleźć, ponieważ miał ją w sobie (XY). Bardzo wiele refleksji napisano pytając, dlaczego Bóg kształtuje Ewę z żebra Adama? A może nie o „żebro" chodzi? Dlaczego w świetle współczesnej wiedzy nie przyjąć refleksji, że tym „żebrem" równie dobrze może być męski garnitur chromosomowy, w którym znajduje się element kobiecości? Bóg uzupełnia ten element drugim „iksem" przyprowadzając do Adama Ewę (por. Rdz 2, 21-23).

W aspekcie genetycznym istnieje pełnia kobiecości, nie ma jednak w aspekcie genetycznym pełni męskości. Być może wskazane źródła mają swój podświadomy wyraz zewnętrzny w takich sformułowaniach, jak: „bądź mężczyzną", „udowodnij, że jesteś mężczyzną". Język ludzki nie używa analogicznych sformułowań: „bądź kobietą", „udowodnij, że jesteś kobietą". Kobieta po prostu jest, ona się sprawdza w fakcie istnienia, mężczyzną trzeba się wykazać. W sposób nieświadomy zakłada się, że kobiecość jest stanem naturalnym, zastanym, nieuniknionym, podczas gdy męskość jest czymś, co trzeba zdobywać w trudzie i ciągle ją udowadniać. Obowiązek przedłożenia dowodów sugeruje, że przed mężczyzną stoi jakieś zadanie, które trzeba wykonać, stąd mężczyzna boi się zdemaskowania i zawstydzenia.

Idźmy jeszcze dalej w toku naszych rozważań wstępnych. Otóż kobieta po prostu jest matką, nawet gdy nie jest rodzicielką, natomiast mężczyzna staje się ojcem. Kobieta poczyna życie w sobie. Kształtuje w sobie życie bez udziału mężczyzny i rodzi z siebie, natomiast mężczyzna poczyna i rodzi poza sobą.

1. Bóg Ojciec

„Nowy" człowiek rozumie poprawnie Boga, drugiego człowieka, samego siebie, świat wewnętrzny oraz świat zewnętrzny, ponieważ posiada umysł odblokowany światłem, którym jest Chrystus. Rozumie zatem poprawnie godność i świętość macierzyństwa i ojcostwa. Zarówno macierzyństwo jak i ojcostwo są obrazem tego samego Boga. Dla nowego człowieka pod terminem „Bóg" nie kryje się jakaś nieokreślona substancja, energia kosmiczna, do której człowiek ustawicznie zmierza, nigdy jej nie osiągając; jakiś byt sam z siebie, lecz właśnie Ojciec. Nie jest to Ojciec wyrozumowany na sposób filozoficzny, ani też nie jest on skutkiem religijnej projekcji, lecz Ojciec spotkany w Chrystusie.

Nazywanie Boga Ojcem nie jest nowością. Z tym faktem spotykamy się nie tylko na kartach Starego Testamentu, ale również w wielu religiach świata. Autorzy biblijni piszą termin „ojciec" w odniesieniu do Boga Starego Testamentu małą literą, jest to bowiem ojciec Izraela. Bóg-ojciec w religiach świata jest ojcem bogów i ludzi na sposób ludzki. Tymczasem na kartach Nowego Przymierza autorzy biblijni piszą termin „Ojciec" z dużej litery, ponieważ jest to imię własne.

2. Ojciec Jezusa Chrystusa

Syn objawia Ojca, Ojciec objawia Syna. Już Tertulian († 240) zauważył, że wyrażenie „Bóg Ojciec" nikomu nie zostało objawione. Tylko ten zna Boga-Ojca, komu Syn zechce objawić (por. Mt 11, 27). Otóż Syn zechciał to objawić swojej Oblubienicy, to znaczy Kościołowi świętemu. Nowy człowiek, odrodzony i przywrócony swemu Bogu dzięki łasce, mówi najpierw „«Ojcze», ponieważ stał się synem" (św. Cyprian † 258).

Chrystus objawia Ojca. Nie jest to Ojciec — władca kosmosu, wszechmocy i potęgi. Nigdy Chrystus swoim Ojcem nie wygraża. Miłość Ojca do człowieka stała się Ciałem (por. J 1, 14). Ojciec, którego objawia Chrystus, jest Ojcem pełnym miłości, absolutnie wiernym swemu Ojcostwu, które wyraża się w natychmiastowej gotowości przyjęcia grzesznika powracającego do miłości Ojca. Wierność ta wyraża się również w radości (por. DiM 6). Ojciec nie jest Miłością, która miłuje samą siebie, lecz poprzez Syna miłuje w pełni każdego człowieka. Słusznie pisze św. Teresa z Lisieux († 1897), że Bóg jest aż do szaleństwa zakochany w człowieku.

Ojciec Jezusa Chrystusa jest Ojcem pełnym miłosierdzia. Byłoby absurdem szukanie na kartach Starego Przymierza Ojca pełnego miłości i miłosierdzia, jak nam to objawił Syn Boży Jezus Chrystus. Chrystus nie opisuje swego Ojca w konstrukcjach zdaniowych; nie jest to Ojciec filozoficznie udowodniony; nie jest to Ojciec w sensie projekcji psychologicznej, fantazji i pomylonych zranień psychicznych; nie jest to Ojciec w naiwnym rozumieniu freudowskim, którą to naiwność nadal udowadniają eksperymentalnie nawet kapłani i psycholodzy. Jest to Ojciec prezentowany przez Syna — kto widzi Syna, ten widzi również Ojca. Żądanie Chrystusa, aby przypatrzeć się Jego twarzy (por. J 14, 8-10), nie ma znaczenia anatomicznego, lecz cały sposób bycia, działania i nauczania Syna jest objawieniem Ojca.

Miłosierdzie odpowiada najgłębszej prawdzie, że Bóg jest Miłością (por. DiM 13). W kulminacyjnym punkcie ekonomii zbawienia, w testamencie śmierci Chrystus nie objawia Ojca Wszechmocnego, lecz właśnie Ojca pełnego miłości i miłosierdzia: „Ojcze, przebacz im, bo nie wie-

dzą, co czynią" (Łk 23, 34). W pięknych przypowieściach o liliach polnych i o ptakach niebieskich Chrystus objawia swego Ojca pełnego łaski — Ojca, który jest naszą Opatrznością (por. Mt 6, 25-34; Łk 12, 22-32). W domu kochającego Ojca jest mieszkań wiele (por. J 14, 2).

3. Ojcostwo duchowe

Dla „nowego" człowieka punktem wyjścia w rozważaniach na temat ojcostwa duchowego nie mogą być badania psychologiczne. Statystyka nie potrafi odróżnić tego, co prawdziwie ludzkie od skażenia ludzkiej natury. Każde rozważanie w tej materii nie zbudowane na Chrystusie jest zwodnicze (por. Kol 2, 8). Człowiek potrafi sobie wyobrazić świat oraz życie w tym świecie bez Boga. Jednak żaden tak zwany ateista nie wyobraża sobie życia ludzkiego bez miłości, bez prawdy i bez wolności. Odpowiedź na ten fakt zna tylko „nowy" człowiek. Tak się właśnie dzieje, ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Miłości, którą jest Bóg w Trójcy Jedyny.

Przypatrzmy się ojcostwu duchowemu w aspekcie psychologicznym.

a) Miłość

Psychologia chora, manipulacyjna, nie zna terminu „miłość". Będzie raczej mówiła o potrzebach. Miłość może być przedmiotem refleksji psychologicznej tylko i wyłącznie wtedy, gdy psychologia przyjmie godność i wartość ludzkiej osoby. Miłość ma rację bytu tylko w świecie osób. Od wszelkich teorii, porad czy technik terapeutycznych, którymi pomaga się człowiekowi pobudzając go do rozwoju, najważniejszy jest kontakt z drugim człowiekiem. Nie trzeba nikomu udowadniać, że człowiek rozwija się poprawnie tylko *in ordine amoris*. W tym znaczeniu możemy powiedzieć o ojcu duchowym, że bezpieczeństwo, zdrowie duchowe, rozwój drugiego człowieka są dla ojca duchowego równie ważne jak własne. Ojciec duchowy odnajdując w imieniu Jezusa czułe wyznanie Ojca: „Synu mój", znajduje równocześnie odpowiedź Syna: „Abba, Ojcze mój". Ojciec duchowy kochając uświadamia sobie, że nie można postawić znaku równości pomiędzy uczuciem a miłością. Miłość bowiem musi być trwała, niezależnie od warunków, natomiast uczucia są zmienne. Każda miłość (małżeńska, kapłańska, zakonna) w swoich początkach jest uskrzydlająca i taką pozostanie pod warunkiem, że dojrzały ojciec duchowy uświadomi, iż w ludzkim pielgrzymowaniu trwanie w miłości zawsze sprawia ból. Bólu nie wolno pozbywać się tanim rozwiązaniem, ono bowiem po krótkim czasie ból spotęguje. Prawdziwy ojciec

duchowy nie zbacza w nieskończone dyskusje na temat łaski wiary, lecz pozwala przekształcać wiarę w miłość. Dyskusja na temat miłości nic nie kosztuje, praktykowanie zaś miłości żąda przyjęcia krzyża. Celem miłości ojca duchowego nie jest zadowolenie ani szczęście, lecz zdolność ponoszenia ofiar. Poczucie zadowolenia i świadomość szczęścia — te przebiegi duchowo-psychiczne pojawiają się w sposób niezaplanowany jako chwilowe wytchnienie.

Takie pojęcia jak „kierownik duchowy", „doradca", „towarzysz w życiu duchowym", „dyrektor życia duchowego" kojarzą się z instytucją, ze stanowiskiem, które ma wyznaczone godziny urzędowania. Miłość nie zna granic czasowych, nie można miłości zamknąć do godzin urzędowania. Termin „ojciec duchowy" łączy się z żywym Ciałem Mistycznym i dlatego jest ojcem miłości. Trzeba w tym miejscu przywołać słowa Apostoła Pawła: „Choćbyście mieli dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie" (1 Kor 4, 15). Miłość nie może być nieodpowiedzialna. Nie można być ojcem duchowym tylko w określonych ramach czasowych. To właśnie miłość odsłania to, co kryje w sobie symbol wiary.

b) Miłosierdzie

Miłosierdzie jest terminem teologicznym. Ojciec duchowy winien również w tym wymiarze być odblaskiem Ojca Miłosierdzia. W słownikach psychologicznych nie znajdziemy terminu „miłosierdzie". Można jednak przyporządkować temu terminowi takie pojęcie, jak „rozumienie innych". Człowiek zawsze pozostanie dla nas faktem i tajemnicą. Żadna nauka, ani nawet zespół placówek badawczych nie rozszyfruje tajemnicy człowieka. Dyscypliny naukowe, a wśród nich psychologia, są narzędziami badawczymi, którymi posługuje się człowiek. Osoba ludzka nieskończenie przerasta wszystkie narzędzia badawcze. Ojciec duchowy powinien wiedzieć, że każdy akt człowieka jest nie tylko aktem osoby, ale również w nim wyraża się cały proces progresywnej personalizacji, którego ojciec duchowy nie zna. Tylko Chrystus zna do końca każdego człowieka; tylko Chrystus miłuje nas aż do końca (por. J 13, 1), to znaczy — aż do naszej grzeszności. Ojciec duchowy musi być kimś, kto rozumie człowieka. Zjawiska przyrody wyjaśniamy, człowieka staramy się rozumieć, sąd natomiast należy pozostawić Chrystusowi.

Jeżeli naczelnym zadaniem ojca duchowego nie jest określona formacja religijna lecz uchrystusowienie drugiego człowieka — chrystoformizacja, wówczas taki proces nie obejdzie się bez bólu. Apostoł Paweł

pisze: „Dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje" (Ga 4, 19).

Psychologiczny aspekt miłosierdzia będzie polegał na zdolności partycypowania w problemach i trudnościach drugiego człowieka. Ojciec duchowy traktuje drugiego człowieka z wielką cierpliwością, która w znaczeniu psychologicznym jest przeciwstawna gwałtowności. Człowiek niecierpliwy traci równowagę wewnętrzną, po prostu zapomina, że czas i konieczność czekania są istotnymi warunkami ziemskiego bytowania. Człowiek nie potrafi żadnego etapu rozwojowego przeskoczyć. Tylko marksizm rozumiał rozwój skokowo (skok dialektyczny). Człowiek niecierpliwy złości się z powodu powolnego realizowania wskazówek, planów i koncepcji. Ojciec duchowy trwa w cierpliwości, pokoju i radości ducha, nie ulega utopiom ani iluzjom, bowiem „wszystko ma swój czas i jest wyznaczona godzina na wszystkie sprawy pod niebem" (Koh 3, 11).

W normalnym biegu rzeczy człowiek jest wdzięczny, gdy wie, że ktoś go rozumie. Źródłem tej wiedzy nie jest autorytet lecz miłość i akceptacja. One właśnie warunkują wszelką autentyczną przemianę. Możemy tę myśl wyrazić psychologicznie następująco: „Możesz postawę swego życia zmienić, ponieważ zostałeś zaakceptowany". Ojciec duchowy, swoim rozumieniem i akceptacją dodaje odwagi do nowego stylu życia.

Miłosierdzie ma jeszcze inne ważne miejsce spotkania, gdy ojciec duchowy jest kapłanem, spowiednikiem. Wiadomo, że tylko *homo novus* ma prawo do Bożego Miłosierdzia w sakramencie pokuty. Wydaje się, że wciąż jeszcze mało naucza się w wyższych seminariach duchownych, że kapłan jest przede wszystkim przyjacielem Chrystusa: „*Vos autem dixi amicos*" (J 15, 14). Stał się nim w Wieczerniku Syna Bożego natomiast dynamicznym pasterzem stał się w Wieczerniku Ducha Świętego. Pasterz, który nie jest przyjacielem Chrystusa staje się wilkiem w owczej skórze (por. Mt 7, 15; Dz 20, 29). Do przyjaciela nikt nie udaje się z lękiem. Penitent ma prawo oczekiwać w sakramencie pokuty przyjaciela, który go miłuje jak Chrystus. Jeżeli „nowi" ludzie udają się z lękiem do sakramentu Miłosierdzia, to dlatego, że zamieniono teologicznie sakrament Miłosierdzia w bezwzględny sąd. Do sądu udajemy się z lękiem. Być ojcem duchowym w sakramencie pokuty, znaczy być przyjacielem grzeszników. Spowiednik nie jest panem, lecz sługą Bożego przebaczenia. „Szafarz tego sakramentu powinien łączyć się z intencją i miłością Chrystusa" (KKK 1466). Lepiej będzie dla ojca duchowego, gdy będzie sądzony przez Chrystusa za to, że był za łagodny, aniżeli za to, że był za surowy w sakramencie pokuty.

W procesie beatyfikacyjnym o. Pio wysunięto pod jego adresem bardzo znaczący zarzut, że był w sakramencie pokuty wobec penitentów szorstki, co nie licuje z godnością sakramentu miłosierdzia, ani też z postawą Chrystusa wobec grzeszników. Nie było sprawą prostą „oczyścić" o. Pio z tego zarzutu. Po długich studiach i subtelnych wywiadach okazało się, że faktycznie był szorstki, ale tylko wobec tych, którzy nie przyszli do niego po Boże Miłosierdzie, lecz wymyślali grzechy, aby obserwować jak o. Pio zareaguje. Był szorstki wobec nieuczciwych w sakramencie pokuty.

c) Opatrzność

Chrystus mówi dużo o Ojcu, który jest zatroskany o dobro człowieka, o jego wieczne zbawienie. Ojciec duchowy powinien być odblaskiem Bożej Opatrzności. W jaki sposób ten przymiot ojca duchowego wyrazić językiem psychologicznym?

Ojciec duchowy pomaga w naprawieniu błędów, usunięciu zranień psychicznych, które mogą utrudniać normalne funkcjonowanie osobowości na skutek wejścia w historii życia w ślepą uliczkę. Nauczyć, by przebaczać sercem, jest wielkim dziełem ojca duchowego. Kto bowiem przebaczył sercem i doświadczył takiego przebaczenia, ten nie cierpi na zranienia psychiczne. Ułatwi to niewątpliwie wzrost i przemianę, jakie powinny dokonać się w życiu wewnętrznym człowieka, bowiem ono jest źródłem właściwego modelu zachowania w życiu zewnętrznym.

Boski wymiar Opatrzności można by określić językiem psychologicznym jako psychoprofilaktyka, to znaczy pewien wpływ prewencyjny ojca duchowego na osobę, która zwraca uwagę na jego wskazania. Psychoprofilaktyka polegałaby na orientacji w historii rozwojowej człowieka, sugerowaniu osobie, do jakich ewentualnie „kółek", „stowarzyszeń" wstąpić, które mogłyby zadziałać prewencyjnie. Również tak zwana prewencja pierwotna jest ważna. Sięga ona do przeszłości. Można zasugerować pytania do medytacji i wspólnej rozmowy, jak np. „Jakim człowiekiem był twój ojciec? Jakim był w relacji do matki? Jaki był w podejmowaniu decyzji? Czy miał jakieś szczególne problemy życiowe? Czy był kimś, który uczył posłuszeństwa i wiary? Czy można by go rozumieć jako osobę, która pozytywnie wpłynęła na formację sumienia? O jakich sprawach ojciec w ogóle nie mówił? Czy można przypuszczać, dlaczego?" Chodziłoby tutaj o zdolność minimalizowania zaburzeń, a więc pewną prewencję wtórną. Również należy zwrócić uwagę, że życie każdego człowieka jest ambiwalentne, to znaczy nie tylko zło jest faktem

i tajemnicą, ale również dobra nie wytłumaczymy bez reszty, do końca. Dobro jest również faktem i tajemnicą.

„Opatrzność" ojca duchowego nie usuwa z drogi rozwojowej człowieka cierpień, nie manipuluje drugim człowiekiem, lecz prowadzi do samostanowienia, do odpowiedzialności za styl własnego życia.

4. Refleksja końcowa

Duch, który został nam „nowym" ludziom dany, nie jest tylko Duchem Ojca (por. Mt 10, 20), ale również Duchem Syna (por. Ga 4, 6). Bez Ducha Syna nigdy byśmy nie poznali tajemnicy Boga, który jest naszym Ojcem. Przez Chrystusa poznaliśmy Ojca, od którego „bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi" (Ef 3, 15).

We wstępnych rozważaniach zwróciliśmy uwagę na męskość i kobiecość w aspekcie opisu zawartego w Księdze Rodzaju oraz na różnicę garnituru chromosomowego kobiety i mężczyzny. W końcowej refleksji pragniemy jeszcze raz naszą uwagę skierować na to niezmiernie ciekawe zagadnienie. Otóż do natury macierzyństwa należy możność przyjęcia życia, w tym jednak znaczeniu, że mężczyzna nie daje życia, lecz życie powstaje w matce. Ona (matka) staje się chlebem, pokarmem dla powstałego życia jako owoc miłości dwojga osób. Matka nosi w sobie życie, daje życie z siebie, staje się domem dziecka zanim ono ukształtowane przez matkę i przez nią porodzone znajdzie się w ramionach ojca. Do natury ojcostwa należy możność zaistnienia życia. Do ojcostwa należy pełna troska o zaistniałe życie, ale również troska o tę, która w sobie życie nosi.

Temat naszych rozważań dotyczył ojcostwa duchowego, ale przecież nie wolno odmówić ojcostwa duchowego rodzicowi. Rodzic, rodzicielka bez macierzyństwa i ojcostwa duchowego nie są w ścisłym tego słowa znaczeniu „ojcem i matką". Można być autentycznie ojcem i matką nie będąc rodzicem i rodzicielką w znaczeniu biologicznym. Zwierzę nie może być ani matką ani ojcem, ponieważ nie posiada żadnych możliwości, by wejść w świat duchowego ojcostwa i macierzyństwa. Wynika z tego, że duchowe ojcostwo ma pierwszeństwo przed biologicznym. Duchowe ojcostwo jest nade wszystko obrazem Boga Ojca miłości, miłosierdzia i opatrzności. Duchowe ojcostwo nie jest w swej istocie doczesne, lecz prowadzi do życia wiecznego, z radości doczesnej (*chairé*), do radości wiecznej (*Allelúja*). Ojciec dobry jest kielichem miłości przepełniony Chrystusem. Kto zatem rezygnuje z biologicznego ojcostwa na rzecz prawdziwego ojcostwa duchowego, ten żyje pełnią miłości, która nie zna biologicznych granic. „Św. Józef lepiej spełniał ojcostwo według

serca, aniżeli ktokolwiek inny spełnił ojcostwo według ciała" (św. Augustyn † 430, *Sermo* 51, 26).

Zapewne do każdego ojca duchowego odnoszą się w sposób szczególny słowa Apostoła Jana: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci" (1 J 3, 16).

Kończąc warto jeszcze zwrócić uwagę na sprawy duchowe i psychiczne. Otóż nie każdy potrzebuje psychoterapeuty, nie można jednak siebie samego chrystoformizować. Najgorszym ojcem duchowym jest człowiek sam dla siebie. Ojciec duchowy jest nam wszystkim bardzo konieczny w procesie uchrystusowienia.

Zakończymy słowami Apostoła Pawła: „Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze" (2 Kor 12, 15).

Ks. Henryk WEJMAN*
Poznań

POSŁUGA OJCOSTWA DUCHOWEGO W POLSKICH SEMINARIACH DUCHOWNYCH

Tytuł obecnego przedłożenia wyraźnie określa jego przedmiot, którym będzie ukazanie posługi ojca duchownego od strony jej funkcjonowania (praktycznej) w konkretnej rzeczywistości polskich seminariów duchownych. W zakres tak określonego przedmiotu nie wchodzi kwestia zaprezentowania skuteczności i owocności tejże posługi, gdyż stanowi to przedmiot badań socjologicznych. Nawiasem mówiąc, zasadne a wręcz konieczne, staje się przeprowadzenie w obecnym czasie takich badań, aby dostrzec stopień skuteczności oddziaływania ojcostwa duchowego i dostosować jego metody oraz sposoby do mentalności współczesnego alumna, tak jak to uczynił w latach siedemdziesiątych naszego stulecia ks. Czesław Lewandowski, przeprowadzając ankietę wśród alumnów z 17 seminariów diecezjalnych i 3 zakonnych nt. *Ideał ojca duchownego w seminarium na podstawie wypowiedzi alumnów*, której owoce zaprezentował w referacie wygłoszonym podczas obrad Sekcji Ojców Duchownych w czasie Sesji Naukowej Teologów Polskich w Lublinie 13 IX 1966 r.[1]

Niniejsze przedłożenie zmierza zatem do omówienia celu ojcostwa duchowego, jego metody i środków służących jego funkcjonowaniu. Należy żywić nadzieję, iż ta prezentacja posłuży zainteresowanym do poczynienia refleksji, a może nawet weryfikacji dotychczasowych swoich działań, aby uczynić je jeszcze bardziej owocnymi.

---

* Ks. prof. dr hab. Henryk W e j m a n (ur. 1959), kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. Prodziekan Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Doktorat na Angelicum w Rzymie w 1990 pt. *Formazione all'obbedienza sacerdotale alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II*; habilitacja na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu w 1997 na podstawie rozprawy *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej* (Szczecin 1997). Autor licznych publikacji nt. miłosierdzia Bożego, w tym m.in. książek: *Miłosierdzie jako rys duchowości chrześcijańskiej* (Szczecin 1995), *Przeobrażające zjednoczenie duszy z Bogiem* (Szczecin 1996), *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia* (Poznań 1999) i *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości* (Poznań 2000).

[1] Por. Cz. Lewandowski, *Pozasakramentalne kierownictwo ojca duchownego*, AK 70(1967), s. 111-120.

1. CEL POSŁUGI OJCOSTWA DUCHOWEGO

Rola ojca duchownego w seminarium wpisuje się głęboko w całą formację duchową alumna. Pozostaje niejako w jej służbie. Mówiąc w tym momencie o formacji duchowej, zakładamy każdy inny rodzaj formacji (intelektualnej, pastoralnej i liturgicznej), a przede wszystkim ludzkiej, na której formacja duchowa się opiera.

Jaki jest cel formacji duchowej? Chyba najtrafniej i wyczerpująco został on ukazany w soborowym dekrecie *Optatam totius*, który stanowił później podstawę dla wykładni papieża Jana Pawła II o tejże formacji przedstawionej w adhortacji *Pastores dabo vobis* (por. PDV 45-50). „Formacja duchowa (...) — poucza dekret soborowy — powinna być tak prowadzona, aby alumni nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna Jego Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Mając przez święcenia upodobnić się do Chrystusa Kapłana, niech także stylem całego życia nauczą się przylgnąć do Niego jako przyjaciele. Paschalną Jego tajemnicę niech tak przeżywają, aby umieli wtajemniczać w nią lud, który ma być im powierzony. Niech nauczą się szukać Chrystusa w wiernym rozważaniu słowa Bożego, w czynnym uczestnictwie w świętych tajemnicach Kościoła, a przede wszystkim w Eucharystii i w Bożym oficjum; niech Go szukają w biskupie, który ich posyła, i w ludziach, do których są posyłani, szczególnie w biednych, maluczkich, chorych, w grzesznikach i niewiernych. Najświętszą Maryję Pannę, która przez Jezusa Chrystusa umierającego na krzyżu dana została uczniowi za Matkę, niech miłują i czczą z dziecięcą ufnością" (OT 8). Formacja duchowa zmierza zatem do ukształtowania właściwego przyszłemu kapłanowi stylu życia, czyli zbioru postaw, które ten styl tworzą[2]. Jej centrum zaś stanowi Osoba Jezusa Chrystusa, który nadaje sens zarówno samej formacji alumna, jak i jego życiu. W ten sposób formacja nabiera charakteru na wskroś chrystocentrycznego, co też mocno zostało wyakcentowane w soborowym dekrecie o formacji seminaryjnej oraz w papieskiej adhortacji *Pastores dabo vobis*.

Podkreślając chrystocentryzm formacji, obydwa dokumenty kładą jednocześnie nacisk na potrzebę wytwarzania przez alumna relacji bliskości i przyjaźni z Jezusem. Dekret soborowy prawdę tę wyraża w słowach: „alumni (...) niech także stylem całego życia nauczą się przylgnąć do Niego jako przyjaciele" (OT 8). Papież natomiast mówi o potrzebie rozwoju w alumnie „wielkiej, żywej i osobowej miłości do Jezusa Chry-

---

[2] Por. W. Słomka, *Formacja kapłańska w Wyższych Seminariach Duchownych w obradach VIII Zwyczajnego Synodu Biskupów*, AK 116(1991), s. 27.

stusa" (PDV 44). Relacja ta więc nie może opierać się na bezdusznym ideale czy też martwej literze, lecz ma się stawać realną i konkretną więzią międzyosobową, obejmującą swym zakresem wszystkie wymiary życia alumna. Tylko wówczas, tj. w odniesieniu do Chrystusa jako konkretnej Osoby, alumn będzie w stanie oddać się i poświęcić Jemu w ofierze siebie i całe swoje życie. Ten szczególny związek bliskości i miłości z Jezusem uzdalniać go będzie również do życia w samozaparciu i cierpliwym znoszeniu codziennego krzyża oraz naśladowania Jego postaw, aż do identyfikacji z Nim.

Realizacja tego celu stawia przed alumnem trudne zadania duchowe, a wraz z nimi pytania i wątpliwości. Z nią związane są także wielorakie doświadczenia i próby wewnętrzne, które wymagają rozeznania i właściwej oceny. W obliczu tych zadań i związanych z nimi trudności zasadnym staje się posługa ojca duchownego w seminarium. Jego rola sprowadza się do umożliwiania alumnowi identyfikacji z Jezusem. Inaczej mówiąc, polega ona — jak wskazuje już na to sama etymologia słowa „ojciec" — na niejako „rodzeniu" w alumnie życia duchowego, którego głównym autorem oczywiście jest Duch Święty, i któremu obydwaj, tj. ojciec duchowny i alumn, mają być poddani[3]. To „rodzenie" dokonuje się drogą osobistego dzielenia się ze strony ojca duchownego doświadczeniem wiary w Boga, które zresztą w ogóle należy do istoty ojcostwa. A wiara — jak mówi kard. Karol Wojtyła w swoim komentarzu do soborowej Konstytucji o Objawieniu Bożym — wyraża się w powierzeniu siebie Bogu ze strony człowieka jako odpowiedzi na Objawienie siebie samego ze strony Boga[4]. Posługa ojcostwa dokonuje się więc na gruncie wiary w Jego działanie w życiu człowieka.

W tym kontekście jakże istotne, obok nauczania o Chrystusie, jest także świadectwo Jemu dawane. Zatem posługa ojca ma być nie tylko nauczaniem o Chrystusie, ale nade wszystko przekazywaniem żywego Chrystusa. Wobec tego spontanicznie niejako nasuwają się pytania: czy w posłudze ojcostwa w naszych seminariach Chrystus jako Objawione Słowo Boga nie staje się bardziej przedmiotem nauczania, aniżeli podmiotem wiary i życia?; czy może więcej o Nim mówimy, zamiast Go pokazywać swoim życiem?

Oczywiście pytania te mają charakter otwarty i są stawiane nade wszystko z intencją pobudzania zainteresowanych do refleksji, aniżeli z zamiarem jakiejkolwiek próby ich oceniania.

---

[3] Por. J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 1993, s. 48.

[4] Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 172.

2. METODA POSŁUGI OJCOSTWA DUCHOWEGO

Określony cel posługi ojcostwa duchowego w seminarium domaga się zastosowania właściwej metody[5], która ma pomóc alumnowi przyjąć i zinterioryzować wartości powołaniowe.

Do niedawna wydawało się, iż najważniejszą metodą w realizacji ojcostwa duchowego jest metoda autorytarna, albo określana czasami także jako klasyczna. Zakłada ona, iż całe działanie formacyjne następuje od zewnątrz. Ojciec duchowny posługujący się taką metodą sam określa sposób formowania się alumna, zwraca uwagę na wewnętrzną dyscyplinę i podkreśla ważność porządku zewnętrznego. W metodzie tej mało zwracało się uwagę na konkretną osobę i jej możliwości oraz pragnienia. Ze strony natomiast alumna oczekiwano przede wszystkim pasywnej uległości, tzw. biernego posłuszeństwa, które ograniczać się miało do pokornego przyjmowania i wykonywania zaleceń ojca. Podporządkowanie się tym zaleceniom z jego strony uchodziło zaś za oznakę przemiany i prawidłowości przebiegu formacji.

U podstaw tej metody tkwi niewiara ojca w umiejętność alumna do autoformacji i kierowania sobą. Z tego powodu został zawężony zakres jego wolności. Z kolei wytworzenie przez ojca duchownego atmosfery zdominowania i niedoceniania utrudniało, a czasami nawet uniemożliwiało proces podejmowania decyzji przez alumna i wykazania się inicjatywą. Z tego względu metoda ta przyczyniała się raczej tylko do zmian zewnętrznych alumna, a nie do jego głębokiej wewnętrznej przemiany. Nie pozwalała mu również wchodzić w trudny proces podejmowania decyzji i ukształtowania duchowych postaw, które wypływałyby z przyjęcia i zaakceptowania wartości powołaniowych. Właśnie to osobiste zaangażowanie stanowi fundamentalny element każdego rodzaju formacji. Taki sposób posługiwania ojcostwa kształtuje raczej osobowości słabe i uległe, a nie dojrzałe i stanowcze. Bez wątpienia można powiedzieć, że jest to posługiwanie wiodące do konformizmu, który nigdy nie sprzyjał rozwojowi osobistemu, lecz przyczyniał się do jego osłabiania. Alumn, dla którego najważniejszą sprawą staje się bierne posłuszeństwo, będzie zawsze — jak mówi o. Józef Augustyn — pracował w Kościele „na cudzym”[6].

---

[5] O rodzajach metod stosowanych w formacji seminaryjnej zob.: K. Dyrek, *Powrót do pierwotnej miłości*, w: J. Augustyn, K. Dyrek, *Pasterz według Serca Jezusa*, Warszawa 1996, s. 83-99.

[6] Por. J. Augustyn, *O sposobie prowadzenia dialogu w kierownictwie duchowym*, „Dobry Pasterz”, 14(1994), s. 90.

Zbytnie więc ograniczanie samodzielności i wolności przez ojca duchownego nie sprzyja aktywnej pracy alumna nad sobą i nie pozwala mu na autentyczne zaangażowanie się w życie duchowe. W konsekwencji prowadzi to do zaniku w nim poczucia bycia w Kościele jak w domu, a bez tego niemożliwe będzie ukształtowanie postawy odpowiedzialności za siebie i innych, jakże ważnej w pracy duszpasterskiej kapłana.

Mimo tych negatywnych aspektów, ten sposób posługi ojcostwa duchowego posiada także pewne pozytywne cechy. Prowadzi on przede wszystkim do zewnętrznej dyscypliny oraz poprawności zachowań alumna, a także do uszanowania odpowiedzialnych za formację seminaryjną. To jednak zbyt mało, aby alumn — przyszły kapłan mógł w sposób odpowiedzialny kształtować sumienia innych ludzi.

Ojcostwo duchowe ma prowadzić do coraz większej samodzielności emocjonalnej i duchowej alumna, dlatego najwłaściwszą metodą jest współuczestnictwo. Odpowiada ono chrześcijańskiej wizji człowieka, w której jest on podmiotem wszelkich działań. Metoda ta jest wypadkową dwóch działań formacyjnych. Pierwsze wiedzie od ojca duchownego ku alumnowi i polega na przedstawianiu przez ojca prawdy o Bogu, w którym jaśnieje prawda o człowieku, a tym samym prawda o alumnie oraz prawdy o stylu życia seminaryjnego i później kapłańskiego. Równocześnie ojciec duchowny pomaga alumnowi w uznaniu tych prawd za swoje przez pewne sugestie czy interpretacje jego przeżyć. Ważne jest w tym momencie, aby ojciec duchowny rozeznał stan dojrzałości emocjonalno-duchowej alumna i do jego poziomu dostosowywał sposób przekazu informacji oraz ich interpretacje. Bez tego rozeznania jego posługa będzie mijała się z celem.

Drugie zaś działanie jest wysiłkiem samego alumna. To właśnie on, angażując się w osobistą formację, poznaje i rozwija swoje zdolności oraz możliwości otrzymane od Boga i konfrontuje je z prawdami proponowanymi mu przez ojca duchownego, dochodząc w ten sposób do odkrycia sobie właściwej drogi ku Chrystusowi. Wyraźnym zaś znakiem wolności w osobistym kształtowaniu siebie i jednocześnie otwartości na sugestie ojca duchownego będą ze strony alumna dopowiedzenia, krótkie komentarze, podawanie przykładów z własnego życia czy też dzielenie się swoimi przeżyciami. Dopiero połączenie tych dwóch działań pozwoli alumnowi podjąć w sposób wolny i odpowiedzialny, ofiarowany dar powołania i uznać za swoje proponowane mu przez ojca duchownego prawdy.

Metoda ta bardzo wyraźnie podkreśla ważność osoby formowanej. Formowany jest podmiotem i głównym odpowiedzialnym za własną

formację. On też stanowi punkt wyjścia posługi ojca duchownego, który do niej ma dostosowywać swoje sugestie i wymagania. W tej metodzie chodzi przede wszystkim o rozwój osoby w jej wymiarze moralnym i duchowym, ale także intelektualnym i ludzkim.

U podstaw zaś takiego podejścia ojca do alumna znajduje się przekonanie, iż alumn może i powinien decydować o sobie samym oraz podejmować decyzje w sposób wolny. Jednak jego działanie formacyjne nie może być swawolne. Zarówno jego osobiste kształtowanie siebie jak i posługa ojca duchownego wzajemnie się warunkują i uzupełniają. To zatem, czego doznaje i kim się staje alumn, nie zależy tylko od jego osobistych zdolności, ale stanowi także efekt dzielenia się doświadczeniami wiary ojca duchownego. Alumn nie rozwija się na drodze całkowitej niezależności lub bezwzględnego posłuszeństwa, lecz poprzez umiejętne łączenie osobistego wkładu z podjęciem i przyjęciem wskazań i wymagań ojca duchownego. Dlatego w posłudze ojcostwa tak ważne jest uwzględnienie osobistej wolności alumna.

Metoda ta stawia pewne wymagania także wobec ojca duchownego. Aby mógł on skutecznie pomóc alumnowi, gdyż takie jest jego zadanie, musi sam „być kimś", przez co mamy na myśli całe bogactwo jego wnętrza. Dzisiaj już nie ma wątpliwości, że od jakości i doskonałości życia ojca duchownego zależy również skuteczność jego posługiwania, dlatego nie może pełnić tej posługi ktoś, kto nie posiada pewnych cech oraz darów nadprzyrodzonych i naturalnych. Z merytorycznego względu ograniczymy się w tym momencie jedynie do ich ogólnego przypomnienia.

Dary nadprzyrodzone należą tutaj do pierwszorzędnych. Ojciec duchowny musi być przede wszystkim człowiekiem wiary. Ona powinna ożywiać zarówno jego życie kapłańskie, jak i całą posługę wychowawczą. Wówczas staje się on autentycznym świadkiem Chrystusa i bardziej oddziałuje na alumnów niż wtedy, gdy o Nim mówi.

Świadectwu jego wiary zawsze powinna towarzyszyć modlitewna więź z Chrystusem. Właśnie ona ma karmić jego wiarę oraz jego posługiwanie. Ojca duchownego powinno także cechować głębokie umiłowanie Boga. Miłość do Niego ma być centrum całego jego życia. Ona powinna kształtować jego życie oraz jego sposób patrzenia na świat i ludzi, a zwłaszcza na powierzonych jego trosce. Miłując Chrystusa ojciec duchowny nie może nie miłować Kościoła, który jest Jego Mistycznym Ciałem. Patrząc na Niego z wiarą i miłością bez wątpienia będzie oddziaływał na alumna, ucząc go prawdziwej miłości do Niego i gorliwości w służbie Jemu[7].

---

[7] Por. M. Maciel, *La formazione integrale*, Roma 1991, s. 221-222.

Duch miłości i gorliwości apostolskiej, to kolejny ideał, jaki powinien ożywiać działanie ojca duchownego. Swoją postawą umiłowania kapłaństwa, aż do akceptacji codziennego krzyża, będzie ukazywał alumnom wartość poświęcenia się dla Chrystusa i drugiego człowieka.

Obok darów nadprzyrodzonych, znaczny wpływ na skuteczność posługiwania ojca duchownego mają także jego dary naturalne oraz pewne cechy osobowości. Brak tych cech i darów oraz nieodpowiedni stopień dojrzałości osobowej czynić będzie jego pracę formacyjną mało skuteczną, a w niektórych sytuacjach nawet przeciwną do zamierzonych celów. Ojciec duchowny powinien być osobą o rozwiniętym człowieczeństwie. Rzeczywiście stopień rozwoju jego człowieczeństwa warunkuje jakość jego posługi. On przecież oddziałuje całą swoją osobą na alumna (por. OT 5).

Wśród niezbędnych cech ludzkich, jakimi powinien odznaczać się ojciec duchowny, wskazuje się w pierwszym rzędzie na dojrzałą i zintegrowaną wewnętrznie osobowość. Do jej zasadniczych przejawów należą: roztropność, mądrość i umiejętność panowania nad własnymi uczuciami. Dojrzały i zintegrowany osobowo ojciec duchowny będzie kształtował alumnów nie na swój wzór, lecz na wzór Chrystusa, będzie także w stanie podejmować właściwe decyzje oraz wprowadzać, szczególnie przy dojrzałości uczuciowej, pokój, tak niezwykle istotny dla nawiązywania autentycznych relacji z alumnami.

Bardzo ważną cechą w posłudze ojca duchownego jest umiejętność nawiązywania kontaktu z innymi osobami. W swym podejściu do alumnów ojciec duchowny winien odznaczać się szczerością i ufnością, wrażliwością na ich potrzeby i problemy, dyspozycyjnością i zrozumieniem oraz gotowością do słuchania i akceptacji ich odmienności. Od tych zdolności zależy obiektywizm jego oceny sytuacji i problemów, a w ostateczności sukces jego pracy.

Wśród cech nie można nie wyakcentować optymistycznego podejścia do życia i własnego powołania oraz zdolności do samokontroli. Dzięki tym cechom ojciec duchowny będzie w stanie wzbudzać w alumnach radość życia oraz bezinteresowność w służbie Chrystusowi i ludziom (por. PDV 66).

Dzięki tym wszystkim darom i cechom ojciec duchowny będzie osobą wewnętrznie pojednaną z sobą, która nie przejmuje się zbytnio własną przyszłością ani też ludzkimi opiniami, a jedynie pragnącą służyć Bogu i alumnom i przez to zdolną wypełnić w Kościele powierzone sobie zadanie[8]. Dlatego pojawia się konieczność odpowiedniego wyboru oj-

---

[8] Szczegółowo kwestię osobowości ojca duchownego, tj. przede wszystkim jego przymioty jakimi winien się odznaczać, rozpatrują: R. Andruszko, *Funkcja ojca duchownego*

ców duchownych, dokonywanego przez osoby odpowiedzialne za formację w seminarium (por. OT 5; PDV 66). Wybór taki powinien być czyniony z niezwykłą starannością i odpowiedzialnością. Nie zawsze jednak — jak pokazuje rzeczywistość — jest on podejmowany w ten sposób. Niekiedy do tej funkcji powoływane są osoby nie posiadające odpowiednich predyspozycji i darów, co później kładzie się cieniem na całość formacji seminaryjnej. Z wyborem zaś na ojca duchownego ściśle związane jest odpowiednie przygotowanie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne (nie tylko z teologii, ale także z psychologii, antropologii i pedagogiki), które pozwoli mu dobrze pełnić powierzone zadanie (por. OT 5; PDV 66). Właśnie w tej dziedzinie, tj. wyboru i przygotowania ojców duchownych seminaria polskie, a przede wszystkim odpowiedzialni za ich funkcjonowanie mają jeszcze wiele do zrobienia.

3. Środki posługi ojcostwa duchowego

Określony cel i metoda posługi ojcostwa duchowego decydują o wyborze środków. Właśnie w ich podjęciu ojciec duchowny wyraża swoją pracę. Z motywów czysto formalnych, tzn. dla pewnej przejrzystości i klarowności przedłożenia, podzielimy je na posługiwanie zbiorowe oraz indywidualne kierownictwo duchowe.

a) Posługiwanie zbiorowe

Do posługiwania zbiorowego, przez które rozumiemy posługę ojca duchownego zarówno wobec całej wspólnoty seminaryjnej, jak i w jej ramach wobec mniejszych grup formacyjnych, należy zaliczyć: nauczanie (wszelkiego rodzaju konferencje i rekolekcje), wprowadzanie w życie sakramentalne (życie pokutne realizowane przez praktykę sakramentu pojednania i życie eucharystyczne spełniane przez uczestnictwo w Eucharystii oraz praktykę nawiedzenia Najświętszego Sakramentu), wprowadzanie w ducha modlitwy i liturgię Kościoła (czytanie duchowne, medytacja, nabożeństwo słowa Bożego, modlitwa brewiarzowa), życie ascetyczne (rachunki sumienia, wszelkiego rodzaju umartwienia, posługa miłości wobec potrzebujących itp.).

Doniosłe znaczenie dla duchowej formacji alumna ma nauczanie. W tym momencie nie tyle chodzi o wykłady z teologii duchowości, które stanowiąc istotną część seminaryjnej formacji intelektualnej, nie wcho-

---

w życiu seminarium w ostatnich dokumentach Kościoła, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie", 3-4(1994/95), s. 115-118; P. Gołębiowski, *Szczególna rola ojca duchownego w formacji wewnętrznej alumna*, AK 70(1967), s. 108-110.

dzą w zakres niniejszego przedłożenia, ale o wszelkiego rodzaju konferencje duchowe. Ich zadaniem jest ukazywanie podstaw i zasad życia duchowego alumna i zachęcanie go do jego pogłębiania. Z tego zatem tytułu ich tematyka bywa bardzo zróżnicowana w seminariach zarówno co do treści jak i jej zakresu. W tym kontekście więc jawi się bardzo wyraźny postulat jej ujednolicenia. Wprawdzie Sekcja Ojców Duchownych Seminariów w Polsce dopracowała się — o ile mi wiadomo — pewnego ramowego programu konferencji dla poszczególnych roczników seminaryjnych, opublikowanego w „Biuletynie Wychowania Seminaryjnego", ale nie ma on rangi oficjalnego dokumentu i nie wszędzie jest realizowany.

Konferencje duchowe, jak wskazuje już sama nazwa, powinny być nie tyle kazaniami czy wykładami, ile raczej dyskursem przedstawiającym dogłębnie określoną kwestię z zakresu duchowości kapłańskiej zakończonym pobożną zachętą. Temu musi towarzyszyć również odpowiedni sposób ich wygłaszania przez ojców duchownych, tj. bez pompatyczności i moralizowania, natomiast z zachowaniem zasad logicznego rozumowania opartego na przesłankach religijnych i moralno-duchowych.

Bardzo cennym osiągnięciem w tej materii, zasługującym na podkreślenie, jest fakt wprowadzenia w polskich seminariach zróżnicowania konferencji z uwzględnieniem poziomu umysłowego i duchowego alumnów. Stąd też, oprócz konferencji kierowanych do ogółu alumnów, są wygłaszane co pewien czas (różnie w poszczególnych seminariach w zależności od możliwości lokalowych i personalnych danej jednostki formacyjnej) specjalne konferencje dla poszczególnych roczników.

W zakres nauczania wchodzą również rekolekcje. Są one bardzo ważnymi etapami w duchowej formacji alumna. W polskich seminariach prawie utarła się praktyka, że rekolekcje przygotowujące bezpośrednio do święceń (diakonatu i kapłaństwa) prowadzą ojcowie duchowni, natomiast te doroczne, tj. na rozpoczęcie roku akademickiego i w Wielkim Poście (trwające najczęściej trzy dni) — inni rekolekcjoniści z odpowiednimi kwalifikacjami.

Oprócz tego rodzaju rekolekcji odbywają się comiesięczne dni skupienia, których celem jest przede wszystkim ożywienie ducha alumnów przez dostarczenie im nowych treści religijnych i moralno-duchowych do autoformacji. Tematyka konferencji, które najczęściej są prowadzone przez ojców duchownych w tym dniu, odpowiada temu właśnie celowi i uwzględnia bieżące kwestie dotyczące życia i rozwoju duchowego alumnów.

W dobie posoborowej przed ojcami duchownymi staje odpowiedzialne zadanie wprowadzania alumnów w życie sakramentalne. Powszechnie zwracają oni uwagę na konieczność korzystania z sakramentów, jako środków formacji duchowej, podkreślając w szczególny sposób rolę sakramentu pojednania i Eucharystii.

Sakrament pojednania uświadamia alumnowi jego słabość i grzeszność, a zarazem potrzebę Bożego miłosierdzia, bez którego niemożliwa jest jego duchowa przemiana. Właśnie w nim alumn doświadcza w Chrystusie Bożego przebaczenia i jednocześnie pojednania z samym sobą, które z kolei warunkuje jego pojednanie z bliźnimi. Aby jednak to doświadczenie faktycznie nastąpiło, z jego strony konieczne jest odpowiednie przygotowanie do przeżycia tego sakramentu. Rachunek sumienia i asceza w tej sytuacji stają się najskuteczniejszymi czynnikami umożliwiającymi alumnowi współpracę z łaskami otrzymywanymi w trakcie przeżywania tego sakramentu[9].

W tym przygotowaniu alumna do przeżycia sakramentu pojednania ma swój udział także ojciec duchowny. Poprzez rozważanie, jakie wygłasza w czasie nabożeństwa pokutnego sprawowanego w seminarium raz w tygodniu, rozbudza w alumnie świadomość prawdy o nim samym, jego niewystarczalności i ułomności, a jednocześnie roztacza przed nim horyzonty bezgranicznego miłosierdzia Bożego, które nadaje sens wszelkiemu kleryckiemu wysiłkowi na drodze ku doskonałości. W ten sposób pomaga alumnowi w doświadczeniu przez niego bycia grzesznikiem, któremu Bóg okazuje w sakramencie pojednania przebaczenie i udziela łaski nawrócenia.

Obok sakramentu pojednania szczególnie ważnym w formacji duchowej jest Eucharystia. Powinna ona stanowić centrum życia i całej formacji seminaryjnej (por. PDV 26). Jan Paweł II odnośnie do formacji duchowej alumnów podkreśla, że należy „tak ich wychowywać, aby Eucharystia była dla nich najważniejszym wydarzeniem dnia, by umieli w niej aktywnie uczestniczyć, nie ograniczając się nigdy do samej rutyny" (PDV 48).

Eucharystia jest podstawą rozwoju duchowego alumna. Obecny w niej Chrystus zaprasza go do szczególnej z Sobą więzi i bliskości, czyniąc go swoim uczniem, dlatego Eucharystia winna być dla alumna źródłem jego wewnętrznych postaw (por. PDV 48). Od Jezusa Eucharystycznego alumn ma się uczyć postawy pokory i bezinteresownej służby, bezgranicznego poddania się woli Bożej i ofiarnego poświęcenia się bliźnim. Jedność z Jezusem obecnym w Eucharystii pozwala także alumnowi

---

[9] Por. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1983, s. 312-313.

kształtować swoje uczucia i pragnienia oraz formować własny charakter na Jego podobieństwo[10].

Doświadczenie bliskości z Chrystusem obecnym w Eucharystii wymaga od alumna pewnej rezygnacji z siebie. Powinien zgodzić się na to, iż ma być człowiekiem ofiary i żyć na wzór Chrystusa w postawie nieustannego dawania i ofiarowania siebie (por. PDV 23. 48). W codzienności jednak trudno czasami zrozumieć i przyjąć te prawdy. Wówczas może pojawić się w jego sercu bunt i pragnienie ominięcia cierpienia. Unikając zaś ofiary i cierpienia alumn rezygnuje jednocześnie z możliwości doświadczenia zbawczej mocy krzyża Jezusa, płynącej z tajemnicy Jego śmierci i zmartwychwstania, które dokonuje się właśnie w Eucharystii.

W tym procesie doświadczania mocy Eucharystii ma pomagać alumnowi ojciec duchowny. Jego pomoc będzie skuteczna dopiero wówczas, gdy sam wpierw zrozumie i odkryje zbawczy sens cierpienia i krzyża w swoim życiu.

Jan Paweł II zaleca, „aby uczyć [alumnów — przyp. H. W.] sensu krzyża, stanowiącego centrum misterium paschalnego" (PDV 48). Cierpienia i ofiary będą miały zbawczy charakter, jeśli będą ukazywane alumnowi jako nieodłącznie związane z formacją duchową i jeśli będą przeżywane przez niego w łączności z krzyżem Chrystusa i ofiarowane Mu w Eucharystii. Dopiero trwanie alumna przy krzyżu Chrystusa i składanie wraz z Nim ofiary w czasie Eucharystii, będzie powodować przeniknięcie jego życia Nim samym.

Swoje krzyże i cierpienia związane z kształtowaniem siebie alumn winien czynić przedmiotem osobistego dialogu miłości z Chrystusem podczas Eucharystii, aby w ten sposób stać się uczestnikiem tajemnicy Jego krzyża i zmartwychwstania. Ta postawa ofiarnej miłości Chrystusa, pogłębiana poprzez codzienne indywidualne nawiedzenie Najświętszego Sakramentu, pozwoli mu także uwielbiać Boga i odkryć sens samej Eucharystii oraz osobistego życia opartego na jej tajemnicy.

Kolejnym ważnym środkiem posługiwania ojca duchownego w seminarium jest wytrwała modlitwa. Jan Paweł II uznał ją za „naczelną wartość i nakaz formacji duchowej" (PDV 48). Z istoty swej modlitwa, umożliwiając alumnowi nawiązanie osobowej relacji z Jezusem, dzięki jego otwarciu na działanie Ducha Świętego, stanowi podstawę rozwoju duchowego i uświęcenia. Bez niej nie mógłby on postąpić w życiu duchowym ani też osiągnąć zbawienia.

---

[10] Por. tamże, s. 305; W. Słomka, *Źródła postaw i życia chrześcijańskiego*, Lublin 1996, s. 324-326; tenże, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 270.

Modlitwa jest nie tylko potrzebna alumnowi, lecz także ojcu duchownemu, który towarzyszy mu w jego formacji duchowej, dlatego winien on polecać Bogu swoich podopiecznych, których formuje, oraz swoją posługę i związaną z nią odpowiedzialność. Właśnie modlitwa staje się dla niego najwłaściwszą przestrzenią i czasem do omawiania z Chrystusem sukcesów i trudności, jakich doznaje w czasie swojej posługi. Ona także pozwoli mu osiągnąć właściwy dystans wobec własnej posługi oraz zrozumieć i uznać swoje miejsce w całym dziele formacyjnym alumna, mianowicie to, iż jest jedynie sługą formacyjnego dzieła Chrystusa i narzędziem w Jego ręku[11].

Ojcowie duchowni w ramach seminaryjnej formacji duchowej proponują różne formy ćwiczeń duchownych, które mają na celu wzbudzać i karmić życie modlitewne i liturgiczne alumna. Szczególną uwagę zwraca się na potrzebę wytrwałej modlitwy myślnej i kontemplacyjnej. Modlitwa ta, odprawiana w polskich seminariach w godzinach porannych czasami wspólnotowo, tj. przez wszystkich alumnów w jednym miejscu, a niekiedy w mniejszych grupach formacyjnych, które stanowią najczęściej poszczególne roczniki, jest potrzebna alumnowi do poznania siebie samego i pogłębienia swojej więzi z Bogiem. Dzięki niej jest on w stanie zrozumieć sens i znaczenie wartości ewangelicznych, własnych motywacji i postaw, a przez to pogłębiać swoje życie w ciągłej obecności Boga.

Mimo owoców, jakie wiążą się z modlitwą myślną i kontemplacyjną, sprawia ona wiele trudności, szczególnie początkującym. Chcąc zaradzić tym trudnościom ojcowie duchowni pouczają o metodach rozmyślania, a nawet od czasu do czasu prowadzą przykładowe rozmyślanie z alumnami. Nie byłoby przesadą, gdyby te wspólne rozmyślania były przeprowadzane także ze starszymi rocznikami alumnów. Ożywieniu odpowiedzialności za formację osobistą i innych służyłoby zapewne powierzanie przez ojca duchownego starszym alumnom przewodniczenia wspólnym rozmyślaniom wśród alumnów młodszych roczników.

Wzmożeniu życia modlitewnego służy również czytanie duchowne. W pierwszym roku seminaryjnej formacji jest ono odprawiane wspólnie, przeważnie w obecności ojca duchownego, w pozostałych zaś latach — indywidualnie. Na jego treść składają się w pierwszym rzędzie fragmenty Pisma świętego oraz najczęściej życiorysy świętych i ich nauczanie. Dzięki temu czytanie duchowne umożliwia alumnowi dokonanie oceny siebie i własnego życia w konfrontacji z wymaganiami stawianymi przez Boże słowo, którego wezwanie doskonale zrealizowali w swoim życiu święci.

---

[11] Por. M. Maciel, dz. cyt., s. 209-210.

Do niezwykle ważnych środków w kształtowaniu postawy duchowej alumna należy także asceza i rachunek sumienia. Wprawdzie są to dziedziny, których głównym protagonistą jest sam alumn i od jego indywidualnego w nie zaangażowania zależy ich owocność, ale i tutaj posługa ojca duchownego jest niezbędna.

Potrzeba ascezy w życiu i formacji alumna wypływa przede wszystkim z jego więzi z Chrystusem, który jako warunek naśladowania Siebie postawił wyrzeczenie i dźwiganie krzyża. Motywacją do tego jest również wewnętrzne rozdarcie w człowieku, wywołane grzechem pierworodnym[12]. Zatem w świetle racji uzasadniających potrzebę ascezy jawi się ona jako pewien trening moralno-duchowy alumna zmierzający do wewnętrznego zintegrowania osoby poprzez współpracę z łaską Bożą. W istocie chodzi o przebóstwienie alumna w Chrystusie. Z tego więc wynika, iż asceza alumna ma obejmować nie tylko jego sferę motywacji, uczuć i pragnień, ale także wszystkie dziedziny jego życia. Najogólniej mówiąc, w jej zakres wchodzi kontrolowanie uczuć i pragnień, oczyszczanie motywacji według wartości ewangelicznych oraz postrzeganie codzienności seminaryjnej jako Bożego daru i przeżywanie jej w jego świetle. Stąd też asceza wzmaga wzrost i rozwój osobowy alumna oraz jego upodobnienie się do Chrystusa.

Trzeba oczywiście dodać, iż asceza może spełnić tę swoją rolę w formacji duchowej dopiero wówczas, gdy będzie oparta na miłości. Właśnie ona gwarantuje osiągnięcie przez alumna postawy ofiarności, przejawiającej się w rezygnacji z siebie i gotowości do poświęcenia, a także ustrzeżenie się z jego strony przed pokusą przeciętności.

Praca nad sobą, jaką jest asceza, wymaga od alumna chwil refleksji, aby mógł on dokonać oceny postępu w swoim życiu duchowym i w osobistym rozwoju. Temu właśnie celowi służy rachunek sumienia, który jest spojrzeniem człowieka na samego siebie w świetle Bożej Prawdy. Z tego określenia rachunku sumienia wyraźnie wynika, iż nie jest on jedynie psychologiczną introspekcją, ale przede wszystkim spotkaniem z Bogiem, który jest Prawdą i w świetle której człowiek dopiero poznaje prawdę o sobie samym i swoim powołaniu (por. PDV 47). Z uwagi na to przedmiotem rachunku sumienia winny być nie tylko same czyny i działania alumna, ale także jego motywacje, stanowiące przecież podstawę tychże działań oraz jego uczucia i pragnienia, które w jakimś stopniu są wyrazem pewnych potrzeb, często niedojrzałych i nieuporządkowanych. Wówczas ich analiza w świetle Bożej Prawdy pozwoli alumnowi roze-

---

[12] Por. W. Słomka, *Ascetyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, TDK, s. 310-313.

znać wolę Bożą i uzyskać większą wolność oraz niezależność w swoich postawach, a jednocześnie stać się bardziej odpowiedzialnym. Rachunek sumienia uczy zatem samokontroli i samokrytycyzmu, które stanowią podłoże prawdziwej pokory. Jego nieodzowną rolę w rozwoju duchowym alumna doskonale ukazał Jan XXIII w swoim *Dzienniku duszy*.

Tak asceza, jak i rachunek sumienia wchodzą w zakres — jak już zostało powiedziane — posługiwania ojca duchownego. Jego zadanie w tej materii sprowadza się nie tylko do ukazywania ich wartości podczas konferencji czy też indywidualnych spotkań, ale także do uczenia i przewodniczenia im. Ojciec duchowny może prowadzić rachunek sumienia, zarówno ten ogólny, odprawiany w seminariach najczęściej w czasie południowego nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, jak i ten szczegółowy, realizowany na zakończenie dnia podczas Komplety.

b) Indywidualne kierownictwo duchowe

Posługiwanie ojca duchownego w seminarium chyba najbardziej uwidacznia się w indywidualnym kierownictwie, którego zasadniczą formą jest rozmowa duchowa. Częstotliwość tych rozmów przedstawia się różnie. Jest ona uwarunkowana rozmaitymi czynnikami, wśród których najczęstszym jest zbyt mała ilość ojców duchownych. W polskich seminariach przeciętnie na jednego ojca duchownego przypada około 40-50 alumnów. To powoduje, iż te rozmowy przy zachowaniu całego programu zajęć seminaryjnych mogą się odbywać 3-4 razy w ciągu roku, czyli przeciętnie jedna rozmowa na trzy miesiące. Czy przy takiej częstotliwości spotkań możliwe jest dobre i wnikliwe poznanie alumna i udzielenie mu przez ojca duchownego właściwej pomocy w jego osobistym formowaniu się? Wydaje się, iż jest to zbyt mało! Ale takie są realia polskich seminariów.

Rozmowy te są najczęściej prowadzone według systemu turnusowego, ustalonego z góry przez ojca duchownego dla poszczególnych roczników. Oczywiście system ten nie pozbawia konkretnego alumna możliwości swobodnego dostępu do ojca duchownego w czasie, kiedy tego potrzebuje.

W swym przedmiocie kierownictwo indywidualne powinno uwzględniać potrzeby duchowe alumna i być zorientowane ku jego dojrzałości duchowej na wzór Chrystusa, dlatego powinnością ojca duchownego jest dogłębne poznanie alumna — jego temperamentu i usposobienia, zwłaszcza strony emocjonalnej, środowiska rodzinnego, zainteresowań, a także jego zalet i wad. Spełnienie zaś tego zadania możliwe jest jedynie

w klimacie wzajemnego poszanowania oraz otwartości i uległości, do czego też winien usposabiać alumna ojciec duchowny.

Kierownictwo indywidualne nakłada także na ojca duchownego obowiązek troski o kapłańskie powołanie alumna i wydanie o nim oceny w odpowiednim czasie. Stąd też przed ojcem duchownym stoi zadanie wnikania w pobudki, jakie powodowały alumnem w początkach jego wejścia na drogę do kapłaństwa oraz bacznego obserwowania w seminarium jego postępu w życiu duchowym. Swój sąd o jego przydatności lub nieprzydatności do kapłaństwa powinien komunikować mu bezpośrednio we właściwym czasie.

Powyższa refleksja, dotykając kwestii posługi ojca duchownego w polskich seminariach, nie zmierzała do ukazania jej skuteczności ani też jej blasków i cieni, jak to uczynił swego czasu w odniesieniu do całej formacji seminaryjnej ks. bp Stanisław Szymecki[13], ale miała przede wszystkim na celu zaprezentowanie jej potrzeby i wartości w aktualnej rzeczywistości. Wartość tej posługi jest bezcenna, szczególnie we współczesnej sytuacji, która przesiąknięta jest w znacznym stopniu laicyzacją, konsumpcjonizmem i racjonalizmem. W takiej właśnie atmosferze wzrastają przyszli kandydaci do kapłaństwa. Jeśli w przyszłości mają stać się „artystami ludzkich sumień" i kształtować je zgodnie z Prawdą Bożą, to nie mogą nie poddać się działaniu tejże posługi.

[13] Por. S. Szymecki, *Blaski i cienie formacji kapłańskiej w polskich seminariach*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. J. Buxakowski, Pelplin 1992, s. 1-16.

s. Krystyna LEMAŃSKA SłNMPN*
Mariówka

FORMACJA A OJCOSTWO DUCHOWE: ROZCZAROWANIA I OCZEKIWANIA

Najpierw zwróćmy uwagę na zależność między formacją a ojcostwem duchowym, co w temacie zaznaczone jest spójnikiem „a" nie zaś „i".

Na ojcostwo możemy spojrzeć od strony Boga. Wtedy nasze miejsce jest w Jego wnętrzu. W tym roku szczególnie czujemy się ogarnięci Jego ojcowską miłością. Wiemy, że nasze życie duchowe i wszelkie zabiegi formacyjne z Niego biorą początek i do Niego prowadzą. Z drugiej strony trzeba też przyjąć, że w pojęciu „ojcostwo duchowe" zawieramy tę treść, którą rozumiemy jako kierownictwo czy towarzyszenie duchowe. Z kolei ta forma pomocy w rozwoju duchowym jest jednym z elementów procesu formacyjnego.

Formacja jest po prostu określonym przez każde zgromadzenie (według własnego charyzmatu) procesem upodabniania się osób do Chrystusa, poprzez środki ułatwiające osiągnięcie odpowiedniej dojrzałości i zdolności życia konsekracją zakonną. Formacja koncentruje się na osobie, która powinna rozwijać się i dojrzewać w ramach danej wspólnoty. Pamiętamy jednak, że w tym rozwoju uwzględnia się wszystkie składniki: ludzki, chrześcijański, zakonny, charyzmatyczny, duchowy, eklezjalny, apostolski, teologiczny i zawodowy. Formacja ma na celu przygotować poszczególne osoby, by były zdolne odpowiadać na zachęty Ducha Świętego do podejmowania nowych inicjatyw, ale zawsze mieszczących się w granicach wierności powołaniu i misji, zagwarantowanych przez kierownictwo przełożonych[1].

Droga formacji prowadzi do nawrócenia, kiedy osoba będzie działała bardziej pod wpływem bodźców pochodzących z wewnątrz — od Ducha Świętego, aniżeli od kierownika zewnętrznego. Owocem działania Ducha Świętego w „nowym" człowieku jest spojrzenie na swoją drogę życia nowym umysłem i nowym sercem, a to przejawia się w uległości i

---

* S. dr Krystyna L e m a ń s k a (ur. 1948), radna generalna Zgromadzenia Sióstr Służek Najśw. Maryi Panny Niepokalanej; doktorat w 1993 na ATK pt. *Fenomen ukrytego życia zakonnego na przykładzie zgromadzeń założonych przez o. Honorata Koźmińskiego. Analiza społeczno-religijna* (Lublin 1995); posługuje jako kierownik duchowy w rekolekcjach ignacjańskich w Częstochowie i Krakowie.

[1] Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 278.

zdolności przyswajania sobie norm pochodzących z zewnątrz, jako wyrazów miłości Boga i prowadzących ku Niemu. W dziele formacji inicjatywa należy zawsze do Ducha Świętego, który posługuje się ludzkimi środkami. Cel formacji, czyli internalizacja wartości naśladowania Chrystusa i zjednoczenia z Bogiem, osiąga się przez nabycie obiektywnych ideałów, które są źródłem nieustannej konfrontacji (dojrzałość powołaniowa) oraz poznanie własnych oporów wobec życia ideałami (dojrzałość psychiczna).

Narzędziem w tym procesie są w pierwszym rzędzie wychowawcy i przełożeni, których zadanie ze względu na władzę sięga dalej niż kierownika duchowego. Trzeba pamiętać, że również cała wspólnota jest zaangażowana w formację. Jednak odpowiedzialność za formację ciąży na każdej siostrze osobiście, która powinna być przekonana o potrzebie korzystania z uprzywilejowanych chwil, przeznaczonych na oczyszczenie i pogłębienie życia duchowego, na wsłuchiwanie się w słowo Boże[2].

Taka osoba zakonna, która pragnie czynić postępy w miłości, odczuwa potrzebę kierownictwa duchowego. Kierownictwem zaś bywa nazywana praca polegająca na pomocy w życiu wewnętrznym duszy. Wiąże się to często ze spowiedzią, ale nie musi. Dzisiaj jest bardziej odczuwana potrzeba kierownictwa duchowego i dlatego powinno być ono szczególnie popierane w okresie formacji (PC 14; KPK kan. 630).

W tym kontekście należy też rozumieć zachętę kanonu 630 § 5, aby podwładni z zaufaniem zwracali się do swoich przełożonych i otwierali przed nimi ducha[3].

Trzeba przyznać, że w praktyce siostry zakonne po profesji wieczystej z prośbą o kierownictwo duchowe częściej zwracały się do kapłanów. Do ślubów wieczystych rolę tę pełnią mistrzynie poszczególnych stopni formacji. W ostatnim dziesięcioleciu widać wyraźną tendencję do korzystania z towarzyszenia duchowego u sióstr. Nieraz łączy się to z terapią. Jest to z pewnością nowe tchnienie Ducha Świętego w Kościele, które przyszło w związku z upowszechnianiem rekolekcji przeżywanych metodą ignacjańską.

Należałoby zatem odróżnić metody kierownictwa duchowego praktykowane w ramach formacji zakonnej od towarzyszenia w ramach sakramentu pokuty czy rekolekcji ignacjańskich. Pojawiają się niekiedy pytania, czy np. w rekolekcjach ignacjańskich trzeba „rozdrapywać" rany z przeszłości. Nie trzeba! Tego nie ma w dynamice rekolekcji i z Ćwi-

---

[2] Por. tamże, s. 317.

[3] Por. tamże, s. 454.

czeń duchownych powinny korzystać osoby, które ten etap mają poza sobą. Jednak czasami osoba potrzebuje „wyrzucić" z siebie to wszystko, co boli i blokuje doświadczenie miłości. Robi się to w czasie dodatkowym, kiedy dana osoba może spokojnie przyjrzeć się swojej historii, zrozumieć ją i zaakceptować powierzając Bogu, by już do tego nie wracać. Miejsce zranienia może być odtąd miejscem łaski. Klimat głębokiego milczenia i modlitwy słowem Bożym stwarza warunki do nawiązania intymnej relacji z Bogiem. „Akcja" rozgrywa się między rekolektantem a Bogiem, kierownik zaś jest tylko świadkiem tego, co się dzieje i ma pomóc rozeznać działanie duchów. Nadto postawą aktywnego słuchania i akceptacji kierownik pomaga doświadczyć osobie przeżywającej rekolekcje ojcowskiej, bezinteresownej miłości Boga. Bez tego doświadczenia — o tym mogę powiedzieć na podstawie własnego życia i obserwacji innych — osoba zakonna będzie często nieświadomie „zarabiała" na miłość przez dobre uczynki, zachowanie przepisów, spowiedź z „wyliczanką przypadków" dla oczyszczenia i dobrego samopoczucia. Natomiast w spełnianiu obowiązków będzie ją męczył perfekcjonizm. Zdarza się także, że żaden spowiednik „nie spełnia" jej oczekiwań, a ich lista wydłuża się. Dla niej człowiek posługujący jest ważniejszy niż Bóg Miłosierny, chociaż teoretycznie kolejności takiej nie uznaje. Autentyczne doświadczenie Miłości każe wierzyć i pozwoli usłyszeć głos Ducha Świętego w najsłabszym narzędziu. Podobną metodą słuchania posługiwali się mnisi bizantyjscy. Raz dziennie mnich udawał się do swojego ojca duchownego, by zdać mu relację ze swoich „myśli". Nie była to spowiedź, ale podzielenie się wszystkimi pragnieniami. Nie oczekiwał wybaczenia czy oceny, ale błogosławieństwa ojca. Wystarczyło powiedzieć, otworzyć się. Właśnie dzielenie się jest skuteczne, a następujące po nim błogosławieństwo potwierdza to co dobre i uzdrawia to co słabe. Ten rytuał jest pełen niezwykłej łagodności, a zarazem mocy. Nie niesie z sobą poczucia winy, ale uczucie odnalezionej wolności i radości[4]. To jest ideał. Może trzeba nam wrócić do tej praktyki i uczyć się słuchania. Tymczasem życie pokazuje jak nam do tego daleko.

Podobny temat, jak w dzisiejszej dyskusji, był przedmiotem refleksji podczas sympozjum, które zorganizowała Komisja ds. Duszpasterstwa Specjalistycznego przy Konsulcie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Gostyniu w 1984 r. Adresatami byli spowiednicy i rekolekcjoniści osób duchownych. Wtedy prelegentki mówiły tylko o „oczekiwaniach", a teraz mamy uwzględnić również „rozczarowania". Nie jest to

---

[4] Por. A. Louf, *Łaska może więcej. Towarzyszenie duchowe*, Warszawa 1999, s. 60.

takie proste. Pewną różnicą w stosunku do tamtego spotkania jest materiał źródłowy. Wtedy była przeprowadzona ankieta wśród sióstr, a wyniki referowały przedstawicielki zgromadzeń klauzurowych, habitowych, niehabitowych oraz przełożonych. Obecnie nie ma tak szczegółowego przekazu — dochodzimy do większej syntezy i jedności. Nie mam więc ankiet, a jedynie trochę osobistych relacji sióstr (starszych i młodszych) oraz pewnego doświadczenia z kilkunastu lat różnej formy pracy formacyjnej w zgromadzeniu oraz posługiwania w kierownictwie duchowym podczas rekolekcji ignacjańskich. Chcę tylko krótko przypomnieć, że w materiałach ze wspomnianego sympozjum dają się zauważyć przede wszystkim następujące oczekiwania:

— by spowiednicy pełnili również rolę kierowników duchowych, ale w tym siostry ogromną wagę przywiązują do „pouczenia i wskazówek". Wyjaśniają, że przyjmują je jako słowo Boże, które w tej sytuacji ma szczególną moc sakramentalną;

— pragną być traktowane indywidualnie, z odniesieniem do aktualnych przeżyć i trudności. Głównie oczekują pomocy. W ankietach jest nieco przykładów. Wymienię niektóre: „by pomógł mi ustawić się w różnych sytuacjach", „by pomógł planować pracę nad sobą", „by wpływał na zmniejszenie się ilości upadków", „by mówił trudną prawdę, stawiał wymagania i je egzekwował", „oczekuję wskazania właściwej drogi, niekoniecznie rozwiązania problemów", „żeby nie traktował jak czarnego murzyna, którego przypadło mu z obowiązku szorować";

— pojawia się kwestia podejścia do materii grzechu zgodnie z sumieniem penitentki: „by nie bagatelizować, że nie ma grzechów, a tylko stwarza sobie problemy". Siostrom chodziło o wierność w drobnych sprawach, o znajomość istoty życia konsekrowanego przez spowiednika;

— w ogromnej większości siostry chciały, by spowiednik był wymagający. Rzadko natomiast, bo na ponad 6 tys. ankiet tylko w 42 przypadkach pojawiła się prośba, by spowiednika cechowało podejście łagodne połączone z pragnieniem pochwalenia, wyrażenia uznania dla podejmowanych wysiłków. Warto zauważyć taką wypowiedź: „Pragnę, by sprawujący ten sakrament był świadomy, że jest narzędziem Bożego Miłosierdzia, które ma zawsze otwarte ramiona i serce, a nie przygotowaną z góry naukę" (zakonnica, lat 38).

Taka postawa i pragnienia, by w sakramencie pokuty spotykać się z ojcowską Miłością Boga, są dziś pierwszoplanowe dla większości sióstr. Stwierdzam to na podstawie ich osobistych relacji. Część sióstr oczekuje pomocy, cierpliwości, wyrozumiałości, łagodności i wyjaśnienia — jednym słowem oparcia i ludzkiego pośredniczenia w drodze do

Boga, co przed laty było sprawą wiodącą. Uzasadnione jest to w głównej mierze „autorytarną" formą wychowania, gdzie ojciec w rodzinie był „kimś", a potem ten sam model przenosi osoba w życie zakonne. Dla niej przełożona czy ojciec duchowny są wtedy odpowiedzialni za rozwój duchowy, za prowadzenie do ideału, za zachowanie porządku we wspólnocie, a cała wspólnota i ona jako jednostka ma wiernie wykonać przepisy i dobrze wywiązać się z pracy.

W ten sposób możemy mieć do czynienia z postawami tzw. „dobrych" sióstr, a w rzeczywistości tylko przystosowanych, które wykonały dokładnie to, co było określone w regule lub co było im zalecone. To jest nieraz ten „dobry syn" z przypowieści o Ojcu Miłosiernym (por. Łk 15, 25-32). Owszem, są tu również elementy pozytywne, np. wysiłek woli wkładany w pracę i ascezę, szacunek wobec autorytetów, waga posłuszeństwa itp. Akcentowanie jednak tej formy powoduje, że osoby zwalniają się z osobistej odpowiedzialności. Przystosowanie, poddanie się, nie musi być synonimem dojrzałości i wewnętrznego przekonania odnośnie do wartości z umiejętnością otwarcia na osobową relację z Bogiem.

Drugą formą, którą dziś coraz wyraźniej obserwujemy, jest model „humanistycznej" wspólnoty. Kryterium odniesienia jest osoba. Wtedy taka siostra z poczuciem własnej godności, potrzebą samorealizacji czy samowyrażania się jest oczekująca, by np. ojciec duchowny zainteresował się nią, podjął dialog, często partnerski, odpowiadający jej potrzebom. Sprawdzianem, na ile taka siostra ma zdrowe poczucie własnej godności, a na ile jest to koncentracja na „swoich" potrzebach, może być zakwestionowanie jej. Dobrze jest, jeżeli otworzy się na przyjęcie wskazań dotyczących wartości normatywnych i pozwoli zburzyć swój „domek".

Dlaczego o tym mówię? Chciałabym zasygnalizować, że być ojcem duchownym dla wspólnoty zakonnej nie jest sprawą prostą, jeżeli ma to być posługa pomocy w osiągnięciu celu. Przede wszystkim konieczna jest formacja w seminariach duchownych obejmująca:

— znajomość teologii życia zakonnego, np. zdarza się, że spowiednicy nie rozumieją ślubu ubóstwa;

— znajomość psychologii, ale jako dziedziny pomocniczej. Konieczna zaś jest znajomość psychiki kobiecej;

— doświadczenie osobiście przeżywanego kierownictwa duchowego, by zobaczyć swoje miejsce w tej posłudze;

— świadectwo wiary kierownika, który trwa w relacji z Bogiem jako Ojcem i na sobie odzwierciedla Jego Oblicze Miłości. Jest to najważniejsze oczekiwanie sióstr.

W tym miejscu zacytuję fragment wypowiedzi pewnej siostry, lat 55: „Wielka część sióstr zakonnych nadal nie będzie mieć możliwości skorzystania z kierownictwa u dobrych ojców duchownych. Przyczyna oczywista: potrzeby duszpasterskie będą nadal kierować co światlejszych kapłanów do innych grup czy dzieł. Jakie jest wyjście z tej sytuacji?

— trzeba kształcić siostry w taki sposób, żeby mogły rozwijać się intelektualnie i duchowo;

— zachęcać i umożliwiać siostrom korzystanie z intensywnych kursów i rekolekcji poświęconych odnowie duchowej. Idealnym przykładem są rekolekcje, sesje ignacjańskie (innych nie znam);

— tak przygotowywać siostry, aby nie tyle szukały pomocy u spowiednika, ile same na modlitwie mogły rozpoznawać stan swojej duszy i głos łaski.

Oczekiwania: aby spowiednikami sióstr byli kapłani intensywnie pracujący nad sobą, wcale nie „święci", ale świadomi, że na równi z grzesznikiem potrzebują Miłosierdzia Bożego i nie kreujący się na sędziów, ale będących braćmi w drodze.

Potrzebni są spowiednicy umiejący współczuć z bliźnim, doświadczeni na tyle, aby wiedzieli, że raczej nie istnieją radykalne nawrócenia...

Potrzebni tacy, którzy by chcieli w sposób serdeczny i ciepły pomóc duszy w radosnym doświadczeniu Miłości Ojcowskiej Boga; nie silący się na powiedzenie czegoś «budującego», gdy po sposobie spowiedzi można rozpoznać, że ma się do czynienia z osobą wrażliwą duchowo; nastawieni na zachęcanie, które może być bardzo krótkie, na okazywanie wiary, nadziei, pewności — w człowieka i w moc Bożej łaski".

Bardzo istotna w posłudze ojcostwa duchowego jest postawa otwarcia — z jednej strony na przyjmowanie Bożej Miłości, a z drugiej — na osobę przychodzącą z poczuciem winy, by mogła doświadczyć akceptacji jako grzesznik (oddzielenie człowieka od grzechu). W tej sytuacji nie ma np. koncentrowania się na grzechach przez komentowanie ich czy emocjonalne reagowanie. Dobrze jest jeżeli ojciec duchowny podzieli się jakimś doświadczeniem z siostrą. To pomaga w otwarciu na Boga. W ten sposób nie będzie tylko uczył o potrzebie nawiązania osobowego kontaktu z Bogiem, ale będzie świadkiem Jego życia w nim. Nieraz spontanicznie może ukazać drogę do Chrystusa.

Jedna z sióstr podzieliła się takim doświadczeniem, które najpierw wywołało rozczarowanie, ale w rzeczywistości było otwarciem na Boga. Otóż po swojej wypowiedzi usłyszała wskazówkę: „Idź i stań pod krzyżem razem z Maryją". Nie było to proste, ponieważ tak chodziła przez trzy dni i czuła pustkę. Dopiero na trzeci dzień otrzymała odpowiedź od

Jezusa. To był początek intymnej relacji z Bogiem. Teraz potrafi słuchać Jego głosu na modlitwie.

Wiele sióstr nie oczekuje wyjaśnień, tzw. „recept", ale wiary. Wystarczy, że kapłan wysłucha. Nie chodzi o to, by ustosunkowywał się do jej postaw, oceniał je, ale ukazał kierunek drogi. W tych dniach inna siostra wyznała, że przygotowując się do spowiedzi, przez kilka dni modliła się o światło Ducha Świętego dla ojca duchownego i dla siebie. Potem podczas spowiedzi doświadczyła szczególnej Miłości Bożej i usłyszała wypowiadane przez kapłana prawie te same słowa, które słyszała wcześniej na modlitwie (lat 32).

Gdyby przyszło nam przedstawić graficznie relację „Bóg — penitentka — ojciec duchowny", to w dojrzałej fazie całego procesu kierownictwa duchowego powinno być: „Bóg — penitentka" w linii pionowej, a z boku ojciec duchowny jako świadek tego, czego dokonuje Bóg w sercu człowieka.

Ponieważ duch zły również krąży, więc potrzebne jest rozeznanie ze strony Kościoła. Kapłan powinien zatem mieć Ducha Bożego, by móc dobrze rozróżniać duchy.

Dobrym zobrazowaniem ojcostwa duchowego są oczekiwania jednej z nowicjuszek (lat 21): „Według mnie, ojciec duchowy to ten, który moje życie duchowe potraktuje jako swoje dziecko. To znaczy pocznie je i wychowa ze świadomością, że zostało mu to powierzone przez Boga. Na początku da kręgosłup, fundament, przekaże wiarę, odwagę do pokonywania trudności, będzie stopniowo wychowywał przez przykład swoich postaw, stawianie wymagań, okazywanie zaufania. Później powinien dyskretniej towarzyszyć, pozwalać nawet zbłądzić, chociaż ukazując mi błąd. Powinien uczyć samodzielności i odpowiedzialności. Powinien nadawać kierunek, w którym życie duchowe powinno się rozwijać. Nad to powinien mieć czas, by można było się otworzyć, zaufać i podzielić się przeżyciami (choć nie za często, by nie spłycić relacji). Uważam, że sam ojciec powinien się otworzyć — nie chodzi o jakieś dzielenie się najbardziej osobistymi rzeczami, ale o podzielenie się sobą, o stworzenie klimatu zaufania, nie koniecznie wielkiej serdeczności i ciepła. Chodzi mi raczej o postawę uniżenia się względem do drugiej osoby; wyjścia mi naprzeciw bez pokazywania, że jest najmądrzejszy i na wszystko ma odpowiedź. Ojciec duchowny nie ma być tym, który od ręki będzie rozwiązywał mi problemy, lecz starał się ukazywać sposoby ich rozwiązania; który będzie uczył mnie zdystansowania się i spojrzenia na siebie obiektywniej".

Takie sugestie nie są jedyne. Wiele z nich podkreśla, że ojcostwo duchowe — tak jak w Bogu — zawiera w sobie element macierzyński. Ko-

ściół daje miejsce kobietom jako kierownikom duchowym i dużo sióstr opowiada się za takim towarzyszeniem argumentując je znajomością życia zakonnego, pełniejszym poznaniem z racji przebywania w tej samej wspólnocie, większą możliwością kontaktu, zrozumieniem psychiki kobiecej, a także szczególną zdolnością empatii, co ułatwia otwarcie.

Może oczekiwanie na kierownictwo duchowe współsióstr ma źródło w trudnościach w relacji z własnym ojcem lub w braku ojca i zranieniach, które stwarzają dystans lub lęk przed otwarciem się i dialogiem?

Problem ten wymagałby oddzielnego potraktowania, dlaczego właśnie pojawiają się sugestie, by podczas tradycyjnych zakonnych rekolekcji stworzyć możliwość korzystania z rozmów z odpowiednio przygotowaną siostrą. Jawi się zatem nowe zadanie: formacja spowiedników i sióstr do tego rodzaju posługi. Uważam, że należałoby zachować obydwie „ręce": męską (zdecydowane wymagania, stanowczość) i kobiecą (ciepło, serdeczność) i to zależnie od dostrzeżonych potrzeb konkretnych osób. Jeśli siostra została wychowana w nadmiernym matczynym cieple, konieczne będzie zetknięcie ze stanowczością, wymaganiami i odpowiedzialnością ojcowską. Odwrotnie: jeśli zaznała tej drugiej, będzie miała możliwość doświadczyć opieki, bliskości i delikatności matki.

W ten sposób doszliśmy do odbicia miłości Boga-Ojca, który stworzył nas na swój obraz (por. Rdz 1, 27). On sam może odpowiedzieć na złożone w sercu człowieka pragnienie miłości ojcowskiej i macierzyńskiej jednocześnie. My możemy tylko otwierać się na przyjęcie od Boga tych predyspozycji, których nam brakuje, pamiętając, że jesteśmy słabymi narzędziami w Jego ręku. Jeżeli zechce, oddajmy siebie, by tą drogą mógł posłać swego Ducha i by mogły się w nas spełniać słowa św. Pawła: „Choćbyście mieli dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie" (1 Kor 4, 15-17).

To co w formacji czy działalności terapeutycznej nazywa się przenoszeniem potrzeb i lęków na osobę wychowawcy, w ojcostwie duchowym jest uzdrowieniem w ranach Jezusa i zrodzeniem do nowego życia. Jest to ból, ale zarazem radość.

Ks. Piotr WALKIEWICZ*
Radom

KIEROWNICTWO DUCHOWE ŚWIECKICH KONSEKROWANYCH

Kanon 719 § 4 Kodeksu Prawa Kanonicznego w odniesieniu do członków instytutów świeckich stwierdza: „Konieczne kierownictwo duchowe obierają w sposób wolny i jeśli zechcą mogą szukać w tej dziedzinie rad także u swoich przełożonych".

Już sam fakt przywołania kierownictwa duchowego w prawie kościelnym wskazuje na jego wielkie znaczenie w życiu świeckich konsekrowanych. Użyte tam sformułowanie z jednej strony podkreśla konieczność stosowania tej praktyki, szczególnie dla zachowania wierności własnemu powołaniu i misji apostolskiej płynącej ze zjednoczenia z Chrystusem (§ 1), z drugiej zaś wolność osoby w jej podejmowaniu. Wolność ta jest jednym z podstawowych warunków jej skuteczności.

Mimo podkreślanej niezbędności kierownictwa duchowego, świeccy konsekrowani przeżywają wielkie trudności z wprowadzeniem tej praktyki w swoje życie. Przyczyn tego stanu rzeczy jest kilka. Najpierw ogromne — i wydaje się ciągle wzrastające — ogólne zapotrzebowanie na kierownictwo duchowe przy jednoczesnym problemie ze znalezieniem odpowiednich i dobrze przygotowanych kierowników duchowych. Dodatkowo nakłada się na to jeszcze nikła znajomość natury instytutów świeckich. Znajomość rzeczywistości tych, którzy całkowite oddanie się Bogu przez profesję rad ewangelicznych realizują w świecie, jest warunkiem koniecznym dla właściwego i efektywnego kierownictwa duchowego, gdyż to ona nadaje specyficzny rys temu kierownictwu.

Przejawem i równocześnie jedną z przyczyn wspomnianego problemu jest również brak publikacji na ten temat. Właściwie poza opracowaniem D. Lafranconi, który przy okazji omawiania roli kapłana-asystenta w instytucie świeckim porusza kwestię kierownictwa duchowego, nie ma innych wypowiedzi[1]. Dlatego dla przybliżenia kwestii kie-

---

* Ks. Piotr W a l k i e w i c z (ur. 1968), kapłan diecezji radomskiej; doktorant Instytutu Teologii Duchowości w KUL, przygotowuje rozprawę na temat duchowości świeckich konsekrowanych.

[1] Por. *Il sacerdote assistente negli Istituti Secolari*, Milano 1984. Roli asystenta poświęcony jest również dokument Kongregacji ds. Zakonów i Instytutów Świeckich z 1981 r. pt. *Istituti Secolari e assistente ecclesiastico*, „Dialogo", 10(1982), s. 88-91.

rownictwa duchowego świeckich konsekrowanych w niniejszym opracowaniu jako pomoc, poza wspomnianą pracą, zostanie wykorzystanych kilkanaście zebranych przez autora wypowiedzi członków trzech instytutów świeckich odnośnie do ich oczekiwań w stosunku do osoby kierownika duchowego.

Na początek, choć w zarysie należałoby wskazać na podstawowe założenia odnośnie do kierownictwa duchowego, niezależne od stanu życia i pełnionych zadań.

Bez wchodzenia w dyskusję związaną z nazewnictwem, przyjmiemy tu tradycyjne pojęcie kierownictwa duchowego[2]. Co do istoty zaś za *Dizionario di mistica* będziemy je rozumieć jako pomoc świadczoną wiernemu na drodze ku pełni życia w Chrystusie i w Duchu Świętym. Ta pełnia to doskonałość na wzór Ojca (por. Mt 5, 48) i osobowa relacja miłości z Nim, do której powołany jest każdy człowiek[3]. Kierownictwo duchowe więc to przede wszystkim pomoc świadczona osobie kierowanej na jej drodze do doskonałości. To pomoc w odczytaniu woli Bożej w stosunku do niej, w realizacji ideału chrześcijańskiego i chrześcijańskiej doskonałości, do której Bóg powołuje daną osobę. Pomoc ta nie odbiera jednak inicjatywy osobie kierowanej i nie sprzeciwia się jej wolności oraz podmiotowości. Ma ją wprowadzić i pomóc wzrastać w relacji zażyłości z Bogiem. Wskazując, że chodzi o pomoc, podkreśla się wspomagającą rolę kierownictwa duchowego, które nie może narzucać decyzji, lecz na zasadzie doradzania ma odkrywać możliwości wyboru w konkretnych warunkach i podtrzymywać w doprowadzaniu ich do końca.

Większość współczesnych znawców zagadnień związanych z kierownictwem duchowym podkreśla jeszcze jeden istotny moment z nim związany. Chodzi mianowicie o to, że kierownictwo we właściwym znaczeniu dokonuje się poprzez osobę działającą w jakiś sposób z upoważnienia Kościoła[4]. By można było mówić o kierownictwie duchowym w ścisłym znaczeniu, osoba kierowana musi być przynajmniej przez pewien czas przedmiotem opieki duchowej kierownika. Jedna rada czy pouczenie nie stanowią jeszcze kierownictwa duchowego. Zwykle zakłada ono pewien porządek i metodę.

---

[2] Por. M. Chmielewski, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, AK 120(1993), s. 50-66.

[3] Por. U. Occhialini, *Direzione spirituale. Aspetti spirituali*, w: *Dizionario di mistica*, red. L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, Città del Vaticano 1998, s. 422.

[4] Por. J. Aumann, *Teologia spirituale*, Roma 1991, s. 449; S. Mojek, *Kierownictwo duchowe*, TDK, s. 332; J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1992, s. 15.

Z uwagi na to, że świeccy konsekrowani często łączą kierownictwo duchowe z sakramentem pokuty, warto wspomnieć, że oczywiście mają one różne cele i różny zakres władzy, jednak w pewien sposób zachodzą na siebie. Celem sakramentu pokuty jest nawrócenie i pojednanie z Bogiem. Obie rzeczywistości zakładają postanowienie poprawy związane z badaniem motywów swoich wyborów, dlatego sakrament ten staje się momentem kierownictwa duchowego, jego momentem uprzywilejowanym i szczególnie znaczącym. Z tego samego motywu stanowi on również okazję dla kierownictwa duchowego. Nie można jednak pomijać tu różnicy w kompetencjach spowiednika i kierownika duchowego. Pierwszy posiada realną władzę, drugi natomiast nie posiada żadnej władzy w sensie jurydycznym — jego sugestie nie mają charakteru obligatoryjnego, stanowią jedynie rady, z których osoba kierowana może skorzystać.

1. Zakres kierownictwa duchowego

Kierownictwo jawi się jako niezbędne, ponieważ chrześcijanin wzrasta pośród licznych czynników, które wpływają bądź starają się wpływać na jego rozwój i decyzje, które podejmuje. Pomaga ono nie tylko je dostrzec i obiektywnie ocenić, ale również wybrać to, co właściwe dla własnego powołania i zobowiązań wypływających z chrztu i konsekracji. Ta racja uzasadnia potrzebę kierownictwa w ciągu całego życia. Nie rozstrzygamy tu oczywiście kwestii jego intensywności w różnych okresach życia, gdyż ludzka egzystencja jest ciągłym stawaniem się, aż dotrze do wieczności (por. VC 70)[5]. Stąd konieczność stałej uwagi i ostrożnego działania dla dania właściwej odpowiedzi na pojawiające się sytuacje.

Kierownictwo duchowe jest niezastąpione w przypadku rozpoznawania powołania osoby, tym bardziej powołania do życia według rad ewangelicznych w świecie[6]. Powołanie staje się celem człowieka, na ile człowiek je sobie uświadamia i wyraża to przez jednoznaczną decyzję odnośnie do całego życia.

W przypadku świeckich konsekrowanych bardzo ważna będzie pomoc w zrozumieniu świeckiego charakteru oraz teologicznego znaczenia tego powołania. Kierownik ma uświadamiać konsekrowanym wagę i aktualność ich powołania oraz sposób jego przeżywania w obecnej rze-

---

[5] Por. J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, s. 133-137.

[6] Kryteria dla rozeznania powołania do instytutów świeckich podaje E. Sujak, *Rozeznawanie powołania i formacja w Instytutach świeckich*, „Życie duchowe", 4(1997), nr 12, s. 31-37.

czywistości. Jego zadaniem będzie pomoc w zachowaniu wierności powołaniu i przeżywaniu go w pełni, a także rozpoznanie, czego Bóg żąda od danej osoby w tej konkretnej sytuacji. Rozpoznanie woli Bożej jest zadaniem najważniejszym, a zarazem najtrudniejszym w kierownictwie duchowym. Wynika to oczywiście z faktu, że pewne natchnienia tylko pozornie mogą się jawić jako pochodzące od Ducha Świętego. Realizacja woli Bożej jest tożsama z pełnym rozwojem swego człowieczeństwa.

W kierownictwie duchowym kierownik winien się starać uchwycić dynamizmy, które towarzyszą rozwojowi powołania. Chodzi o uwzględnienie historii życia konkretnej osoby, rozwój jej powołania, jak również normalny dla człowieka cykl wzlotów i upadków, momenty trudniejsze i łatwiejsze. Zadaniem kierownika będzie więc w sposób szczególny pomoc przy zrozumieniu własnego powołania w sensie istotowym. Jeśli chodzi o zasady, to na płaszczyźnie teoretycznej i emocjonalnej jest to możliwe właściwie od momentu wyboru. W grę wchodzi tu jednak rozumienie powołania ze wszystkimi jego konsekwencjami płynącymi z przyjętych zobowiązań, wyrzeczeniami i nieprzewidzianymi trudnościami. To wymaga doświadczenia, dlatego potrzeba czasu, a ponadto jest owocem modlitwy, mądrości i poznania siebie samego, własnych dynamizmów wewnętrznych i reakcji. Pomoc kierownika może być tu bardzo przydatna jako podtrzymanie i wyjaśnianie. Stąd też wypływa potrzeba troski ze strony instytutów o pozyskiwanie kapłanów, którzy posiadaliby pogłębioną znajomość istoty świeckiej konsekracji i charyzmatu danego instytutu.

W przypadku instytutów świeckich, które są „doświadczalnym laboratorium" relacji Kościół-świat[7] kierownictwo duchowe jest szczególnie istotne. Sposoby kształtowania się tych relacji są w Kościele dzisiejszym kwestią dosyć newralgiczną. Jest tam wiele w pewnym sensie nowych aspektów: tożsamość laikatu, relacje kapłaństwo hierarchiczne-świeccy, autonomia rzeczywistości ziemskich itp., które niejednokrotnie nie mają jeszcze pełnego opracowania teologicznego czy tradycji duchowej. Z tego powodu nie są pozbawione pewnego ryzyka, a stanowiąc przedmiot powołania świeckich konsekrowanych wymagają tym większej uwagi i zrozumienia. Dlatego w realizacji powołania świeckiego, które w pierwszej osobie przyjmuje na siebie ciężar dialogu Kościół-świat, potrzeba pokory i ducha stałej troski dla znajdowania właściwych sposobów tej

---

[7] Por. Paweł VI, *Do II Zgromadzenia odpowiedzialnych generalnych instytutów świeckich (Rzym, 25 sierpnia 1976)*, w: *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia"*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997, s. 102.

relacji, niekiedy dramatycznej, z zachowaniem wierności Kościołowi, a zarazem człowiekowi i jego historii. Świecki konsekrowany musi mieć szczególnie mocno ukształtowane w sobie poczucie bycia cząstką Mistycznego Ciała Chrystusa i w konsekwencji pracy dla jego dobra poprzez realizację apostolskiej misji Kościoła. W tym świetle jawi się dopiero wielka rola i potrzeba kierownictwa duchowego jako narzędzia dla rozeznawania duchowego.

Kierownik duchowy może stanowić ogromną pomoc w realizacji zobowiązań wypływających z przyjętego radykalizmu ewangelicznego. Także w warunkach świeckich życie w ubóstwie ma zawsze wyrażać, że Bóg jest jedynym jego bogactwem, czystość zaś — bezinteresowną miłością, która nie oczekuje niczego w zamian za swoje poświęcenie dla Królestwa Bożego. Wielkoduszność tej miłości będzie polegała też na tym, że nie zniewala ona nikogo, każdego pozostawia wolnym, nikogo nie czyni swoim dłużnikiem. Z kolei życie w posłuszeństwie ma stanowić wyraz pragnienia pełnienia woli Bożej w sposób bezwarunkowy, bez zastrzeżeń, z równoczesną akceptacją pośrednictwa człowieka.

We współczesnej sytuacji seksualizacji życia ludzkiego, dominacji konsumizmu, w którym wartość człowieka oceniana jest grubością portfela, a wolność utożsamiana z niczym nieograniczoną samowolą, pomoc kierownika w porządkowaniu tych delikatnych sfer życia może okazać się niezastąpiona. Będzie temu służyło takie ukierunkowanie działań świeckich konsekrowanych, by praktykowanie rad ewangelicznych rozumianych w sposób elastyczny, ale konsekwentny, było zakorzenione w życiu liturgicznym i modlitwie. To ona ma poprzedzać i czynić owocnym zadania świeckich, ma nadawać sens podejmowanym ofiarom, gdyż jest źródłem zażyłości z Bogiem i czyni świadectwo autentycznym.

Problemem, z którym zawsze borykają się świeccy konsekrowani, a który wymaga pomocy ze strony kierownika, jest znalezienie właściwej równowagi pomiędzy „obroną upragnionego zjednoczenia się z Bogiem posuniętą aż do pewnego zamknięcia się wobec stworzeń i otwarciem wobec stworzeń posuniętym aż do sprzeniewierzenia się jedności z Bogiem i osłabienia w ten sposób źródła energii zasilającego miłość ku innym”[8]. Pozorny konflikt między miłością Boga a miłością świata i ludzi, a co za tym idzie — problem podziału czasu między jedną i drugą miłość, może być rozwiązywany przez kształtowanie umiejętności dostrze-

---

[8] G. Brasca, *Wymiar apostolski instytutów świeckich*, w: *Dla Boga i świata. Świeccy konsekrowani*, red. L. Rutowska, I. Czarcińska, Kielce 1993, s. 90; Por. H. Urs von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin?*, Kraków 1999, s. 35-44.

gania obecności Boga i Jego działania w otaczającej nas rzeczywistości, a przede wszystkim w drugim człowieku. Takie rozwiązanie stanowić będzie wielką pomoc a równocześnie wyzwanie dla świeckich konsekrowanych i ich kierowników duchowych.

Kierownictwo duchowe będzie służyło także rozwijaniu i kultywowaniu ducha braterstwa (por. VC 42). Oczywiście nie chodzi tu o wspólnotę w znaczeniu zakonnym, lecz o więź i miłość braterską, o jedność ducha (por. KPK kan. 714. 716). Instytuty świeckie nie są przystanią dla indywidualistów, którzy nie nadają się do życia we wspólnocie. Braterska wspólnota wymaga zwalczania egoizmu, negatywnej krytyki, zawiści, zazdrości i pasywności, żąda czasu i energii. Napięcia wewnątrz instytutu mogą wynikać z różnicy pokoleń, mentalności, różnicy środowiskowej czy różnorodności apostolatu. Inną z przyczyn wewnętrznych problemów jest zmęczenie powodowane wzrastaniem średniego wieku członków i brak nowych powołań, co może grozić pewnym schematyzmem w działaniu.

Kapłan jako kierownik duchowy członków instytutu świeckiego może się odwoływać do tego, co stanowi podstawę powołania chrześcijańskiego: słowa Bożego, tajemnicy krzyża, braterskiej miłości, cierpliwości, potrzeby wyrzeczenia się siebie, wartości rad ewangelicznych itp.

Życie świeckich konsekrowanych rozwija się także w ramach więzi rodzinnych i związanych z pracą zawodową. Nie jest łatwo godzić ze sobą życie rodzinne z życiem zawodowym, które wymaga pogłębiania właściwej mu kompetencji, oraz z zobowiązaniami wobec instytutu świeckiego, którego jest się członkiem. Dołożyć do tego trzeba jeszcze zaangażowanie w życie Kościoła i życie społeczne w różnych jego przejawach. Praktycznie konfliktów i napięć nie da się tu uniknąć. Zawsze pojawiać się będzie problem czasu, wyboru, decydowanie, co ważniejsze itd. Spokojna rada i chłodne, obiektywne spojrzenie kogoś zaufanego, kto zna daną osobę i orientuje się w całej jej sytuacji, potrafi dostrzec i ocenić motywy działania, wydaje się tu być bezcenne.

Świeccy konsekrowani szukają odpowiedzi na praktyczne problemy, które niesie świat. Pojawia się znowu problem ryzyka, gdyż odpowiedzi te często mają charakter tylko prawdopodobny. Rodzą więc wątpliwości sumienia. Taka sytuacja może powodować różne decyzje i rozwiązania nawet w ramach tego samego instytutu. Niejednokrotnie sam kierownik duchowy w takich okolicznościach nie wystarczy, ale zawsze pomocne będzie przywołanie podstawowych wartości wiary i poprawne odniesienie do Objawienia. Na mocy swego charyzmatu pasterskiego w Kościele będzie on zawsze pomocą w zebraniu wszystkich racji dla podjęcia kon-

kretnych decyzji i działań oraz spojrzenia na nie w perspektywie własnego powołania.

Podstawową kwestią pozostaje tu jednak to, by zarówno kierowany jak i kierownik przyjmowali postawę uległości Duchowi Świętemu, realnie doświadczając konkretnych sytuacji i weryfikując je w świetle słowa Bożego.

2. Uczestnicy kierownictwa duchowego

a) Duch Święty

Kierownictwo duchowe to nie tylko relacja kierownik-kierowany, lecz przede wszystkim relacja Bóg-osoba kierowana, w której kierownik pełni funkcję wyłącznie pomocniczą. To Duch Święty jest głównym sprawcą świętości i pierwszym kierownikiem duchowym. Jemu podporządkowana jest wzajemna relacja wierny-kierownik duchowy; obaj są związani posłuszeństwem wobec Ducha Świętego. Działa On mocą łaski i przez wewnętrzne natchnienia. Jego wola znajduje swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w zakorzenionej w Piśmie świętym nauce Kościoła. Może się ona również wyrażać poprzez wolę odpowiedzialnych instytutu czy zaistniałe okoliczności[9].

W życiu świeckich konsekrowanych podkreśla się szczególne znaczenie tych ostatnich. Dla świeckiego to świat i historia są specjalnymi nośnikami woli Bożej. Bóg przemawia także bezpośrednio przez ludzi, którzy żyją obok nas i tworzą historię oraz przez zdarzenia i fakty z życia. Żadna z chwil nie jest dziełem przypadku, lecz wypływa z woli Wszechmogącego, stanowiąc aktywny komponent Boskiego planu zbawienia. Teraźniejszość więc i konkretne doświadczane sytuacje świecki konsekrowany ma odczytywać i weryfikować w świetle Ewangelii. To stanowi wspólne zadanie jego i kierownika duchowego.

Kierownik duchowy w procesie kierownictwa jest zawsze narzędziem przygotowującym, prowadzącym i dopełniającym działanie Ducha Świętego. Duch Święty posługuje się nim, by komunikować swą Boską wolę. Kierownik w tej relacji nie jest jednak narzędziem biernym. Przez wiarę i świętość współdziała w sposób czynny z Bogiem w kształtowaniu doskonałości kierowanego. Musi być zawsze głęboko świadomy nadrzędnej roli Ducha Świętego w procesie kierownictwa[10].

---

[9] Por. S. Bareła, *Duch Święty a kierownictwo duchowe*, AK 76(1973), s. 128-130.

[10] Por. W. Słomka, *Zasada pomocniczości w kierownictwie duchowym*, RTK 25(1978), z. 3, s. 46-47.

b) Osoba kierowana

Fakt przynależności do instytutu świeckiego i zobowiązanie do radykalizmu ewangelicznego, poza szczególnym zobowiązaniem do troski o własny kontakt z Bogiem, niewiele zmienia w wymaganiach stawianych osobie kierowanej w procesie kierownictwa duchowego. Świadoma potrzeby, chcąc w pełni przeżywać swoje powołanie chrzcielne i szczegółowe, osoba kierowana w sposób wolny wybiera kierownika. Szczerość i otwartość stanowią zawsze podstawę w relacji do niego. Ta szczerość będzie się rozwijać w miarę poznawania samego siebie i obiektywizowania prawdy o sobie przez kierownika.

Wolny wybór jest fundamentem zaufania do kierownika duchowego. Oczywiście kierowany musi zdawać sobie sprawę, że jego kierownik duchowy nie jest doskonały, a czas odkryje jego słabości i błędy.

Kierowanego winna również cechować uległość, rozumiana jako podatność na formowanie. Przychodzi ona łatwo, kiedy jest zaufanie. Motywem jej jest jednak zawsze wiara, dostrzeganie charyzmatu kierownika płynącego z łaski Boga i misji Kościoła, choć nie bez znaczenia będzie również jego wiedza i osobista postawa. Uległość winna być właściwie cechą obu stron. Ma to być uległość Duchowi Świętemu.

Pomoc, jaką jest kierownictwo duchowe, nie oznacza bierności osoby kierowanej, gdyż to ona występuje z inicjatywą kierownictwa, rozważa otrzymane wskazania i podejmuje decyzje. Świecki konsekrowany może zwracać się z prośbą o radę do osób, od których spodziewa się pomocy z racji ich kompetencji zawodowych i doświadczenia w związku z problemami wchodzącymi w grę podczas podejmowania decyzji. Tą osobą może być przyjaciel, kolega z pracy, lekarz, rodzice, kapłan, współbrat czy ktoś, kto dokonał podobnego życiowego wyboru, również osoba niewierząca. Oczywiście nie wszyscy z nich mają jednakowy wpływ na podejmowaną decyzję, choć mają w niej swój wkład. Na podejmowanie decyzji w ramach kierownictwa duchowego ma duży wpływ także otoczenie, środowisko rodzinne, środowisko pracy, grupy religijne itp., do których osoba kierowana przynależy. Różna jest przynależność do tych grup, stąd też inny ich wpływ na podejmowaną decyzję. Ten wpływ może mieć zróżnicowany charakter: od niezobowiązującej rady po obligatoryjne wskazanie. W swoich decyzjach jednostka nie może jednak postępować wbrew naturze czy celom instytutu świeckiego.

Pomoc środowiska w podejmowaniu decyzji nie zastąpi nigdy w swej roli indywidualnego kierownika duchowego (por. 1 Kor 4, 15). To on między innymi pomaga rozważyć wszystkie otrzymane rady i ocenić je w odniesieniu do własnego powołania i konkretnej sytuacji oraz własnych

możliwości. Stąd potrzeba, by kierownik dobrze znał kierowanego. Jego rola w tym momencie jest o tyle bardziej konieczna, o ile delikatna i złożona jest decyzja, którą musi podjąć kierowany, i liczniejsze są elementy, które mają na nią wpływ. Potrzeba kierownictwa ujawnia się w tej sytuacji w sposób bardzo wyraźny, gdyż pomoc tego, kto dobrze zna daną osobę i pomoże obiektywnie spojrzeć na nieraz rozbieżne, a nawet sprzeczne opinie, jest tu nie do przecenienia.

c) Osoba kierownika duchowego

Pojawia się problem, kto może być kierownikiem duchowym członka instytutu świeckiego. Oczywiście najbardziej odpowiedni wydaje się tu być kapłan z racji swych święceń i towarzyszącej mu łaski stanu. W sensie ścisłym jemu przynależy tytuł ojca duchownego. Wiąże się to z władzą, którą otrzymuje w momencie święceń. Jemu przynależy służba pasterska we wspólnocie dla dobra wszystkich wiernych. Do tej posługi przynależy także kierownictwo duchowe (por. PO 6. 9). Dotyka ono zwykle kwestii sumienia, stąd częste jest łączenie tej posługi z sakramentem pojednania. Poza tym przez swoją formację seminaryjną zostaje do tego również w pewien sposób przygotowany — jest kształtowany do bycia pasterzem. Nie bez znaczenia jest też jego obecność we wspólnocie jako tego, który ją kształtuje, służąc koordynacji różnych powołań i charyzmatów. Naturalnie, z łaską stanu musi iść jeszcze charyzmat kierownika i odpowiednie cechy.

Druga grupa osób, która w sposób efektywny może pełnić tę funkcję, to odpowiedzialni instytutu czy tzw. prowadzący. Przez analogię do zakonnych instytutów życia konsekrowanego można mówić o kierownictwie duchowym przełożonych w stosunku do całego instytutu czy mniejszej grupy na podstawie wspólnej wszystkim wiernym misji nauczycielskiej, kapłańskiej i królewskiej, ze szczególnym wskazaniem na misję nauczycielską i kapłańską. Będzie się to przejawiało np. w formacji zarówno początkowej jak i permanentnej (por. *Mutuae relationes*, 13). Uczestnicząc w funkcji kapłańskiej i pasterskiej Kościoła, posiadają więc autorytet i kompetencję mistrzów duchowych. Kompetencja ta wypływa również z faktu uczestniczenia w tym samym powołaniu, przekazywaniu tego samego doświadczenia, uczestniczenia w tych samych sytuacjach, znajomości trudności, jakie są właściwe świeckim konsekrowanym. Rzeczywistość ich życia jest po prostu ta sama. Posiadają również pewien autorytet, gdyż zostali wybrani i zatwierdzeni dla troski o zachowanie integralności charyzmatu instytutu. Do nich więc należy

wyjaśnianie, pobudzanie, wskazywanie wszystkiego, co będzie służyło przeżywaniu ich charyzmatu w sposób autentyczny i właściwy.

Szczególnym polem działania odpowiedzialnych jest utrzymanie instytutu w ewangelicznych ramach, w wierności własnemu charyzmatowi. W tym ujawnia się najbardziej ich kompetencja i autorytet. Nie znaczy to, by nie mogli udzielać rad i wskazań w innym zakresie, lecz podstawowym ich zadaniem jest strzeżenie tożsamości własnego instytutu. Dzięki ich działaniu instytut ma pozostać wierny sobie, swym założeniom. To działanie nie obejmuje tak jak w przypadku zakonów tylko instytut czy mniejszą wspólnotę, lecz dotyczy także jednostek, które są zobowiązane weryfikować swoje życie z odpowiedzialnymi czy ich delegatami.

Nie wystarczy jednak być kapłanem czy odpowiedzialnym instytutu bądź odpowiedzialnym za formację, by być dobrym kierownikiem duchowym. Potrzebne są jeszcze do tego odpowiednie przymioty. W tradycji — za św. Teresą z Avila — wskazywało się kolejno trzy podstawowe przymioty: wiedzę, świętość i doświadczenie[11]. Dziś wskazuje się raczej na mądrość, dojrzałość ludzką i żywą wiarę[12].

Ciekawą rzeczą jest, jeśli chodzi o kolejność wymieniania przymiotów, a więc także ich ważność, że członkowie instytutów świeckich w swoich wypowiedziach jako pierwszą wymieniają świętość. Sami mając być świadkami wiary wobec innych, świeccy konsekrowani szukają najpierw takiego świadectwa u kierownika duchowego. Wymóg ten wydaje się oczywisty — by pobudzać wiarę samemu trzeba ją posiadać.

W tym kontekście trzeba wspomnieć również o wierze czy ufności wobec kierowanego, polegającej na przekonaniu o możliwości jego przemiany. Tej wiary nie można nigdy utracić bez uszczerbku dla autentycznej relacji kierownictwa duchowego. Wiara w osobę kierowaną jest odzwierciedleniem prawdziwej relacji ojcowskiej, odzwierciedleniem wiary w człowieka, którą ma Bóg Ojciec. Te dwa wymiary zaufania schodzą się tu razem.

Kolejnym przymiotem jest mądrość. Jest ona darem Ducha Świętego i równocześnie owocem wiedzy, a także doświadczenia. Oznacza zdolność wartościowania sytuacji i osób w świetle wiary, bez pośpiechu i emocji. Przydatna wydaje się tu pewna przynajmniej znajomość psychologii, a szczególnie znajomość psychiki kobiety, gdyż to one stanowią zdecydowaną większość członków instytutów świeckich.

---

[11] Por. Św. Teresa od Jezusa, *Życie*, 13, 19.

[12] Por. D. Lafranconi, dz. cyt., s. 87-89.

Mówiąc o mądrości trzeba wspomnieć o konieczności wiedzy i zrozumienia ze strony kierownika duchowego czym jest konsekracja świecka, by nie mylił jej z konsekracją zakonną i tym, co jest jej właściwe. Dochodzi do tego potrzeba dobrej znajomości charyzmatu instytutu, do którego przynależy osoba kierowana. W praktyce jest to problem, na który najczęściej uskarżają się świeccy konsekrowani, gdyż brak takiej wiedzy powoduje nieporozumienia oraz właściwie uniemożliwia jakiekolwiek kierownictwo duchowe.

Dojrzałość ludzka stanowi następny przymiot kierownika. By kierować innymi, kierownik sam musi już osiągnąć pewien poziom duchowej dojrzałości. Musi zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa widzenia siebie jako tego, który osiągnął już dojrzałość i nie potrzebuje pomocy od innych we własnym rozwoju. Powinien również widzieć siebie jako tego, który jeszcze się rozwija i ciągle potrzebuje pomocy. Chroni go to przed zbytnią pewnością siebie i autorytaryzmem względem osoby kierowanej. Dobrą rzeczą jest, gdy sam nie tylko ma doświadczenie bycia kierowanym, ale ciągle doświadcza kierownictwa w charakterze kierowanego.

Spośród innych cech kierownika duchowego najczęściej wskazuje się potrzebę dyskrecji, delikatności, ale połączonej z konsekwencją i umiejętnością stawiania wymagań, cierpliwości, naturalności itp. Natomiast spośród cech, które najbardziej przeszkadzają w kierownictwie duchowym, świeccy konsekrowani wymieniają: pośpiech, brak zainteresowania, autorytaryzm i wymagania przekraczające możliwości osoby kierowanej.

3. Kierownik duchowy a asystent

Mówiąc o kierownictwie duchowym członków instytutów świeckich trudno nie wspomnieć, jak mają się do siebie funkcja kierownika duchowego i asystenta oraz jaki jest zakres kompetencji każdego z nich, gdyż w praktyce posługi te najczęściej idą w parze i trudno je do końca rozdzielić. Oczywiście chodzi tu o sytuację, gdy kierownikiem duchowym jest kapłan, bo tylko on może pełnić rolę asystenta instytutu.

Pierwsza narzucająca się różnica, to sam sposób dokonywania wyboru. Wybór konkretnego kapłana na kierownika stanowi wolną decyzję jednostki, osoby będącej członkiem instytutu świeckiego. Wybór osoby asystenta instytutu zależy od określonej władzy kościelnej czy instytutowej. Jest możliwy za zgodą przełożonych konkretnego kapłana. Cechy i zadania asystenta zależą od konstytucji konkretnego instytutu, o ile

przewiduje ona taką funkcję. W takim przypadku aprobata konstytucji przez władze kościelne jest jednoznaczna z aprobatą roli asystenta.

Kapłan-asystent nie może zapomnieć, że jest w służbie instytutu, tzn. ma respektować jego tożsamość, strukturę i tradycję. Nie może starać się kształtować go według własnych idei, projektów czy własnej wrażliwości duchowej. Nigdy nie może naruszyć autonomii instytutu. Nie posiada on żadnej władzy, działanie zaś ogranicza do płaszczyzny duchowej instytutu. Asystent nie może rościć sobie pretensji do wpływania na decyzje związane z doczesnością a będące w sferze odpowiedzialności konkretnych osób. Chodzi tu przede wszystkim o asystentów obdarzonych szczególnie silną osobowością, którzy mogliby narzucać pewne swoje rozwiązania[13].

Jego posługa jest przede wszystkim ukierunkowana bezpośrednio na instytut, pośrednio zaś na jego członków; jest asystentem instytutu czy grupy, a nie osób. Oczywiście w ostatecznym wymiarze jego posługa jest skierowana do konkretnych osób instytutu, jednak jest to aspekt wtórny wobec posługi względem całego instytutu, polegającej na przepowiadaniu, udzielaniu rad itp. Jego rolę określa więc konstytucja instytutu oraz potrzeby wyrażane przez radę i odpowiedzialnych za instytut. W praktyce będzie się to łączyło najczęściej z odpowiedziami na zapytania oraz oczekiwania konkretnych osób, które zwrócą się bezpośrednio do asystenta ze swoimi problemami. Staje się on wtedy w pewien sposób kierownikiem duchowym. Poszczególni członkowie instytutu mogą go sobie wybrać na własnego kierownika duchowego, ale to już stanowi ich osobistą i niezależną decyzję, uwarunkowaną oczywiście zgodą ze strony tego kapłana.

Zadania kapłana-asystenta wewnątrz instytutu są ściśle związane z funkcją kapłańską. Polegają one na czynieniu możliwym spotkania między Bogiem i każdym chrześcijaninem. Dokonuje się ono w słowie Bożym, w sakramentach (przede wszystkim we Mszy św. i spowiedzi) oraz budowaniu wspólnoty. To zadanie jest nierozerwalnie związane z celebrowaniem Eucharystii, gdyż ona zakłada wspólnotę i ją pogłębia. Komunia ta obejmuje najpierw samych członków wewnątrz instytutu, a następnie dotyczy instytutu i Kościoła lokalnego.

Jeśli chodzi o jedność z Kościołem, to asystent jest jej znakiem i tym, który ma się o nią troszczyć. Jego zadaniem będzie pomoc przy zrozumieniu i zaakceptowaniu wskazań oraz rozporządzeń pochodzą-

---

[13] Por. Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, *Istituti*..., art. cyt., s. 90; D. Lafranconi, dz. cyt., s. 31-57.

cych od przełożonych, a nie zawsze przyjmowanych z aprobatą, podzielanych czy traktowanych jako odnoszących się do wszystkich. Istotne jest tu przypominanie o obietnicy posłuszeństwa. Wobec całego instytutu istotne jest, by przypominać i budować świadomość ogólnych kierunków pasterskich Kościoła, w których odnajdywać się ma także instytut, nie zamykając się tylko w tym, co dotyka tylko jego i jego problemów. Asystent kościelny jest w instytucie głosem hierarchii, przez którą został tam posłany.

W zakres odpowiedzialności kapłana-asystenta wchodzi również proces formacji prowadzonej w instytucie, zarówno początkowej jak i permanentnej. Jest ona przedmiotem oddziaływania wszystkich, lecz rola asystenta jest tu szczególna. Ma on być tym, który duchowo animuje środowisko instytutu. Ma przekazywać Ewangelię, być przewodnikiem duchowym, starać się odczytywać razem ze świeckimi znaki czasu, być dyspozycyjnym wobec wymagań, próśb, pragnień i problemów wszystkich ludzi. Do niego może należeć przeprowadzanie miesięcznych dni skupienia i rocznych rekolekcji. Może uczestniczyć w formacji na płaszczyźnie teologicznej i duchowej. Na płaszczyźnie teologicznej będzie to polegało na przybliżaniu doktryny chrześcijańskiej, wyjaśnianiu wielu kwestii i wątpliwości natury teologicznej, gdyż członkowie instytutów świeckich zwykle nie są specjalistami w zakresie teologii. Poza tym ma on pomóc zrozumieć teologiczne znaczenie powołania świeckiego, w tym sens przeżywanej historii, tak Kościoła, jak i całej społeczności ludzkiej. Będzie to obejmowało zrozumienie linii ewolucyjnych naszej epoki. Rola asystenta może tu być ogromna, by uświadamiać konsekrowanym wagę i aktualność powołania świeckiego oraz sposób jego przeżywania w obecnej rzeczywistości. W ten sposób działanie asystenta kościelnego towarzyszy działaniu Ducha Świętego w życiu świeckich konsekrowanych.

Na poziomie duchowym chodzi o wzrost w przeżywaniu własnego powołania i wiary, która stoi u podstaw każdego powołania. W przypadku jednostek będzie to związane z wiernością własnemu powołaniu i przeżywaniu go w pełni, zaś w przypadku instytutu będzie chodziło o wierność własnej duchowej pierwotnej inspiracji i duchowości, która jest mu właściwa.

W realizacji tych zadań dokonuje się niejako zbiorowe kierownictwo duchowe wobec członków instytutu świeckiego.

Asystent ma również do spełnienia zadania na zewnątrz instytutu. Polegają one na pomocy w poznawaniu przez inne środowiska tego, co właściwe instytutom świeckim, na przybliżaniu charyzmatu świeckich

konsekrowanych szczególnie w środowiskach związanych z powołaniami, a więc w środowisku hierarchii i kapłanów. Poza tym uczestniczy w kształtowaniu właściwej świadomości świeckiej, duchowości świeckich, kształtowaniu właściwego przeżywania doczesności itp. Pomaga ponadto rozpoznawać własne powołanie, uwzględniając także powołanie do świeckiej konsekracji.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że kierownictwo duchowe świeckich konsekrowanych stanowi poważne wyzwanie i wielką odpowiedzialność. Jest zadaniem, które żąda poświęcenia i pracy, a przede wszystkim miłości do osób i instytutów, którym się służy. Jednak równocześnie jest to posługa, która niesie radość i owoce. Jest zadaniem wypełnianym w imieniu Kościoła i na wzór Chrystusa Pasterza.

Bogdan KOCAŃDA OFMConv.*
Lublin

OD ROZEZNANIA DO UWOLNIENIA
Wskazania praktyczne jak towarzyszyć osobie opętanej

Podejmując tematykę towarzyszenia osobie opętanej, wchodzimy na płaszczyznę walki duchowej, gdzie stajemy w rzeczywistości, w której obok Najwyższego Dobra, jakim jest Bóg-Miłość, spotykamy się ze Złem. Ono „nie jest jakąś abstrakcją, lecz oznacza osobę, Szatana, Złego, anioła, który sprzeciwił się Bogu. Diabeł (*dia-bolos*) jest tym, który przeciwstawia się zamysłowi Boga i Jego dziełu zbawienia wypełnionemu w Chrystusie" (KKK 2851).

Dziś nie wszyscy przyjmują fakt istnienia Szatana, albo popadają w drugą skrajność i we wszelkim działaniu zła widzą szatański palec. Chrześcijanin nie może wątpić w istnienie złych mocy, ale jednocześnie wie, że Panem jest Jezus Chrystus, stąd zobowiązany jest do podjęcia zmagania się o wierność względem Boga i Jego planom wobec siebie. Niestety, z różnych względów zdarzają się chrześcijanie (i nie tylko), którzy odwracając się od Boga świadomie wybierają zło. Ono zaś subtelnie ich zniewala prowadząc do zawładnięcia ich ciałem.

Ojciec Joseph-Maria Verlinde, zajmujący się badaniami nad wpływem magii, spirytyzmu, uzdrawiania metodami niekonwencjonalnymi i praktyk przynależących do ruchu New Age na życie duchowe człowieka stwierdza, że aby mówić o opętaniu trzeba dobrowolnego zaangażowania się woli człowieka, świadomego i dobrowolnego wejścia w przymierze z siłami Zła, zawarcia świadomego kontraktu z nieprzyjacielem. Według niego bez tego aktu nie będzie opętania za wyjątkiem jednego przypadku, kiedy matka sama ofiaruje swe dziecko diabłu[1].

Z tą tezą polemizuje polski demonolog jezuita Aleksander Posacki, dla którego opętanie ma nie tyle związek z paktem zawartym przez konkretnego człowieka z diabłem, co z grzechem w różnej postaci. Jest ono

---

* O. Bogdan K o c a ń d a (ur. 1968), franciszkanin; w latach 1998-2000 pełnił posługę egzorcysty w diecezji kieleckiej; aktualnie doktorant w Instytucie Teologii Duchowości KUL; opublikował szereg artykułów w czasopismach: „Bratni Zew", „Droga", „Gość Niedzielny", „Niedziela", „Nurt Franciszkański" i „Posłaniec św. Antoniego".

[1] Por. J.-M. Verlinde, *Jeden jest Pan*, Kraków 1996, s. 29.

zawsze jakoś zawinione, ale jego przyczyną jest często zewnętrzna ingerencja magiczna, która jest grzechem innych ludzi[2].

Nie wchodząc w polemikę, należy stwierdzić, że bez względu na przyczynę opętania, faktem pozostaje samo opętanie, które stanowi poważny problem dla człowieka nim dotkniętego. Zatem na pierwszym miejscu nie interesuje nas sam zły duch, lecz przede wszystkim człowiek, który cierpi z jego powodu. Chcąc wyjść naprzeciw tym wszystkim, którzy podejmują się opieki duchowej nad opętanymi oraz praktykują modlitwę o uwolnienie z opętania diabelskiego, ze szczególnym uwzględnieniem egzorcystów, pragnę podzielić się własnym krótkim, ale intensywnym doświadczeniem posługi towarzyszenia osobie opętanej. Problematyka ta zostanie ujęta bardziej od strony praktycznej niż teoretycznej, uwzględniając profil franciszkański, którym moja posługa była zabarwiona.

1. Proces rozeznawania zniewolenia duchowego

We wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym do odnowionego rytuału obrzędów egzorcyzmu czytamy, że „tajemnica Bożego miłosierdzia staje się dla nas trudniejsza do pojęcia, kiedy za Bożym dopuszczeniem zdarzają się przypadki wyjątkowego udręczenia i opętania przez diabła jakiegoś człowieka. (...) W takich przypadkach Kościół błaga Chrystusa Pana i Zbawiciela oraz ufając Jego mocy spieszy z wieloraką pomocą człowiekowi dręczonemu pokusami czy opętanemu, aby został od tego opętania uwolniony”[3].

Ta droga „spieszenia z wieloraką pomocą” rozpoczyna się od właściwego rozeznania duchowego, dzięki któremu można stwierdzić sam fakt zniewolenia czy opętania lub jego brak. To winno być fundamentalnym zadaniem kierownika duchowego bądź egzorcysty, do którego zwróci się o pomoc dręczony człowiek.

a) Pierwszy kontakt z osobą opętaną

Najczęściej z osobą zniewoloną duchowo możemy spotkać się w posłudze sakramentu pojednania, kierownictwa duchowego bądź w posłu-

---

[2] Por. A. Posacki, *Wprowadzenie*, w: Raul Salvucci, *Jasne słowa na temat ciemnej rzeczywistości*, Kraków 1997, s. 23.

[3] *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do odnowionych obrzędów egzorcyzmu „De exorcismis et supplicationibus quibusdam”,* 10, Watykan 1999, w: *Teologia o szatanie*, red. K. Góźdź, Lublin 2000, Aneks III, s. 227-239.

dze egzorcysty diecezjalnego, kiedy taka osoba zwraca się z prośbą o pomoc lub jest przyprowadzana przez osoby trzecie ze względu na własną niemoc duchową, a nawet cielesną.

Pierwszym warunkiem podjęcia pomocy takiemu człowiekowi jest wewnętrzne nastawienie samego spowiednika, towarzysza duchowego czy egzorcysty do przychodzącego penitenta. W opętanym należy zobaczyć cierpiącego brata lub siostrę, który najczęściej nie potrafi wytłumaczyć sobie samemu zachodzących w nim i wokół niego zjawisk oraz procesów, nad którymi nie ma władzy panowania[4]. Uznając jego słabość i grzech należy patrzeć oczami Jezusa Ukrzyżowanego, który z miłości oddał życie za wszystkich. Niestety, ciągle jeszcze częstym błędem pozostaje nastawienie pretensjonalne typu: „Gdzie twoja wiara?", „Dlaczego tam się pchałeś?", „Teraz przychodzisz!". W taki sposób częściej stajemy się sędziami, do czego nie mamy prawa, niż narzędziami miłosierdzia Boga. Jest to ważne, ponieważ odpowiednie nastawienie „przyjmującego" wprowadza penitenta w klimat Bożej miłości i szacunku do osoby, czego opętany może nie doświadczać, dlatego o. Isidore Froc wskazując, na czym polega posługa egzorcysty, uwypukla cztery jej wymiary, które mają doprowadzić do modlitwy o uwolnienie: przygarnianie, słuchanie, rozpoznanie i towarzyszenie[5]. Wiąże się z tym przede wszystkim konieczność ogarnięcia wydarzeń, jakie dana osoba przywołuje, jak też uchwycenia sposobu, w jaki je przedstawia, interpretuje i przeżywa. To ogarnięcie penitenta ma dopomóc w oddramatyzowaniu jego sytuacji przez gest otwartych ramion kochającego Ojca, który z miłosierdziem przyjmuje powracającego syna (por. Łk 15, 20).

Nie tylko nastawienie osoby towarzyszącej jest ważne, ale także postawa samego penitenta, który ma przejąć wszelką inicjatywę rozeznającego, tzn. być otwartym na zadawane pytania, szczerym i wykazywać zaangażowanie w sprawie własnego uwolnienia. Jest to o tyle ważne, że często penitenci przyjmują postawę pasywną, chcąc wszystko oddać w ręce towarzyszącego, bez własnego wysiłku.

---

[4] Na temat cech osób opętanych i towarzyszących im objawów zob. tamże, 16; J. J. Steffon, *Satanizm jako ucieczka w absurd*, Kraków 1993, s. 152-156; G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1997, s. 53-80; *Nota duszpasterska konferencji biskupów Toskanii na temat magii i demonologii*, w: A. Posacki, *Okultyzm, magia, demonologia,* Kraków 1998, s. 151-154; G. Huber, *Idź precz Szatanie! Działanie diabła dzisiaj*, Michalineum 1999, s. 77-96; F. di Fulvio, *Opętanie szatańskie i egzorcyzmy*, w: *Teologia o szatanie*, dz. cyt., s. 129-147.

[5] Por. I. Froc, *Egzorcyści*, Kraków 1995, s. 44-48.

Niebagatelną rolę odgrywa miejsce spotkania. O ile spotkanie odbywa się w czasie spowiedzi, w konfesjonale gwarantującym intymność i zachowanie tajemnicy, możemy mówić o powszechnie spotykanym miejscu towarzyszenia. Jednak w momencie występowania manifestacji zła lub kiedy spotkanie odbywa się poza konfesjonałem, w ramach rozmowy duchowej czy posługi egzorcysty, należy przejść do zamkniętego pomieszczenia, gwarantującego swobodę zachowania, co jest ważne w czasie wspomnianych wyżej manifestacji. Takie pomieszczenie, oprócz elementów religijnych (krzyż, obraz) i koniecznych do prowadzenia komunikacji, nie powinno zawierać zbędnych przedmiotów, które w czasie ujawnienia złych mocy mogłyby np. posłużyć do ataku na egzorcystę[6]. Winno być w miejscu trudno dostępnym dla większości wiernych, najlepiej w pobliżu kaplicy domowej bądź kościoła, stwarzając godziwe warunki do prowadzenia dialogu i modlitwy oraz chroniąc przed ciekawskimi, których ewentualne odgłosy płynące z wnętrza mogłyby przyciągać.

Wewnętrzne nastawienie kierownika duchowego lub egzorcysty, jak i miejsce spotkania mają na celu przyjęcie opętanego człowieka w taki sposób, aby gwarantując mu pewną anonimowość względem otoczenia wytworzyć w nim poczucie bezpieczeństwa i zrozumienia jego problemów, a przez to ułatwić dialog oraz wzbudzić zaufanie, bez którego dalsze towarzyszenie nie będzie miało sensu.

b) Elementy rozeznania

Wspomniane już wprowadzenie teologiczno-pastoralne do odnowionych obrzędów egzorcyzmu stwierdza, że „egzorcysta winien prawidłowo odróżnić przypadek ataku diabła od postawy owej łatwowierności, wskutek której pewni ludzie, nawet wierni, sądzą, iż są przedmiotem złości, zrządzenia złego losu lub przekleństwa, jakie zostało sprowadzone na nich, na ich bliskich albo na ich mienie”[7]. To „prawidłowe odróżnienie” może dokonać się tylko na drodze właściwego rozeznania duchowego, które zakłada odwołanie się do historii życia duchowego penitenta i popełnionych przezeń grzechów, badanie środowiska, odkrycie ewentualnych źródeł zniewolenia, zastosowanie zwyczajnych środków duchowych oraz konsultacji psychiatrycznych, jeżeli jest taka konieczność[8].

---

[6] Są to opinie egzorcystów, którzy nie posiadając takich pomieszczeń posługują w zakrystiach, kanceleriach lub w przykościelnych salach katechetycznych.

[7] *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne...*, art. cyt., 15.

[8] M. Scanlan i R. J. Cirner wskazują na pozostałe zadania rozeznania duchowego:

Nie należy tłumaczyć, jak ważnym jest poznanie historii życia duchowego opętanego człowieka, przez które towarzyszący takiej osobie odkrywa drogę prowadzącą do zniewolenia albo wpływy zewnętrzne powodujące to zniewolenie.

Możemy w tym badaniu napotkać na pewne trudności, z których podstawową jest niechęć do mówienia o przeżyciach duchowych, wynikająca z braku zaufania bądź ogólna niemoc mówienia pochodząca od Złego, a ujawniająca się przez odjęcie mowy penitentowi, często połączone z odebraniem słuchu. Jest to już pewien symptom, na który należy zwrócić uwagę. O ile w pierwszym przypadku można przez spokojną rozmowę i całą postawę pozyskać ufność penitenta, to w drugim przypadku należy się odwołać do miłosierdzia Bożego i podjąć krótką modlitwę w mocy Imienia Jezusa dla przywrócenia mowy i słuchu. Najczęściej zniewolony duchowo nie zna powodu zniewolenia, jedynie może się domyślać jego źródła przez wspomnienie swych grzechów lub praktyk w których uczestniczył, co należy bacznie prześledzić, z wielką uwagą rozpatrzyć i jeżeli grzechy nie zostały wcześniej wyznane w sakramencie pojednania, to do niego doprowadzić.

W przypadku opętania wywołanego podjęciem konkretnego aktu woli odejścia od Boga i wyboru Szatana za mistrza, opętany może z wielką dokładnością omówić poszczególne kroki „odejścia", jednak najczęściej nie dokonuje się to w czasie pierwszego spotkania, lecz podczas następnych i to pod wpływem wcześniejszej modlitwy.

Za główną treść tego specyficznego wywiadu należy obrać stosunek potrzebującego pomocy do *sacrum*, a w szczególności prześledzić jego życie sakramentalne, modlitwę, praktyki pobożne oraz życie moralne. Związane jest to z prawdą, że osoba opętana przejawia awersję wobec Boga i sfery nadprzyrodzonej, objawiającą się niechęcią do kościołów i miejsc świętych, niechęcią do wody święconej, świętych obrazów, przedmiotów poświęconych, osób konsekrowanych i kapłanów, niemożliwością modlitwy lub wielkimi trudnościami w niej, a także przychodzącymi sprośnymi myślami wywołanymi bliskością tego, co nadprzyrodzone. Należy to wszystko dokładnie zbadać w celu sprawdzenia czy życie peni-

---

ujawnić, jakie rzeczywiste szkody poczyniło działanie złego ducha; pokazać, która sfera psychiki powinna w następstwie tego zostać uwolniona; upewnić wszystkich obecnych, że zły duch naprawdę opuścił daną osobę; odkryć obecność i działanie innych sił nieczystych, o istnieniu których nie wiedziano przed rozpoczęciem sesji; wyznaczyć miejsce i czas trwania sesji; wskazać, jakie inne formy posługi duszpasterskiej mogą się okazać potrzebne danemu człowiekowi. — *Uwalnianie ze złych mocy*, Kraków 1995, s. 147.

tenta było zorientowane na Boga, czy wręcz przeciwnie, i jak się to ma do aktualnego stanu.

Towarzyszący przyjmuje jako zasadę, że dręczony lub opętany szukając dla siebie ratunku mówi prawdę. Jednak i tu trzeba być bardzo ostrożnym, gdyż człowiek taki, nie będąc obiektywnie w stanie zniewolenia duchowego, może — nawet nieświadomie — projektować zaburzenia psychiczne na płaszczyznę rzeczywistości życia opowiadając o wydarzeniach, które nigdy nie miały miejsca. Tak dzieje się w przypadku omamów, którym towarzyszy poczucie realności i urojeń, kiedy chory wypowiada z głębokim przekonaniem o ich prawdziwości fałszywe sądy, których nie koryguje mimo oczywistych dowodów błędności. W takiej sytuacji potrzeba z wielką delikatnością zaproponować konsultację psychiatryczną. W przypadku prawdziwego opętania nie można zapominać, że penitent może kłamać wbrew własnej woli będąc „manipulowanym" przez Złego.

Aby uniknąć jednostronnej oceny stanu człowieka potrzebującego pomocy dobrze jest również poznać jego środowisko życia przez rozmowę z kimś z rodziny lub najbliższych. Należy wówczas zwrócić uwagę na jego zachowanie w domu, w miejscu pracy i w czasie wolnym od zajęć, poszukując w ten sposób ewentualnych źródeł zniewolenia.

c) Źródła zniewolenia

Współczesny świat chce nas przekonać, że żyjemy w deszczu „uzdrawiającej energii życia", stąd na każdym kroku spotykamy wiele propozycji poddania się tej uzdrawiająco-zbawczej iluzji. Doświadczenie egzorcystów[9] wskazuje, iż pierwszą i najczęściej dzisiaj spotykaną przyczyną zniewoleń jest tzw. wikłanie w okultyzm[10]. Aleksander Posacki podejmując próbę klasyfikacji okultyzmu wyróżnia cztery podstawowe jego aspekty: magia, wróżbiarstwo, spirytyzm i medycyna okultystyczna[11].

Nie wchodząc szczegółowo w problematykę wpływu szeroko rozumianego okultyzmu na życie duchowe, należy jednoznacznie stwierdzić

---

[9] Źródłem tego stwierdzenia są liczne świadectwa i rozmowy przeprowadzone w ramach spotkań formacyjno-pastoralnych organizowanych przez koordynatora egzorcystów w Polsce ks. prał. M. Piątkowskiego z Poznania.

[10] O wpływie okultyzmu na zniewolenie duchowe zob. A. Posacki, *Niebezpieczeństwa okultyzmu*, Kraków 1997, s. 118-121. 183-202; Ph. Madre, *Boża miłość a dar uwalniania,* Kraków 1997, s. 126-129; G. Amorth, *Egzorcyści i psychiatrzy*, Częstochowa 1999, s. 47-101; P. J. Śliwiński, *Seans z widokiem na raj*, w: *Kościół a spirytyzm*, red. P. J. Śliwiński, A. Zwoliński, H. Cisowski, A. Regiewicz, Kraków 2001, s. 70-76.

[11] Por. A. Posacki, *Okultyzm...*, dz. cyt., s. 22-25.

za *Katechizmem Kościoła Katolickiego*, że „praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem — połączonym z miłującą bojaźnią — które należą się jedynie Bogu. (...) są w poważnej sprzeczności z cnotą religijności. (...) należy je potępić tym bardziej wtedy, gdy towarzyszy im intencja zaszkodzenia drugiemu człowiekowi lub uciekanie się do interwencji demonów" (KKK 2116-2117; por. Wj 22, 17; Kpł 19, 31; 20, 6. 27; Pwt 18, 9-14). Z uwagi na to, badając ewentualne źródła zniewolenia penitenta, nie wolno bagatelizować tych praktyk, lecz należy o nie pytać, demaskować i stanowczo wpłynąć na ich odrzucenie w przyszłości. W tym celu pomocne mogą być następujące pytania: Jakie zjawiska są natychmiastowym skutkiem, dobrym czy złym, w trakcie korzystania z tych praktyk? Jakie są konsekwencje pośrednie, najczęściej zgubne, objawiające się po dłuższym czasie? Jaka jest rola magika: jego technika, znaczenie jego rytuału, do jakiej nadprzyrodzonej mocy się odwołuje?[12].

Innym źródłem zniewolenia może być uczestnictwo w praktykach rytualnych organizowanych przez sekty dla swoich członków bądź sympatyków. Samo przynależenie do sekty nie stanowi jeszcze kryterium zniewolenia, choć należy pamiętać, że u podstaw sekty leży kłamstwo o zbawieniu, wielkości, wybrańswie, wzajemnej jedności i miłości itd. Księciem kłamstwa jest Szatan (por. J 8, 44). Ważniejsze jednak jest to, w jakich praktykach się uczestniczyło. Przez medytację, muzykę, tańce rytualne i mantry człowiek może wejść w trans hipnotyczny, w doświadczenie zjednoczenia z jakimś bóstwem, otworzyć się na siły duchowe, które mogą nim zawładnąć. Często takim źródłem czy kanałem zniewolenia stają się różnego rodzaju inicjacje, do których dopuszcza się odpowiednio wyselekcjonowanych i sprawdzonych ludzi — takich, którzy wiedzą, że muszą czynić to, do czego inicjacja ich upoważnia. Najczęściej przez poddanie się inicjacji chrześcijanin wypiera się życia z Chrystusem. Zewnętrznym tego wyrazem jest np. spalenie metryki chrztu św., podeptanie krzyża, spalenie Pisma świętego, ustne lub pisemne wyparcie się wiary w Chrystusa. Wybiera natomiast nową rzeczywistość przez namaszczenie, podpisanie paktu, otwarcie czakramów, otrzymanie osobistej mantry, którą zna tylko mistrz i uczeń itd. Odtąd opowiada się za nowymi wartościami i w ten sposób idzie „w głąb ciemności".

Wiele przypadków zniewoleń i opętań, które miały u podstaw wejście w życie sekty, i to nie koniecznie satanistycznej(!), wskazuje na pewną metodologię działania szatana wobec tych, którzy ślepo wchodzili na drogę inicjacji: na początku zły duch osłabia życie duchowe człowie-

---

[12] Por. Ph. Madre, *Ale zbaw nas od Złego*, Kraków 1999, s. 172.

ka (w okresie przygotowania do inicjacji), wchodzi w niego (pierwsza lub pierwsze inicjacje), umacnia się w nim (kolejne inicjacje), wykorzystuje do swoich celów (czyniąc „ślepego ucznia" lub z ucznia mistrza).

Podejmując wysiłek towarzyszenia osobie opętanej koniecznie należy zbadać ewentualność tego zagrożenia, gdyż dalsze działania muszą być zależne od owoców rozeznania tych kwestii.

d) Zaburzenia psychiczne

Rozważne „odczytanie" stanu penitenta jest gwarantem obrania właściwej drogi uwolnienia, dlatego winno się zwrócić uwagę na wszystkie, nawet pozornie najdrobniejsze zachowania, słowa i postawy proszącego o pomoc. Szczególnie należy zaobserwować czy u penitenta zachodzi oderwanie od rzeczywistości, czy są nagłe zmiany nastroju i gwałtowne zachowania nie mające żadnej widocznej przyczyny, które można zakwalifikować jako lęki, depresje, histerie czy schizofrenię. Stany te mogą świadczyć o pewnych zaburzeniach chorobowych, ale również mogą być wywołane działaniem złych duchów, ponieważ szatan biorąc w posiadanie człowieka może w ten sposób manifestować swoją obecność lub wywołać chorobę. Z tego powodu, budując własny osąd, w którym istnieje podejrzenie o zaburzenie psychiczne penitenta, najlepiej jest zaproponować kontakt ze współpracującym psychiatrą. Gdy takiej współpracy jeszcze nie ma, albo w danym momencie jest niemożliwa, należy zapytać, czy penitent jest leczony, jeśli tak, to gdzie i czym?; czy leczenie może osłabić jego wolę lub umysł?; czy objawy występują w sposób sporadyczny w toku życia normalnego i zdrowego, czy też w sytuacjach najbardziej sprzyjających oddziaływaniu szatana? Są nimi m.in. praktyki tajemne, osobiste lub rodzinne, próby koncentracji umysłowej, często w celu przewyższenia samego siebie (joga, medytacje transcendentalne), doświadczenia alienacji psychicznej przez przyjmowanie narkotyków, nadużywanie alkoholu, przedawkowanie mocnych leków działających na centralny układ nerwowy, dewiacje seksualne wszelkiego rodzaju (wyłączając normalne relacje seksualne). Do tych okoliczności należą także zaburzenia psychiczno-emocjonalne wyniesione z dzieciństwa, młodości lub wieku dorosłego[13].

Nadto, ważnym jest poznanie, czy jeden lub wielu krewnych przejawia podobne lub odmienne zaburzenia psychiczne oraz czy występują inne symptomy, takie jak: agresja wobec najbliższych osób, na których

[13] Por. Tamże, s. 87.

penitentowi zależy; myśli bezwstydne lub bluźniercze, których świadomie nie przywołuje; występujące trudności w przejściu od myśli do czynów, po których przychodzą wyrzuty sumienia i wciąż wzrasta poczucie winy. Należy dostrzec także symptomy natury neurologicznej: bezsenność, nerwowość, pobudliwość, konwulsje lub pseudo-konwulsje[14].

Kiedy zyskuje się pewność, że penitent ma zaburzenia psychiczne wywołane innymi czynnikami niż zniewolenie przez złe duchy, wówczas nie powinno się go egzorcyzmować, lecz przez okazanie miłości i duchowego wsparcia towarzyszyć mu w jego chorobie nakierowując na leczenie za pomocą medycyny akademickiej.

e) Zwyczajne środki duchowe

Zwykle w przypadkach opętań rozumowanie intelektualne na drodze poszukiwania prawdy jest niewystarczające i domaga się sięgnięcia po środki duchowe. Towarzyszący osobie opętanej na tym etapie swej posługi ma do dyspozycji wiele środków, które stosując może jeszcze głębiej rozeznać, czy rzeczywiście jest dręczony przez szatana ktoś, kto się za takiego uważa.

Najpewniejszym i przynoszącym największe owoce środkiem jest sakrament pojednania, w którym Pan Bóg przychodzi ze swoim wielkim miłosierdziem niejako dotykając mocą uzdrawiającą i uwalniającą penitenta. Nie zawsze jednak zniewolony chce lub może przystąpić do tego zdroju łaski, dlatego koniecznym jest posłużenie się sakramentaliami. Pokropienie egzorcyzmowaną wodą święconą, ukazanie krzyża świętego, posypanie egzorcyzmowaną solą, namaszczenie poświęconym olejem, dotknięcie relikwiami świętych, kapłańską stułą czy poświęconym medalikiem, szkaplerzem lub tauką[15], to powszechne praktyki, na zastosowanie których złe moce nie mogą być obojętne, gdyż spotkanie *profanum* z *sacrum* musi wywołać odpowiednią reakcję.

Innym środkiem duchowym jest ewangelizacja przez czytanie fragmentów Pisma świętego, bądź głoszenie słowa Bożego o wielkiej miłości do człowieka Tego, który sam jest Miłością.

---

[14] Por. R. Laurentin, *Szatan mit czy rzeczywistość*, Warszawa 1997, s. 193; Szerzej zob. G. Amorth, *Jak odróżnić choroby diabelskie od chorób psychicznych?*, w: *Materiały z międzynarodowego zjazdu egzorcystów* — Collevalenza 10-15 VII 2000, s. 63-80 (mps).

[15] Tauka, to noszony na szyi przez osoby związane z duchowością franciszkańską biblijny znak Tau. W chrześcijaństwie jest to symbol ofiary krzyżowej Chrystusa. — Por. P. Anzulewicz, *Franciszkański symbol Tau. Historia, ikonografia, interpretacja*, w: *Obecność*, red. L. Dyczewski, Łódź-Warszawa-Lublin 1988, s. 58-78.

Towarzyszący ma jeszcze do dyspozycji potężny środek, którym jest modlitwa. Należy zaproponować, by penitent podjął w trakcie spotkania modlitwę indywidualną o uwolnienie siebie odmawiając np. „Ojcze nasz", „Chwała Ojcu" czy „Zdrowaś Maryjo". Gdy nie będzie mógł tego uczynić, ponieważ szatan zamanifestuje swoją obecność odbierając zniewolonemu mowę lub powodując niezrozumienie wypowiadanych przez towarzyszącego słów (penitent słyszy bełkot albo bluźnierstwa), wówczas potrzeba interwencji towarzyszącego, który powinien podjąć modlitwę wstawienniczą lub krótkie modlitwy egzorcystyczne (jeżeli jest egzorcystą). Według G. Amortha są one środkami do postawienia diagnozy. Dodajmy, że są to środki podstawowe do osiągnięcia moralnej pewności o istnieniu diabelskiego wpływu[16].

W tym miejscu warto przytoczyć schemat modlitwy wstawienniczej, który zrodził się w czasie medytacji nad tekstem modlitwy św. Franciszka z Asyżu wypowiedzianym pod krzyżem w ruinach kościółka św. Damiana, którą możemy nazwać *Modlitwą Żebraka*[17]. Jest to charyzmatyczny sposób modlitwy, z glossolalią i spontanicznością wypowiadanych słów, wypływającą z serca proszącego. Jej siłą jest stanięcie obok cierpiącego brata w uwielbieniu Boga, co zawsze nie podoba się szatanowi, ponieważ, „gdy nieprzyjaciel słyszy modlitwę uwielbienia, boleśnie odczuwa na sobie zwycięstwo Chrystusa, którego mocą został pokonany"[18].

Etapy modlitwy o uwolnienie:

— stanięcie w postawie żebraka („Oto stoję pod Twoim krzyżem i proszę, nie za siebie, lecz za mego brata / moją siostrę");

— wezwanie mocy Ducha Świętego;

— uwielbienie Boga w bracie, który prosi o uwolnienie;

— dziękczynienie za łaski, które brat w całej historii swego życia otrzymał od Pana Boga;

— wspólne wyznanie wiary (jeżeli zniewolony może je wypowiedzieć);

— prośba żebraka (kulminacyjny moment modlitwy);

— dziękczynienie lub prośba o miłosierdzie i opiekę, jeżeli do uwolnienia nie doszło i potrzebne są egzorcyzmy;

— błogosławieństwo znakiem krzyża.

---

[16] Por. G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1998, s. 142.

[17] Modlitwa św. Franciszka z Asyżu odmówiona przed krucyfiksem: „Najwyższy, chwalebny Boże, rozjaśnij ciemności mego serca i daj mi, Panie, prawdziwą wiarę, niezachwianą nadzieję i doskonałą miłość, zrozumienie i poznanie, abym wypełniał Twoje święte i prawdziwe posłannictwo". — *Pisma św. Franciszka i św. Klary*, Warszawa 1992, s. 152.

[18] G. Amorth, *Egzorcyści...*, dz. cyt., s. 166.

Rozeznane wcześniej źródła zniewolenia przedstawiane są Dobremu Bogu w prośbie żebraka, którą winno się tak sformułować, aby najpełniej ujawnić zniewalającego ducha i uprosić łaskę uwolnienia od niego. Stwierdzenie obecności jednego lub wielu złych duchów oraz przypomnienie, że już w Chrystusie zostały pokonane, przyczynia się do większej skuteczności modlitwy, której darmowym owocem może być całkowite uwolnienie, bądź ukazanie istnienia wcześniej nie znanych przeszkód dla łaski.

Przedstawiony powyżej pierwszy etap towarzyszenia osobie opętanej skoncentrowany jest na wnikliwym rozeznaniu stanu zniewolenia człowieka, który prosi o pomoc. Każdy z omówionych aspektów pozwala towarzyszącemu wyrobić sąd oparty na wielu przesłankach, dzięki któremu nabierze moralnego przekonania, czy dana osoba jest naprawdę opętana przez diabła lub nie.

2. Modlitwa egzorcyzmu

Drugim krokiem towarzyszenia, zarezerwowanym tylko dla biskupa lub egzorcysty przez niego wyznaczonego, jest modlitwa o uwolnienie z więzów opętania. Ci, którzy nie mają takiego mandatu (kierownik duchowy, najbliższa rodzina, przyjaciel...) na tym etapie zostają zaproszeni do „noszenia w swym sercu" przed Bogiem człowieka dręczonego i do udzielania mu wsparcia moralnego. Jest to o tyle ważne, że opętany potrzebuje szczególnej pomocy duchowej ze strony innych osób (ofiarowanie Mszy św. w intencji opętanego, modlitwy wstawienniczej w różnej formie, np.: Różaniec, Koronka do Bożego Miłosierdzia, modlitwy przez wstawiennictwo świętych itp.), ponieważ sam najczęściej, choćby chciał, nie może się modlić.

a) Moralne przekonanie o potrzebie egzorcyzmowania

Towarzyszący, który ma do tego prawo, winien po prześledzeniu życia penitenta przystąpić do celebracji egzorcyzmu, jeśli nabierze moralnego przekonania, że osoba nad którą ma go sprawować jest naprawdę opętana przez diabła. O tym, co może wpłynąć na owe moralne przekonanie, uczy *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do odnowionych obrzędów egzorcyzmu*. Czytamy tam, że „o opętaniu przez diabła świadczą następujące objawy: ktoś wypowiada wiele słów w nieznanym sobie języku albo też rozumie mówiącego; wyjawia sprawy dalekie i ukryte; wykazuje siły nieproporcjonalne do wieku lub przekraczające naturalne możliwości". Nadto, „należy brać pod uwagę inne zachowania,

zwłaszcza natury moralnej i duchowej, które również mogą wskazywać na działanie diabła, jak np.: gwałtowna nienawiść do Boga, do Najświętszego Imienia Jezusa, Najświętszej Maryi Panny i Świętych, do Kościoła, do słowa Bożego, do przedmiotów sakralnych, obrzędów, zwłaszcza sakramentalnych i do świętych obrazów. Trzeba wreszcie starannie rozważyć związek wszystkich tych oznak z wiarą i duchową walką w życiu chrześcijańskim. Zły bowiem jest przede wszystkim nieprzyjacielem Boga i wszystkiego, co wierni łączą z Jego zbawczym działaniem"[19].

Ważną pozostaje kwestia uzyskania zgody opętanego na prowadzenie modlitwy, ponieważ jest to wyrazem nie tyle chęci „zrzucenia niewygodnego ciężaru", ale opowiedzenia się na nowo za Chrystusem. Zniewolonemu może przyjść to bardzo trudno, gdyż szatan będzie robił wszystko, aby odwieść go od takiej przemiany, a tym samym od modlitwy. Może się to objawiać w próbie ucieczki z miejsca, gdzie toczy się spotkanie, w ataku fizycznym na egzorcystę w celu zastraszenia go, w odebraniu opętanemu mowy, słuchu lub całkowitym znieruchomieniu ciała. Kiedy to nastąpi można podjąć modlitwę na zasadzie przyzwolenia domyślnego, opartego na pragnieniu uwolnienia od działania złych mocy, które przyprowadziło opętanego do egzorcysty lub na wierze i pragnieniu innych, którzy go przyprowadzili (por. Łk 5, 20).

b) Przygotowanie, miejsce i czas modlitwy

Modlitwy egzorcyzmu nie należy prowadzić „z marszu". Musi być ona poprzedzona przygotowaniem zarówno ze strony egzorcysty jak i opętanego oraz tych, którzy w niej będą brali udział. Egzorcysta przed posługą powinien przystąpić do sakramentu pojednania, aby z czystym sercem stanąć do walki duchowej. Winien także prosić o modlitwę i wsparcie duchowe tych wszystkich, którzy z odpowiedzialnością, powagą i miłością będą mogli wypraszać u miłosierdzia Bożego potrzebne łaski tak dla niego samego, jak również dla człowieka, nad którym będzie prowadzona modlitwa i osób w niej uczestniczących. Dużą pomoc mogą tu wyświadczyć osoby konsekrowane, szczególnie żyjące w klasztorach kontemplacyjnych, a także grupy modlitewnego wsparcia utworzone dla tego konkretnego celu, bądź poproszone o taką pomoc.

Egzorcysta nie powinien podejmować się egzorcyzmowania samotnie. Należy zatem przygotować grupę osób, która będzie pomocą i wsparciem w posługiwaniu. W grupie takiej winni być przede wszystkim ka-

[19] Tamże, 16.

płani i dojrzałe w wierze osoby świeckie, prowadzące głębokie życie sakramentalne, żyjące na co dzień słowem Bożym, dyskretne, najlepiej posiadające sprawdzone charyzmaty (dar poznania wewnętrznego, rozeznawania duchów, proroctwa, głębokiej modlitwy itp.), co do których można mieć zaufanie i gwarancję posłuszeństwa, aby na modlitwie stanowili jedno.

Miejscem sprawowania egzorcyzmów winien być przede wszystkim kościół lub kaplica, które na czas posługi będą zamknięte dla innych wiernych. Można również sprawować egzorcyzm „w innym odpowiednim miejscu, gdzie znajduje się dobrze widoczne wyobrażenie Ukrzyżowanego. Winien być w tym miejscu również obraz Najświętszej Maryi Panny”[20].

Na ogół uznaje się, że samo miejsce modlitwy nie odgrywa większej roli w procesie uwalniania, jednak — według zeznań egzorcystów — złe duchy często zwracały uwagę na fakt ograniczenia możności swojego działania ze względu na świętość miejsca, w którym były prowadzone modlitwy.

Podejmując modlitwę nad opętanym nie wiemy, ile czasu ona będzie trwała, nie możemy też stawiać granic czy wręcz „wymuszać” u Pana Boga momentu uwolnienia. Dlatego przygotowując spotkanie, w którym centralne miejsce zajmie modlitwa o uwolnienie, należy określić odpowiednie ramy czasowe. Przyjętą praktyką wśród polskich egzorcystów jest prowadzenie modlitwy nie dłużej niż dwie godziny. Po tym czasie przerywa się modlitwę i jeżeli nie ma spodziewanych rezultatów, to ponawia się ją w następnym dniu, albo — jeżeli to nie będzie możliwe — w innym odpowiednim czasie. Zasada ta ma na celu głównie walory praktyczne: wprowadza pewną systematykę i ład w program dnia posługujących; chroni modlących się przed nadmiernym zmęczeniem wtedy, gdy są duże manifestacje Złego; daje możliwość weryfikacji i czas na refleksję nad nowymi treściami objawionymi w trakcie egzorcyzmowania.

c) Postawa egzorcysty na modlitwie

Zgubne może okazać się dążenie za wszelką cenę do uzyskania natychmiastowych owoców modlitwy. Taka postawa świadczy o braku świadomości, jaką rolę w procesie uwalniania odgrywa egzorcysta. Nie można zapominać o tym, że w tej posłudze jest się tylko „żebrakiem”, proszącym o miłosierdzie Boże. To Bóg jest Tym, który niesie uwolnie-

[20] Tamże, 33.

nie, On bezpośrednio wpływa na Szatana i wszystkie złe duchy, dlatego egzorcysta stając do modlitwy musi być człowiekiem wiary w moc Pana Boga i Jego nieograniczone miłosierdzie. Musi również być świadomym, że „misja egzorcysty jest misją Kościoła, czego znakiem jest bezpośrednia łączność z biskupem”[21], dlatego ma prawo do modlitwy w imieniu i autorytecie Kościoła.

Każdy egzorcysta ma swoje słabe strony, wady albo zranienia, dlatego wezwany jest do pogłębionego życia duchowego, a przed sprawowaniem posługi z pokorą winien prosić Dobrego Boga o łaskę ochrony przed wpływami złych mocy. Pokora to pierwsza cnota, którą ma się charakteryzować egzorcysta. Drugą jest odwaga: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13) — mówi św. Paweł Apostoł.

Pomimo swych słabości egzorcysta winien z odwagą i zaufaniem podejmować swą posługę, cicho i pewnie prowadzić modlitwę nie pozwalając na to, by został sprowokowany przez diabła, który za wszelką cenę będzie się starał przeszkadzać w modlitwie. W czasie egzorcyzmowania u opętanego mogą pojawić się gwałtowne konwulsje, niepokój, próby ucieczki, aroganckie bluźnierstwa, wściekłe okrzyki, demoniczny śmiech i obelgi, próby manifestacji siły wobec egzorcysty czy groźby kierowane w jego stronę lub kogoś z najbliższych. W takich przypadkach należy zachować spokój, gdyż moc Chrystusowego kapłaństwa wystarczająco chroni przed tymi działaniami. Nie można bulwersować się wypowiadanymi przez złe duchy słowami, np.: „Kukiełka na krzyżu!”, „Zabiję cię!”, ale należy stanowczo nakazać w mocy Imienia Jezus, by zły duch zamilkł. Lęk paraliżuje wszelkie działanie, tym bardziej, jeżeli jesteśmy świadkami zjawisk paranormalnych. Nie można więc zapominać, że posługa egzorcyzmowania jest dokonywana nie mocą człowieka, ale samego Boga.

Tym, czego najczęściej obawiają się potencjalni kandydaci do tej posługi, jest wyciąganie przez szatana na światło dzienne ich grzechów i zranień. Należy zgodzić się z Amorthem, że sąd o tym, iż złe duchy są gadatliwe, jest błędny. Mówią niechętnie i często niedorzecznie, aby rozpraszać egzorcystę i uniknąć jego pytań[22]. Przy bardzo silnych opętaniach może się jednak zdarzyć, że takie próby będą miały miejsce, ale Pan Bóg na ogół nie dopuszcza do tego, a gdyby nawet zły duch chciał ujawnić grzech egzorcysty, trzeba mu tego zabronić odwołując się do Imienia Jezus: „W Imię Jezusa Chrystusa, zabraniam ci!”. Zapominając

---

[21] B. Lagoutte, *Przedmowa*: w: G. Amorth, *Egzorcyści*..., dz. cyt., s. 9.

[22] Por. G. Amorth, *Wyznania*..., dz. cyt., s. 100.

o tym, można usłyszeć to bolesne słowo prawdy o własnych zranieniach. Wówczas należy przyjąć je w postawie pokory i uniżenia, ponieważ jesteśmy „nieużytecznymi sługami" (por. Łk 17, 10), których Pan Bóg zaprosił do wielkich dzieł i przez to pragnie uczynić większe dobro, oczekując naszego zaangażowania w przemienienie tego, co jeszcze jest w nas do uzdrowienia.

Egzorcysta powinien zawsze strzec się ciekawości poznania tego, co na ogół pozostaje zakryte. Rodzi się ona głównie w momencie, gdy prowadzący modlitwę pozwoli sobie na wejście w dialog z siłami zła. Diabeł sam wyraża chęć mówienia o rzeczach dotyczących nie tylko egzorcyzmującego i tych, którzy trwają z nim na modlitwie, ale również o innych osobach. Wówczas najlepiej jest zakazać złym duchom przekazywania informacji oraz zaprzestać dialogowania. Przemawiają za tym dwie podstawowe racje: pierwsza, że to, o czym mówi diabeł, może być kłamstwem, którym posługuje się w celu wprowadzenia egzorcysty w błąd i skierowania go na inne ścieżki myślowe; druga racja, że szatan robi wszystko, żeby przerwać modlitwę, która przynosi mu olbrzymie cierpienie oraz zmierza do wyzwolenia opętanego spod jego władzy. Jedyne pytania, które ewentualnie można postawić zniewalającym siłom, dotyczą ilości złych duchów w opętanym, ich imion oraz źródeł zniewolenia czy czasu uwolnienia. Cel tych pytań jest oczywisty: rozpoznanie działającej potęgi, a przez to odpowiednie ukierunkowanie modlitwy.

Modląc się nad opętanym należy być świadomym tego, że zły duch nie jest czynny nieustannie, ale przerywa swoje działanie (trans opętańczy) na dłuższy lub krótszy czas[23]. Wykorzystując ten moment można omówić z opętanym dotychczasowy przebieg modlitwy, aby uświadomić mu to, co wydarzyło się w czasie jego braku świadomości, a przez to budować relację wzajemnego zaufania i zrozumienia oraz dać chwilę wytchnienia modlącym się.

Mentalność złych duchów określają trzy słowa: pycha, pogarda dla ich ofiary oraz nieustępliwość. Towarzyszący osobie opętanej, szczególnie egzorcysta podejmujący modlitwę, musi przyjąć postawę przeciwną: z pokorą podjąć powierzone mu przez Kościół zadanie modlitwy o wyzwolenie brata lub siostry spod władzy zła; z szacunkiem odnosić się do nich, odkrywając stopniowo tajemnicę dopuszczenia przez Boga do takiego zniewolenia; a także z otwartością wobec działania Ducha Świętego prowadzić modlitwę, której centrum jest prośba o miłosierdzie względem opętanego.

---

[23] O zachowaniu złego ducha zob. tamże, s. 97-106.

d) Środki pomocne przy manifestacjach

Mówiliśmy już o zwyczajnych środkach duchowych pomocnych w rozeznaniu stanu penitenta. Te same środki należy stosować w „momentach kryzysowych". Kiedy opętany, będący w transie opętańczym (tj. kierowany przez złe duchy), chce zaatakować egzorcystę bądź kogoś z uczestników modlitwy, wówczas należy odwołać się do Imienia Jezus, zakazując mu takiego działania lub pokropić go wodą święconą. Gdy miota się i trzeba go przytrzymywać, by nie wyrządził sobie krzywdy na skutek jakiegoś uderzenia, z pomocą mogą przyjść silne osoby lub gdy tych nie ma albo jest ich zbyt mało — poświęcony pas lub sznur, np. sznur franciszkański albo stuła[24], za pomocą których związuje się ręce i nogi opętanego, aby jego ruchy stały się mniej dokuczliwe. Przy ewentualnym kolejnym wiązaniu należy wcześniej poinformować opętanego, że jest to konieczne dla spokojnego prowadzenia modlitwy tak, aby zainteresowany wiedział co będzie się z nim działo.

Egzorcysta winien uważać, aby w zasięgu opętanego nie było przedmiotów, którymi może się posłużyć zły duch w czasie agresywnej manifestacji. Kiedy uda się opętanemu pochwycić np. rytuał z modlitwami, krucyfiks lub stułę, wystarczy na dłoni, w której ma dany przedmiot, uczynić palcem znak krzyża świętego, a wówczas dłoń ta zostanie otwarta. Pomocne w tym mogą być również relikwie świętych, a także poświęcone medaliki czy różaniec. Przedmioty te „parzą" ciało opętanego, które jest pod władaniem złego ducha i często pozostawiają w miejscach dotknięć sińce lub różnego rodzaju znamiona, które po błogosławieństwie po jakimś czasie zanikają.

Może się również zdarzyć taki moment w czasie modlitwy, kiedy zły duch będzie chciał „uśpić" opętanego powodując zerwanie kontaktu z modlącymi się nad nim. Nie należy do tego dopuścić. Ten cel możemy osiągnąć przez głośną modlitwę do ucha (nawet krzyk), albo rozpalenie kadzidła przy opętanym, oddziałując na jego zmysł węchu.

e) Zjawiska nadzwyczajne — studium przypadków[25]

Prowadząc modlitwę możemy się spotkać z różnymi zjawiskami nadzwyczajnymi, wobec których należy przyjąć odpowiednią postawę.

---

[24] Z praktyki modlitwy nad opętanymi wiadomo, że siła którą dysponują pozwala na rozerwanie nawet grubych skórzanych pasów. Natomiast stuła i pasek franciszkański (nawet najcieńszy) sprawiają, że opętany nie może ich przerwać.

[25] Podane są tu zjawiska, których świadkiem bezpośrednim lub pośrednim (z przekazu podanego przez opętanego po zakończeniu modlitwy) był autor artykułu.

Często występującym zjawiskiem towarzyszącym modlitwie nad opętanymi są wizje. Opętani mówią o nagłych zjawieniach i obrazach, opisują sceny i różne wydarzenia, w których głównym bohaterem jest sam zniewolony. Zapraszany jest on przez „zarys człowieka, od którego emanowała wielka światłość" do pójścia za nim, lub jako małe dziecko „tulony do policzka człowieka, od którego emanowała światłość". Najczęściej są to wizje biblijne ukazujące „zarys człowieka w światłości", który uzdrawia chorych, wskrzesza umarłych, przywraca głuchoniememu mowę i słuch czy ślepemu wzrok. Mamy więc do czynienia ze specyficzną „mową" Pana Boga, który w taki sposób pragnie potwierdzić swoją miłość do opętanego i zaprosić go do wolnego wyboru Jezusa Chrystusa jako swojego Pana.

To twierdzenie wydaje się być prawdziwe, ponieważ na ogół wizje te potwierdzone są trzema towarzyszącymi im faktami: po pierwsze — przesłanie danej wizji jest zgodne z nauką Kościoła katolickiego; po drugie — wizjom towarzyszą słowa Pisma świętego słyszane wewnętrznie przez opętanego w czasie modlitwy, gdy nie jest on świadomy swego zachowania. Zamiast całych zdań często opętany słyszy same sigla biblijne; po trzecie — wizje mają potwierdzenie w Ewangeliach. Przeważnie są bezpośrednio związane z treścią Ewangelii z najbliższej niedzieli lub są jej obrazem. Należy zaznaczyć, że na ogół opętany będący w stanie świadomości nie zna treści niedzielnych czytań mszalnych.

Nie wszystkie jednak wizje pochodzą od Pana Boga. Mogą być one wytworem Szatana, który jako anioł światłości będzie wskazywał na siebie jako wartość absolutną, do której należy zmierzać. Te wizje różnią się jednak tym, że Szatan nie może za ich pomocą przedstawiać prawd nadprzyrodzonych, gdyż jest to sprzeczne z jego naturą. Nadto „mowa" szatana nie przynosi opętanemu otuchy wyzwolenia, a wręcz przeciwnie — pozostawia niepokój, nie ma w niej miłości i nadziei, lecz wysublimowane kłamstwo łatwego zysku (np. posiadania darów nadnaturalnych), albo pychę wielkości, a nawet bezsens życia (podpowiada pragnienie śmierci). Interpretacja wizji konfrontowana z aktualnym stanem człowieka opętanego może przyczynić się do podjęcia jeszcze głębszego aktu wiary, przez który zniewolony „przybliży" się do Boga oraz może wpłynąć na jego decyzję życia poświęconego tylko dla Niego.

Przy bardzo silnych opętaniach egzorcysta może spotkać się z działaniem szatana na ciało opętanego przez zniekształcanie go, dysponowanie nim w taki sposób, że opętany wykonuje różne skomplikowane formy pełzania, mają miejsce nieuzasadnione niczym upadki, nagle staje się sztywny niczym żelazny pręt lub na jego ciele (najczęściej na rę-

kach i udzie) pojawiają się znaki i symbole zła (np. pentagram, liczby 666, litery FFF, rysunek głowy kozła, krzyż południowy)[26]. Wszystko to jest wielką demonstracją szatana, który objawia w ten sposób swe panowanie nad ciałem opętanego. Nie należy się tym przerażać. O ile znaki i symbole pojawiają się w momentach, kiedy zaprzestajemy modlitwy, stanowiąc jakieś potwierdzenie ciągłej dominacji szatana w ciele opętanego, to pozostałe zjawiska mają miejsce w trakcie modlitwy i po jej zakończeniu ustępują, jeżeli nie samoistnie, to pod wpływem prośby skierowanej do Chrystusa przez egzorcystę.

Odrębną trudność, przede wszystkim w kwestii wytłumaczenia, stanowią dla egzorcysty ostre przedmioty (wkręty, drut, pinezki, podkładki do śrub i inne) zwymiotowane przez opętanego. Może być to związane z tym, że osoba spożyła te rzeczy w trakcie magicznych rytuałów (nie będąc tego świadoma) i pod wpływem modlitwy zostały one wydalone, albo osoba ta została poddana *maleficium* (zły czyn magiczny), czyli znalazła się pod wpływem innej osoby (maga, czarownika), która za pomocą pewnych technik symboliczno-magicznych wywierała na nią zły wpływ, nawet w celu spowodowania śmierci[27]. Przy stwierdzeniu tego drugiego źródła należy zapytać, kto ewentualnie może szkodzić opętanemu i poprowadzić w taki sposób modlitwę, aby mocą Bożą odciąć jakiekolwiek złe wpływy. Następnie potrzeba zwrócić uwagę, by opętany przebaczył tej osobie, a kiedy będzie mógł przystąpić do sakramentu pojednania, również wyznał szczerze ewentualne związki z tą osobą.

Wydaje się również, że te zjawiska mogą być wywołane manifestacją szatana, który chce w ten sposób ukazać swoją władzę nad ciałem opętanego, doprowadzając do materializacji powyższych rzeczy w przewodzie pokarmowym w trakcie modlitwy nad opętanym.

Gabriele Amorth zwraca uwagę na inne szczególne „dary", które mogą towarzyszyć opętanemu. Są nimi: przewidywanie przyszłych wypadków, przenikliwość w dostrzeganiu u ludzi obecności sił lub mocy diabelskich, a zwłaszcza słyszenie dziwnych głosów. O tych ostatnich pisze: „Mogą to być jedynie głosy, które człowiekowi przeszkadzają. Często jednak są to głosy, które coś proponują: postępowanie, jakim należy się kierować lub którego należy unikać, modlitwy, przekleństwa, opowiadanie dziwnych rzeczy o innych lub rzeczy całkowicie niezrozumiałych. (...) należy dokonywać wszelkich starań, aby je odrzucić i w żad-

---

[26] Szerzej o symbolach zła zob. J. J. Steffon, dz. cyt., s. 66-70.

[27] Por. *Nota duszpasterska konferencji Biskupów Toskanii*, dz. cyt., s. 149-151. Problem *maleficium* omawia szerzej A. Posacki, *Okultyzm...*, dz. cyt., s. 43-52.

nym przypadku nie wolno brać ich pod uwagę. (...) Przylgnięcie do tych rzeczy, jakby to były szczególne dary lub moce, okazuje się bardzo szkodliwe i może uniemożliwić uwolnienie"[28].

Modlitwa nad opętanym, z nim i w jego intencji jest tym elementem towarzyszenia, który przynosi wiele wartości duchowych dla modlących się, ale przede wszystkim jest wyrazem troski Kościoła o cierpiącego brata lub siostrę. Ona na nowo uwypukla „logikę pierwszeństwa" Boga przed wszelkim Jego stworzeniem, stawia zniewolonego przed decyzją całkowitego wyboru Boga, Najwyższego Dobra, który „pochyla się" nad nim. Prowadzi w końcu — w perspektywie Misterium Paschalnego — do wolności dziecka Bożego, które pozostając pod działaniem Ducha Świętego przynosi owoce radości.

3. Radość z uwolnienia

Pierwszą reakcją na dar uwolnienia jest duchowa radość, którą promieniuje sam uwolniony, jak również ci wszyscy, którzy mu towarzyszą. W osobie towarzyszącej, która widzi świętą miłość Boga Ojca działającego wspólnie z Synem i Duchem w konkretnym akcie miłosierdzia, rodzi się zachwyt, który obfituje ogromnym dziękczynieniem i dodaje wiary oraz sił do podejmowania dalszej posługi.

a) Symptomy uwolnienia

Egzorcysta prowadzący modlitwę winien zwracać co jakiś czas uwagę na to, czy osoba egzorcyzmowana odczuwa stopniową poprawę stanu swego wnętrza, czy manifestacje zła się zmniejszają co do ilości, jak również stopnia natężenia oraz czy w procesie oddziaływania złych mocy na ciało opętanego przy mocniejszych negatywnych reakcjach nie występuje okres regresu, który zmierza do zaniku tych reakcji. To wszystko pozwala na określenie aktualnego stanu opętanego, a także jest znakiem „ustępowania" złych mocy. Towarzyszyć tym objawom mogą słowa samego szatana, np.: „Zabijasz mnie!", „Ze względu na Nią muszę wyjść!", „Umieram!", „Już wychodzę!". Jak opisuje Amorth, „niekiedy zły duch, czując się coraz słabszy i niezdolny do oporu, prosi o pomoc. Wzywa inne złe duchy, które przychodzą, aby mu pomóc. W innych przypadkach na pytanie egzorcysty: «Kiedy sobie pójdziesz?» — podczas gdy wcześniej odpowiadał: «nigdy» — zaczyna odpowiadać: «niedługo». Ustala

[28] G. Amorth, *Nowe wyznania...*, dz. cyt., s. 122.

też datę. Często jest to data fałszywa, ale czasami, z woli Bożej, sprawdza się”[29].

Trudno jest jednoznacznie określić właściwy moment uwolnienia od złych mocy, gdyż każdy przypadek opętania i uwolnienia z niego należy traktować indywidualnie nie tylko w sferze duchowej, ale również zjawiskowej. Nie wolno zapominać, że Panem czasu, w tym czasu uwolnienia, jest sam Bóg. Były przypadki, w których osoby uwolnione z opętania nagle wybuchały płaczem radości albo całkowicie opadały z sił i przez dłuższy czas musiały odpoczywać, aby później radować się z wolności. Innym razem uwolnienie przychodziło niespostrzeżenie tak, że sam egzorcysta był zaskoczony. Bardzo często jednak moment uwolnienia poprzedza mocna albo bardzo mocna manifestacja zła, po której przychodzi nagłe uspokojenie zachowań zewnętrznych i dręczony w swym wnętrzu odczuwa pokój.

Jezuita Adolf Rodewyk tak opisuje jeden z przypadków: „Zaczynało się dławienie, jakby nie mogła złapać powietrza. Z powodu tych duszności wkładała czasem palec do i tak już szeroko otwartych ust, aby jeszcze bardziej ściągnąć żuchwę w dół. Całe ciało drgało i rzucało nim na wszystkie strony. Niekiedy uciskała podbrzusze, wspomagając skurcze podobne do porodowych. (...) W końcu diabeł mówił: «Wychodzę, wychodzę!» Krótką chwilę siedziała jeszcze wyprostowana i opadała potem na poduszki. Jeszcze krótkie drganie, potem następowało uspokojenie, spokojny, równy oddech, jak we śnie. Wszystko trwało godzinę”[30].

b) Hymn wdzięczności

„Błogosławiony Pan, Bóg Izraela, bo lud swój nawiedził i wyzwolił...” (Łk 1, 68) — tymi słowami należy złożyć Bogu dziękczynienie za otrzymany dar pokoju i w ten sposób wyrazić wdzięczność za otrzymaną wolność serca. Serce — jak pisze franciszkanin Tadeusz Matura — „jest ośrodkiem jedności, z którego wytryskują i w którym spotykają się wszystkie pragnienia i siły, które stanowią o istocie ludzkiej osoby; to tożsamość i prawda każdego z nas, umieszczone w punkcie najbardziej osobistym i najtrudniejszym do wyrażenia”[31]. Ten „środek ciężkości człowieka”, wcześniej przyćmiony przez siły złych mocy, za sprawą wielkiego miłosierdzia Boga zostaje wyrwany z ciemności, staje na nowo

---

[29] Tamże, s. 151.

[30] A. Rodewyk, *Demoniczne opętanie dzisiaj. Fakty i interpretacje*, Racibórz 1995, s. 211.

[31] T. Matura, *Św. Franciszek z Asyżu na nowo odczytany*, Kraków 2000, s. 119.

w świetle, którym jest Jezus Chrystus. Z tego względu radość serca winna charakteryzować osobę uwolnioną i wszystkie osoby jej towarzyszące. Mówi o tym św. Franciszek z Asyżu podkreślając jeszcze jedną rolę radości: „Gdy radość duchowa napełnia serce, wówczas na próżno wąż wsącza w nie swój śmiertelny jad. Gdzie demony widzą sługę Chrystusa pełnego świętej radości, tam nie mogą mu zaszkodzić”[32].

Radość wypływająca z tego, że dana osoba zostaje przez akt uwolnienia ponownie wezwana do życia duchowego, dzięki któremu może jednoczyć się ze źródłem życia — Bogiem, ma ją wprowadzić w rzeczywistą lekcję miłości krzyża, przez który przyszło zbawienie. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne do odnowionych obrzędów egzorcyzmu* wprost nawiązuje do takiej postawy: „Należy go [uwolnionego — przyp. B. K.] zachęcić, aby trwał na modlitwie, zwłaszcza zaczerpniętej z Pisma świętego, często przystępował do sakramentu pokuty i Eucharystii i prowadził życie chrześcijańskie wypełnione uczynkami bratniej miłości”[33]. Wszystkie te praktyki mają na celu spowodować radosny i całkowity wybór Boga, chcianego przed każdą inną rzeczywistością — wybór, który nie boi się stawiać czoło wyrzeczeniu. W tej prawdzie tkwi lekcja miłości krzyża oraz *antidotum* na działanie złych mocy.

Towarzyszący osobie opętanej, szczególnie egzorcysta, staje w obliczu działania miłującego Boga, co owocuje w jego życiu duchowym jeszcze głębszym pragnieniem świętości budowanej na pokorze, gdyż jak Mojżesz musi zdjąć sandały, ponieważ „stoi” w miejscu świętym i uświęconym działaniem Boga. Ma do dyspozycji olbrzymie środki duchowe, a przede wszystkim przez kapłańskie namaszczenie posiada Chrystusową władzę wypędzania złych duchów. Same złe duchy w trakcie modlitwy zwracały się do kapłanów tymi słowami: „Nawet nie wiecie, jaką macie moc od Niego!”. Tym, co w sposób szczególny winno go charakteryzować, to głęboka wiara w czynną obecność Ducha Chrystusowego w jego sercu, działaniu i życiu oraz posiadanie ducha pokuty. Wiara ta rodzi w egzorcyście świadomość, że nigdy nie braknie mu łaski Ducha Świętego i jest umocnieniem jego wysiłków w podejmowaniu posługi uwalniania. Posługę tą należy odmitologizować, czyli zdjąć czarny płaszcz tajemniczości osnuty wokół nieprawdziwych, wręcz magicznych rytuałów, które stosowane przez pseudoegzorcystów i podawane często

---

[32] Tomasz Celano, *Życiorys drugi św. Franciszka z Asyżu*, w: *Wczesne źródła franciszkańskie*, red. S. Kafel, Warszawa 1981, t. 1, s. 151.

[33] Tamże, 36.

przez środki masowego przekazu wypaczają prawdziwy jej obraz. Należy tę posługę umieścić we właściwym miejscu misji pasterskiej Kościoła. Wszelkie lęki związane z towarzyszeniem osobom opętanym lub zniewolonym duchowo, wypływające z braku wiedzy, są bezpodstawne, gdyż kapłani, jako słudzy Chrystusa i szafarze tajemnic Bożych, zostali przez Boga wyposażeni we wszelkie potrzebne dary Ducha Świętego, którymi mają się posługiwać dla dobra Kościoła. Bojaźń związana z tą posługą jest zatem wyrazem niezrozumienia swej misji kapłańskiej albo wręcz niewiarą w moc Bożą.

Towarzyszący osobie opętanej winien w obliczu majestatu Boga przyjąć postawę żebraka, który czystym sercem i umysłem prosi za dręczonego. Jego modlitwa wówczas będzie modlitwą człowieka ubogiego i urzeczywistni za jego pośrednictwem panowanie Boga w zniewolonym, gdyż miłość Boża „pochyla się" w pierwszym rzędzie nad maluczkimi.

Ks. Jan MACHNIAK*
Kraków

KIEROWNICTWO DUCHOWE W ŻYCIU ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ NA PODSTAWIE *DZIENNICZKA*

W tradycji chrześcijańskiej kierownictwo duchowe wyraźnie związane jest ze spowiedzią sakramentalną, chociaż różni się od niej co do istoty[1]. Sakrament pokuty z woli Chrystusa jest skutecznym znakiem przebaczającej miłości Boga, która wyraża się poprzez sakramentalne rozgrzeszenie. Udziela go wyświęcony szafarz działający „w imieniu Chrystusa" — *in persona Christi* (por. 2 Kor 5, 20). Dzięki sakramentalnemu rozgrzeszeniu, grzesznik otrzymuje od Miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i dostępuje pojednania z Kościołem, któremu zadał ranę[2].

Zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego sakrament pokuty jest porównywany do „trybunału Bożej sprawiedliwości", określanej dziś „trybunałem miłosierdzia", w którym chrześcijanin odsłania swoje grzechy, postanawia wyrzec się grzechu oraz przyjmuje pokutę nałożoną przez kapłana[3]. Poza charakterem sądowniczym, nauka Kościoła dostrzega w sakramencie pokuty wymiar leczniczy, podkreślający prawdę, że Chrystus jako „lekarz duszy" podnosi ją z upadków, umacnia do walki ze złem i dodaje siły do czynienia dobra. Podstawowym aktem penitenta jest żal za grzechy, w którym grzesznik wyraża odrzucenie grzechu i postanawia nie grzeszyć w przyszłości ze względu na miłość Boga. W ten sposób sakrament pokuty staje się szczególnym miejscem doświadcze-

---

* Ks. prof. dr hab. Jan M a c h n i a k (ur. 1957), kapłan archidiecezji krakowskiej, kierownik Katedry Teologii Duchowości PAT. Doktorat na Angelicum w Rzymie w 1990 pt. *La struttura e la funzione del simbolo della „notte" nella dottrina mistica di san Giovanni della Croce. Critica affettiva*, habilitacja na PAT w 1998 na podstawie rozprawy *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego Miłosierdzia u bł. siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*. Jest autorem i redaktorem licznych publikacji, w tym m.in. książek: *Modlę się ciszą* (Kraków 2000), *Widziałam Pana* (Kraków 2001), a także kilku pozycji z serii „Rekolekcje z..." (św. Faustyna, św. Brat Albert, bł. Józef Sabstian Pelczar).

[1] Por. *Mistagogia e direzione spirituale*, red. E. Ancilli, Milano 1985; E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań-Warszawa 1983.

[2] DS 1668-1670. 1701; LG 11; Por. KKK 1420-1449.

[3] DS 1685; Por. KKK 1450-1460.

nia przebaczającej miłości i dobroci Boga oraz początkiem wewnętrznej przemiany i rozwoju życia duchowego.

Kierownictwo duchowe, wyrastając z sakramentu pokuty, pełni istotną funkcję na drodze postępu duchowego. Daje ono możliwość obiektywizowania wewnętrznego doświadczenia Boga. Zapewnia światło w rozpoznawaniu działania Bożego i nadaje osobistemu przeżyciu charakter eklezjalności, który wyraża się w zgodności z Objawieniem Bożym zawartym w Piśmie świetym i w nauczaniu Kościoła.

Sakrament pokuty, nazywany przez s. Faustynę „trybunałem miłosierdzia", jest szczególnym miejscem spotkania z Bogiem miłosierdzia i doświadczania Jego dobroci. Apostołka Bożego Miłosierdzia, korzystając regularnie z sakramentu pokuty, odczuwała potrzebę kierownictwa duchowego od chwili, gdy zaczęła rozpoznawać powołanie do życia zakonnego, a szczególnie gdy odkryła w duszy głos Chrystusa i otrzymała nadzwyczajną łaskę wizji Jezusa Miłosiernego wzywającego ją do głoszenia światu prawdy o Bożym Miłosierdziu. Potrzeba kierownictwa stała się szczególnie paląca w okresach doświadczeń wiary, gdy Bóg pociągał swoją uczennicę do życia doskonałego, odbierając pociechy duchowe i wprowadzając ją na wyższy poziom działania. Funkcję kierownika duchowego w życiu Sekretarki Bożego Miłosierdzia pełniły różne osoby, pomagając jej rozpoznawać wolę Bożą, pokonywać trudności życia wewnętrznego i pełnić misję głoszenia Bożego Miłosierdzia. Wśród nich należy przede wszystkim wymienić mistrzynię postulatu i nowicjatu, przełożone zakonne oraz spowiedników w klasztorach, w których spędzała kolejne etapy życia zakonnego.

Pierwsze miejsce w prowadzeniu Siostry Faustyny zajmował niewątpliwie Pan Jezus doświadczany w sakramencie pokuty, który pouczał swoją uczennicę w wewnętrznych natchnieniach i wizjach o sposobach realizowania powierzonej misji i zasadach rozwoju życia duchowego, aż po najwyższe stany zjednoczenia z Bogiem. Chrystus był dla swojej uczennicy Mistrzem, Nauczycielem i Oblubieńcem, którego polecenia starała się dokładnie pełnić w codziennym życiu, okazując Mu całkowite posłuszeństwo i uzgadniając Jego wolę z decyzjami przełożonych i kierownika duchowego. W oparciu o pouczenia Pana Jezusa i osobiste doświadczenia, Siostra Faustyna w *Dzienniczku* przedstawiła, jaki powinien być kierownik duchowy i jakie funkcje ma spełniać w dynamice życia wewnętrznego, ucząc rozpoznawać głos Boży w duszy.

1. Sakrament pokuty

Zgodnie z tradycją zakonną, s. Faustyna spowiadała się raz w tygodniu u spowiednika posługującego w klasztorze, w którym przebywała[4]. Korzystała również ze spowiedzi kwartalnej, którą siostry odprawiały u innego spowiednika[5]. Szukając kierownictwa duchowego, Apostołka Bożego Miłosierdzia była świadoma, że spowiedź sakramentalna, która polega na wyznawaniu i odpuszczeniu grzechów, różni się od kierownictwa duchowego. Kierownictwo jest pomocą duchową w rozeznawaniu woli Bożej i stanu duszy oraz podawaniu odpowiednich środków zależnie od stopnia rozwoju duchowego[6]. Korzystając zwykle ze spowiedzi raz w tygodniu, św. Faustyna bardzo cierpiała, gdy z powodu choroby wystąpiła dłuższa przerwa[7].

Spowiedź była dla niej nie tylko odpuszczeniem grzechów, ale przede wszystkim płaszczyzną rozmowy duchowej, w której szukała pomocy w doświadczeniach „nocy wiary". W takim kontekście pojawiały się w *Dzienniczku* uwagi na temat kierowników duchowych, którzy jednocześnie byli jej spowiednikami: użalanie się na niezrozumienie ze strony spowiednika lub nawet odmowa spowiedzi, gdy spowiednik nie rozumiał wewnętrznych problemów[8]. Łącząc kierownictwo duchowe z sakramentem pokuty, Mistyczka z Krakowa wskazała istotne przymioty duszy warunkujące korzyści duchowe ze spowiedzi sakramentalnej.

Sakrament pokuty był dla s. Faustyny miejscem spotkania z Chrystusem, który odsłaniał przed swoją uczennicą tajemnicę Bożego Miłosierdzia, przebaczał grzechy i umacniał w czynieniu dobra. W duchu ówczesnej teologii Mistyczka z Krakowa w sakramencie pokuty widziała wyraz Bożej sprawiedliwości, a jeszcze bardziej doświadczała i podkreślała w swoich notatkach, iż spowiedź jest „trybunałem Bożego Miłosierdzia", w którym Bóg jest Ojcem przygarniającym marnotrawnego syna. Spowiedź jawiła się jej jako „źródło miłosierdzia", z którego wypływają nieskończone łaski, tym większe, im większe są grzechy człowieka: „Dzięki Ci Panie za spowiedź świętą,/ Za to źródło wielkiego miłosierdzia, które jest niewyczerpane,/ Za tę krynicę, łask niepojętą,/ W której dusze bieleją grzechem zmazane" (Dz. 1286).

---

[4] Por. Dz 113. 132. 466.
[5] Por. Dz. 643.
[6] Por. Dz. 112. 132. 654.
[7] Por. Dz. 817.
[8] Por. Dz. 112.

W spowiedzi s. Faustyna dostrzegała podwójny cel: leczenie z ran grzechu i wychowanie do czynienia dobra[9]. Wierna uczennica Chrystusa, widząc wyraźnie różnicę między sakramentem pokuty i kierownictwem duchowym, spowiedź traktowała jako szczególną szansę spotkania z Jezusem Miłosiernym, który przebaczał jej grzechy, pouczał o pełnieniu woli Bożej i przekazywał orędzie miłosierdzia[10].

Podstawowym warunkiem dobrej spowiedzi i jej owocności dla kierownictwa duchowego była dla Mistyczki z Krakowa „szczerość i otwartość" wobec spowiednika: „Dusza nieszczera, skryta, naraża się na wielkie niebezpieczeństwa w życiu duchowym i Sam Pan Jezus nie udziela się takiej duszy w sposób wyższy, bo wie, że ona nie odniosłaby korzyści z tych łask szczególnych" (Dz. 113). Kolejnym warunkiem spowiedzi jest pokora, która pozwala poznać całą głębię słabości duszy wobec Boga. Jej przeciwieństwem jest pycha wyrażająca się w przybieraniu masek, które przeszkadzają w przyjęciu duchowego lekarstwa. Na koniec s. Faustyna zwracała uwagę na posłuszeństwo, potrzebne do odniesienia zwycięstwa w walce duchowej i postępowania na drodze doskonałości: „Bóg najhojniej obsypuje duszę łaskami, ale duszę posłuszną" (Dz. 113). Pomimo wielkich wątpliwości i pokus Szatana, by nie słuchać Bożych natchnień, Apostołka Bożego Miłosierdzia starała się szczerze przedstawiać spowiednikowi stan swojej duszy i wypełniać jego polecenia jak słowa samego Chrystusa[11].

Dla Apostołki Bożego Miłosierdzia sakrament pokuty był zawsze miejscem działania Boga, dlatego pouczenia kapłana przyjmowała tak jak od samego Chrystusa. Wierzyła mocno, że w spowiedzi, nawet jeśli spowiednik nie zrozumie do końca trudności wewnętrznych, sam Pan Jezus udziela światła człowiekowi[12]. Czasem Bóg może posłużyć się przypadkowym spowiednikiem, dlatego nie lekceważyła żadnej okazji do spowiedzi: „Bóg sam nieraz rzuci snop światła w głąb duszy, za jej pokorę i wiarę. Powie nieraz spowiednik to, co wcale powiedzieć nie zamierzał i sam nie zdaje sobie z tego sprawy. O, niechaj dusza wierzy, że są to słowa Samego Pana..." (Dz. 132). Prosta wiara w obecność Chrystusa w sakramencie pokuty stała się fundamentem, na którym Mistyczka poznawała pełną prawdę o sobie i odkrywała wielkość Bożego

[9] Por. Dz. 377.
[10] Por. Dz. 654.
[11] Por. Dz. 173. 213.
[12] Por. Dz. 132.

Miłosierdzia. Przeżywając spowiedź, uczennica Chrystusa doświadczała Jego obecności, która wypełniała jej serce[13].

Sakrament pokuty wiązała s. Faustyna z dziełem zbawczym Boga, spełnionym przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, w którym Bóg w pełni objawił tajemnicę miłosierdzia. Każdą spowiedź przygotowywała więc jak spotkanie z Chrystusem, którego starała się wyobrazić w Jego Męce, budząc jednocześnie akty pokory, skruchy serca i żalu doskonałego. W akcie skruchy Apostołka Bożego Miłosierdzia jednoczyła się z Sercem Zbawiciela, przeżywając stany emocjonalne Chrystusa cierpiącego na krzyżu. Spowiedź kończył akt wdzięczności za doznane łaski: „Kiedy odejdę od kratki, obudzę w duszy mojej wielką wdzięczność ku Trójcy Świętej za ten cudowny i niepojęty cud miłosierdzia, który się dokonuje w duszy, a im nędzniejsza dusza moja, to czuję, że morze miłosierdzia Bożego pochłania mnie i daje mi siłę i moc wielką" (Dz. 225). W modlitwie dziękczynienia na pierwsze miejsce wysuwała się świadomość spotkania z Bogiem Miłosierdzia. Za radą spowiednika, ilekroć przystępowała do spowiedzi, modliła się o miłosierdzie dla grzeszników[14].

W wizjach Pan Jezus zachęcał s. Faustynę do odsłonięcia swojej duszy przed spowiednikiem w sakramencie pokuty[15]. W głosie wewnętrznym potwierdził, że w spowiedzi przemawia przez kapłana, jednocząc się z nim tak bardzo, że „życzenia jego są życzeniami Moimi". Mistyczka postanowiła więc modlić się za spowiednika, aby mógł rozeznać stan jej duszy. Wizja Pana Jezusa w czasie spowiedzi miała pomóc zrozumieć, iż spowiednik zastępuje Chrystusa[16]. Pan Jezus zapewniał ją, że On sam działa w sakramencie pokuty, posługując się kapłanem. Dzięki wewnętrznym natchnieniom poznawała, że władzy spowiadania nie posiadają zatem żadne duchy niebieskie, tylko kapłan, który zastępuje Chrystusa na ziemi. Podkreślała więc, że przed kapłanem, niezależnie kim on jest, należy szczerze otworzyć serce[17].

W głosie wewnętrznym Chrystus zachęcał Faustynę, by modliła się o łaskę spowiedzi dla grzeszników: „Módl się za te dusze, aby się nie lękały zbliżyć do trybunału Miłosierdzia Mojego" (Dz. 975). W sakramencie pokuty dokonują się niezwykłe cuda Bożego Miłosierdzia, gdy człowiek wyznaje z wiarą swoje grzechy. Nawet największy grzesznik — po-

---

[13] Por. Dz. 466.
[14] Dz. 473.
[15] Dz. 232.
[16] Por. Dz. 331. 647. 817.
[17] Dz. 1677. 1725.

wtarzała słowa Pana Jezusa słyszane w duszy — ma szansę powstania do nowego życia, dzięki łasce sakramentalnej: „Choćby dusza była, jak trup rozkładająca się i choćby po ludzku już nie było wskrzeszenia i wszystko już stracone, nie tak jest po Bożemu, cud Miłosierdzia Bożego wskrzesza tę duszę w całej pełni" (Dz. 1448). Spowiedź była źródłem Bożego Miłosierdzia, które Chrystus wysłużył dla ludzi dzięki zbawczej Ofierze: „Córko, kiedy przystępujesz do spowiedzi św., do tego źródła Miłosierdzia Mojego, zawsze spływa na twoją duszę Moja Krew i Woda, która wyszła z Serca Mojego i uszlachetnia twą duszę" (Dz. 1602). W sakramencie pokuty słabość człowieka spotyka się z wielkim miłosierdziem Bożym, które przemienia i podnosi grzesznika do poziomu dziecka Bożego.

Warunkiem przyjęcia łaski miłosierdzia w sakramencie pokuty jest ufność i pokora: „Powiedz duszom, że z tego źródła miłosierdzia dusze czerpią łaski jedynie naczyniem ufności. Jeżeli ufność ich będzie wielka, hojności Mojej nie ma granic. Strumienie mej łaski zalewają dusze pokorne" (Dz. 1602). Sakrament pokuty był dla s. Faustyny momentem szczególnego objawienia Bożego Miłosierdzia, które — podobnie jak w Eucharystii — staje się udziałem człowieka wiary, z ufnością i pokorą zbliżającego się do Boga. Owocne korzystanie ze spowiedzi jest możliwe, gdy grzesznik wyznaje swoje grzechy, widząc w kapłanie narzędzie działania Chrystusa, który dzięki swojej śmierci i zmartwychwstaniu otworzył dla wszystkich wierzących „źródło miłosierdzia".

Doświadczenie tajemnicy Bożego Miłosierdzia w sakramencie pokuty i wezwanie do zbliżenia się do „źródła miłosierdzia" jest istotnym elementem orędzia, które s. Faustyna przekazywała światu. Spotkanie z Bogiem miłosierdzia w spowiedzi prowadziło ją do szukania kierownictwa duchowego, które miało jej pomóc w rozpoznawaniu woli Bożej i realizowaniu jej w konkretnej sytuacji życiowej.

2. Pojęcie kierownictwa duchowego

Po przeżytym doświadczeniu „nocy", s. Faustyna dokonała refleksji dotyczącej miejsca kierownika duszy w procesie oczyszczenia. Jej uwagi, oparte na osobistym przeżyciu, stanowią niezwykle cenne wskazówki na temat natury kierownictwa duchowego i przymiotów kierownika duchowego, które można porównać z uwagami św. Teresy od Jezusa[18]. Apostołka Bożego Miłosierdzia podała istotne wskazania dla dusz „dążących do świętości", pomagając tak korzystać ze spowiedzi, by odnieść

[18] Por. *Życie*, 13, 3. 14. 16. 18. 19; 23 13; *Twierdza* II, 1, 10; V, 1, 7.

jak najwięcej korzyści duchowych. Mistyczka z Krakowa korzystając z kierownictwa duchowego przy okazji sakramentu pokuty, kładła nacisk na rozpoznawanie działania Boga w duszy.

Szukając rozeznania w wewnętrznych natchnieniach i poleceniach przekazywanych przez Jezusa Miłosiernego w wizjach, s. Faustyna doszła do odróżnienia spowiedzi od kierownictwa duchowego podkreślając, iż przedmiotem sakramentu pokuty są grzechy i słabości: „Teraz rozumiem, że spowiedź jest tylko wyznaniem grzechów, a kierownictwo jest [to] zupełnie co innego..." (Dz. 654). Kierownictwo duchowe obejmuje, według autorki *Dzienniczka*, sprawy związane z rozwojem duchowym i doświadczeniami, które chrześcijanin przeżywa podejmując drogę do całkowitego zjednoczenia z Bogiem[19].

Kierownictwo duchowe u s. Faustyny było związane z realizowaniem powołania, którego pierwsze znaki odkrywała już we wczesnej młodości jako głos Pana Jezusa nakazujący wstąpienie do klasztoru. Chrystus przemawiający w jej duszy domagał się obiektywizacji wewnętrznych natchnień w kontakcie z kapłanem, którego decyzjom miała się poddać, wyznaczając tym samym drogę postępowania na przyszłość: „Idź do tego kapłana i powiedz mu wszystko, a on ci powie, co masz dalej czynić" (Dz. 12). Na tym etapie życia duchowego, kierownictwo duchowe obejmuje problemy związane z rozpoznawaniem powołania, pogłębianiem życia wiary i wytrwałości w podjętej decyzji. Kapłan, którego spotkała Faustyna, poddał jej powołanie próbie czasu, polecając przygotowanie się do podjęcia życia zakonnego pracując jako pomoc domowa.

Po wstąpieniu do Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia treścią kierownictwa duchowego stało się życie modlitwą, ślubami zakonnymi i charyzmatem Zgromadzenia. W tym czasie w sercu Faustyny pojawiły się wątpliwości dotyczące słuszności wybranego Zgromadzenia i pokusa przejścia do zakonu kontemplacyjnego[20]. Posłuszeństwo spowiednikowi, któremu powierzała swoje problemy, pozwalało jej przetrwać trudności i odkryć radość życia radami ewangelicznymi. Przedmiotem kierownictwa w tym czasie były również zjawiska nadzwyczajne, jak wizje czyśćca i dusz czyśćcowych połączone z wyraźnym nakazem modlitwy[21]. Sprawy te przedstawiała mistrzyni nowicjatu, odzyskując wewnętrzny spokój.

Punktem kulminacyjnym w rozwoju kierownictwa duchowego było przeżycie „nocy ciemnej", będącej poczuciem opuszczenia przez Boga,

---

[19] Por. Dz. 112.

[20] Por. Dz. 17-18.

[21] Por. Dz. 20-21.

wątpliwości wiary i wewnętrzną walką oraz niemożność modlenia się[22]. W pokusach „nocy wiary" i opuszczeniu przez Boga, które sprawiało cierpienia nie do uniesienia, s. Faustyna zaznaczyła, że dusza powinna starać się o doświadczonego spowiednika, rozumiejącego zachodzące procesy towarzyszące oczyszczeniom biernym: „Słyszy to, czego słyszeć nie chce, a jest to straszne w takich chwilach nie mieć doświadczonego spowiednika. Sama dźwiga całe brzemię, jednak o ile jest to w jej mocy, powinna się starać o światłego spowiednika, bo może złamać się pod tym ciężarem i to często jest nad przepaścią" (Dz. 97).

Doświadczeniu odrzucenia towarzyszyło uczucie bliskości Boga i nadzwyczajnych łask, o których rozmawiała z mistrzynią nowicjatu i spowiednikami. W trudnych przeżyciach duchowych Apostołka Bożego Miłosierdzia modliła się o kierownika duszy, który pokazałby jej właściwy sposób przyjmowania prób i łask od Boga.

Sekretarka Bożego Miłosierdzia szukała pomocy duchowej, gdy po raz pierwszy poznała w wizji tajemnicę Jezusa Miłosiernego i otrzymała polecenie malowania obrazu. Przedmiotem kierownictwa w tym okresie były wątpliwości związane z nakazem Pana Jezusa, o których rozmawiała ze spowiednikiem szukając wyjaśnienia, jak spełnić to polecenie. Odpowiedź spowiednika, że ma malować obraz Jezusa w swojej duszy, nie dawała jej spokoju, dlatego powierzała tę sprawę przełożonej domu w Płocku, która domagała się znaku od Pana Jezusa[23].

Refleksja Mistyczki z Krakowa wyznacza zakres kierownictwa duchowego, które wykracza poza spowiedź sakramentalną, nawet jeśli dokonuje się w ramach sakramentu pokuty, obejmując przede wszystkim rozpoznanie stanu duchowego, następnie sprawę wytrwania w oczyszczeniach oraz przyjmowania odpowiednich środków modlitewnych na danym etapie rozwoju życia duchowego.

Przedmiotem spowiedzi i kierownictwa duchowego s. Faustyny były także wątpliwości dotyczące sakramentu pokuty, spowodowane pokusami szatana, który odradzał jej mówienie spowiednikowi o trudnościach związanych z przyjmowaniem wewnętrznych natchnień i wizji[24]. Największe trudności sprawiały jej jednak wewnętrzne natchnienia, w których Pan Jezus polecał głosić prawdę o Bożym Miłosierdziu, wzywał do modlitwy za grzeszników i konających oraz za dusze czyśćcowe.

---

[22] Por. Dz. 23-29.

[23] Por. Dz. 47. 49-51.

[24] Por. Dz. 174-175.

W ciężkich próbach wiary Sekretarka Bożego Miłosierdzia uczyła się zaufania do spowiedników, przyjmując ich pouczenia jako wolę Bożą.

Istotne miejsce w kształtowaniu pojęcia kierownictwa duchowego na drodze do Boga zajmował rekolekcjonista, o. Edmund Elter, jezuita[25], który podobnie jak o. Józef Andrasz, również jezuita, rozpoznał naturę wątpliwości duchowych Faustyny i zapewnił, że jej wizje nie są złudzeniami. Jego uwagi dotyczące przyjmowania duchowych natchnień stały się ważnym elementem doświadczenia wewnętrznego i dużą pomocą w pokonywaniu przeszkód w pójściu za Jezusem Miłosiernym: wierność łaskom wewnętrznym i wypełnianie ich bez względu na trudności, omawianie natchnień ze spowiednikiem, zwolnienie z obowiązku mówienia o wewnętrznych natchnieniach przełożonym zakonnym. Pouczenia o. Eltera wpisała s. Faustyna jako postanowienia ze spowiedzi, czyniąc je ważnymi wskazówkami w dalszym postępowaniu[26].

Treścią kierownictwa duchowego były cierpienia wewnętrzne, które przeżywała doświadczając w duszy obecności Bożej i zjednoczenia z Jezusem w Jego męce[27]. Spowiednik nie zawsze rozumiał jej duchowe trudności. Swoimi pouczeniami budził jeszcze większe wątpliwości, przede wszystkim dlatego, że nie potrafił rozpoznać od kogo pochodzą natchnienia, szczególnie w czasie prób: „Znowu zapada straszna ciemność w duszę moją. Zdaje mi się, że jestem pod wpływem złudzeń. Kiedy poszłam do spowiedzi, aby zaczerpnąć światła i spokoju — nie znalazłam. Spowiednik narobił mi jeszcze więcej wątpliwości, nim miałam przedtem" (Dz. 211). Kapłan, u którego się wtedy spowiadała, czując się bezradnym wobec problemów, w czasie następnej spowiedzi zaproponował jej spowiadanie się u innego kapłana. Doświadczenie to było tym bardziej dla niej bolesne, że mówienie o wewnętrznych natchnieniach sprawiało jej wiele kłopotów, dlatego w gorącej modlitwie, cierpiąc wewnętrzne udręki, prosiła Pana Jezusa o pomoc. Boski Mistrz udzielił jej łaski w wewnętrznym głosie zapewniając, że oświeci ją w czasie rekolekcji[28].

Apostołka Bożego Miłosierdzia pojmowała kierownictwo duchowe w kategoriach łaski, jakiej Bóg jej udzielał, by mogła dążyć do zjednoczenia z Nim i pełnić powierzoną jej misję: „Wielka i niezmierna łaska Boża, mieć kierownika duszy, czuję, że teraz nie umiałabym sama iść w życiu duchowym, wielka jest moc kapłana, dziękuję nieustannie Bogu,

---

[25] Por. Dz. 172.
[26] Por. Dz. 174. 176.
[27] Por. Dz. 203.
[28] Por. Dz. 213.

że mi dał przewodnika duchowego" (Dz. 721). Wielokrotnie dziękowała Bogu za łaskę kierowników duchowych, których Bóg postawił na jej drodze jak „słupy świetlane", pomagając jej w ten sposób w dążeniu do świętości i ścisłym zjednoczeniu z Bogiem oraz unikaniu błędów[29].

Kierownik duchowy, który dla naszej Mistyczki był najczęściej spowiednikiem w klasztorze, powinien znać „drogi nadzwyczajne", czyli posiadać zdolność rozeznawania działania łaski we władzach naturalnych człowieka, by w odpowiednim czasie poznać stan duszy i pomóc jej w otwarciu na Boga[30]. Do „rozróżniania duchów", według s. Faustyny, potrzebna jest dobra wiedza teologiczna, pozwalająca właściwie ocenić zjawiska dokonujące się w duszy i wskazać środki, które pomogą w rozwoju duchowym. Opierając się na osobistym doświadczeniu, Sekretarka Bożego Miłosierdzia wykazała wielkie wyczucie teologiczne, które pozwoliło jej wyprowadzać wnioski ogólne na temat rozeznawania w kierownictwie duchowym. Kierownik — według autorki *Dzienniczka* — nie może okazywać niepewności, ponieważ udzielają się one penitentowi, prowadząc do jeszcze większego niepokoju: „To zdziwienie jego już duszę subtelną zatrważa i ona spostrzega, że spowiednik się waha wypowiedzieć swego zdania, a dusza jeżeli spostrzeże, nie uspokoi jej, ale jeszcze więcej ma wątpliwości po spowiedzi, aniżeli przed spowiedzią, bo ona wyczuje, że spowiednik uspokaja ją, a sam nie ma pewności" (Dz. 112). Nawet nie posiadając odpowiedniej wiedzy duchowej, nie powinien odmawiać spowiedzi czy rady duchowej, lecz sam zaczerpnąć informacji lub odesłać do kapłana bardziej doświadczonego. Opinia kierownika duchowego wyrażająca stanowisko Kościoła jest bardzo ważna dla duszy przeżywającej wewnętrzne wątpliwości, będąc dla niej w trudnościach umocnieniem, jako „pieczęć Kościoła".

Spowiednik — zdaniem naszej Mistyczki — powinien pozwolić penitentowi „szczerze wypowiedzieć się", zachowując cierpliwość i starając się wniknąć jak najgłębiej w naturę doświadczenia wewnętrznego. Dokładne poznanie stanu duszy, a nie poddawanie jej próbom, jest podstawowym warunkiem skutecznej pomocy w trudnościach: „Lepiej tę rzecz wyrażę tymi słowami, że spowiednik to lekarz duszy, więc, jak le-

---

[29] Por. Dz. 749.

[30] W teologii duchowości zdolność rozróżniania dobrej myśli od złej, mającej wpływ na człowieka, i wskazania dobrej drogi, jest określana pojęciem „rozeznawania duchów" (gr. *diakrisis*). Jest ona wynikiem łaski, którą Bóg obdarza (charyzmat) oraz wiedzy (gnoza), będącej przede wszystkim wynikiem doświadczenia w sprawach duchowych i studiów teologicznych. — Por. E. Ancilli, *Dalla mistagogia alla psicologia*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, dz. cyt., s. 9-51; E. Weron, dz. cyt., s. 21-23.

karz nie znając choroby może dać stosowne lekarstwo? — Nigdy. — Bo albo nie będzie wywierać żadnego skutku pożądanego, albo da za silne, gdzie powiększy chorobę, a czasami — co nie daj Boże — może nastąpić śmierć, ponieważ za silne. Mówię to z doświadczenia, że w pewnych wypadkach wprost Sam Pan mnie powstrzymywał" (Dz. 112). Powinien on doświadczać człowieka zależnie od stopnia zaawansowania na drodze duchowej. Faustyna rozróżniła trzy typy duszy — „słomę", „żelazo" i „złoto" — które należy odpowiednio próbować, ponieważ „każda z tych trzech dusz potrzebuje odrębnego ćwiczenia" (Dz. 112).

W sakramencie pokuty, spowiednik powinien pozwolić „odsłonić" się człowiekowi nie tylko w dziedzinie grzechów, ale również łask, jak i poczucia niegodności czy niedoskonałości. Odkrycie przed spowiednikiem nawet najmniejszych niedoskonałości pozwala mu wniknąć w „przepastną głębię" duszy. Nie powinien on zatem lekceważyć nawet najdrobniejszych szczegółów w wyznaniu penitenta, dopuszczając sprawy nie należące do materii sakramentu pokuty, ponieważ mogą one rzucić „snop światła" na wnętrze, pomagając w jego poznaniu. Siostra Faustyna zauważyła, że oskarżanie się duszy z niedoskonałości jest wynikiem głębszego poznania siebie i swoich słabości, jakie Bóg daje człowiekowi, pociągając go do doskonałości: „Grzech jest według poznania światła duszy, to samo i niedoskonałości, chociaż ona wie, że co do sakramentu ściśle należy, to jest grzech — ale te drobne rzeczy mają wielką doniosłość w dążeniu do świętości i nie może spowiednik tego lekceważyć" (Dz. 112). Możliwość rozmawiania ze spowiednikiem o niedoskonałościach dodaje siły do walki duchowej.

Człowiek szczerze dążący do doskonałości powinien na spowiedzi być „szczery i otwarty" wobec spowiednika, powierzając mu wszystkie wątpliwości i sprawy związane z przeżywanym stanem. Sekretarka Bożego Miłosierdzia przestrzegała przed zamykaniem się w sobie: „Dusza nieszczera, skryta, naraża się na wielkie niebezpieczeństwa w życiu duchowym i Sam Pan Jezus nie udziela się takiej duszy w sposób wyższy, bo wie, że ona nie odniosłaby korzyści z tych łask szczególnych" (Dz. 113). Warunkiem dobrej spowiedzi i korzyści z kierownictwa duchowego jest pokora pozwalająca wnikać w głąb duszy i zrywać najskrytsze maski grzechu oraz niedoskonałości. Na końcu s. Faustyna wskazała szczególnie na posłuszeństwo wobec kierownika duszy, jako warunek owocności kierownictwa duchowego: „Dusza nieposłuszna nie odniesie żadnego zwycięstwa, chociaż by ją Sam Pan Jezus bezpośrednio spowiadał. Spowiednik najdoświadczeńszy nic takiej duszy nie pomoże" (Dz. 113). Człowiek, który wychodzi z etapu doświadczeń, nabywa sprawności w

pokonywaniu trudności, ucząc się rozpoznawać „dotknięcia łaski", odkrywać Boga w sobie i w innych, „bez namysłu niejako lepiej wie, co w danej chwili należy czynić, a co zaniechać" (Dz. 115). Owocem dobrze przyjętego kierownictwa duchowego jest dojrzałość postawy duchowej, która przejawia się nie tylko w umiejętności rozpoznawania natury trudności i w wiedzy na temat działania łaski w duszy, ale przede wszystkim w odważnym podążaniu za Bogiem, pomimo kolejnych oczyszczeń: „Idzie przez puszczę życia zraniona miłością Bożą. Ona jedną stopą dotyka ziemi" (Dz. 114).

„Przewodnik duchowy", pomocny szczególnie w chwilach prób wiary i wewnętrznych doświadczeń, jest potrzebny również, gdy mijają oczyszczenia i człowiek przeżywa obecność Boga, ciesząc się łaskami nadzwyczajnymi: „widzeniami zmysłowymi i umysłowymi", „słowami nadprzyrodzonymi", „wyraźnymi rozkazami"[31].

Siostra Faustyna była przekonana, iż w takich sytuacjach łatwo ulec złudzeniu, dlatego nie tylko trzeba się modlić o kierownika duszy, lecz „starać się i szukać" takiego kapłana, który zna zasady postępowania na drogach duchowych. Jego obecność jest konieczna w wyższych stanach zjednoczenia, ponieważ człowiekowi niełatwo wytrwać, gdy Bóg przytłacza ogromem łaski: „Po tych oczyszczeniach i próbach, Bóg obcuje w duszy w sposób szczególny, jednak dusza nie zawsze współpracuje z tymi łaskami. Nie, żeby ona sama z siebie nie chciała pracować, ale natrafia na tak wielkie trudności zewnętrzne i wewnętrzne, że naprawdę cudu trzeba, aby się taka dusza utrzymała na tych wyżynach" (Dz. 121). W takich doświadczeniach przewodnik duchowy pozwala obiektywnie spojrzeć na bardzo wewnętrzne i subiektywne przeżycia, dodając odwagi w przyjmowaniu łask nadzwyczajnych i pełnieniu woli Bożej.

Człowiek pociągany przez Boga i obdarzany wyjątkowymi darami duchowymi nie powinien dowierzać wewnętrznym natchnieniom, lecz poddać się opinii doświadczonego kapłana. Apostołka Bożego Miłosierdzia podkreśla potrzebę kierownika duchowego, nawet jeśli dusza posiada zdolność rozróżniania natchnień: „Bóg lubi i cieszy się, kiedy dusza nie dowierza Jemu Samemu, dla Niego Samego, dlatego, że Go kocha, to jest ostrożna i pyta się i sama szuka pomocy, aby stwierdzić, czy to naprawdę Bóg jest, co w niej działa. A utwierdziwszy się przez światłego spowiednika, niech będzie spokojna i odda się Bogu według Jego wskazówek, to jest według wskazówek spowiednika" (Dz. 139). Taką pomoc

[31] Por. Dz. 115. 121.

okazali Sekretarce Bożego Miłosierdzia o. Andrasz i ks. Michał Sopoćko, dzięki którym zaczęła szybko postępować po „drogach Bożych”[32].

Warunkiem owocnego kierownictwa duchowego ze strony kierownika jest wytworzenie psychologicznej świadomości zainteresowania nawet najmniejszymi niedoskonałościami, które pomaga w mobilizacji do pracy nad sobą: „A kiedy dusza spostrzeże, że jest w tym kontrolowana, zaczyna się ćwiczyć i nie opuszcza najdrobniejszych błędów i z tego, jako z drobnych kamyczków powstaje śliczna świątynia duszy i przeciwnie” (Dz. 937).

Lekceważenie ze strony spowiednika prowadzi do zaniedbań w rzeczach małych, a w konsekwencji do poważniejszych upadków. Warunkiem dobrego kierownictwa duchowego ze strony osoby prowadzonej jest — w przekonaniu s. Faustyny — modlitwa o kierownika duszy, by Bóg wybrał najbardziej odpowiedniego i obdarzył go potrzebną mądrością. Apostołka Bożego Miłosierdzia powtarzała kilkakrotnie, że prawdziwe korzyści przynosi kierownictwo duchowe, gdy człowiek szczerze odsłania „najtajniejsze głębie duszy, tak jako jest przed Panem Jezusem” (Dz. 938). Wyrażała głęboką wiarę, że kierownik zastępuje Pana Jezusa, dlatego należy się mu posłuszeństwo wiary.

Mistyczka z Krakowa, podobnie jak św. Teresa Wielka podkreślała, że osoba prowadzona w kierownictwie duchowym jest wolna w wyborze kierownika duchowego[33]. W sytuacji poważnych wątpliwości, czy kierownik duchowy jest odpowiedni, należy najpierw długo modlić się prosząc Boga o rozeznanie, a dopiero potem można podejmować decyzję zmiany kierownika duszy: „Jeżeli nie ma wyraźnej woli Bożej (...) to niech nie zmienia, bo dusza sama niedaleko zajdzie, a szatan tylko tego chce, aby dusza dążąca do świętości sama sobą kierowała, a wtenczas nie ma mowy, aby do niej doszła” (Dz. 938).

Kierownictwo duchowe jest dla Mistyczki z Krakowa warunkiem koniecznym postępu duchowego. Wyjątek stanowią te osoby, którymi Bóg kieruje bezpośrednio przez wewnętrzne natchnienia. Mimo że ich kierownikiem jest sam Pan Jezus, powinny być pod jeszcze większą kontrolą kierownika duszy. W takim wypadku, kierownik duszy nie tyle kieruje duszą, ile raczej pomaga rozróżniać i „zatwierdza” Boże natchnienia, strzegąc duszę przed złudzeniami: „Dusza, która by nie pod-

---

[32] Por. Dz. 141.

[33] Por. G. Pozzobon, *Teresa di Gesù e la direzione spirituale delle religiose*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, dz. cyt., s. 107-130.

dała tych natchnień pod ścisłą kontrolę Kościoła, czyli kierownika, tym samym daje poznać, że niedobry duch ją prowadzi" (Dz. 939).

Szczególnym sposobem doświadczania duszy kierowanej przez Pana Jezusa jest posłuszeństwo, którego szatan nie może na siebie „naciągnąć", nawet jeśli potrafi imitować pokorę. Siostra Faustyna dodawała odwagi kierownikom duchowym, by nie bali się dusz będących w bliskiej przyjaźni z Bogiem, ponieważ On sam oświeca ich swoim światłem. Pomoc kierownika duszy jest bardzo konieczna w chwilach prób duchowych, które w wielu wypadkach prowadzą do zaniechania kroczenia drogą duchową. Na koniec Mistyczka z Krakowa podkreślała, że jej wnioski oparte są na osobistym doświadczeniu i gorącej modlitwie o dobrego kierownika duszy[34].

Apostołka Bożego Miłosierdzia ponawiała wielokrotnie postanowienie całkowitej szczerości wobec kierownika duszy i modlitwy za niego oraz posłuszeństwa jego decyzjom bardziej niż wewnętrznym „oświeceniom"[35]. Posłuszna spowiednikowi, a następnie kierownikowi duszy oraz przełożonym i mistrzyniom nowicjatu, była świadoma, że jedynym kierownikiem duszy jest Pan Jezus, z którym rozwijała szczególną zażyłość posłuszna wewnętrznym natchnieniom.

3. Spowiednicy i kierownik duchowy

Realizując powołanie w Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia, s. Faustyna powierzała swoje trudności spowiednikom, z którymi omawiała problemy wewnętrznych natchnień i wizji, ucząc się rozpoznawania woli Bożej i pełnienia poleceń Jezusa Miłosiernego. Apostołka Bożego Miłosierdzia otrzymała kierownika duchowego w sposób niezwykły, poznając go w wewnętrznej wizji, w której Pan Jezus wskazał ks. Sopoćkę zapewniając, że on pomoże jej spełnić wolę Bożą. Zanim jednak go spotkała, powierzała sprawę wewnętrznego głosu i trudności duchowych spowiednikom, którzy pełnili funkcję kierownika duchowego.

Mistyczka z Krakowa szukała pokoju duchowego u kapłanów, przed którymi starała się otworzyć swoją duszę, przekonana, iż tylko w ten sposób może rozwiązać swoje trudności duchowe. W doświadczeniu „nocy", przygnieciona udrękami wewnętrznymi, nie mogąc przyjąć porad spowiednika, który jej nie rozumiał, odwoływała się do „ślepego posłuszeństwa", trwając w wierze przy Bogu. Okazując całkowite posłu-

[34] Por. Dz. 940.
[35] Por. Dz. 680.

szeństwo kierownikom duszy, otrzymała światło pozwalające rozpoznawać głos Boży i odpowiadać na łaskę[36].

a) Spowiednicy

Pierwszym spowiednikiem w Warszawie, wspominanym przez s. Faustynę, był o. Alojzy Bukowski, jezuita[37], który w wątpliwościach zachęcał ją do trwania w Zgromadzeniu Matki Bożej Miłosierdzia. Jemu powierzała wewnętrzne natchnienia, w których Pan Jezus zobowiązywał ją do modlitwy za ojczyznę. O. Bukowski poddał próbom s. Faustynę w związku z natchnieniem tworzenia nowego zgromadzenia, podkreślając, że jest to złudzenie, dlatego zalecał, aby w tym wypadku zachowała wierność ślubom zakonnym. Decyzja spowiednika prowadziła do niepewności i wewnętrznej walki, w czasie której Pan Jezus ponownie polecił jej mówić o Bożym Miłosierdziu, szczególnie o znaczeniu obrazu Jezusa Miłosiernego, jako narzędzia łask, mimo sprzeciwu ze strony spowiednika. W czasie kolejnej spowiedzi Święta zdobywając się na odwagę przekazała spowiednikowi polecenie Pana Jezusa, spotykając się tym razem z wielkim zrozumieniem z jego strony[38]. W ten sposób uczyła się rozróżniać wewnętrzne natchnienia i uzgadniać je z kierownikiem duszy reprezentującym Kościół, unikając pokus szatana i pójścia za własną wolą.

Ważną rolę w początkach rozwoju życia duchowego Siostry Faustyny odegrał ks. Teodor Czaputa[39], spowiednik w czasie nowicjatu, który w trudnym doświadczeniu odrzucenia i poczuciu niegodności związanym ze skrupułami polecił jej przystępowanie do Komunii św., mimo wątpliwości dotyczących osobistej godności. Jego wskazówki zapisywała autorka *Dzienniczka*, zwracając uwagę szczególnie na zachęty do czynienia dobra, ofiary i pogłębionego życia wewnętrznego[40]. Naturę doświadczeń duchowych, które nękały jej wnętrze rozpoznał również spowiednik w Warszawie. Nie mógł on pomóc, ponieważ Apostołka Bożego Miłosierdzia przeżywając oschłości nie rozumiała dokonujących się w niej procesów duchowych i nie przyjmowała jego uwag: „Kapłan ten, u którego się spowiadałam mówi mi: ja widzę w Siostrze łaski szczególne i jestem zupełnie o Siostrę spokojny i czemuż Siostra się tak męczy? — Jednak ja tego wtenczas nie rozumiałam, to też dziwiłam się nie-

---

[36] Por. Dz. 53. 61. 75. 95.
[37] Por. Dz. 19.
[38] Por. Dz. 23. 34. 643. 645. 646.
[39] Por. Dz. 23.
[40] Dz. 23. 55.

zmiernie kiedy za pokutę nakazano mi mówić *Te Deum*, albo *Magnificat*, a czasami musiałam wieczorem prędko biegać po ogrodzie, albo dziesięć razy śmiać się głośno" (Dz. 68). Proces odczytywania woli Bożej we współpracy ze spowiednikiem dojrzewał do momentu przyjęcia kierownictwa duchowego ks. Sopoćki.

Pomocą w rozpoznawaniu działania Bożego i jednocześnie powodem wielu doświadczeń był dla s. Faustyny spowiednik w Wilnie o. Kazimierz Dąbrowski, jezuita[41], który początkowo upokarzał ją, a następnie potwierdził obecność „życia wyższego" w jej duszy.

W czasie trzydniowych rekolekcji s. Faustyna korzystała z rad duchowych rekolekcjonisty o. Rzyczkowskiego, jezuity[42], którego wskazał jej Pan Jezus w wewnętrznym natchnieniu zapewniając, że jego pouczenia będą szczególnym umocnieniem. Słowa tego kapłana odczuwała wcześniej w duszy, dlatego dobrze zrozumiała jego rady. Ukazał on przeszkody na drodze do ścisłego zjednoczenia z Bogiem i pouczał o obecności Bożego Miłosierdzia w dziejach człowieka podkreślając, że miłosierdzie jest „największym przymiotem Boga". Rekolekcjonista umacniał ją w powtarzających się kilkakrotnie wątpliwościach, czy Pan Jezus może udzielać się tak prostej duszy.

Funkcję spowiednika naszej Mistyczki w czasie nieobecności ks. Sopoćki pełnił abp Romuald Jałbrzykowski, ordynariusz wileński, przed którym Apostołka Bożego Miłosierdzia „otworzyła" swoją duszę w czasie spowiedzi pytając, jak ma realizować polecenie Pana Jezusa dotyczące tworzenia nowego zgromadzenia[43]. Abp Jałbrzykowski zakazał jej opuszczać Zgromadzenie, stając się przyczyną wielu wątpliwości. Jednocześnie wskazał na możliwość szerzenia kultu Bożego Miłosierdzia w obrębie klasztoru. Jemu też, na polecenie Pana Jezusa wyrażone w głosie wewnętrznym, opowiedziała o wizjach. Nie zmienił on jednak zdania, zachęcając do wypraszania Miłosierdzia Bożego dla grzeszników. W kolejnej spowiedzi Arcybiskup przypominał o potrzebie cierpliwości i miłości do Boga. Przy następnym spotkaniu zachęcił do modlitwy o Miłosierdzie Boże dla świata, polecając czekać z założeniem nowego zgromadzenia[44].

Nawet niedoświadczony spowiednik w Krakowie, którego imienia autorka *Dzienniczka* nie podała, stał się narzędziem Bożym umacniając

---

[41] Por. Dz. 271-272.
[42] Dz. 456. 458. 464.
[43] Por. Dz. 473.
[44] Por. Dz. 473. 479. 585.

w pełnieniu woli Bożej i wierności wewnętrznym natchnieniom[45]. Również spowiednik w Rabce rozpoznał stan duszy s. Faustyny, ukazując sens ciemności duchowych jako doświadczenia Bożego[46].

b) Pomoc duchowa o. Józefa Andrasza SJ

Istotną rolę w kierownictwie duchowym Mistyczki z Krakowa odegrał o. Józef Andrasz, dyrektor Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy w Krakowie i redaktor miesięcznika „Posłaniec Serca Jezusowego", który pełnił przez długie lata funkcję spowiednika w klasztorze w Łagiewnikach[47]. Siostra Faustyna poznała go przed ślubami wieczystymi, gdy zmęczona wewnętrznymi natchnieniami i wizjami dotyczącymi malowania obrazu otworzyła przed nim swoje wnętrze, szukając u niego pomocy. Kapłan ten służył wiedzą teologiczną i bogatym doświadczeniem duchowym do ostatnich dni życia Apostołce Bożego Miłosierdzia, podając istotne wskazówki dotyczące zasady rozróżniania działania Bożego w duszy, które stały się podstawą dalszego kierownictwa duchowego. Jego poprosiła o zwolnienie z wypełniania wewnętrznych nakazów Pana Jezusa, które były przyczyną wielkiego zwątpienia przed ślubami wieczystymi. Ojciec Andrasz podkreślał, że nie powinna uchylać się od natchnień, lecz w każdej sytuacji przedstawiać je spowiednikowi. Przede wszystkim zachęcał ją, by poszukała stałego kierownika duszy.

Pouczenia o. Andrasza stały się nieocenioną pomocą w rozpoznawaniu natchnień wewnętrznych, ucząc posłuszeństwa głosowi wewnętrznemu i pełnienia woli Bożej, zgodności z wiarą i z duchem Kościoła oraz konfrontowania ich ze spowiednikiem lub kierownikiem duchowym. Do niego zwracała się podczas spowiedzi z prośbą o pozwolenia na nowennę za ojczyznę, którą polecił jej Pan Jezus w głosie wewnętrznym[48]. Przeżywając wątpliwości dotyczące natury natchnień, prosiła ponownie o zwolnienie z obowiązku pełnienia poleceń przekazanych przez Pana Jezusa.

Ojciec Andrasz był tym kierownikiem duchowym — choć s. Faustyna nigdy go tak nie nazywała — który zapewniając naszą Mistyczkę o prawdziwości działania Bożego w jej duszy, „rozwiązał skrzydła do lotu — do największych wyżyn". Zachęcał ją do wierności łasce Bożej, pro-

---

[45] Por. Dz. 763.
[46] Por. Dz. 1205.
[47] Por. Dz. 52.
[48] Por. Dz. 55. 61.

stoty i posłuszeństwa oraz całkowitego zaufania Bogu[49]. Jemu zwierzała się Apostołka Bożego Miłosierdzia z polecenia Pana Jezusa tworzenia nowego zgromadzenia. Jego wskazówki stały się ważną pomocą w czasie wątpliwości dotyczących opuszczenia zgromadzenia, które nękały ją aż do śmierci. Dosłownie notowała je w *Dzienniczku*, czyniąc zasadą życia wewnętrznego: „Nic nie czynić bez zgody przełożonych, dużo się modlić w tej intencji i dążyć do wyraźniejszego poznania woli Bożej" (Dz. 506). Posłuszna spowiednikowi pełniła wolę Bożą, pozostając w Zgromadzeniu.

Apostołka Bożego Miłosierdzia odczuwała wielokrotnie natchnienia do tworzenia zgromadzenia, jednak o. Andrasz był przeciwny decyzji opuszczenia klasztoru. Zakazał jej chodzić na Mszę św. do kaplicy szpitalnej oraz podejmować umartwień ze względów zdrowotnych. Zalecał ostrożność w przyjmowaniu wizji Pana Jezusa, ponieważ „nagłe zjawienia" budziły jego podejrzenie. Udzielał pozwolenia na praktyki ascetyczne: noszenie „bransoletki" w czasie Mszy św. i paska przez dwie godziny w ciągu dnia[50].

Rozpoznając natchnienie dotyczące tworzenia nowego zgromadzenia, o. Andrasz domagał się od s. Faustyny całkowitego posłuszeństwa wyjaśniając, że postępowanie wbrew spowiednikowi jest wzięciem odpowiedzialności na siebie. Jednocześnie przypomniał prawdę teologiczną, iż jedynym kierownikiem jest Duch Święty, kierujący człowiekiem przez wewnętrzne natchnienia, które człowiek odczytuje i stara się pełnić.

Kierownik duchowy pomagał w odczytywaniu tego głosu i realizacji w życiu wewnętrznym. Podobnie jak wsłuchiwanie się w głos Boga, trudną rzeczą było rozróżnianie natchnień, czy pochodzą one od Boga czy od złego ducha. W takich sytuacjach przypominał, że trzeba dużo się modlić o światło dla siebie i dla kierownika duchowego. Ojciec Andrasz prosił często s. Faustynę o odprawienie nowenny w jego intencji. Pan Jezus w wizji potwierdził, że ten spowiednik poprowadzi ją przez wątpliwości wynikające z nakazu założenia zgromadzenia[51].

c) Kierownictwo duchowe ks. Michała Sopoćki

Kierownikiem duchowym s. Faustyny, który odegrał najważniejszą rolę w jej życiu duchowym i w podjęciu orędzia Miłosierdzia Bożego, był ks. Michał Sopoćko. Mistyczka z Krakowa spotkała go po raz pierwszy

---

[49] Por. Dz. 257.
[50] Por. Dz. 847. 894. 1347.
[51] Por. Dz. 658. 665. 712.

po ślubach wieczystych w maju 1933 r., gdy jako profeska wieczysta przybyła do klasztoru w Wilnie. Znała go jednak wcześniej z wizji, w których Pan Jezus wskazał go jako kierownika duszy. Fakt ten dodatkowo potwierdzał zgodność wizji z rzeczywistością[52].

Ks. Sopoćko (1888-1975) był profesorem teologii pastoralnej na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie i rektorem kościoła św. Michała. W latach 1933-1941 pełnił funkcję spowiednika w klasztorze Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. W opinii s. Faustyny, był nie tylko wybranym przez Boga, ale posiadał dobrą wiedzę teologiczną, zdolność poznawania serca i rozróżniania duchów, którą ojcowie pustyni podają, jako warunek podjęcia kierownictwa duchowego[53]. Zdolność ta pozwalała mu z łatwością oddzielać pokusy od natchnień Bożych i tak kierować Mistyczką, by mogła otwierać swoje serce na działanie Boga i pełnić Jego wolę. Przymioty te były wynikiem Bożej łaski, którą obdarzył go Pan Jezus. Kierując s. Faustyną w oparciu o sakrament pokuty, wprowadzał ją w tajniki życia duchowego przez pełnienie woli Bożej: wypełnianie nakazów wynikających z Konstytucji zakonnych, pójście za wewnętrznymi natchnieniami i oddanie siebie działaniu Boga, stając się narzędziem w Jego ręku.

Miejscem kierownictwa duchowego była zwykle spowiedź, do której s. Faustyna przystępowała regularnie, mimo różnych przeszkód. Na fundamencie całkowitego posłuszeństwa ks. Sopoćce powstała dynamiczna relacja wzajemnej zależności, obejmująca wspólne wsłuchiwanie się w głos Boga i pełnienie Jego poleceń.

Po pewnych wahaniach, Faustyna przynaglana przez Pana Jezusa w wewnętrznych natchnieniach, który przypominał o potrzebie posłuszeństwa ks. Sopoćce, otworzyła przed nim swoją duszę, otrzymując od Boga wiele łask. Polecenia kierownika duszy zapisywała w *Dzienniczku*, jako wskazówki ważne dla rozwoju życia duchowego[54]. Wprowadzały ją one w zasady rozwoju życia duchowego według św. Ignacego Loyoli[55], szczególnie w dziedzinie praktykowania pokory, która polega na przyjmowa-

---

[52] Por. Dz. 263; Dz. 53. 61.

[53] Por. E. Weron, dz. cyt., s. 19-20.

[54] Por. Dz. 269. 270.

[55] Według św. Ignacego Loyoli pierwszy stopień pokory polega na przyjęciu uniżenia i upokorzenia, by być zawsze posłusznym Bożemu prawu. Drugi stopień pokory wyraża się w postawie obojętności zarówno wobec bogactwa i ubóstwa ze względu na służbę Bogu. Trzeci stopień pokory, do którego zachęcał s. Faustynę ks. Sopoćko, polega na wybieraniu ubóstwa, zniewag i upokorzeń ze względu na Chrystusa, by dokładniej Go naśladować. — Por. *Ćwiczenia duchowne*, 164-167.

niu nawet niesłusznych zarzutów oraz przygotowania się na cierpienia z powodu misji powierzonej przez Jezusa Miłosiernego. Jego zdanie było dla Faustyny „wyrocznią", którą przyjmowała jak święte słowa, kierując się nimi w wewnętrznym postępowaniu. On zapewniał swoją penitentkę, przeżywającą wewnętrzne wątpliwości, że jest gotowa stanąć przed Bogiem[56].

Po stwierdzeniu zdrowia psychicznego s. Faustyny i poddaniu próbom jej objawień, ks. Sopoćko zaangażował się w dzieło głoszenia Miłosierdzia Bożego. Z nim omawiała szczegóły dotyczące malowania obrazu, a przede wszystkim spojrzenie Jezusa z Krzyża i napis „Jezu ufam Tobie"[57]. Jego pytania, dotyczące znaczenia promieni wychodzących z rany boku Jezusa, Apostołka Bożego Miłosierdzia przedstawiała Panu w wewnętrznej rozmowie. Do ks. Sopoćki zwracał się Jezus Miłosierny przez Faustynę prosząc, by w Święto Miłosierdzia mówił „światu całemu o tym wielkim miłosierdziu" (Dz. 299). W wizji promieni wychodzących z monstrancji, Pan Jezus potwierdził, że kierownik duszy otrzymał szczególny dar rozdawania łask Bożego Miłosierdzia, który symbolizowały promienie przechodzące przez jego ręce[58].

Spowiednik przypominał s. Faustynie, przerażonej perspektywą głoszenia światu Miłosierdzia Bożego, że nie wolno jej uchylać się od wewnętrznych rozmów z Bogiem, lecz powinna uważnie wsłuchiwać się w słowa do niej kierowane. Ona zaś powierzała ks. Sopoćce kolejne polecenia wewnętrzne dotyczące głoszenia prawdy o Bożym Miłosierdziu: malowanie obrazu, święto Bożego Miłosierdzia, Koronka do Bożego Miłosierdzia i tworzenie zgromadzenia. Pomimo wątpliwości, jakie mu przedstawiała, on wyraźnie skłaniał się do potwierdzenia wiarygodności wewnętrznych natchnień i polecił przyjmować je w duchu posłuszeństwa, konsultując z nim trudne kwestie[59]. Niekiedy Mistyczka ociągała się z przedstawieniem żądań Pana Jezusa kierownikowi duchowemu, argumentując, iż Mistrz nie nakazuje jej wyraźnie rozmawiać z nim o tych sprawach: „Jednak kapłan ten jest kierowany przez Ducha Bożego, przeniknął tajemnicę duszy mojej i najskrytsze tajemnice, które były pomiędzy mną i Bogiem, o których mu nigdy jeszcze nie mówiłam, a to dlatego nie mówiłam, że ich sama dobrze nie rozumiałam i nie nakazał mi Pan wyraźnie, abym o tym powiedziała" (Dz. 436). Kierownik duszy

---

[56] Por. Dz. 293. 321.
[57] Por. Dz. 326-327.
[58] Por. Dz. 344.
[59] Por. Dz. 430. 436-437.

zachęcał ją do pełnienia woli Bożej przez całkowite oddanie się Bogu. Nie zgadzał się natomiast na surowe umartwienia ascetyczne, zamieniając je na bardziej duchowe, np. rozważanie w czasie spożywania posiłków cierpienia Chrystusa na krzyżu pojonego octem z żółcią[60].

Siostra Faustyna wspierała swojego kierownika duchowego modlitwami, odprawiając nowennę w jego intencji do Matki Bożej i polecając go Bogu w nocnej adoracji[61]. Ciesząc się kierownikiem, którego Bóg jej wskazał, podkreślała korzyści, jakie dla duszy przynosi możliwość rozmowy z nim o sprawach duchowych, zapewniając szybszy postęp w cnocie, pomagając rozpoznać wolę Bożą i wiernie ją wypełniać: „O, jak wielką łaską jest mieć kierownika duszy. Szybciej postępuje się w cnocie, jaśniej poznaje wolę Bożą, wierniej ją wypełnia, idzie drogą pewną i bezpieczną. Kierownik umie ominąć skały, o które rozbić by się mogła" (Dz. 331).

Ks. Sopoćko pojawiał się w wielu wizjach s. Faustyny, w których Pan Jezus potwierdził, że jest on kapłanem wybranym przez Niego do pełnienia misji przybliżania światu tajemnicy Miłosierdzia Bożego. Taką funkcję pełniły wizje kierownika duchowego z Dzieciątkiem Jezus, które nakłada na jego głowę potrójną koronę, czy świetlaną aureolę, podkreślając w ten sposób, iż Bóg jest przy nim. W poznaniu wewnętrznym Apostołka Bożego Miłosierdzia otrzymała również zapewnienie, że Bóg przeznacza go do rozszerzania tajemnicy Miłosierdzia Bożego[62].

4. Mistrzyni nowicjatu i przełożona

Istotną rolę w rozpoznawaniu objawień Jezusa Miłosiernego, w malowaniu obrazu i w szerzeniu kultu Bożego Miłosierdzia odegrały kolejne mistrzynie nowicjatu i przełożone domów zakonnych, w których przebywała s. Faustyna. Wśród nich ważne miejsce w jej życiu duchowym zajmowały mistrzynie nowicjatu: s. Małgorzata Gimbutt i s. Maria Józefa Brzoza, przełożona generalna matka Michaela Moraczewska, która jako przełożona w Warszawie przyjęła s. Faustynę do Zgromadzenia, oraz przełożone domów zakonnych: s. Rafaela Buczyńska w Warszawie, s. Róża Kłobukowska w Płocku i s. Irena Krzyżanowska w Wilnie oraz w Krakowie. Zgodnie z wewnętrznym poleceniem, Apostołka Bożego Miłosierdzia przekazywała im wszystkie żądania Pana Jezusa, podporządkowując się ich decyzjom. Odczytywanie woli Bożej i postęp w życiu du-

---

[60] Por. Dz. 444. 618.
[61] Por. Dz. 330. 355.
[62] Por. Dz. 604. 762. 764.

chowym był możliwy tylko dzięki zupełnemu posłuszeństwu s. Faustyny, którego uczyła się od Jezusa.

Potrzebę pomocy duchowej mistrzyni i przełożonej odczuła nasza Mistyczka po raz pierwszy w nowicjacie w Krakowie, gdy usłyszała głos wewnętrzny nakazujący jej modlitwę w intencji zmarłej siostry[63]. Duchowe wsparcie okazała jej wówczas pełniąca funkcję mistrzyni s. Małgorzata Gimbutt[64]. Przeżywając w nowicjacie „noc wiary", obejmującą poczucie odrzucenia przez Boga, brak pociech duchowych na modlitwie i niechęć do podejmowania modlitwy, zwróciła się do mistrzyni nowicjatu s. Marii Józefy Brzozy[65], doświadczonej zakonnicy, która wprowadzała Faustynę w zasady życia zakonnego i modlitwy. W trudnościach nowicjuszki trafnie rozpoznała ona doświadczenie wiary i zachęciła ją do trwania przy Bogu. Do niej zwracała się odsłaniając tajniki swej duszy, opowiadając o wewnętrznych natchnieniach, które przekazywał jej Pan Jezus w głosie wewnętrznym. Siostra Józefa Brzoza była pierwszym „kierownikiem duchowym" Apostołki Bożego Miłosierdzia, prowadząc ją roztropnie przez cierpienia duchowe i ukazując szczyt zjednoczenia duszy z Bogiem przez miłość: „Kiedy o tym opowiedziałam Matce Mistrzyni, otrzymałam taką odpowiedź: niech siostra wie, że Bóg przeznacza siostrę do wielkiej świętości. Jest to znak, że Bóg siostrę chce mieć w niebie bardzo blisko siebie. Niech Siostra ufa bardzo Panu Jezusowi" (Dz. 23). Mistrzyni pomogła Faustynie wejść w bliską zażyłość z Jezusem i odpowiadać na Jego polecenia.

Mistrzyni nowicjatu, wobec której Sekretarka Bożego Miłosierdzia okazywała całkowite posłuszeństwo, pomagała jej w przeżyciu trudności „doświadczenia Bożego", wprowadzając ją w teologię i praktykę „dziecięctwa Bożego". Pouczała o potrzebie posłuszeństwa Bogu, dobremu Ojcu, który czasem doświadcza swoje dziecko cierpieniem: „W serdecznej rozmowie pouczała mnie, że to jest doświadczenie Boże. Niech siostra ma wielką ufność, Bóg jest zawsze Ojcem, chociaż doświadcza" (Dz. 24). Uwagi mistrzyni nowicjatu o dziecięctwie duchowym zapisywała s. Faustyna w swoich notatkach duchowych, kierując się nimi w życiu wewnętrznym na podobnej zasadzie jak radami kierownika duszy.

Pod kierunkiem s. Józefy Brzozy uczyła się postawy ufności wobec Boga, podobnej do zaufania dziecka wobec ojca, przyjmując postawę prostoty i pokory. Praktykowanie tych cnót pomagało przetrwać wszel-

---

[63] Por. Dz. 27.

[64] Por. Dz. 167. 178.

[65] Por. Dz. 23. 122. 217.

kie próby i lęki: „Niech siostra idzie przez życie pełna prostoty i pokory, ze wszystkiego zadowolona, ze wszystkiego szczęśliwa, tam gdzie inne dusze się trwożą, niech siostra przechodzi spokojnie, dzięki prostocie i pokorze. Niech siostra sobie na całe życie to zapamięta, że jak wody spływają z gór na doliny, tak też i łaski Boże spływają tylko na dusze pokorne" (Dz. 55). W słowach mistrzyni zanotowanych przez Mistyczkę z Krakowa uderza mądrość duchowa i ogromna wrażliwość na działanie Boga w duszy.

W chwilach oczyszczeń biernych, właściwych dla przejścia od medytacji do kontemplacji, mistrzyni zwalniała s. Faustynę z wszystkich „ćwiczeń duchownych", zamieniając je na „akty strzeliste". Sytuację tę opisała autorka *Dzienniczka*, po raz drugi odtwarzając prawdopodobnie zniszczony fragment autobiografii duchowej. Mistrzyni odwoływała się do posłuszeństwa, nakazując cierpiącej pod ciężarem skrupułów i poczucia niegodności Sekretarce Bożego Miłosierdzia nie opuszczać Komunii św.[66] Całkowite posłuszeństwo i zaufanie wobec mistrzyni nowicjatu pomagało przetrwać najtrudniejsze chwile i postępować na drodze do zjednoczenia z Bogiem: „Sama Mistrzyni później powiedziała mi, że te doświadczenia przeszły u mnie prędko, tylko dlatego, że Siostra była posłuszna" (Dz. 105). Do mistrzyni nowicjatu zwracała się s. Faustyna, gdy podejmowała decyzję złożenia swojego życia w całopalnej ofierze, znajdując u niej całkowite zrozumienie swoich problemów wewnętrznych i utwierdzenie na drodze łaski[67].

W refleksji zapisanej przed rozpoczęciem rekolekcji podkreśliła rolę, jaką odegrała ta mistrzyni w jej życiu duchowym, pomagając wytrwać w oczyszczeniach duchowych[68]. Jej uwagi z konferencji przed ślubami wieczystymi dokładnie zanotowała w *Dzienniczku*, przypominając, że mistrzyni s. Maria Józefa wyjaśniła jej wiele trudności. Utwierdziła ją bowiem w czasie wątpliwości związanych z wewnętrznymi natchnieniami i wizjami Pana Jezusa: „Rozjaśniła mi wiele rzeczy i uspokoiła co do życia wewnętrznego, że na dobrej drodze jestem. Podziękowałam za tę wielką łaskę Panu Jezusowi, bo ona pierwsza z przełożonych, która nie robiła mi wątpliwości pod tym względem" (Dz. 222). Mistrzyni zachęcała Faustynę do przyjmowania cierpień bez uskarżania się, do częstego nawiedzania Najświętszego Sakramentu i dziękowania za Jego miłosierdzie oraz życia dziecięctwem duchowym, wybierając to, co naj-

---

[66] Por. Dz. 26; Dz. 102-104.

[67] Por. Dz. 204.

[68] Por. Dz. 217.

mniejsze: „Ukryję się pomiędzy Siostrami, jako maleńki fiołek pomiędzy liliami. Chcę kwitnąć dla Stwórcy i Pana Swego, zapomnieć o sobie, wyniszczać się zupełnie, na korzyść dusz nieśmiertelnych — to rozkosz dla mnie" (Dz. 224). Siostra Faustyna szukała pomocy u mistrzyni nowicjatu lub przełożonej we wszelkich trudnościach duchowych w ciągu całego życia.

Funkcję kierownika w życiu duchowym naszej Świętej pełniły również przełożone, które zgodnie z Konstytucjami zakonnymi posiadały kompetencje obejmujące sprawy modlitwy wspólnej i opieki duchowej nad siostrami. Powodem zwracania się s. Faustyny do przełożonej domu i przełożonej generalnej były wewnętrzne natchnienia dotyczące malowania obrazu Jezusa Miłosiernego, dodatkowych modlitw, których żądał Pan Jezus, a następnie głoszenia światu prawdy o Bożym Miłosierdziu i szerzenia związanego z tym kultu. Kierownictwo duchowe przełożonych polegało na sprawdzaniu wiarygodności wewnętrznych natchnień w kontekście jej życia, konsultowaniu treści przesłania Jezusa Miłosiernego z teologami i biskupem oraz pomocy w szerzeniu nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego.

Wśród tych, które odegrały wielką rolę w rozwoju życia duchowego Apostołki Bożego Miłosierdzia przyczyniając się również do głoszenia jej misji, należy wymienić matkę Michaelę Moraczewską[69], przełożoną w Warszawie, późniejszą przełożoną generalną, która przyjęła Faustynę do Zgromadzenia i okazała wiele zrozumienia dla trudności duchowych i pomocy w jej misji. Matka Moraczewska rozpoznając pierwszy etap oczyszczenia, zachowała jednak powściągliwość wobec wizji Jezusa Miłosiernego: „Kiedy odsłoniłam głębiej swą duszę, nie otrzymałam tego, czego pragnęłam, a Przełożonej zdały się te łaski niepodobne, więc już nic zaczerpnąć od niej nie mogłam. Mówiła mi, że nie podobna, aby Bóg tak obcował ze stworzeniem. Ja się o siostrę boję, czy to nie jest jakie złudzenie. Niech Siostra się poradzi jakiego kapłana" (Dz. 122). Nie znając do końca stanu duszy podwładnej, przełożona często odwoływała się do decyzji spowiednika.

Przełożone nie zawsze dowierzały wizjom i poleceniom Jezusa, podejrzewając Sekretarkę Bożego Miłosierdzia o chorobę psychiczną i poddając ją próbom i upokorzeniom[70]. Niezrozumienie ze strony otoczenia doprowadziło do takich wątpliwości, że s. Faustyna sama nie ufała wizjom Pana Jezusa i głosowi duchowemu, odsuwając się od we-

---

[69] Por. Dz. 14.

[70] Por. Dz. 123. 125. 128.

wnętrznej rozmowy z Bogiem. W takiej sytuacji Pan Jezus umacniał ją wewnętrznie dając dowody, że „On jest sprawcą tych rzeczy" (Dz. 129). Rozeznając sprawę założenia nowego zgromadzenia, przełożona generalna nie wyrażała sprzeciwu i oddała s. Faustynę całkowicie decyzji Pana Jezusa, „zamykając ją w tabernakulum". Domagała się jednak znaku od Chrystusa, potwierdzającego, że jest to Jego natchnienie[71].

Do przełożonej domu warszawskiego, matki Rafaeli Buczyńskiej[72] zwróciła się Sekretarka Bożego Miłosierdzia z prośbą o pozwolenie spełnienia polecenia, które przekazał jej Pan Jezus w głosie wewnętrznym, polegającego na noszeniu włosiennicy przez siedem dni i nawiedzeniu kaplicy w nocy[73]. Po odmowie przełożonej, Pan Jezus w rozmowie wewnętrznej wyjaśnił jej, iż chodzi mu przede wszystkim o posłuszeństwo, które jest największym sposobem uwielbienia Boga. Przełożona słuchała jej zwierzeń i umacniała na duchu, chociaż nie zawsze do końca rozumiała jej wewnętrzne problemy. Matce Rafaeli przedstawiła nasza Mistyczka prośbę o pozwolenie na nowennę w intencji ojczyzny, polegającą na godzinnej adoracji i odprawieniu Drogi Krzyżowej. Podporządkowała się jej poleceniom w duchu posłuszeństwa, mimo że nie otrzymała zgody na żądania Jezusa. Poznając w wizji zagrożenie potępieniem wiecznym dwóch sióstr w klasztorze, pod wpływem wewnętrznego natchnienia, poinformowała przełożoną o niebezpieczeństwie grzechu. Matka Rafaela Buczyńska towarzyszyła s. Faustynie w jej wewnętrznym zmaganiu, stając się dla niej oparciem w doświadczeniu „nocy ciemnej"[74].

Pierwsze żądania Pana Jezusa namalowania obrazu przedstawiła Apostoła Bożego Miłosierdzia matce Róży Kłobukowskiej[75], przełożonej domu w Płocku, która poleciła poprosić Jezusa o wyraźny znak.

Wizjami, życiem wewnętrznym s. Faustyny i misją powierzoną przez Jezusa Miłosiernego interesowała się osobiście przełożona w Wilnie, matka Irena Krzyżanowska[76]. Po badaniach psychiatrycznych, które wypadły pozytywnie dla Mistyczki, podjęła razem z ks. Sopoćką starania o namalowanie obrazu Jezusa Miłosiernego. Jako przełożona w Krakowie-Łagiewnikach ona zajmowała się drukowaniem „książeczki" o Bo-

---

[71] Por. Dz. 656. 750.
[72] Por. Dz. 68.
[73] Por. Dz. 28.
[74] Por. Dz. 32. 43. 68.
[75] Por. Dz. 51.
[76] Por. Dz. 64.

żym Miłosierdziu. Matka Krzyżanowska przypominała s. Faustynie, by nie zaniedbywała pisania o Miłosierdziu Bożym[77].

Kolejna przełożona w Wilnie, matka Borgia Tichy[78] również włączyła się w misję głoszenia Miłosierdzia Bożego. Jej opieka duchowa dotyczyła praktykowania modlitw i umartwień. Matka Borgia nie udzieliła pozwolenia na czterdziestodniowy post o chlebie i wodzie z powodu osłabienia organizmu chorobą płuc, zachęcając s. Faustynę do modlitwy i do pisania o Miłosierdziu Bożym[79].

Mistrzynie postulatu, nowicjatu i „trzeciej probacji" oraz przełożone znalazły swoje miejsce w rozwoju życia duchowego naszej Mistyczki i pełnieniu misji głoszenia światu prawdy o Bożym Miłosierdziu. Pomimo iż w ich prowadzeniu duchowym postulantki, nowicjuszki i profeski nie brakowało momentów trudnych wynikających z niezwykłości darów, którymi Bóg obdarzał swoją uczennicę, doświadczeniem życia wewnętrznego wspierały ją w dążeniu do pełnego zjednoczenia z Bogiem. Dzięki roztropności i wyraźnemu „zmysłowi Kościoła" przyczyniły się razem ze spowiednikami do rozwoju charyzmatu s. Faustyny.

5. Kierownictwo duchowe siostry Faustyny

Widząc wielkie zjednoczenie s. Faustyny z Bogiem i wyczuwając głębię jej wnętrza, w którym mieszka Bóg, współsiostry, wychowanki oraz przypadkowo spotkani ludzie zwracali się do niej, „odkrywając" przed nią duszę i prosząc o pomoc w sprawach duchowych[80]. Apostołka Bożego Miłosierdzia wykazywała zawsze duże wyczucie eklezjalności powierzanych jej problemów, przypominając o potrzebie większego zaufania Chrystusowi nawet w największych wątpliwościach i obowiązku posłuszeństwa przede wszystkim spowiednikowi w sakramencie pokuty.

Mistyczka z Krakowa, jak św. Teresa z Avila, choć w mniejszym zakresie, podejmowała kierownictwo duchowe, udzielając rad dotyczących rozwoju duchowego. Pomogła rozpoznać drogę powołania przypadkowo spotkanej pasażerce, która w czasie podróży opowiadała jej o podjętym w przeszłości i nie wypełnionym ślubie wstąpienia do klasztoru[81].

Siostrze, która przed ślubami wieczystymi powierzyła jej swoje wątpliwości i zniechęcenie, obiecała modlitwę i zachęciła do większego za-

---

[77] Por. Dz. 313. 1379. 1568.
[78] Por. Dz. 352.
[79] Por. Dz. 421. 530.
[80] Por. Dz. 628.
[81] Por. Dz. 396.

ufania Bogu[82].

Pomimo wahania, powierzającej jej swoją tajemnicę współsiostrze z klasztoru dotyczącą tego, kogo chce obrać za kierownika duszy, odradziła wyboru przeczuwając, że nie odniesie żadnych korzyści z tego kierownictwa[83]. Wyjaśniła siostrze, czym jest posłuszeństwo, budząc zachwyt dojrzałością odpowiedzi: „Dziękuję Siostrze, wielkie światło wstąpiło mi do duszy, wiele skorzystałam" (Dz. 1594).

Dzieląc się osobistym doświadczeniem, Mistyczka z Krakowa potrafiła zawsze zachować pokorę i skromność wskazując na Jezusa, jako jedynego kierownika duszy.

Czasem wyjątkowym dla podejmowania kierownictwa duchowego była choroba i pobyty s. Faustyny w infirmerii klasztornej lub w szpitalu. Przyjmowała wówczas chętnie prośby odwiedzających ją sióstr o wstawiennictwo, gdy będzie w niebie, obiecując wyjednanie łask u Boga[84]. Tym siostrom, które publicznie schlebiały jej podkreślając świętość, odpowiadała zachowując osobistą skromność: „Ponieważ mówiła publicznie, więc odpowiedziałam jej w ten sposób: Pan Jezus jest bardzo dyskretny, a więc jakie tajemnice, które są pomiędzy Nim a duszą, nie zdradza nikomu ich" (Dz. 1615).

W szpitalu pouczała chorych, którzy przychodzili na rozmowę, pomagając w przyjęciu woli Bożej[85].

W rozwoju kierownictwa duchowego u s. Faustyny widać wyraźnie wewnętrzną dynamikę wyznaczaną przez kolejne etapy obejmujące rozpoznawanie w wewnętrznych natchnieniach woli Bożej i pełnienie poleceń Pana Jezusa, poszukiwanie pomocy u przełożonych zakonnych i doświadczonego spowiednika, wyrażających stanowisko Kościoła, których opinia broniła przed subiektywnymi złudzeniami. Odpowiedzią Apostołki Bożego Miłosierdzia na głos Pana Jezusa przemawiającego w sercu było posłuszeństwo natchnieniom i podporządkowanie się decyzji kierownika duchowego[86].

Ostatecznie Pan Jezus był dla Mistyczki z Krakowa nie tylko kierownikiem duchowym, ale również „Mistrzem", który „przez wiele lat wychowywał" ją i nie przestał jej prowadzić, gdy dał jej kierownika du-

---

[82] Por. Dz. 731.
[83] Por. Dz. 1423.
[84] Por. Dz. 1614-1615.
[85] Por. Dz. 1712.
[86] Por. Dz. 143-145.

szy. On wskazywał przez znaki, co Mu się „nie podoba", „strofował" w najdrobniejszych szczegółach, „przestrzegał" i „ćwiczył", ucząc postępu na drodze do zjednoczenia z Bogiem. On w wizji wskazał jej ks. Sopoćkę jako kierownika duchowego, który pomógł w przyjęciu orędzia Miłosierdzia. Pouczał swoją uczennicę o potrzebie całkowitego posłuszeństwa kierownikowi, jak Jemu samemu. Przypominał, że rady kierownika są Jego decyzjami, a nieposłuszeństwo kierownikowi jest nieposłuszeństwem wobec samego Mistrza. Dzięki takiej postawie s. Faustyna osiągała pokój duchowy i skupienie.

Kierownictwo duchowe ściśle związane z sakramentem pokuty było w życiu św. Faustyny szczególnym momentem obiektywizowania wewnętrznych przeżyć. W wewnętrznych przeżyciach i natchnieniach pozwalało odkrywać jedynego Mistrza i uzgadniać Jego polecenia ze spowiednikiem i przełożoną, zapewniając doświadczeniu Boga wymiar eklezjalny.

Ks. Henryk CIERESZKO*
Białystok

POSŁUGA KIEROWNICTWA DUCHOWEGO KS. MICHAŁA SOPOĆKI WOBEC ŚW. FAUSTYNY KOWALSKIEJ

Święta s. Faustyna Kowalska, znana w świecie jako apostołka Miłosierdzia Bożego, mistyczka, której dane było doznać łaski objawień Najmiłosierniejszego Zbawiciela, miała na swej drodze duchowej dwóch spowiedników, którzy znacząco wpłynęli na jej postęp duchowy i u których znalazła pomoc w rozeznawaniu swych wewnętrznych doświadczeń. Byli nimi ks. Michał Sopoćko[1], kapłan archidiecezji wileńskiej, docent na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego i wykładowca w Seminarium Duchownym w Wilnie, oraz o. Józef Andrasz, jezuita, teolog i pisarz ascetyczny[2].

Inni spowiednicy, z którymi zetknęła się w początkach życia zakonnego oraz po ujawnieniu się pierwszych szczególniejszych łask wewnętrznych i objawień zajmowali zazwyczaj postawy wyczekujące, nieraz nieufne czy wymijające, nie spełniając jej oczekiwań[3]. Jedynie o. Edmund Elter, jezuita, okazał zrozumienie, gdy spowiadała się u niego w czasie rekolekcji przed ślubami wieczystymi w 1932 r. Zachęcił ją do zaufania Jezusowi, do wierności udzielanym jej łaskom, do modlitwy o kierowni-

---

* Ks. dr Henryk Cieszko (ur. 1955), wykładowca teologii fundamentalnej w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, opublikował *Sługa Boży ks. Michał Sopoćko* (Białystok 1998) oraz kilka artykułów z teologii fundamentalnej, religiologii i teologii duchowości.

[1] Ks. Michał Sopoćko ur. 1 XI 1888 r., wyświęcony na kapłana w 1914 r. w Wilnie, 1914-1918 wikariusz w Taboryszkach, 1919-1924 studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego i w Instytucie Pedagogicznym, 1927-1932 ojciec duchowny w Seminarium Wileńskim, 1928-1945 docent na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, 1947-1962 profesor w Seminarium Duchownym w Białymstoku, zmarł 15 II 1975 r. w Białymstoku. W 1987 r. rozpoczęto na szczeblu diecezjalnym jego proces beatyfikacyjny, który zakończono w 1993 r. i tegoż roku akta procesowe zostały przekazane do Kongregacji do Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie.

[2] Siostra Faustyna zapisała w *Dzienniczku*: „Ale udręki moje już dobiegają końca. Pan daje mi obiecaną pomoc, widzę ją w dwóch kapłanach — to jest w ojcu Andraszu i ks. Sopoćce. W rekolekcjach przed ślubami wieczystymi pierwszy raz zostałam gruntownie uspokojona, a później przez ks. Sopoćkę w tym samym kierunku byłam prowadzona — tu się spełniła obietnica Pana" — Dz. 141.

[3] Por. Dz. 34. 53.

ka duchowego, z pomocą którego będzie mogła postępować na drodze doskonałości i rozeznawać swe wewnętrzne doświadczenia[4].

Bliższe zainteresowanie i rzetelną troskę o kierownictwo duchowe Siostry okazał dopiero o. Andrasz. Posługiwał on jej, najpierw bardzo krótko, gdy od 18 IV do 25 V 1933 r. przebywała w Krakowie, odbywając rekolekcje i składając śluby wieczyste, a potem jeszcze przez dwa ostatnie lata jej życia, po przyjeździe z Wilna do Krakowa. Siostra zawdzięczała mu przede wszystkim — czemu dała wyraz w *Dzienniczku* — upewnienie o Bożym działaniu w jej duszy, utwierdzenie w postawie wierności natchnieniom oraz wskazanie drogi dalszego postępu duchowego. Pouczenia te otrzymała podczas nielicznych z nim spotkań w 1933 r.[5] Wtedy też o. Andrasz, świadom tymczasowości kontaktów, wskazał jej na potrzebę posiadania stałego spowiednika i kierownika duszy[6]. Faustyna wystarczająco do owego czasu już doznała, czym jest brak kierownika duchowego. Modliła się o niego, ale Bóg zdawał się nie wysłuchiwać jej próśb. Okazał jednakże łaskę, dając jej dwukrotnie zapewnienie, że takiego otrzyma, a nawet pozwolił jej poznać go w wewnętrznym doświadczeniu[7].

W czasie pierwszych spotkań z o. Andraszem s. Faustyna jakby nie pamiętała o tych obietnicach, a doznawszy zrozumienia z jego strony, prawdopodobnie w nim mogła upatrywać wyczekiwanego kierownika duszy. Gdy bowiem nadszedł czas wyjazdu do Wilna w maju 1933 r., niepokoiła się, czując, że traci kierownika, któremu dużo zawdzięczała i liczyła na jego dalsze prowadzenie. Ojciec Andrasz zachęcał ją do ufności w Bożą Opatrzność, ale dopiero przypomnienie wcześniejszych, wewnętrznie poznanych obietnic co do kierownika duchowego, napełniło ją pokojem[8].

---

[4] Por. Dz. 172-174.

[5] Por. Dz. 233-234. 52. 55.

[6] Por. Dz. 52. 61.

[7] „Modliłam się gorąco, aby mi Bóg dał tę wielką łaskę — to jest kierownika duszy. Jednak tę łaskę otrzymałam dopiero po ślubach wieczystych, kiedy przyjechałam do Wilna. To jest księdza Sopoćko. Dał mi Bóg go poznać wpierw wewnętrznie, nim przyjechałam do Wilna". — Dz. 34; „Jezu, dziękuję Ci za tę łaskę wielką, to jest za spowiednika, któregoś mi sam raczył wybrać i dałeś mi go wpierw poznać przez widzenie, nim go znałam. (...) Po krótkiej a gorącej modlitwie ujrzałam powtórnie księdza Sopoćkę w naszej kaplicy pomiędzy konfesjonałem a ołtarzem. Wówczas byłam w Krakowie. To te dwa widzenia umocniły mnie w duchu, tym bardziej, że zastałam tak, jako go widziałam w widzeniu, jako w Warszawie na trzeciej probacji, tak samo i w Krakowie. Jezu dziękuję Ci za tę wielką łaskę". — Dz. 61.

[8] Por. Dz. 257-258.

W Wilnie faktycznie spotkała zapowiedzianego w wewnętrznych przeżyciach kierownika duszy. Był nim ks. Sopoćko. Zrządzeniem Bożej Opatrzności, jemu przypadła odpowiedzialna, trudna, wiele go kosztująca, ale zaszczytna rola powiernika duszy i współrealizatora misji zleconej Faustynie przez Boga. Sama w *Dzienniczku*[9] oraz w korespondencji z ks. Sopoćką to potwierdziła[10].

Kierownictwo duchowe s. Faustyny prowadzone przez ks. Sopoćkę podczas jej pobytu w Wilnie odegrało zasadniczą rolę w osobistym jej uświęceniu oraz rozeznaniu wewnętrznych przeżyć, objawień i wizji. Ks. Sopoćko także po wyjeździe Faustyny z Wilna, w dalszym ciągu, aż do jej śmierci, pełnił rolę kierownika duchowego przez listowne kontakty i spotkania z nią w Krakowie.

Do roli tej powrócił ponownie w tym czasie o. Andrasz, spowiadając s. Faustynę i czuwając nad jej duchowym rozwojem, który w rzeczywistości osiągnął już najwyższe stadia mistycznych przeżyć. Obaj kierownicy duchowi cenili siebie nawzajem i z wielką dojrzałością traktowali swe współgrające role w duchowym prowadzeniu Mistyczki, a jej osoba i misja były pierwszą i naczelną wartością, której służyli.

1. Zasadnicze wymiary kierownictwa duchowego

a) Pierwsze spotkania, sprawa *Dzienniczka* i początki kierownictwa duchowego

Ksiądz Sopoćko, będąc spowiednikiem sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, spotkał się po raz pierwszy z s. Faustyną zapewne niebawem po jej przyjeździe do Wilna, kiedy pełnił wobec sióstr posługą sakramentalną. Było to w letnich miesiącach 1933 r.[11] Wspominając to spotkanie w *Dzienniku*, co wydaje się być najstarszą i najbliższą opisywanemu zdarzeniu relacją o nim, przekazał: „Poznałem S. Faustynę w 1933 r., która od razu powiedziała, że zna mię od dawna i że mam być jej kierownikiem oraz ogłosić światu o Miłosierdziu Bożym”[12].

O swoim spotkaniu z Siostrą opowiadał też po latach niektórym osobom. Zachowało się wspomnienie jednej z nich, w którym jest na-

---

[9] Por. Dz. 34. 263.

[10] Por. *Listy siostry Faustyny Kowalskiej do ks. Michała Sopoćki* (kopie w Archiwum Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku, teczka XX, pozycje 1-19 — dalej = AKAB, XX 1-19).

[11] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia o św. p. Siostrze Faustynie*, Białystok 27 I 1948, mps w Archiwum Archidiecezji Białostockiej, teczka XV, pozycja 8 (dalej = AAB, XV 8).

[12] Tenże, *Dziennik*, z. 2, s. 50 (rękopis w Archiwum Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku (dalej = AKAB). Ten zapis w *Dzienniku* pochodzi z roku 1938 — Por. *Dziennik*, z. 2, s. 51.

stępująca relacja: „Pytałem ks. Sopoćki, jak się zetknął po raz pierwszy z Siostrą Faustyną. Mówił, że w kościele. Gdy spowiadał, weszły do kościoła zakonnice i jedna z nich spojrzawszy na niego zaczęła okazywać radość i uśmiechać się. Upomniana przez ks. Sopoćkę powiedziała o swoich widzeniach, o braku zrozumienia u dotychczasowych spowiedników, o skardze swojej na to Panu Jezusowi i o prośbie o dobrego spowiednika. W odpowiedzi miał jej Pan Jezus wskazać w widzeniu ks. Sopoćkę i stąd ta radość na jego widok”[13].

Relacje ks. Sopoćki z pierwszego spotkania z siostrą Faustyną zbieżne są z jej przekazem, który zapisała w *Dzienniczku*: „Nadszedł tydzień spowiedzi i ku mojej radości ujrzałam tego kapłana, którego już znałam wpierw, nim przyjechałam do Wilna. Znałam go w widzeniu. Wtem usłyszałam w duszy te słowa: Oto wierny sługa mój, on ci dopomoże spełnić wolę moją tu na ziemi” (Dz. 263).

Z obu relacji wynika, że s. Faustyna zewnętrznym zachowaniem zdradziła spełnienie się oczekiwań co do spowiednika, co też nie uszło uwadze ks. Sopoćki. Nie wiadomo jednak, czy już w pierwszej spowiedzi całkowicie ujawniła swoje widzenia o spowiedniku, jego przyszłej roli oraz przedstawiła wewnętrzne przeżycia. Należy raczej przypuszczać, że dokonywało się to stopniowo. Bowiem sama Faustyna przekazała, że chociaż sprawdziła się zapowiedź co do spowiednika, nie od razu dała mu się poznać tak, jak życzył sobie tego Jezus. Przez pewien czas na spowiedziach nie odsłaniała do końca przed nim swej duszy, a nawet zamierzała nie spowiadać się przed nim. To postępowanie wprowadziło w jej wnętrze wielki niepokój i spowodowało strofowanie przez Boga, wskutek czego odsłoniła przed spowiednikiem całą swą duszę, co nagrodzone zostało licznymi łaskami[14].

Podobnie ks. Sopoćko we wspomnieniach o Siostrze zaznaczył, że dopiero po paru tygodniach zwierzyła się ona ze swych niezwykłych przeżyć wewnętrznych, które wstępnie zlekceważył, a ją poddał próbie. Także z pewnym dystansem odniósł się do oświadczeń odnośnie do jego osoby, że zna go od dawna z wewnętrznego widzenia, że ma być jej kierownikiem duchowym i ma urzeczywistnić plany Boże, które mają być przez nią podane. Próba (ks. Sopoćko nie przekazał na czym ona polegała), której poddał s. Faustynę, sprawiła, że za wiedzą przełożonej, zaczęła szukać innego spowiednika. Po pewnym czasie powróciła jednakże do

---

[13] B. Szostało, *Moje wspomnienia o Księdzu Profesorze Michale Sopoćce* (AAB, XXIV 25, s. 11).

[14] Por. Dz. 263. 269.

ks. Sopoćki i oświadczyła, że zniesie wszystko, ale nie zrezygnuje z jego posługi[15].

Siostra Faustyna w swych spowiedziach u ks. Sopoćki, po przezwyciężeniu pierwszych oporów, zaczęła szeroko ujawniać swoje wewnętrzne przeżycia. Spowiedzi się przeciągały, co wzbudzało zainteresowanie innych sióstr oczekujących na swoją kolej. Ks. Sopoćko, ze względu na zajęcia w seminarium i na uniwersytecie, nie zawsze miał też czas na wysłuchiwanie długich jej zwierzeń. Polecił więc, aby spisywała swoje przeżycia i podawała mu do przejrzenia[16]. Siostra nie bez oporów przyjęła ten nakaz spowiednika. Z trudnością bowiem przychodziło jej pisanie, a także nie miała do tego odpowiednich warunków, gdyż musiała pisać w ukryciu przed siostrami[17].

Gdy wiosną 1934 r. ks. Sopoćko wyjechał z pielgrzymką do Ziemi Świętej, s. Faustyna pod jego nieobecność spaliła zapisywane od kilku miesięcy kartki. Czyn ten tłumaczyła nakazem otrzymanym od ducha w postaci anioła, który ukazał się jej w widzeniu. Dopiero po fakcie zorientowała się, że była to pokusa, gdy rzekomy anioł znikł z szyderczym śmiechem. Ks. Sopoćko nakazał jej wtedy zniszczony tekst odtworzyć. Posłusznie podjęła się tego zadania, ale ponieważ na bieżąco doznawała nowych przeżyć, w początkowych częściach zapisu zagubiona została chronologia. Relacje o przeżyciach przeszłych i aktualnych niejednokrotnie ze sobą nawzajem się przeplatały[18].

---

[15] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10); tenże, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 50.

[16] Por. tenże, *Wspomnienia z przeszłości*, s. 64 (mps AKAB); tenże, *Sprawa Dzienniczka Sługi Bożej Siostry Faustyny Kowalskiej oraz jej wizji i przepowiedni*, AAB, VIII 3; tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 10). Siostra Faustyna zaznacza, że sam Bóg każe jej pisać o łaskach, których jej udziela, ale także pisze z nakazu spowiedników. Poza ks. Sopoćką, który jako pierwszy nakazał spisywać siostrze jej przeżycia, także o. Andrasz podtrzymywał ją w decyzji pisania. — por. Dz. 6. 1006.

Z powodu nieścisłości chronologicznych w *Dzienniczku*, trudno ustalić czy wcześniejsze było wezwanie od Boga do spisywania przeżyć i prawd przez Niego objawianych czy nakaz ze strony ks. Sopoćki do czynienia zapisków. Z kontekstów, w których pojawia się przynaglenie od Boga, aby pisać, wynika raczej, że jest to podtrzymywanie Siostry w istniejącej już praktyce pisania. — por. Dz. 964-965. 1160. 1567.

[17] Por. Dz. 6. 839.

[18] M. Sopoćko, *Sprawa Dzienniczka Sługi Bożej*..., dz. cyt.; B. Szostało, *Moje wspomnienia o Księdzu Profesorze*..., dz. cyt., s. 11-12. Zapiski prowadzone przez s. Faustynę pozostawały w jej posiadaniu. Gdy przebywała w Wilnie, ks. Sopoćko od czasu do czasu brał je do przejrzenia. Po wyjeździe Siostry do Krakowa, ks. Sopoćko przeglądał zapiski podczas parokrotnych jej odwiedzin. Po śmierci s. Faustyny pozostały one w posiadaniu sióstr ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. — M. Sopoćko, *Sprawa Dzienniczka Sługi Bożej*..., dz. cyt.

Decyzja ks. Sopoćki o spisywaniu przez Mistyczkę jej przeżyć i objawień okazała się bardzo rozsądną i pożyteczną dla duchowego jej prowadzenia, a zwłaszcza dla sprawy badania jej niezwykłych przeżyć, ich ujawnienia, a potem realizacji zawartych tam wezwań. W ten sposób powstał dziennik, trwałe świadectwo duchowej drogi i Bożego działania w jej duszy. Faustyna przekazała w nim już na samym początku, że nakaz pisania ze strony spowiednika przyjęła w duchu posłuszeństwa jako spełnienie woli samego Boga. Później zaznaczała, że sam Jezus żądał, ażeby pisała o Jego dobroci i miłosierdziu, błogosławił pisaniu, nazywając dzieło jej urzędem i zadaniem na całe życie. Innym razem nazywał ją „sekretarką swojego Miłosierdzia". Jezus objawił też, że dzięki jej zapisom wielu będzie czerpać z nich pożytek, pozna Miłosierdzie, jakie On ma dla ludzi i otrzyma zachętę do ufności w to Miłosierdzie[19].

Zwierzenia s. Faustyny podczas spowiedzi u ks. Sopoćki i prowadzone przez nią zapiski ujawniły jej bogate życie wewnętrzne, a także rozterki co do autentyczności doświadczanych od kilku lat wizji, wewnętrznych natchnień i głosów oraz co do spełnienia żądań do niej kierowanych. Te ostatnie dotyczyły namalowania i uczczenia obrazu według wizji Jezusa, której doznała po raz pierwszy już 22 II 1931 r. w Płocku, ustanowienia święta Miłosierdzia Bożego oraz rozgłaszania prawdy o tymże Miłosierdziu. Chcąc wykluczyć ewentualność chorobliwego podłoża niezwykłych przeżyć s. Faustyny, ks. Sopoćko postanowił zasięgnąć informacji o jej osobie u przełożonej domu wileńskiego, s. Ireny Krzyżanowskiej[20]. Przełożona była wtajemniczona w przeżycia Faustyny, która sama jej się zwierzała. U niej też Mistyczka znajdowała zrozumienie i oparcie[21]. Przełożona wydała pozytywne świadectwo o postawie s. Faustyny, o jej współżyciu we wspólnocie zakonnej oraz o ogólnym zachowaniu, które nie zdradzało jakichkolwiek zaburzeń psychopatologicznych. Na prośbę ks. Sopoćki, za wiedzą i zgodą przełożonej, gdyż ona sama zajęła się tą sprawą, s. Faustyna poddana została badaniu lekarskiemu, które potwierdziło dobry stan jej zdrowia psychicznego[22].

Ksiądz Sopoćko mając wgląd w zapiski s. Faustyny nigdy ich nie poprawiał, o czym oświadczył urzędowo w obecności Kanclerza Kurii Arcybiskupiej w Białymstoku w dniu 15 XII 1971 r. — *Oświadczenie* Nr 3161/71 (AKAB, XXI 61).

[19] Por. Dz. 6. 965. 1160. 1567.

[20] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8).

[21] Por. Dz. 1301.

[22] M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10); tenże, *Sprawa Dzienniczka Sługi Bożej*..., dz. cyt.; tenże, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 5; *List ks. Sopoćki do Przełożonej Generalnej Sióstr Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia* z 4 XI 1951 r. (AKAB, XI 23); *Zaświadczenie o stanie zdrowia siostry Faustyny wystawione przez Dr*

Pozytywny wynik badań usunął obawy odnośnie do chorobliwego podłoża przeżyć i wizji doznawanych przez Siostrę, niemniej ks. Sopoćko zachował stanowisko wyczekujące. Jednocześnie jednak starał się przynajmniej wstępnie zorientować przez odpowiednie lektury autorów traktujących o nadzwyczajnych doświadczeniach duchowych, jak w takiej sytuacji postąpić. Zastanawiał się, badał i modlił. Wszystko to dokonywało się już w pierwszych miesiącach kontaktów z Siostrą. Zapewne też próbował już wtedy analizować treść jej zapisków, co zresztą zostało utrudnione wspomnianym ich zniszczeniem wiosną 1934 r.

b) Obraz Jezusa Najmiłosierniejszego Zbawiciela

Rozeznanie przeżyć s. Faustyny i przekonanie o ich autentyczności warunkowało podjęcie spełniania żądań w nich wyrażanych. Ona sama zapewne musiała często o nich wspominać ks. Sopoćce, skoro nie mając jeszcze podstaw do orzekania o prawdziwości jej doznań, zdecydował się na rozpoczęcie malowania obrazu. Zresztą treść obrazu według wizji Siostry nie pozostawała w sprzeczności z nauką wiary, a ponadto wykonanie obrazu nie oznaczało automatycznie, że będzie on przekazany do publicznego kultu. O okolicznościach i motywach podjęcia starań w tym kierunku, ks. Sopoćko tak później napisał: „(...) chodziło o urzeczywistnienie rzekomych stanowczych żądań Pana Jezusa, by namalować obraz, jaki siostra Faustyna widuje, oraz ustanowić święto Miłosierdzia Bożego w I niedzielę po Wielkanocy. Wreszcie wiedziony raczej ciekawością, jaki to będzie obraz, niż wiarą w prawdziwość widzeń s. Faustyny, postanowiłem przystąpić do malowania tego obrazu”[23].

O malowanie obrazu poprosił ks. Sopoćko malarza Eugeniusza Kazimirowskiego, znanego mu osobiście z racji zamieszkiwania w tym samym domu w Wilnie, w pobliżu klasztoru sióstr wizytek na Rossie. Nie ujawnił jednak przed nim prawdziwego pochodzenia idei tego obrazu, a ponieważ miał być on malowany według wskazań osobiście przekazywanych przez s. Faustynę, wytłumaczył malarzowi, że chociaż ma ona wrodzone wyczucie artystyczne, nie posiadając jednakże fachowego przygotowania, sama nie potrafi namalować noszonej w sobie wizji Chrystusa.

H. Maciejewską 6 I 1952 r. (AAB, XLVIII 120). — Dr Maciejewska znała siostrę Faustynę w czasie jej pobytu w Wilnie. W zaświadczeniu stwierdziła o niej: „Przy badaniach lekarskich nigdy nie stwierdziłam objawów neurastenicznych ani żadnych odchyleń psychicznych”.

[23] M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8).

Od stycznia do czerwca 1934 r., Faustyna za zgodą przełożonej, w towarzystwie innej siostry przychodziła do malarza, a ten według jej wskazówek malował obraz. Po jego ukończeniu ks. Sopoćko zabrał go do klasztoru sióstr bernardynek, przy którym w międzyczasie zamieszkał. Tam go przechowywał w niedostępnym publicznie korytarzu, jako że obraz ujawniał nowe treści i potrzeba było pozwolenia władzy kościelnej, aby go przeznaczyć do kultu[24].

Namalowanie obrazu nie było jeszcze pełną odpowiedzią na żądanie z objawienia, gdyż obraz miał być publicznie czczony. Siostra wewnętrznie przynaglana domagała się, aby ks. Sopoćko ujawnił obraz. On natomiast jeszcze nieprzekonany do jej objawień i ciągle badający, a wiązany jednocześnie wymogami prawnymi Kościoła, wciąż go ukrywał. Nalegania Siostry, odwołującej się do napomnień Jezusa, nasiliły się i skonkretyzowały w żądaniu, aby był ukazany publicznie w Ostrej Bramie na zakończenie triduum ku uczczeniu jubileuszu 1900-lecia Odkupienia w 1935 r., w I niedzielę po Wielkanocy — niedzielę, która według objawień miała stać się świętem Miłosierdzia Bożego. Rzeczywiście doszło wtedy do ukazania obrazu, a ks. Sopoćko prowadzący triduum wygłosił kazanie o Miłosierdziu Bożym. Nie ujawnił naturalnie, jaką genezę ma obraz i co niesie w swej treści.

Po tym fakcie, przynaglenia s. Faustyny, aby obraz umieszczony był w kościele, nadal powracały, a szczególniej przed jej wyjazdem z Wilna wiosną 1936 r.. Ksiądz Sopoćko uległ im i na Niedzielę Przewodnią tego roku zawiesił obraz w kościele św. Michała, gdzie wisiał on do uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej. Na stałe zaś umieszczony tam został w kwietniu 1937 r., ale już z oficjalnym zezwoleniem abp. Jałbrzykowskiego[25].

Zastanawiając się nad tym, co skłoniło ks. Sopoćkę do wystąpienia o pozwolenie zawieszenia obrazu w kościele, by mógł odbierać publiczną cześć zgodnie z żądaniami z objawień s. Faustyny, należy dopowiedzieć następujące fakty. Na początku 1937 r. ks. Sopoćko był już dość poważnie zaangażowany w teologiczne badania prawdy o Miłosierdziu Bożym. Uzyskiwał pierwsze potwierdzenia o zgodności nauki objawionej z przekazami z objawień Mistyczki. W 1936 r. opublikował pierwsze artykuły i

---

[24] Por. tamże; tenże, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2 s. 50-51; Obraz nie był dostępny publicznie, gdyż znajdował się na terenie klasztoru, a nawet — jak to zaznaczył ks. Sopoćko gdzie indziej — nie był on zawieszony, ale stał na posadzce i to odwrócony do ściany. — *Replika na pismo O. Postulatora do J. E. Arcybiskupa Krakowskiego* z 31 V 1966, (AAB, VII 4).

[25] Por. M. Sopoćko, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 51; tenże, *Wspomnienia*..., dz. cyt., s. 67; tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8); Dz. 414-417.

broszurki dotyczące tej prawdy. Przekonywał się coraz bardziej do objawień Faustyny przez ich teologiczną weryfikację. Ponadto pełniejsza znajomość jej głębokiego życia duchowego, jaką zyskiwał przez kierownictwo duchowe, dostarczała także argumentów za Bożym działaniem w niej i przez nią. Dodatkowo jeszcze zaczęły się sprawdzać jej przepowiednie dotyczące jego osoby, mówiące o czekających go doświadczeniach. Faktycznie, niebawem po objęciu funkcji rektora kościoła św. Michała i kapelana sióstr bernardynek w 1934 r., spotkał się z licznymi trudnościami i przeciwnościami[26]. Nasiliły się one szczególniej w styczniu 1936 r. W owym krytycznym dla niego momencie poprosił s. Faustynę o modlitwę w jego intencji. Ku swemu zdziwieniu — jak sam później zaznaczył — jeszcze w tym samym dniu wszystko się odmieniło. Potem Faustyna opowiedziała mu, że przyjęła jego cierpienia na siebie i doznała ich tyle, jak nigdy w swym życiu. Wspomniała też, że gdy prosiła Jezusa o pomoc w doświadczanych cierpieniach, miała wtedy usłyszeć słowa: „Sama podjęłaś się cierpieć za niego, a teraz się wzdrygasz? Dopuściłem na ciebie tylko część jego cierpień". Jednocześnie dane było jej poznać w szczegółach przyczyny trudności swego spowiednika, o których sama z siebie, jego zdaniem, w żaden sposób wiedzieć nie mogła.

Takich przypadków jak ten było kilka, ale ks. Sopoćko nie ujawnił ich szczegółów[27]. Niewykluczone więc, że także z powodu spełniania się wspomnianych przepowiedni przychylił się on do przekazanego przez Faustynę żądania odnośnie do umieszczenia obrazu w kościele, aby tam mógł odbierać publicznie cześć.

c) Nowe zgromadzenie zakonne

W objawieniach kierowanych do s. Faustyny pojawiało się także żądanie założenia zgromadzenia zakonnego, które poświęcone byłoby wypraszaniu Miłosierdzia Bożego dla świata i szerzeniu jego kultu. Siostra odebrała je jako wezwanie do wystąpienia ze swego zgromadzenia w celu założenia nowego. Jednocześnie znając swą małość i słabość, próbowała wymawiać się przed spełnieniem żądania[28]. Pojawiły się też rozterki, czy rzeczywiście musi opuścić swe zgromadzenie dla powołania nowego[29]. Ks. Sopoćko radził jej nie traktować tego poważnie, nie zajmować się

---

[26] Por. tenże, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 38-40. 51.

[27] Por. tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10); Dz. 596.

[28] Por. Dz. 435-438.

[29] Por. Dz. 449.

tym, a raczej uważać za pokusę[30]. Jednakże podtrzymywał ją w postawie poddania się woli Bożej, upewniając, że Bóg przez każdego, nawet najbardziej nieudolnego człowieka może swe plany przeprowadzić[31].

Faustyna kilkakrotnie miała wizje dotyczące nowego zgromadzenia[32]. Zastanawiała się nad duchem i regułą życia w tym zgromadzeniu, co opisała w *Dzienniczku*. Odczuwała też wewnętrzne przynaglenia, aby przystąpić do realizacji wezwania poprzez opuszczenie swego zgromadzenia[33]. Przynaglenie to wzmogło się szczególniej przed jej wyjazdem z Wilna. Prosiła wtedy w modlitwie Jezusa, aby On sam rozpoczął to dzieło przez jakiś znak zewnętrzny czy zmianę. Była nawet gotowa odczytać wyjazd z Wilna jako znak do opuszczenia zgromadzenia[34]. Z rozterką w duszy czy rzeczywiście tak powinna postąpić, wyjechała z Wilna i dlatego już w pierwszym liście do ks. Sopoćki zwierzała się z tego[35], a w następnym ponownie wróciła do tematu zgromadzenia pisząc o kolejnej wizji jego rozwoju oraz o oczekiwaniu na bliską już godzinę przystąpienia do czynu. Przekazała też, że dane jej było poznać, iż ma być nie tylko zgromadzenie żeńskie i męskie, ale i wielkie stowarzyszenie świeckich, do którego należeć będą mogli wszyscy, w którym przez czyny będzie przypominane Miłosierdzie Boże[36].

Kwestia nowego zgromadzenia, a zwłaszcza pytania s. Faustyny o to, czy powinna opuścić swe zgromadzenie, powracały wielokrotnie w jej korespondencji z ks. Sopoćką oraz przy okazji ich spotkań w Krakowie. Ks. Sopoćko, otrzymując zapytania o nowe zgromadzenie, wskazywał jej, że jeśli jest to wolą Bożą, to takie zgromadzenie powstanie[37]. Sugerował zachowywać dużą roztropność, aby nie postąpić pochopnie i ażeby pośpiech nie pokrzyżował planów Bożych. Bóg bowiem ma swój czas działania i co postanowił, zrealizuje[38].

Pomoc ks. Sopoćki jako kierownika duchowego potrzebna była s. Faustynie szczególnie w rozeznawaniu woli Bożej odnośnie do ewentu-

---

[30] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10).

[31] Por. Dz. 436-437.

[32] Por. Dz. 559. 613.

[33] Por. Dz. 531-558. 565-569. 615.

[34] Por. Dz. 624.

[35] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 23 III 1936, (AKAB, XX 1).

[36] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki pisany z Walendowa*, (AKAB, XX 2); Dz. 1155-1158; *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 9 VIII 1936, (AKAB, XX 6). Święta wspomina tam, że dane jej było poznać „trzy fazy życia, przez które będzie się przelewać Miłosierdzie Boże".

[37] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 10); *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 10 VII 1936, (AKAB, X 2).

[38] Por. *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 22 IV 1937, (AKAB, X 8).

alnego opuszczenia przez nią macierzystego zgromadzenia, aby założyć nowe, którego żądał Jezus. Przynaglenia do natychmiastowego opuszczenia zgromadzenia — o czym już wspomniano — nurtowały ją głównie od momentu wyjazdu z Wilna. O to, jak ma postąpić, pytała ks. Sopoćkę w kolejnych listach, pisanych do niego w maju, czerwcu i lipcu 1936 r.[39] W odpowiedzi ks. Sopoćko uważał, że lepiej byłoby, aby nowe zgromadzenie powstało niezależnie od opuszczania przez nią swego zgromadzenia, a potem przeniosłaby się do niego. Łatwiej bowiem uzyskać zezwolenie Stolicy Apostolskiej na przejście z jednego do innego zgromadzenia, aniżeli na opuszczenie zgromadzenia. Udzielając tych rad, zachęcał przede wszystkim do modlitwy w tej sprawie[40].

Faustyna ze zrozumieniem przyjęła sugestie ks. Sopoćki, że zgromadzenie miałoby powstać bez opuszczania przez nią zgromadzenia macierzystego i jeśli rzeczywiście miałaby być taka wola Boża, to orzekła, że z nią się godzi[41].

Niemniej pojawiło się niebawem nowe wewnętrzne przynaglenie i poznanie, że powinna zwolnić się nie tylko ze zgromadzenia, ale nawet ze ślubów, jeśli ma wziąć czynny udział w tworzeniu nowego zgromadzenia. Ojciec Andrasz uznał, że jest to najprostsza droga, ale Faustyna ponownie w listopadzie 1936 r. zwróciła się do ks. Sopoćki o radę w tej nowej wątpliwości[42].

Ksiądz Sopoćko, jako że od kilku miesięcy nie kierował nią bezpośrednio, zawiesił swą decyzję, zaznaczając, że zgodzi się z rozstrzygnięciem aktualnego kierownika — o. Andrasza. Obiecał swą modlitwę o światło w tej sprawie i jednocześnie zapewnił o swej pomocy s. Faustynie w jej działaniu, jeśli o. Andrasz zadecyduje, iż należy opuścić zgromadzenie. Przypomniał ponadto, aby nie czynić niczego w pośpiechu czy w nadmiernym zapale, który często wypływa z ukrytej miłości własnej[43].

Tymczasem stan zdrowia Siostry się pogorszył i pod koniec roku musiała udać się na leczenie do szpitala na Prądniku w Krakowie. Nie mogło tym samym dojść do podjęcia wraz z o. Andraszem rozstrzygają-

---

[39] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 10 V 1936, (AKAB, XX 3); *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 2 VI 1936, (AKAB, XX 4); *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 5 VII 1936, (AKAB, XX 5).

[40] Por. *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 10 VII 1936, (AKAB, X 2).

[41] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 9 VIII 1936, (AKAB, XX 6); *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 20 IX 1936, (AKAB, XX 7).

[42] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 19 XI 1936, (AKAB, XX 9).

[43] Por. *List ks. Sopocki do s. Faustyny* z 21 XI 1936, (AKAB, X 4).

cej decyzji w sprawie opuszczenia zgromadzenia. Faustyna liczyła, że uda się ją podjąć na Wielkanoc, po powrocie z leczenia[44]. Rzeczywiście w liście pisanym 11 IV 1937 r. poinformowała ks. Sopoćkę, że o. Andrasz zgodził się, aby prosiła o zwolnienie ze zgromadzenia i rozpoczynała dzieło tworzenia nowego zgromadzenia[45]. Jako potwierdzenie tej decyzji prosiła jeszcze o znak od Boga. Mianowicie, gdy poczuła się gorzej na zdrowiu, modliła się o jego polepszenie, co miałoby potwierdzać podjętą decyzję. Istotnie, odczuła nagłe ustąpienie dolegliwości. W jej odczuciu był to więc wyraźny znak, aby przystąpić z całą energią do dzieła[46]. Jednakże ks. Sopoćko w liście z 22 IV 1937 r. podtrzymał wcześniej już wyrażone zdanie, że łatwiej przejść z jednego zgromadzenia do drugiego, aniżeli opuścić jedno, aby założyć inne, tym bardziej, że — jak się wyraził — Ojciec święty niechętnie zezwala na opuszczenie klasztoru, a nigdy nie zezwoli, aby zakonnica, która opuściła klasztor zakładała potem nowy. Stąd — jego zdaniem — przyjąć należało rozwiązanie wcześniej już zasugerowane, że zgromadzenie powinno powstać bez czynnego udziału s. Faustyny, a potem dopiero mogłaby starać się o przeniesienie do niego. W całej zaś sprawie — jak to wyraźnie podkreślił — potrzebna jest nadal modlitwa i cierpliwe zawierzanie się woli Bożej, zwłaszcza, że z jej zdrowiem mimo wszystko wciąż nie było dobrze. Ponadto ks. Sopoćko poinformował s. Faustynę w swym liście, iż abp Jałbrzykowski nie udzielił zezwolenia na powstanie zgromadzenia, o które na jej życzenie prosił[47].

Argumenty ks. Sopoćki i decyzja Arcybiskupa przyniosły Siostrze poczucie uwolnienia od konieczności rozstrzygnięcia w najbliższym czasie sprawy opuszczenia zgromadzenia i z pełnym poddaniem przyjęła tak wyrażoną na ten czas wolę Bożą, toteż postanowiła pozostawić wszystko Opatrzności Bożej[48].

Pomimo to, po kilku miesiącach s. Faustyna ponownie doświadczyła nowego przynaglenia do działania i dlatego listownie zwierzała się z tego ks. Sopoćce jako swemu kierownikowi. Prosiła, by jeszcze raz rozważył na modlitwie, jak mają dalej układać się sprawy nowego zgromadzenia. Jednocześnie posłuszna wcześniejszym decyzjom i wskazaniom,

---

[44] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 31 I 1937, (AKAB, XX 11); *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 24 III 1937, (AKAB, XX 12).

[45] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 11 IV 1937, (AKAB, XX 13).

[46] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 15 IV 1937, (AKAB, XX 13); Dz. 1088-1090.

[47] Por. *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 22 IV 1937, (AKAB, X 8).

[48] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 6 V 1937, (AKAB, XX 14).

zapewniała jednak, że sama w aktualnym swym usposobieniu niczego nie podejmie, aby przez swój pośpiech sprawie Bożej nie zaszkodzić[49].

W odpowiedzi ks. Sopoćko radził jej i tym razem, aby zachowała roztropność wbrew pokusie pośpiechu. Tak bowiem wielu czyni, by uchronić się przed złym wykonaniem dzieła, a przede wszystkim Bóg tak działa według swego odwiecznego planu i nie wymaga od sług swoich pośpiechu, ale rozwagi. Mistrzowie życia duchowego stwierdzają, że tam, gdzie jest pośpiech, nie ma działania Bożego. Oznajmił zatem, że oboje muszą strzec się pośpiechu i hamować wewnętrzne przynaglenia, a zarazem prosić Boga, by sam ułożył odpowiednie warunki do działania, gdyż lepiej nawet nic nie robić, niż robić źle czy wręcz pokrzyżować plany Boże. Zapewnił też, że w całej sprawie widzi działania Boże, toteż na wszystko przyjdzie czas i Bóg zrealizuje to, co postanowił[50].

Siostra Faustyna z wdzięcznością przyjęła wskazówki swego kierownika o roztropności i powolnym działaniu. Pouczenia, jak później mu odpisała, głęboko zapadły w jej duszę i wprowadziły głęboki spokój, podtrzymując w niej pragnienie zgody na działanie Boże. Uświadomiły jeszcze bardziej potrzebę pokory i uznania, że gdy sama z siebie próbuje działać, zdolna jest „tylko do jednego, to jest do marnowania największych łask i do nadużywania Jego Miłosierdzia"[51].

Otwarty dialog s. Faustyny i zaufanie swemu kierownikowi, jego mądrości, a przede wszystkim zaufanie Opatrzności Bożej, zaowocowało w niej wewnętrznym doświadczeniem upewniającym, że prawdziwie z woli Bożej ma być nowe zgromadzenie i że Bóg to dzieło przeprowadzi, nawet niezależnie od jej osobistego zewnętrznego zaangażowania. W liście do ks. Sopoćki z 21 II 1938 r. napisała: „(...) pragnę napisać to, co mi Pan dał poznać w całej tej sprawie, (...) co się tyczy święta tego i nowego zgromadzenia, nie mam ani cienia wątpliwości, jest to wyraźną wolą Bożą, przez nas Bóg zapoczątkował Swoje dzieło. Kto je wykończy, nie trzeba nam dociekać, ale teraz robić to, co jest w naszej mocy, nie więcej. Dał mi Bóg poznać, że jest z tego zadowolony, co już jest zrobione. Pogrążając się w modlitwie i w bliskości Bożej, doznałam w duszy głębokiego spokoju o całość dzieła tego"[52].

Problem zgromadzenia i roli s. Faustyny w jego tworzeniu, mimo że wydawał się być jakby rozstrzygnięty, a ona godziła się, że zgromadzenie

---

[49] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 10 XI 1937, (AKAB, XX 15).
[50] Por. *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z listopada 1937, (AKAB, X 9).
[51] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 20 XII 1937, (AKAB, XX 16).
[52] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 21 II 1938, (AKAB, XX 17).

ma powstać bez jej bezpośredniego udziału, powrócił jeszcze w jej spotkaniach z ks. Sopoćką w sierpniu i wrześniu 1938 r., czyli niedługo przed jej śmiercią. Wtedy prawie oczywistym stawał się fakt, że sama już nie zdoła założyć zgromadzenia. Stąd pojawiło się pytanie, czy rzeczywiście Bóg pragnie zgromadzenia z jej udziałem, skoro ona umiera. Mistyczka postanowiła w modlitwie zapytać, jaka jest ostatecznie wola Boża w tej sprawie. Ks. Sopoćko również w takiej intencji sprawował Mszę św. Wtedy przyszła myśl, że tak jak s. Faustyna nie potrafiła sama namalować obrazu, tak też kto inny założy zgromadzenie. A jak przy obrazie udzieliła ona wskazówek, tak podobnie jej wskazania o zgromadzeniu będą podstawą do zorganizowania go w przyszłości. Gdyby jednak Faustyna wyzdrowiała, to byłby znak, że ma opuścić swoje zgromadzenie i podjąć się założenia nowego. Na pytanie ks. Sopoćki, co Bóg odpowiedział w modlitwie, wyznała, że nie musi objaśniać, gdyż Jezus sam już go oświecił w tej sprawie. Powiedziała jedynie, że zrealizuje się raczej pierwsze rozwiązanie[53].

Odnośnie zaś do osoby ks. Sopoćki sugerowała mu „być raczej obojętnym na sprawy zgromadzenia, które się rozpocznie od nikłych małych rzeczy i wtedy gdy inicjatywa wyjdzie od innych. (...) Bóg sam przyprowadzi osobę ze świata, która będzie miała pewne znaki do poznania, że to jest ona”[54]. Nie powinien on także zajmować się zbytnio zgromadzeniem, pozwolić raczej innym nim rządzić, a ze swej strony zabiegać głównie o święto Miłosierdzia Bożego[55]. Ponadto wspomniała o wizjach odnośnie do przyszłego zgromadzenia. Dane jej bowiem było widzieć jak ks. Sopoćko przyjmuje śluby od pierwszych sześciu kandydatek do tego zgromadzenia w małej drewnianej kapliczce. Przedtem zaś jeszcze opisała wygląd kościółka i pierwszego domu zgromadzenia. Wizje i przepowiednie siostry zostały umieszczone w jej zapiskach[56].

d) Ostatnie spotkania i wezwanie do apostolstwa Miłosierdzia Bożego

Ostatnie dwa spotkania ks. Sopoćki z s. Faustyną, jak już wspomniano, miały miejsce na przełomie sierpnia i września 1938 r. w szpitalu na Prądniku w Krakowie i 25 IX tegoż roku w domu zakonnym w Łagiew-

---

[53] Por. *Dziennik*, z. 2 s. 58-61; M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10).

[54] Por. M. Sopoćko, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 60.

[55] Por. tamże, s. 61; tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8).

[56] Por. tenże, *Moje wspomnienia*.., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10); Dz. 613. 1154.

nikach pod Krakowem. Już podczas pierwszego spotkania stan zdrowia Faustyny był bardzo ciężki. W dniu 25 VIII przyjęła sakrament chorych. Ks. Sopoćko zastał ją w szpitalu cierpiącą, osłabioną i schorowaną, ale pogodną i uśmiechniętą, a nawet wesołą. W jego odczuciu była to „dusza ściśle zjednoczona z Bogiem", a Bóg sam ją kierował i udoskonalał przez cierpienie. Z rozmów z nią wnioskował, że miała głębokie zrozumienie prawd Bożych oraz równie głębokie intuicyjne wyczucie nauki katolickiej. Miał też wrażenie, że „w jej duszy dzieją się rzeczy niezwykłe"[57].

Mistyczka, świadoma zbliżającego się końca jej życia, dawała odczuć ks. Sopoćce podczas prowadzonych z nią rozmów, że przynaglenia z objawień teraz bardziej jego dotyczą. Podobne też wrażenie odniósł ks. Sopoćko przeglądając zapiski w jej dzienniku. Przed pożegnaniem powiedziała mu — jak sam później odnotował — trzy ważne rzeczy. Najpierw, że „mam nie ustawać w szerzeniu kultu Miłosierdzia Bożego, a w szczególności w dążeniu do ustanowienia święta w I niedzielę po Wielkanocy. Nigdy nie mogę powiedzieć, że uczyniłem dosyć. Choćby się spiętrzyły największe trudności, choćby się zdawało, że sam Bóg tego nie chce, nie można ustawać. Gdyby nawet orzeczenie Kościoła w tej sprawie zapadło negatywne, nie można ustawać. Choćby już brakło sił fizycznych i moralnych nie ustawać. Głębia bowiem Miłosierdzia Bożego jest niewyczerpana i nie wystarczy życia naszego na jego wysławianie. Świat już długo istnieć nie będzie i Bóg chce jeszcze przed końcem jego udzielać ludziom łaski, by nikt nie mógł się wymówić na sądzie, że nie wiedział o dobroci Bożej i nie słyszał o Jego Miłosierdziu"[58]. Następnie mówiła o wspominanej już wyżej sprawie zgromadzenia, że ma być raczej obojętny i że zacznie się od małych rzeczy oraz że inicjatywa wyjdzie od innych. Na koniec wskazała, że ma „mieć czystą intencję w całej tej sprawie i działalności. Nie szukać siebie, a tylko chwały Bożej i zbawienia bliźnich". Ma też być przygotowany na trudności, opuszczenie, zawody, niewdzięczności, prześladowania, niepowodzenia, gorycz i smutek. Nawet może się zdarzać, że w tych doświadczeniach, także na modlitwie, trudno będzie znaleźć pociechę. Zawsze jednak powinien troszczyć się, by w głębi swej duszy zachowywać łączność z Bogiem i u Niego szukać rady[59].

Siostra Faustyna przy pożegnaniu, czując, że może to być już ostatnie spotkanie z kierownikiem duchowym, poprosiła o udzielenie jej bło-

---

[57] *Dziennik*, z. 2, s. 60.

[58] Tamże.

[59] Por. tamże, z. 2, s. 60-61; tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8).

gosławieństwa, a na prośbę ks. Sopoćki życzyła mu wszelkich łask od Boga, obiecując modlitwę teraz i po śmierci.

Po wyjściu z separatki, ks. Sopoćko przypomniał sobie o wydanych w 1937 r. w Krakowie modlitwach do Miłosierdzia Bożego, które miał jej wręczyć. Zawrócił więc, aby je przekazać. Wtedy zastał ją „w zachwyceniu na modlitwie jak nadziemską postać”[60]. Była zatopiona w modlitwie. Pozostawała w pozycji siedzącej, „ale prawie unoszącej się nad łóżkiem. Wzrok jej był utkwiony w jakiś niewidzialny przedmiot”. Dopiero po chwili spostrzegła ks. Sopoćkę i przeprosiła, że była nieuważna. On wręczył jej modlitwy z obrazkami i ponownie pożegnał. Na odejście usłyszał słowa: „Do zobaczenia w niebie”[61].

Wychodząc czuł wielki ból i gorycz w swej duszy z powodu rozstania z tak niezwykłą istotą, jaką była s. Faustyna. Był świadomy, że pozostawał teraz sam ze sprawami, które także go objęły przez obcowanie z nią. Już wtedy bowiem doświadczał trudności i niezrozumienia, a jeszcze więcej mu ich przepowiedziała. Towarzyszyła mu jednakże myśl, że to on sam przede wszystkim musi zaufać Miłosierdziu Bożemu, dlatego winien otrząsnąć się z małoduszności i umacniać się w ufności Bogu i Jego Miłosierdziu[62].

Dnia 25 IX udało się ks. Sopoćce jeszcze raz odwiedzić s. Faustynę gdy wracał z Częstochowy, gdzie wręczył biskupom zebranym na konferencji listy w sprawie ustanowienia święta Miłosierdzia Bożego. Faustyna bardzo się ucieszyła tą wiadomością. Nie podjęła jednakże rozmowy, gdyż — jak oznajmiła — „wszystko co miałam polecone, zakomunikowałam, a teraz jestem zajęta obcowaniem z Ojcem Niebieskim”. Przepowiedziała jedynie, że za 10 dni umrze.

To ostatnie spotkanie z s. Faustyną i stan, który przeżywała, jeszcze bardziej uzmysłowiły ks. Sopoćce wyjątkowość i szczyty jej życia z Bogiem. Zrodziło to przekonanie o jej świętości. Wtedy też — jak sam oświadczył — całkowicie skłonił się ku propagowanym przez nią ideom. Uwierzył w przekazy — odnalezione w jej dzienniku — o udzielaniu jej w szpitalu Komunii św. przez Anioła[63].

W dniu 5 X 1938 r. siostra Faustyna odeszła z tego świata. Spełniła się zapowiedź ujawniona ks. Sopoćce. Powiadomiony depeszą o jej śmierci, nie mógł z powodu zajęć pojechać na jej pogrzeb w Łagiewni-

---

[60] Tenże, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 61.

[61] Tenże, *Moje wspomnienia...*, dz. cyt., (AAB, XV 8. 10).

[62] *Dziennik*, z. 2, s. 62.

[63] M. Sopoćko, *Moje wspomnienia...*, (AAB, XV 8. 10); tenże, *Dziennik*, z. 2, s. 64.

kach. W dniach 11 i 17 X odprawił za nią, „a może już na jej cześć" — jak zapisał — Msze św.[64]

2. Specyfika i znaczenie kierownictwa duchowego

a) Posługa z Bożego wybrania

To, iż ks. Sopoćko znalazł się w roli spowiednika i kierownika duchowego s. Faustyny, nie wydaje się być zdarzeniem przypadkowym. Był on bowiem wystarczająco zaznajomiony z teologią życia duchowego z racji swoich studiów teologicznych oraz dalsze pogłębianie wiedzy z tego zakresu podczas pełnienia funkcji ojca duchownego w seminarium, a także w związku z badaniami naukowymi do pracy habilitacyjnej, która dotyczyła wychowania duchowego. Miał ponadto za sobą kilkuletnie doświadczenie kierownictwa duchowego oraz praktykę spowiadania sióstr zakonnych. Można więc uznać, że był właściwie przygotowany od strony teoretycznej i praktycznej do czekającego go zadania. Nadto jego osobista postawa wiary, troska o własne życie duchowe, także predestynowały go do prowadzenia s. Faustyny. Na bazie ukazanych powyżej okoliczności, można w pewnym sensie mówić o opatrznościowym przygotowaniu i wybraniu ks. Sopoćki do roli spowiednika i kierownika duchowego naszej Mistyczki. Śledząc zaś przebieg jej życia, można też dopatrzyć się w nim działania Bożej Opatrzności, która s. Faustynę przyprowadziła do Wilna, gdzie spotkała poszukiwanego od kilku lat spowiednika. Jeśli zaś odwołać się do jej wewnętrznych natchnień i wizji opisanych w *Dzienniczku*, to wprost wskazują one na Boże prowadzenie i przygotowywanie Faustyny do korzystania z posługi kierownictwa duchowego ks. Sopoćki oraz o wybraniu go do tej roli[65].

Ksiądz Sopoćko przyjmując duchowe prowadzenie s. Faustyny stanął wobec wyjątkowych zadań. Już sama jej osoba wyróżniała się wybiegającym ponad przeciętność życiem duchowym, pokierowanie którym wymagało wysokich umiejętności i większego zaangażowania kierownika. Szczególniejszym jeszcze wyzwaniem były jej wewnętrzne przeżycia i wizje oraz ujawniane w nich żądania. Szukała ona pomocy w rozeznawaniu swych stanów wewnętrznych i wizji, których doświadczała. Przynaglana była też do realizacji żądań z objawień. Zwracała się z tym wszystkim do ks. Sopoćki, jako swego spowiednika i kierownika duchowego, a on przyjmując tę rolę, nie mógł być obojętny na jej oczekiwania.

---

[64] Tenże, *Dziennik*, z. 2, s. 64; tenże, *Moje wspomnienia...*, (AAB, XV 8).

[65] Por. Dz. 34. 53.

Prowadząc kierownictwo duchowe s. Faustyny, ks. Sopoćko zachowywał roztropny dystans, co do jej zwierzeń o wewnętrznych przeżyciach i wizjach, ale bacznie je obserwował, nie czyniąc przedwczesnych osądów. Skupiał się jednocześnie na pracy nad jej duchowym rozwojem, za który czuł odpowiedzialność jako jej kierownik duchowy. Wiedział, że autentyczny jej wzrost duchowy pozwoli urobić pełniejszy osąd co do niezwykłych przeżyć.

W związku z powyższym w kierownictwie duchowym, jakiego podjął się ks. Sopoćko wobec Faustyny Kowalskiej, ujawniły się już od początku dwa cele, które wpływały na charakter tej posługi. Jednym było prowadzenie ku osobistej świętości, a drugim rozeznanie szczególnych wezwań, kierowanych do niej oraz pomoc w ich realizacji. Osiąganie tych celów tworzyło dwa jednocześnie przebiegające i wzajemnie wspomagające się nurty duchowego prowadzenia. Jeden skupiony był bardziej na trosce o postęp duchowy Mistyczki, drugi służył rozeznaniu jej wewnętrznych doznań. Postęp duchowy Faustyny istotny był dla uwiarygodnienia jej przeżyć, te natomiast im bardziej były rozeznawane jako autentyczne, tym bardziej niosły przynaglenie do pracy nad duchowym udoskonaleniem.

b) Prowadzenie ku świętości

Ksiądz Sopoćko, obserwując s. Faustynę i wnikając w tajniki jej wnętrza, przekonał się, że jego odczucia co do subtelności jej sumienia i stanu zjednoczenia z Bogiem, które odniósł przy pierwszych spotkaniach, znajdują potwierdzenie. Zauważył, że posiadała zdrowe, naturalne usposobienie i normalnie rozwijającą się uczuciowość. W sferze umysłowej cechowała ją roztropność i zdrowy osąd rzeczywistości. Zewnętrznie niczym się nie wyróżniała. Była naturalna i prosta w relacjach z innymi osobami, daleka od udawania czy stwarzania zewnętrznych póz. W swoim obejściu i zachowaniu nie dawała odczuć, że doświadcza niezwykłych przeżyć. Gdy zaś chodzi o sferę moralną, była szczera i prawdomówna. Odznaczała się pokorą, posłuszeństwem, gorliwością, ubóstwem, skromnością i czystością. Rozwijała w sobie postawę miłości Boga i bliźniego. Cnoty moralne i teologalne ujawniały się w jej życiu duchowym i stale były rozwijane[66].

---

[66] Por. M. Sopoćko, *Wspomnienia z przeszłości*..., dz. cyt., s. 64; tenże, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10).

Ten postęp w życiu duchowym był — zdaniem ks. Sopoćki — wynikiem właściwej współpracy s. Faustyny z łaskami i natchnieniami Ducha Świętego[67].

W tym miejscu należy zaznaczyć, że proces jej duchowego rozwoju dokonywał się pod kierunkiem spowiednika. Faustyna, obdarowana niewątpliwie szczególnymi łaskami, z wielkim zaangażowaniem współpracowała z nimi. Jak zaznaczyła w swym *Dzienniczku*, sam Jezus ją prowadził[68]. Niemniej na drodze tej obecny był też i kierownik duchowy. Ks. Sopoćko nie wspomina — co wydaje się być naturalne — o swoich zasługach w kierownictwie duchowym Mistyczki, ale nie ulega wątpliwości, że dobrze spełnił swoje zadanie. Potwierdzenie tego odnaleźć można w *Dzienniczku* i listach pisanych przez nią do ks. Sopoćki po jej wyjeździe z Wilna. W *Dzienniczku* jest wyraźna wzmianka o tym, jak istotna była pomoc kierownika duchowego. Napisała: „Lęk mnie teraz przejmuje, kiedy nieraz da się słyszeć, jak która dusza mówi, że nie ma spowiednika, czyli kierownika. Ponieważ wiem, jak wielkie szkody sama ponosiłam, kiedy nie miałam tej pomocy. Bez kierownika łatwo można zejść na manowce" (Dz. 61; por. Dz. 749. 937. 940). Następnie wyznaje, że pod kierownictwem ks. Sopoćki szybko postępowała w miłości Bożej, stała się wierniejsza łasce, bardziej poznała, czym jest kierownictwo, dzięki któremu zaznawała głębokiego skupienia i pokoju, a jednocześnie przygotowywana była do trudów i doświadczeń[69]. W innym miejscu mówi o ks. Sopoćce, że „kapłan ten jest kierowany przez Ducha Bożego, przeniknął tajemnice duszy mojej i najskrytsze tajemnice, które były pomiędzy mną i Bogiem" (Dz. 436; por. Dz. 444).

Gdy zaś chodzi o jej listy, już w pierwszym z nich, gdy tylko opuściła Wilno, pisząc z Walendowa, żaliła się przed ks. Sopoćką, że nie ma przed kim otworzyć swej duszy, kogo mogłaby zapytać o niejedną tajemnicę, jak należałoby ją rozumieć i wprowadzić w życie. Dlatego też — co wydaje się być wyrazem uznania dla posługi duchowej ks. Sopocki wobec niej — wprost oznajmiała, iż teraz rozumie, co to znaczy mieć kierownika duszy[70] i jak trudno żyć w oddaleniu od niego[71]. Pokój duszy, jaki stawał się jej udziałem, i wewnętrzna wolność były — według niej —

---

[67] Por. tenże, *Wspomnienia z przeszłości...*, dz. cyt., s. 65.

[68] Por. Dz. 145.

[69] Por. Dz. 144-145.

[70] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki pisany z Walendowa* z 1936, (AKAB, XX 2).

[71] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 10 V 1936, (AKAB, XX 3).

owocem łaski Bożej i trzyletniej pracy ks. Sopoćki. Pozostawiona sama sobie zagubiłaby się w trudnościach[72].

W jednym z listów wyraziła się o swoim spowiedniku, że znalazła w nim szczerego przyjaciela, którego rzadko się spotyka, który potrafił powiedzieć wszystko wyraźnie i otwarcie, za co też czuje się wobec niego bardzo wdzięczna[73]. Faustyna, chociaż w Krakowie była pod dobrą opieką o. Andrasza, którego też bardzo ceniła za jego kierownictwo[74], jednocześnie zwracała się do ks. Sopocki, do czego zachęcał ją nawet o. Andrasz. Bardzo szanował on ks. Sopoćkę i cenił jego kierownictwo wobec swojej penitentki[75]. Wszystko to poświadcza, jak bardzo ważną i cenną była dla niej posługa ks. Sopoćki.

Potwierdzeniem tej opinii o kierownictwie duchowym ks. Sopoćki i jednocześnie jakby podsumowaniem jej wypowiedzi, może być zapis życzeń skierowanych do niego, zawartych w jednym z listów: „W Wigilię o godzinie w pół do piątej łamać się będę opłatkiem z Drogim Ojcem. U stóp Najświętszego Sakramentu, przez Najświętsze Serce Jezusa, przesyłam najszczersze uczucia wdzięczności za wiele poświęcenia dla dzieła Bożego i dla mej duszy. Teraz to wszystko lepiej rozumiem i z pewnością lepiej bym korzystała z tygodniowego kierownictwa Drogiego Ojca”[76].

Świadectwa s. Faustyny wskazują, że ks. Sopoćko dobrze spełniał rolę duchowego kierownika w prowadzeniu jej ku doskonałości i osobistej świętości.

c) Rozeznawanie niezwykłych przeżyć i objawień

Ksiądz Sopoćko z całą odpowiedzialnością odniósł się do sprawy rozeznania prawdziwości niezwykłych zjawisk w życiu s. Faustyny. Zgodnie ze wskazaniami teologii życia duchowego zachowywał roztropny dystans do jej zwierzeń. Tak jak na początku nie okazał od razu spontanicznej akceptacji dla jej sugestii o wcześniejszym wskazaniu go na jej kierownika duchowego, tak też przez długi czas ostrożnie odnosił się do ujawnianych przez nią niezwykłych przeżyć, wizji i żądań, również pod jego adresem, iż ma jej dopomóc w ich spełnieniu. Niemniej daleki był od przekreślenia z góry ich autentyczności czy pochopnego ich lekcewa-

---

[72] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 20 IX 1936, (AKAB, XX 7).

[73] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 20 XII 1936, (AKAB, XX 10).

[74] Por. *List s. Faustyny do o. Andrasza* z 20 IX 1936, (AKAB, XX 7).

[75] Por. *List o. Andrasza do s. Faustyny* z 9 VIII 1936, (AKAB, XX 6); *List o. Andrasza do s. Faustyny* z 12 X 1936, (AKAB, XX 8).

[76] Por. *List s. Faustyny do ks. Sopoćki* z 20 XII 1937, (AKAB, XX 16).

żenia. Zachowywał właściwą w takiej sytuacji postawę wyczekiwania, by nie ulec zawsze możliwym złudzeniom. Była w tym mądrość kierownika duchowego, który chciał uchronić swą penitentkę przed łatwowiernością czy pychą. W tym duchu motywował swe odniesienie, zwłaszcza na początku zwyczajnego traktowania wizji Mistyczki, tłumacząc jej, że łaska uświęcająca jest większa od łaski widzeń[77]. Jednocześnie zastanawiał się, badał i radził światłych kapłanów, nie ujawniając jednakże, o jakie konkrety i o kogo chodzi. Utrzymywał wszystko w ścisłej tajemnicy. Całą sprawę czynił przedmiotem modlitwy, szukając w Bogu natchnienia, jak ma postępować. Był wierny wskazaniom mistrzów duchowych, głównie św. Jana od Krzyża, traktując opowiadania Mistyczki ze stosownym w tym względzie niedowierzaniem. Nie wypytywał o szczegóły i nie okazywał zbytniego zainteresowania jej przepowiedniami[78].

Jednakże z całą powagą odnosił się do jej przeżyć, podtrzymywał w niej wolę ich spisywania i szczegółowego przedstawiania wszystkiego czego doznaje, co wyraziło się między innymi w nakazie odtworzenia zniszczonego tekstu dziennika. Z drugiej zaś strony przygotowywał s. Faustynę na przyjęcie doświadczeń i upokorzeń, a nawet prześladowań i w ogóle cierpień. Przez nie bowiem — jak pouczał — weryfikowane jest to, co przeżywa. Prawdziwe bowiem dzieła Boże napotykają zawsze na trudności i naznaczone są cierpieniem. Zachęcał do cierpliwości i ufności, że Bóg, jeśli chce coś przeprowadzić, mimo pojawiających się trudności, wcześniej czy później sprawy swe przeprowadzi[79]. Umacniał w postawie wierności Bożym natchnieniom, uspokajał wątpliwości i pobudzał do starań o spełnianie woli Bożej[80].

Wiedział, że dla zweryfikowania autentyczności objawień naszej Mistyczki ważne jest stwierdzenie zgodności treści w nich przekazywanych z nauką objawioną. Jak bardzo mu na tym zależało oraz jak przezorny i przewidujący był w swym badaniu, świadczy fakt zalecenia Faustynie, by w swych zapiskach starała się wyróżniać, co pochodzi od Boga, z Jego objawienia, a co jest jej własnym odczuciem czy osobistą narracją. Wiedział bowiem, że nawet u uznanych mistyków nadprzyrodzone oświecenia nieraz przeplatały się z działaniem ich wyobraźni.

Obserwując Mistyczkę, zauważył, że zdarzały się jej trudności z odróżnianiem, co jest wynikiem działania jej wyobraźni, a co rzeczywiście

---

[77] Por. B. Szostało, *Moje wspomnienia o Księdzu Profesorze*..., dz. cyt., s. 11.

[78] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10).

[79] Por. Dz. 270.

[80] Por. Dz. 429-430; 270; 444.

pochodzi od Boga. Dlatego nakazał jej w imię posłuszeństwa, ażeby podkreślała w tekście „tylko to, o czym może przysiąc, że pochodzi od samego Jezusa". Rzeczywiście, s. Faustyna starała się wiernie to polecenie spełniać, co uwidocznione jest w oryginale *Dzienniczka*[81].

Analiza treści przekazywanych przez s. Faustynę, której podjął się ks. Sopoćko, wykazały — jak sam później stwierdził — że „w przedmiocie objawień nie ma nic, co by się sprzeciwiało wierze lub dobrym obyczajom, albo dotyczyło opinii spornych między teologami. Przeciwnie, wszystko tam zmierza do lepszego poznania i ukochania Boga przez kult Miłosierdzia Bożego"[82]. Ponadto ks. Sopoćko odkrył, że przekaz Świętej, nie posiadającej najmniejszego przygotowania teologicznego, ujawnił wielką jej umiejętność mówienia o sprawach wiary, tak subtelnych i trudnych, z którymi wprawni teologowie mieliby dużo trudności. W jego odczuciu także niejeden teolog mimo swych studiów nie potrafiłby tak trafnie wyrażać się o doskonałościach Bożych, a tym bardziej o Miłosierdziu Bożym i potrzebie osobnego kultu Boga w tym przymiocie w I niedzielę po Wielkanocy. Tej niezwykłej intuicji prostej zakonnicy w powyższych sprawach — zdaniem ks. Sopoćki — nie można było inaczej wytłumaczyć, jak „nadprzyrodzonym oświeceniem jej umysłu"[83]. Zestawienie przekazów s. Faustyny o Miłosierdziu Bożym z nauką biblijną i teologiczną, potwierdziło że jest ono najwyższym przymiotem Boga[84].

Podobnie i owoce objawień s. Faustyny, zarówno w niej samej, jak i u osób, które zwracały się z ufnością do Bożego Miłosierdzia, były w przekonaniu ks. Sopoćki niezwykłe, co potwierdzało ich autentyzm. W postawie Mistyczki bowiem po ujawnieniu się na początku pewnej lękliwości i niepewności co do przeżyć oraz chęci uchylenia się od wykonania poleceń z objawień, wyrażonych prośbą do Boga o zwolnienie z nich, stopniowo następowało wewnętrzne uspokojenie, a nawet pewność i głęboka radość duchowa. Faustyna „stawała się coraz bardziej pokorna i cierpliwa, coraz bardziej zjednoczona z Bogiem i poddana Jego świętej woli"[85].

Podobnie odwoływanie się do Miłosierdzia Bożego, zgodnie z zachętami z objawień s. Faustyny, przynosiło wysłuchanie próśb i udzielanie

---

[81] Dz. 959; M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 10); *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 5 X 1936, (AKAB, X 3); *List ks. Sopoćki do s. Faustyny* z 14 II 1937, (AKAB, X 6).

[82] M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 10).

[83] Tamże.

[84] Por. tamże.

[85] Tamże.

upraszanych łask. Po latach, gdy jej postać i objawienia stały się publicznie znane, a niektórzy zaczęli nawet prywatnie modlić się przez jej wstawiennictwo do Bożego Miłosierdzia, wówczas otrzymywali liczne łaski[86]. Sam ks. Sopoćko także wspominał, że doznawał wielu łask dzięki nabożeństwu do Miłosierdzia Bożego, a szczególnie przez odmawianie Koronki[87].

Stwierdzenie zgodności treści objawień s. Kowalskiej z nauką objawioną oraz pozytywnych skutków tychże objawień, nad czym trudził się ks. Sopoćko, stworzyło podstawy do rozstrzygającej oceny ich autentyczności, ale to należało już do kompetencji uprawnionych do tego instancji kościelnych. To ks. Sopoćko pozostawił Kościołowi.

d) „Oto jest pomoc widzialna dla ciebie na ziemi" — spełnienie zapowiedzi

Podsumowując rolę ks. Sopoćki w funkcji kierownika duchowego s. Faustyny Kowalskiej, należy stwierdzić z całą pewnością, że wypełnił ją bardzo dobrze. Dopomógł jej w osiągnięciu samych szczytów duchowej doskonałości, choć w tej drodze towarzyszyła jej szczególna łaska i sam Bóg ją prowadził. Ponadto w *Dzienniczku*, który powstał z jego inicjatywy, utrwalone zostały tajemnice Bożego działania w duszy, bogactwo wiedzy duchowej o samych szczytach wewnętrznego rozwoju i doskonałości chrześcijańskiej. Z jego pomocą zostały rozpoznane i jednocześnie zachowane przez zapis w tymże *Dzienniczku* udzielone jej objawienia. Sam zaś ks. Sopoćko, spełniając rolę duchowego kierownika, przekonawszy się osobiście do prawdziwości jej przeżyć i objawień, a także ze względów na duszpasterski pożytek płynący z rozgłaszania tajemnicy Bożego Miłosierdzia, przyjął konsekwentnie na siebie zadanie współrealizatora i kontynuatora misji jej objawionej.

Czy była to tylko zwyczajna, rzetelnie i gorliwie spełniona posługa kapłańska, do której ks. Sopoćko wyznaczony został przez swego ordynariusza, mianującego go spowiednikiem sióstr zakonnych?

Wydaje się, że rola, którą spełnił wybiegała wyraźnie ponad zwyczajny charakter kapłańskiej posługi. Najpierw dlatego, że odnalezienie się w niezwykłej — trzeba przyznać — sytuacji, jaką było posługiwanie

---

[86] Ksiądz Sopoćko skrzętnie zbierał świadectwa o łaskach uzyskanych przez modlitwę do Miłosierdzia Bożego oraz przez wstawiennictwo s. Faustyny. W jego posiadaniu były spisy tych łask, także z wiarogodnymi poświadczeniami składanymi pod przysięgą. — Por. AAB, XV 11; AAB, X 11.

[87] Por. M. Sopoćko, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 52.

niecodziennej przecież penitentce oraz podjęcie niełatwego zadania kierowania jej wnętrzem, wskazuje na wyjątkowe zaangażowanie ks. Sopoćki. Uchronił się on przy tym od uznania siebie szczególniej wyróżnionym z tego powodu. Mógł przecież zbierać dla siebie chwałę, że jest spowiednikiem osoby doznającej szczególnych łask od Boga. Następnie wierne trwanie w podjętej roli, zwłaszcza gdy zaczęły pojawiać się trudności, a nawet cierpienia w związku z jej pełnieniem, wskazuje także na wyjątkowość jego posługi[88]. Z kolei doprowadzenie do szczytów doskonałości swej penitentki i pomoc jej udzielona w rozeznaniu oraz przyjęciu niezwykłych przeżyć i objawień podnosi wartość tejże posługi, a także wskazuje na ponadprzeciętny jej poziom.

Analizując rolę i znaczenie posługi ks. Sopoćki wobec s. Faustyny można postawić pytanie — oczywiście dalekie od oceniania możliwości ingerencji Boga, który ma nieograniczone i przez człowieka nieprzewidywalne sposoby działania — jak by się potoczyły losy objawień i apostolstwa Miłosierdzia, gdyby nie nakaz ks. Sopoćki spisywania dziennika przez s. Faustynę? Czy Mistyczka, ograniczona w swych możliwościach oddziaływania na zewnątrz, mogłaby rozgłaszać o Miłosierdziu Bożym, a tym bardziej podjąć się teologicznej weryfikacji swych objawień? Czy zdołałaby sama je właściwie rozeznać? Szukała wszak kierowników, którzy by jej w tym pomogli. Niewątpliwie dzięki autentycznie głębokiemu życiu z Bogiem, ujawniającemu się w całkowitym poddaniu woli Bożej i przyjęciu na siebie ofiary, przysługiwała się sprawie objawianej jej misji i była jej apostołem, co w Bożej ekonomii jest pierwsze i najistotniejsze. Niemniej tym, który ją poprowadził i umocnił w tychże wewnętrznych postawach, a jednocześnie na zewnątrz stał się apostołem — był ks. Sopoćko. Tym samym spełnił przeznaczoną mu z Bożego zamierzenia rolę w tym samym dziele, które dotyczyło s. Faustyny[89].

Wejście w swoją rolę i odpowiedzenie na wezwanie do niego skierowane, musiało niewątpliwie w osobie ks. Sopoćki mieć wystarczające podłoże w jego duchowej postawie, wyrażanej w osobistym rozwoju cnót teologalnych: wiary, nadziei i miłości, a także mądrości, roztropności i innych cnót moralnych, na bazie których wyrastała jego wierność i poddanie się Bożej woli oraz Jego natchnieniom.

Zasługi ks. Sopoćki dla rozpoznania i realizacji osobistej misji objawianej s. Faustynie są niewątpliwie wielkie. Z całą pewnością można

---

[88] Por. Dz. 86. 90.

[89] Por. Dz. 36. 53. 263. 1472. 1689.

stwierdzić, że spełnił się w roli kierownika duchowego, zgodnie z zapowiedzią w objawieniach: „Oto jest pomoc widzialna dla ciebie na ziemi. On ci dopomoże spełnić wolę Moją na ziemi”[90].

Należy jeszcze dopowiedzieć, że jego postępowanie w tym względzie przebiegało w najlepszej zgodności ze wskazaniami nauki Kościoła odnośnie do niezwykłych doznań i zjawisk oraz prywatnych objawień. Idąc za nimi, nie mógł on zlekceważyć osoby s. Faustyny i jej przeżyć. Przeprowadził ich rzetelną weryfikację, dzięki czemu przyjęte i zachowane zostało Boże dobro, przez nie udzielane. Ks. Sopoćko na drodze badań, poszukiwań, z całą roztropnością i krytycyzmem, aby ustrzec się złudzeń, osobiście przekonał się co do osoby Mistyczki i jej objawień. Miał ku temu prawo, a także wewnętrzny nakaz, wynikający z jego wierności prawdzie, którą odkrył w swych poszukiwaniach. Takie decyzje we własnym wnętrzu może podejmować każdy chrześcijanin. Jest to sprawa jego sumienia i osobistej relacji z Bogiem w wierze. Opinie te wyraził we wspomnieniach o s. Kowalskiej[91].

Jednocześnie jako kierownik, nie wypowiedział wobec niej rozstrzygającego osądu, co do autentyzmu przeżyć. Przy całej wrażliwości i uszanowaniu jej samej i tego co przeżywała, zgodnie z nauką o życiu duchowym i kierownictwie, prowadził ją ku jak najpełniejszemu rozeznawaniu i wypełnianiu woli Bożej. Tym samym mogła ona stawać się coraz bardziej podatna na Boże prowadzenie w jej osobistym rozwoju i jednocześnie coraz doskonalszym narzędziem Bożego działania w sprawie objawiania tajemnicy Miłosierdzia Bożego[92]. Dał jej wystarczające upewnienie, aby mogła uchronić się przed złudzeniami odnośnie do przeżyć, dzięki czemu mogła ufniej i wierniej współpracować z działaniem Bożym w niej i przez nią. Nie zahamował i nie zaprzepaścił, ale usposobił do rozwoju oraz do coraz wierniejszego i pełniejszego odczytywania

---

[90] Dz. 53.

[91] Por. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 8. 10). Przełomowym momentem w procesie uznania nadprzyrodzoności objawień s. Faustyny przez ks. Sopoćkę, oczywiście jako jego prywatnej opinii, było odkrycie w nauczaniu Ojców Kościoła stwierdzenia, iż Miłosierdzie Boże jest najwyższym przymiotem Boga w Jego działalności na zewnątrz. We wspomnieniach o s. Faustynie zanotował: „Z wielką radością spotkałem podobne wyrażenia u św. Fulgencjusza, u św. Ildefonsa, a już najwięcej u św. Augustyna, który komentując Psalmy obszernie się rozwodził nad Miłosierdziem Bożym, nazywając je najwyższym przymiotem Boga. Wówczas już nie miałem wątpliwości poważnych co do nadprzyrodzoności objawień s. Faustyny i zacząłem od czasu do czasu umieszczać artykuły na temat Miłosierdzia Bożego w czasopismach teologicznych (...)”. — Tamże, (AAB, XV 8).

[92] Por. Dz. 269-270. 443-444.

prawdy jej doświadczeń, a w konsekwencji do realizacji misji jej powierzanej[93].

Takie działanie było wystarczające i wydaje się, że więcej nie można było uczynić. Niepotrzebne też było ze strony ks. Sopoćki orzekanie rozstrzygające o autentyzmie objawień. Byłoby to zresztą niewłaściwe, gdyż przekraczałoby jego kompetencje oraz naruszało zasady nauki Kościoła. Taka decyzja leży w gestii Kościoła. Ks. Sopoćko o tym wiedział i nie rościł sobie pretensji do publicznego rozstrzygnięcia o sprawie objawień s. Faustyny, poddając je pod osąd Kościoła, co też we wspomnieniach o niej wyraźnie zaznaczył[94]. Miał natomiast prawo jako jej kierownik duchowy do osobistego osądu, w którym był przekonany o jej świętości oraz prawdziwości przeżyć oraz objawień przez nią doznawanych[95].

---

[93] Por. Dz. 430. 436.

[94] Ksiądz Sopoćko tak kończy wspomnienia o s. Faustynie, po uprzednim zaznaczeniu, że wszystkie okoliczności wskazują na autentyzm jej głębokiego życia z Bogiem i wewnętrznych przeżyć, w tym objawień: „Reasumując powyższe, wniosek sam się narzuca. Ale ponieważ decyzja w tej sprawie należy do nieomylnej Instytucji w Kościele, dlatego z całą uległością jej się poddaję i wyroku najspokojniej oczekuję". — *Moje wspomnienia*..., dz. cyt., (AAB, XV 10).

[95] Por. tamże; tenże, *Dziennik*, dz. cyt., z. 2, s. 64.

Ks. Wojciech ZYZAK*
Bielsko-Biała

KIEROWNICTWO DUCHOWE W ŻYCIU OJCA PIO

Ojciec Pio, choć nie był teoretykiem kierownictwa duchowego, posiadał jednak rozległą wiedzę i doświadczenie w dziedzinie ascetyki i mistyki. Znał doktrynę najważniejszych mistrzów duchowości, co stanowiło bazę dla roztropnego prowadzenia ku szczytom świętości powierzonych mu dusz[1]. Wiele z aspektów jego kierownictwa duchowego, zwłaszcza dokonującego się w konfesjonale, nie jest nam znane, dlatego z konieczności analizę tego wymiaru jego pracy duszpasterskiej trzeba ograniczyć do źródeł pozostawionych w *Epistolario* Błogosławionego[2].

Brak w nich niestety informacji na temat umiłowanej przez o. Pio pracy w konfesjonale. Wiemy tylko, że w pierwszych latach kapłaństwa, ze względu na słabe zdrowie i brak pewności co do odpowiedniego teoretycznego przygotowania, odmawiano mu pozwolenia na spowiadanie[3]. Późniejsze świadectwa pokazują jednak, jak wielkie tłumy, zwłaszcza w San Giovanni Rotondo, otaczały jego konfesjonał, pragnąc się u niego wyspowiadać. Ze wspomnień penitentów wiemy, że był bardzo wymagającym, ale i pełnym miłosierdzia spowiednikiem. Ponieważ spowiedź łączyła się z kierownictwem duchowym, sumując liczbę osób, które w ciągu pięćdziesięciu dwóch lat skorzystały z jego rady, otrzymujemy niewiarygodny wynik 2 340 tys. mężczyzn i 1 560 tys. kobiet[4].

Więcej informacji na temat jego pracy jako ojca duchowego dostarczają listy, w których o. Pio rozwinął specyficzną formę kierownictwa

---

* Ks. dr Wojciech Z y z a k (ur. 1969), kapłan diecezji bielsko-żywieckiej, ukończył specjalistyczne studia w zakresie teologii duchowości w KUL. Doktorat w 1999 pt. *Zjednoczenie z Bogiem w życiu o. Pio (Francesco Forgione)* (Kraków 2000); jest autorem kilku publikacji, m.in. książki *Modlitwa o. Pio* (Kraków 1999).

[1] Por. M. Da Pobladura, *Problematica della direzione spirituale nell'Epistolario di P. Pio*, San Giovanni Rotondo 1980, s. 11.

[2] G. Di Flumeri, *Padre Pio, director of souls: his spiritual direction of Raffaelina Ceresa*, w: *Acts of the First Congress of studies on Padre Pio's spirituality*, San Giovanni Rotondo 1972, s. 269.

[3] Por. T. Zullo, *Padre Pio as confessor, extraordinary and unique vivifier of dead souls*, w: tamże, s. 237-240.

[4] Por. tamże, s. 257; G. Di Flumeri, *Kapłańska posługa Ojca Pio z Pietrelciny*, w: *Przesłanie Ojca Pio*, red. A. Horowski, Kraków 1999, s. 189-197.

duchowego przez korespondencję. Taka forma płynęła z potrzeby duchowej osób, które zwracały się do niego o pomoc, a nie mogły z racji dystansu i innych przeszkód spotkać się z nim osobiście[5]. Błogosławiony z wielkim poświęceniem, nawet za cenę zdrowia, wypełniał obowiązek korespondencji i było mu przykro, gdy nie mógł na czas odpowiedzieć na listy. Miał też świadomość ograniczeń płynących z takiej formy kierownictwa, która wymagała z obu stron większej ostrożności i dyskrecji niż ma to miejsce w bezpośredniej rozmowie[6]. Miał też świadomość, że utrzymywanie korespondencji w pewnych wypadkach może być szkodliwe dla życia duchowego kierownika i osoby prowadzonej[7].

1. Potrzeba kierownictwa duchowego

Ojciec Pio dostrzegał wielką potrzebę kierownictwa duchowego w dążeniu do doskonałości. Niejednokrotnie w listach zalecał innym osobom wybór uczonego i świętego spowiednika, sugerując jednocześnie potrzebę posiadania dobrego kierownika duchowego, który poza nienagannością życia i nauki, cechowałby się dużym doświadczeniem. Takiemu kierownikowi — jego zdaniem — należy otworzyć całą duszę i pozwolić się kierować we wszystkim. Niestety, jak skarży się o. Pio, brakuje oświeconych na drogach Bożych kierowników, a ci, którzy się podejmują tego zadania, czasami niechcący wyrządzają duszom więcej zła niż dobra[8].

Ojciec Pio sam doświadczył w życiu duchowym trudności, spowodowanych brakiem możliwości korzystania z pomocy wytrawnych kierowników. Tymczasem — jego zdaniem — im bardziej postępuje się na drogach życia duchowego, tym mocniej doświadcza się potrzeby kierownictwa. Zły duch znając korzyści, jakie czerpie dusza posłuszna kierownikowi, próbuje zakłócić dziecięcą ufność, którą każdy powinien pokładać w osobie prowadzącej, a bez jej pomocy dusza upada w najgorsze grzechy, nie odczuwając już potrzeby pomocy, nawet ze strony samego Boga[9].

Kierownictwo duchowe, jako normalna praktyka konieczna do rozwoju życia Bożego, w sytuacji braku możliwości korzystania z niego, winno — zdaniem o. Pio — być połączone z sakramentem pokuty. Odpo-

---

[5] Por. M. Da Pobladura, dz. cyt., s. 27.

[6] Padre Pio Da Pietrelcina, *Epistolario* (dalej = Epist.), t. 3, San Giovanni Rotondo 1987, s. 130. 585. 674. 720. 766. 768. 1067.

[7] Por. tamże, t. 1, San Giovanni Rotondo 1992, s. 512. 515.

[8] Por. tamże, t. 1, s. 533. 617; t. 3, s. 51.

[9] Por. tamże, t. 1, s. 679; t. 2, San Giovanni Rotondo 1975, s. 415.

wiadając na pytanie jednego z braci, czy można się uświęcić bez kierownika, o. Pio stwierdził, że wystarcza nawet spowiednik, a gdy on nie rozumie stanu duszy, trzeba się powierzyć dobroci Boga. Jednak postępowanie samemu, to jak uczenie się bez nauczyciela, z którym osiągnęłoby się cel szybciej i lepiej[10]. Do zwycięstwa i zbawienia prowadzi — jego zdaniem — pełne i ślepe poddanie własnego sądu, temu co radzi kierownik[11].

Potrzeba kierownictwa duchowego nabiera w wypadku Błogosławionego nowego wymiaru, który odnosi się do samego kierownika jako sługi Kościoła i reprezentanta woli Bożej wobec osoby kierowanej. Wielokrotnie o. Pio wyrażał potrzebę kierowania życiem duchowym osób, które w jego przekonaniu zostały powierzone jego opiece przez samego Boga. Wyraźnie stwierdzał, że to Bóg dał mu poznać stan duszy i potrzeby osób z którymi, posłuszny Jego woli, rozpoczyna korespondencję. Pomoc w uświęceniu i zbawieniu innych uważał osobiście za najlepsze wykorzystanie swojego czasu. Podejmował się tego trudu, nie naruszając posłuszeństwa i nie wyszukując dusz, ale, uciekając się często do światła Bożego, pragnął jak najlepiej pracować nad doskonałością powierzonych mu przez Opatrzność osób[12].

Podjąwszy się kierownictwa wymagał wierności i posłuszeństwa, które wykluczało korzystanie z pomocy wielu doradców, zwłaszcza, gdy udzielali wskazówek niezgodnych z jego sugestiami. Pozwalał jednak konsultować duchowe problemy z osobami uczonymi i oświeconymi, przy zachowaniu obowiązku posłuszeństwa kierownikowi. Wymagał w tym względzie bezgranicznej szczerości i gdy mu się jej odmawiało, był gotów zrezygnować z prowadzenia duszy, pozwalając na wybór innego kierownika. Zaznaczał jednak, że nadmierna chęć konsultowania się z innymi osobami, wypływa z pewnej duchowej chciwości i żądzy nowych doświadczeń, czego w odpowiednio pojętym kierownictwie duchowym nie można akceptować[13].

2. Nadprzyrodzony wymiar kierownictwa

Ojciec Pio miał świadomość ograniczonej roli kierownika duchowego. To Bóg jest pierwszorzędną przyczyną sprawczą kierownictwa i On prowadzi dusze ku sobie. Kierownik jest tylko narzędziem i sługą tego

---

[10] Por. G. Da Baggio, *Padre Pio visto dall'interno*, Firenze 1970, s. 50; Zazwyczaj uważa się, że połączenie kierownictwa duchowego ze spowiedzią nie jest konieczne, ale jest bardzo wskazane. — J. W. Gogola, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999, s. 60.

[11] Por. Epist., t. 2, s. 89.

[12] Por. tamże, t. 2, s. 103. 349; t. 3, s. 162. 952.

[13] Por. tamże, t. 2, s. 219. 416. 432. 502; t. 3, s. 405. 453.

jedynego Przewodnika. Błogosławiony wiedział, że jedynie Bogu należy się dziękczynienie za owoce kierownictwa, gdyż człowiek sam z siebie jest zdolny jedynie do grzechów. Często wysyłał listy kierując się wolą Bożą, nie jakoby mógł nimi pocieszyć adresata, ale dlatego, że Bóg pragnął posłużyć się naturalnym środkiem jego korespondencji[14].

Ojciec Pio jako kierownik dusz odczuwał wielką potrzebę Bożej pomocy, dlatego zobowiązywał się do odprawienia wielu Mszy św. w intencji otrzymania światła Ducha Świętego, koniecznego do prowadzenia ludzi ku doskonałości. Prosił też o modlitwę w tej intencji. Jego jedyną troską było nabycie odpowiedniej umiejętności udostępniania duszom całego bogactwa środków potrzebnych w ich duchowym rozwoju. Wiedział doskonale, że do tego potrzeba mu specjalnego oświecenia Bożego. Martwił się koniecznością zdania sprawy na Sądzie Ostatecznym z obowiązku kierownictwa i bał się odpowiedzialności za grzechy popełnione przez innych z powodu braku czujności kierownika. Stąd liczne w jego korespondencji aluzje do odpisywania na listy w obecności Ukrzyżowanego, ukrytego w tabernakulum. Tam szukał światła Bożej mądrości. Czasami jednak, pomimo usilnych próśb, brakowało wyraźnego Bożego światła, by rozstrzygnąć jakiś problem. W takiej sytuacji Błogosławiony nie rezygnował, ale postanawiał jeszcze usilniej się modlić. Wiedział też, że jego rady udzielane bez konsultacji z Jezusem, mogą zaszkodzić i spowodować smutek osoby kierowanej[15].

Ojciec Pio podejmował się kierownictwa duchowego dopiero wtedy, gdy widział w nim wyraźną wolę Bożą, a w osobie kierowanej pragnienie dążenia do doskonałości. Z drugiej strony wymagał, by w tym samym duchu cnót teologalnych przyjmowano wszelkie jego sugestie. Bardzo dbał o duchowy, nadprzyrodzony wymiar ludzkich relacji w kierownictwie, które winno być przepełnione miłością do Boga i do bliźniego[16]. Jako uczeń prosił swego ojca duchowego, by obdarowywał go raczej radą i modlitwą niż prezentami, które sugerowałyby zbyt ludzkie motywy działania. Tymczasem podstawowym powodem odwoływania się o. Pio do jego opinii było szukanie w każdej sytuacji woli Bożej[17].

3. Eklezjalny i apostolski wymiar kierownictwa

Nadprzyrodzony wymiar kierownictwa łączył się w życiu Błogosławionego z wymiarem eklezjalnym i apostolskim. Ojciec Pio zdawał sobie

---

[14] Por. tamże, t. 1, s. 390; t. 3, s. 48. 664.

[15] Por. tamże, t. 1, s. 311-315. 823. 865. 951. 1027-1029. 1032; t. 2, s. 329.

[16] Por. tamże, t. 3, s. 277. 283. 323. 396. 424. 428. 687. 897.

[17] Por. M. Da Pobladura, A. da Ripabottoni, *Introduzione*, w: Epist., t. 1, s. 82-83.

sprawę ze wzajemnej odpowiedzialności członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Wyrazem tej wzajemnej odpowiedzialności był fakt, że Błogosławiony, poddany zawsze i we wszystkim autorytetowi swoich kierowników, zyskał u nich takie uznanie, że stawał się stopniowo ich przewodnikiem i mistrzem. Fakt ten można prześledzić analizując listy z pierwszego tomu *Epistolario*[18]. Rolę tę Zakonnik przyjął z posłuszeństwa, odczuwając niezręczność sytuacji, w której lekarz zwraca się o radę do pacjenta[19].

Ojciec Pio widział kierownictwo duchowe w bardzo szerokiej perspektywie. Wiedział, że nie każdy jest powołany, by uświęcać innych i szerzyć chwałę Bożą przez apostolat głoszenia słowa, ale każdy może pracować dla zbawienia dusz przez życie prawdziwie chrześcijańskie i przez wytrwałą modlitwę, połączoną z ofiarowaniem siebie Bogu w intencji Kościoła. Dzięki takiej modlitwie, nie będąc apostołem ani kapłanem czy misjonarzem, otrzyma się w niebie koronę, dla nich od wieków przez Ojca przygotowaną. W tym duchu Błogosławiony zachęcał do modlitwy za Kościół, a szczególnie za Ojca świętego, księży, kaznodziejów i kierowników duchowych[20].

Inną formą uczestnictwa w dziele zbawienia jest — zdaniem Błogosławionego — przyjęcie cierpień życia jako krzyża Chrystusowego, niesionego w intencji innych osób. Ojciec Pio popierał także aktywny apostolat ludzi świeckich, zwłaszcza gdy chodziło o nauczanie dzieci i rozbudzanie w wiernych pragnienia życia doskonałego. Wszystkie te czynności winny jego zdaniem wypływać z miłości Boga i bliźniego[21].

4. Główne źródła kierownictwa

Błogosławiony z Pietrelciny wciąż czytał i medytował Pismo święte. Ono też stanowiło główne źródło rad dawanych w kierownictwie duchowym. Zawsze starał się przy tym pozostać wiernym interpretacji Kościoła świętego[22]. Wiedział, że człowiek napełnia się nauką Jezusa, gdy czyta pilnie Pismo święte i pobożne książki lub słucha słowa Bożego przekazywanego w kazaniach i pouczeniach. Błogosławiony zalecał czytanie Ksiąg Świętych, które stanowią prawdziwy pokarm dla duszy w drodze do doskonałości. Podczas gdy na modlitwie my mówimy do

---

[18] Por. tamże, s. 90.
[19] Por. Epist., t. 1, s. 576.
[20] Por. tamże, t. 2, s. 70; t. 3, s. 61. 79. 459. 707. 862.
[21] Por. tamże, t. 2, s. 202; t. 3, s. 177. 320. 337. 350. 409. 413. 457. 737. 828. 944. 1062.
[22] Por. tamże, t. 2, s. 340; t. 3, s. 34.

Boga, w Piśmie świętym. On do nas kieruje swe słowo. Stąd należy przezwyciężać uprzedzenia do stylu i formy, w jakiej Biblia została napisana i za przykładem św. Bernarda, Grzegorza i Augustyna odkryć w niej źródło nawrócenia ku prawdziwej doskonałości. Ojciec Pio z wielkim naciskiem podkreślał, że brak odpowiedniej lektury pozbawia człowieka wielu dóbr duchowych. Błogosławiony ze szczególnym zapałem czytał Listy św. Pawła. Wiele fragmentów jego korespondencji czerpie inspirację bezpośrednio z ich mądrości. Dla o. Pio najwyższym probierzem prawdziwości jakiejś nauki było jej pochodzenie z nieomylnego źródła Pisma świętego[23].

Poza nim, drugim podstawowym źródłem kierownictwa duchowego o. Pio były dzieła klasyków duchowości. Czytanie ich uważał za tak istotne dla życia duchowego, jak powietrze dla oddychania. Polecał szczególnie książki św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża, *Wyznania* św. Augustyna, *Filoteę* św. Franciszka Salezego i żywoty świętych. W *Epistolario* Błogosławionego do 1913 r. przeważa wpływ św. Teresy, podczas gdy później spotykamy coraz częstsze aluzje do św. Jana od Krzyża. Nie brak także w jego korespondencji zwracania uwagi na podstawowe elementy duchowości franciszkańskiej[24].

Powyższe źródła znalazły w duszy o. Pio podatny grunt jego doświadczenia duchowego. Opisując kierowanym osobom różne fazy rozwoju życia modlitewnego, wielokrotnie odwoływał się do własnych przeżyć. Poza mądrymi radami, gorącymi zachętami i pewnymi wskazówkami doktrynalnymi, adresat listów Błogosławionego mógł czasami natrafić na ważne opisy osobistych przeżyć, które odkrywają przeróżne stany duszy Stygmatyka[25].

5. AUTORYTET KIEROWNIKA

Ojciec Pio w kierownictwie duchowym miał świadomość wewnętrznego przekonania płynącego ze światła, jakiego Bóg udziela osobom powołanym do prowadzenia dusz. Jednocześnie miał poczucie odpowiedzialności za ich wieczne zbawienie i porównywał się do pasterza niosącego na swych barkach zagubioną owcę[26].

---

[23] Por. tamże, t. 2, s. 141-145. 156. 186-187. 203-205. 226-228. 340-347. 433; t. 3, s. 182.

[24] Por. tamże, t. 2, s. 130. 187. 324. 433; t. 3, s. 66. 282. 667. 1037; V. di Santa Maria, *In the ranks of the great mystics: The „extraordinary state"*, w: *Acts of the first Congress...*, dz. cyt., s. 188.

[25] Por. tamże, t. 2, s. 138-140; 198. 385.

[26] Por. tamże, t. 3, s. 238. 396.

Świadomość odpowiedzialności generowała bardzo stanowczy język, który akcentował przede wszystkim prawdziwość przekazywanych opinii. W wypadku niezgodności odczuć osoby kierowanej ze stwierdzeniami kierownika, o. Pio nie miał wątpliwości, że autorytet nie może się mylić. W stosunku do zapewnień tego, który reprezentuje Boga, wszelki lęk jest próżny lub wręcz stanowi pokusę złego ducha. Kierownik mówi w imieniu Boga i dlatego należy przyjąć jego wyjaśnienia z całkowitą pewnością. Często w listach Błogosławionego mówienie w imieniu Boga łączyło się z autorytetem kierownika duchowego i wymagało świętego posłuszeństwa. Z tego względu nie było konieczne, by osoba kierowana rozumiała wyraźnie stan swojej duszy i sens rad jej udzielanych. Wystarczyło, że kierownik wiedział to z całą pewnością. Dodatkowym argumentem wzmacniającym zaufanie, miał być fakt, że o. Pio kochał osoby powierzone jego opiece i nie chciał ich oszukiwać[27].

W wykonywaniu funkcji sędziego dusz nie zapominał być ojcem i lekarzem. Uznawał siebie za stróża autorytetu a nie za jego pana i dlatego nie mógł pozwolić na lekceważenie kierowanych w imię Boże napomnień[28].

Akcentował ponadto konieczność posłuszeństwa kierownikowi nawet wbrew przeciwnym uczuciom penitenta. Miało to być posłuszeństwo na wzór Jezusa w Ogrodzie Oliwnym i na krzyżu. Podkreślał, że dusza jest najbardziej miła Bogu, gdy okazuje ślepe posłuszeństwo w oschłości. W razie potrzeby Błogosławiony potrafił w obronie posłuszeństwa używać mocnych słów, posuwając się nawet do gróźb. Jako kierownik chciał raczej kontrolować decyzje penitentów zanim zostaną podjęte niż ratyfikować te, które zapadły bez jego zgody[29].

Wymagał otwarcia całego serca z wszystkimi chorobami, skłonnościami i pokusami, podobnie jak pokazuje się ranę lekarzowi, by mógł ją wyleczyć. Pragnął zawsze dokładnej relacji dotyczącej radości i cierpień duchowych, bez ukrywania czegokolwiek[30].

---

[27] Por. tamże, s. 189. 193. 203. 270. 329. 334. 337. 340. 401. 545. 555. 557. 583. 662. 742-743. 865. 872. 918. 969. 1026. 1029. Oczywiście „kierownik duchowy nie sprawuje żadnej władzy w stosunku do osoby kierowanej. Nie jest przecież jej przełożonym. Nie ma więc tutaj mowy o posłuszeństwie w znaczeniu chociażby zakonnym. Dlatego bardziej niż o posłuszeństwie mówimy o uległości, otwartości i zdolności przyjmowania pouczeń, które mają być następnie praktycznie realizowane". — S. Mojek, *Kierownictwo duchowe*, TDK, s. 346.

[28] Por. Epist., t. 3, 590. 968-971. 1015.

[29] Por. tamże, t. 2, 164. 430; t. 3, s. 311. 343. 402. 872. 995. 959. 1012.

[30] Por. tamże, t. 3, s. 317; t. 4, San Giovanni Rotondo 1991, s. 443.

Jednocześnie w jego *Epistolario* można zauważyć wielką ostrożność w wypowiadaniu sądów w wypadku, gdy kierownik nie był pewny, co do stanu duszy danej osoby. Po długiej modlitwie w intencji zrozumienia woli Bożej, Błogosławiony używał mniej ostrych sformułowań, mówiąc, że mu się zdaje lub że wydaje się, iż Bóg czegoś chce. Również w sprawie ascezy, postów i umartwień, chciał, by wszystko było regulowane roztropnością. Podobnie radził w wypadku chęci ofiarowania Bogu życia za braci lub w sprawie odmawiania przyjmowania kosztownych lekarstw[31]. Wszystkim powinna kierować cnota roztropności.

W całym życiu duchowym radził, by być zadowolonym z małych kroków zanim nabierze się sił do dzieł heroicznych. W tym duchu pochwalał pragnienie złożenia ślubu czystości, byle z roztropnością na sześć miesięcy lub na rok, zanim będzie można przysięgać na zawsze. Również troska o zdrowie skłaniała go do odradzania nadmiernej ascezy, mogącej prowadzić do choroby[32].

Roztropność kierownika wyrażała się także w pozostawianiu pewnego marginesu wolności decyzji osobie kierowanej. Dając rady, Błogosławiony często pozostawiał ostateczną decyzję rozwadze zainteresowanego. Dbał o to, by jego nakazy nie wykraczały poza teren kierownictwa duchowego powierzonych mu osób. Pozostawiał swobodę w sprawach drugorzędnych i doczesnych, nie unikając jednocześnie dobrych rad[33].

Gdy musiał zająć stanowisko wobec kwestii odnoszących się do osób trzecich, starał się zachować najściślejszą tajemnicę i pozostawić decyzję osobom zainteresowanym. Stanowczo potępiał wszelką niedyskrecję, stwierdzając, że intymne sekrety sumienia winny być znane jedynie Bogu i kierownikowi[34].

Tak więc autorytet kierownika duchowego wyrażał się w stanowczości dotyczącej spraw najistotniejszych i w roztropnym pozostawianiu wolności decyzji tam, gdzie nie szkodziło to duchowemu wzrostowi osób kierowanych.

6. Integralność kierownictwa

Ojciec Pio traktował kierownictwo duchowe integralnie i przywiązywał dużą wagę do planu całego dnia prowadzonych przez niego osób.

---

[31] Por. tamże, t. 2, s. 266. 276-277. 493; t. 3, s. 207. 247. 696. 869.

[32] Por. tamże, t. 2, s. 350; t. 3, s. 432. 588. 714.

[33] Por. tamże, t. 2, s. 141. 154. 187. 372 — „Questo è il consiglio che vi do, bene inteso, *secundum hominem*"; t. 3, s. 323. 332. 623. 1054.

[34] Por. tamże, t. 3, s. 547. 585. 768. 794. 840. 867. 899.

Dbał o to, by ich życie było ułożone i systematyczne. Zależało mu szczególnie na porannej i wieczornej medytacji, na lekturze duchowej i częstym rachunku sumienia[35]. Waga odpowiedniego przebiegu dnia wyraża się w radach, jakie Błogosławiony kierował do swoich duchowych dzieci. Chodziło mu o to, by każdą czynność wykonywać ze świadomością Bożej obecności, wznosząc umysł do Boga przed i po jej spełnieniu. Przypominał o modlitwie przed i po jedzeniu, a także o rachunku sumienia przed snem i o rozmyślaniu nad Męką Pańską podczas zasypiania. Podobnie szczegółowo opisywał należyte zachowanie w świątyni. Błogosławiony nalegał na uczestnictwo w codziennej Mszy św. z Komunią św., a także na przystępowaniu spowiedzi co osiem dni[36].

W całym życiu zalecał pamiętać o tym, że Bóg może uczynić dobro nawet ze zła i grzechu, że On jest naszym Ojcem i troszczy się o wszystko; że po tych krótkich chwilach ziemskiego życia nastąpi szczęśliwa wieczność; że mając w pamięci krzyż Chrystusowy, znosi się wszystkie cierpienia świata z niezwykłą wytrwałością[37].

Do głównych rad o. Pio należało rozwijanie zaufania do Boga, pokory, wierności i pogody ducha. Szczególne miejsce zajmowało ćwiczenie świadomości Bożej obecności. Błogosławiony radził, by wykorzystać ku dobremu chwilę obecną, bez zbytniego wybiegania wyobraźnią w przyszłość. Najważniejsze jest sumienne spełnianie własnych obowiązków w dobrej wierze. To winno wystarczyć, by przeżyć dzień bez zbytniego niepokoju o jego owoce. Nawet niechęć do własnych wad ma być spokojna, połączona z pokorą i uniżeniem, wolna od bezużytecznych pragnień wyimaginowanej doskonałości. Dobrze jest dążyć do doskonałości, ale bez zbytniej troski o odległą przyszłość, skupiając się raczej na codziennych sprawach[38].

W tych wszystkich zajęciach niezwykle przydatne jest zachowanie radości i optymizmu. Nie znaczy to oczywiście, że doświadczanie ciągłych pociech świadczy o byciu dobrym chrześcijaninem. Jednak pokój ducha — zdaniem Błogosławionego — można zachować nawet pośród najcięższych doświadczeń. Szczególnie w momentach niepewności ważne jest, by spełniać swe obowiązki w duchu posłuszeństwa kierownikowi, gdyż — według o. Pio — służy się Bogu tylko wtedy, gdy służy się tak

---

[35] Por. tamże, t. 3, s. 249. 1037.

[36] Por. tamże, t. 2, s. 237. 274-277; t. 3, s. 86-90. 671-672.

[37] Por. tamże, t. 3, s. 823-827.

[38] Por. tamże, t. 1, s. 382; t. 3, s. 89. 302. 578-579. 775.

jak On chce. Nagroda została obiecana nie tym, którzy dobrze zaczynają, lecz tym, którzy dotrwają do końca[39].

7. Ludzki aspekt kierownictwa

Ojciec Pio zdawał sobie sprawę z tego, że każda osoba jest indywidualnością i ma różne duchowe potrzeby. Wobec każdego Bóg ma własny plan, dlatego nie należy zajmować się drogami innych, ale uważnie kroczyć po własnych, koncentrując uwagę na dążeniu do doskonałości. Z głęboką znajomością praw życia duchowego Błogosławiony potrafił pomóc w odróżnieniu i opanowaniu naturalnych skłonności, które mogłyby zakłócić duchowy rozwój. Wszystkim, niezależnie od stanu życia, przypominał o obowiązku dążenia do świętości, którą można osiągnąć nie tylko za murami klasztoru, ale równie dobrze w rodzinie. Potrafił przystosować się do osobistych uwarunkowań kierowanych osób, ukazując doskonałość chrześcijańską bardziej z punktu widzenia pozytywnego niż negatywnego. Akcentował szczególnie rozwój cnót teologalnych w atmosferze duchowości franciszkańskiej. Starał się raczej o konkretność rad i praktyczne zastosowanie samych zasad, niż o wykład jakiegoś abstrakcyjnego systemu[40].

Typowym przykładem zróżnicowanego podejścia do kierowanych osób jest kwestia powołania. Przestrzegał przed pochopnymi decyzjami i w braku pewności co do Bożej woli, zalecał konsultację z innymi doświadczonymi osobami. Poza zwyczajnym badaniem prawdziwości powołania, uważał, iż należało brać pod uwagę sytuację rodzinną i stan zdrowia. Błogosławiony wiedział, że powołanie jest tajemniczą wypadkową niezbadanych planów Bożych i wolnej decyzji człowieka. Gdy jednak odkrywał czyjeś powołanie jako niewątpliwe, nakazywał niezwłocznie oddać się służbie Bożej[41]. W każdym wypadku obok wymiaru nadprzyrodzonego brał pod uwagę ludzką stronę kierownictwa, które stosując generalne zasady, kierowało się do konkretnego człowieka w jego niepowtarzalnej sytuacji.

Czytelnik listów o. Pio od razu zauważy specyficzną atmosferę serdeczności i przyjaźni, jaka otaczała korespondentów. Wystarczy wczytać

---

[39] Por. tamże, t. 2, s. 189-192; t. 3, s. 538. 548-551. 703. 775. 924. 1078.

[40] Por. tamże, t. 3, 283. 690. 737. 752-753. 836. 895; M. da Pobladura, A. da Ripabottoni, art. cyt., s. 49-51; G. Di Flumeri, *Padre Pio, director of souls*..., dz. cyt., s. 283-294.

[41] Por. Epist., t. 3, s. 79. 96. 106. 239. 254. 348. 351-353. 360. 418. 699. 798. 895. 898. 991. 1027. 1093.

się dokładnie w słowa powitania i pożegnania, zamykające każdy z listów Błogosławionego. Jego listy charakteryzują się otwartością i bogate są w dialogi pełne zaufania. Dzielił się w nich także swoimi bardzo intymnymi cierpieniami duchowymi. W momentach szczególnie trudnych listy Błogosławionego przybierały ton patetyczny, zarzucający brak współczucia. Innym razem wypełniała je wielka wdzięczność i pragnienie dzielenia z innymi radości wewnętrznych[42].

To wzajemne uczestnictwo w przeżyciach wewnętrznych przybierało w wypadku kierownika szczególną formę odpowiedzialności za zbawienie osoby kierowanej, której potępienie byłoby jednoznaczne z potępieniem samego o. Pio[43].

Obok troski o zdrowie duszy, nie było mu obce współczujące uczestnictwo w cierpieniach ciała. Nie omieszkał nawet pytać o sprawy materialne, o postępy w nauce czy o warunki pracy. Szczerze uczestniczył w problemach niejednej rodziny, darząc szczególnym uczuciem przede wszystkim dzieci[44].

Jednocześnie przestrzegał przed niewłaściwym rozumieniem relacji kierownika duchowego i osoby kierowanej, które — jego zdaniem — może pochodzić od szatana lub natury skłonnej do zmysłowego i cielesnego rozumienia miłości chrześcijańskiej. Tymczasem w jego rozumieniu kierownictwo wymaga całkowitego oddania, które odpowiednio rozumiane skłania kierownika do tego, by nieraz użył mocnych słów napomnienia i przestrogi. Błogosławiony nie tylko zapewniał o stałej pomocy, ale stwierdzał wręcz, że jego oddanie każdej duszy jest tak osobiste, jakby nie istniały pozostałe, którymi winien się zająć[45].

Ojciec Pio niejednokrotnie wyrażał radość ze stałej duchowej łączności z kierowanymi osobami. Łączność ta była szczególnie ważna w sytuacjach uniemożliwiających korespondencję. Zwłaszcza wtedy jego intencją było niesienie pokoju i pogody ducha osobom strapionym, cierpiącym z powodu skrupułów i wyrzutów sumienia. W tym wszystkim nie ukrywał więzi uczuciowych, jakie łączyły go z duchowymi dziećmi, które prowadził do Boga. Często podkreślał uczucie miłości, jakie dla

---

[42] Por. tamże, s. 65. 111. 192. 221. 360. 425. 484. 542. 618. 692. 734. 738. 758. 806-808. 833. 856. 925. 1056.

[43] Por. tamże, t. 2, s. 188-189. 306. 310. 368; t. 3, s. 439. 442. 463. 576.

[44] Por. tamże, t. 2. 206. 239; t. 3, s. 275. 382. 446. 449-450. 461-463. 510-512. 561. 617. 621. 627. 856. 868-870. 992.

[45] Por. tamże, t. 2, 197. 209. 306. 415; t. 3, s. 416-419. 443-444. 959. 985. 1061-1063.

nich żywił. Poświęcał im mnóstwo czasu i sił, przyjmując jednocześnie z wdzięcznością wszelką duchową i materialną pomoc[46].

8. Rozróżnianie duchów

Szczególnie ważne miejsce w kierownictwie duchowym zajmuje kwestia odróżniania wpływów czynników działających na ducha ludzkiego. Ojciec Pio miał wielkie osobiste doświadczenie w odróżnianiu działania ducha złego od dobrego. Jednak pomimo subiektywnej pewności, zwracał się zawsze z prośbą o obiektywną weryfikację własnych przeżyć do swego kierownika duchowego. Znając wpływ złego ducha na wyobraźnię człowieka przestrzegał z kolei kierowane przez siebie osoby przed uleganiem złudzeniom[47].

W swych listach o. Pio poświęcał wiele miejsca duchowi dobremu. Pisał szczególnie o roli Anioła Stróża, który tłumaczył, doradzał i pomagał w walce ze złym duchem, był pośrednikiem przed Bogiem, współpracował z działalnością apostolską Błogosławionego i wspomagał w życiu łaską Bożą. W *Epistolario* spotykamy wiele wizji Anioła, który pomagał w walce z diabłem i uczestniczył w odprawianiu modlitw. Z tego powodu Kierownik duchowy nie tylko sam otaczał go wielkim kultem, ale zalecał wzywanie jego pomocy we wszelkich okolicznościach życia[48].

Szczególnie dramatycznie brzmią teksy ukazujące działanie złego ducha, który atakował duszę i ciało Błogosławionego. Działając sugestywnymi pokusami na wyobraźnię, pragnął wyrwać go z ramion Jezusa. Walka przybierała na sile, gdy zły duch ukazywał się w wizji cielesnej, wyobrażeniowej lub intelektualnej, wywołującej przerażenie Zakonnika. Posuwał się aż do fizycznych ataków na Błogosławionego. Głównym jego celem było jednak przerwanie więzi miłości i zaufania między człowiekiem a Bogiem. W tym duchu dążył również do przerwania wszelkiej korespondencji i relacji, które przyczyniały się do chwały

---

[46] Por. tamże, t. 3, s. 240. 273. 337. 413. 535. 540. 554. 643. 672. 700. 748. 775. 785. 944. 974. 983. 1067.

[47] Por. tamże, t. 1. 497. 513; t. 2, s. 157. W dwudziestym wieku psychologia przyczyniła się do rozwiązania wielu „konfliktów" wewnętrznych. Nie można jednak wytłumaczyć wszystkiego, co dzieje się w „sercu" człowieka samą tylko psychologią. Stąd wciąż aktualne wydaje się sięganie po ignacjańskie rozróżnienie trzech typów myśli, pochodzących od samego podmiotu, od ducha dobrego i złego. — P. Schiavone, *Ignazio di Loyola e il discernimento spirituale*, w: *Mistagogia e direzione spirituale*, dz. cyt., s. 89-91.

[48] Por. Epist., t. 1, s. 71. 252. 277. 304. 308. 321. 330. 394; t. 2, s. 403-405; t. 3, s. 83.

Bożej i zbawienia dusz. Ataki były tak mocne, że czasami o. Pio bał się, że zwariuje[49].

Nasz Stygmatyk nie poprzestawał na zwykłym opisie duchowej walki obu światów, lecz podawał kryteria odróżniania działania duchów złych i dobrych. Jego zdaniem nadzwyczajne zjawiska mogą pochodzić od Boga, naturalnej wyobraźni lub od złego ducha. Zjawiska pochodzące od ducha dobrego powodują szczere umiłowanie cnoty, pokorę, wdzięczność i dziecięcą ufność pokładaną w Bogu. Także szczere wyjawienie tych zjawisk i poddanie się opinii kierownika duchowego świadczy o Bożym ich pochodzeniu. Kolejnym kryterium odróżniającym jest trwanie w bezwarunkowym przylgnięciu do woli Bożej i wierna, wytrwała służba Bogu. Także owoce nadzwyczajnych zjawisk pomagają w odróżnieniu dobrych i złych duchów. Dobre owoce nie mogą pochodzić od złego ducha. Boże światło w odróżnieniu od złudzeń natury i złego ducha wzmaga miłosne poznanie Boga i Jego niepojętej wielkości. Utwierdzając w pokorze ukazuje coraz wyraźniej własną małość i powoduje coraz większy dystans wobec spraw tego świata[50].

W liście z 7 VII 1913 r. włoski Kapucyn ukazał na przykładzie własnego doświadczenia duchowego powyższe elementy, świadczące o Bożym pochodzeniu zjawiska. Zaliczył do nich przekonanie o wierności Boga, pokój i pogodę ducha, gwałtowne pragnienie podobania się Mu, uczucie pokory i wdzięczności, postanowienie wytrwania w dobrym oraz moralną pewność Bożego działania[51].

9. Pociechy i strapienia

W całym przebiegu drogi duchowej chrześcijanina uwidacznia się splatanie pociech i strapień, które wymagają szczególnej pomocy kierownika duchowego. Na wielu stronach *Epistolario* o. Pio opisał dramatyczne przemiany światła i ciemności, słodyczy i goryczy, jakie kolejno występowały w jego duszy. W obu tych stanach najważniejsze było trwanie w służbie i miłości Boga[52].

Do głównych elementów strategii trapienia człowieka przez złego ducha należy pokusa. Jest ona stałym komponentem życia chrześcijań-

---

[49] Por. tamże, t. 1, s. 208-209. 252. 255. 262-263. 266. 277. 292. 306-307. 311. 314. 321. 330. 334. 338. 497. 549. 551. 562-563. 575. 924. 966. 1039. 1074.

[50] Por. tamże, t. 1, s. 307. 383. 395. 423; t. 2, s. 80. 89. 126-127. 289; t. 3, s. 1023.

[51] Por. tamże, t. 1, s. 382-383.

[52] Por. tamże, t. 1, s. 208-209. 217. 250. 255. 537. 1174; t. 3, s. 669-671; M. Da Pobladura, *Problematica della direzione*..., art. cyt., s. 271.

skiego i stanowi symbol tej walki duchowej, na jaką każdy jest narażony. Zdaniem o. Pio każda osoba wchodząca na drogi rozwoju duchowego winna przygotować się na walkę z pokusami. Na poparcie tej tezy podaje przykład wielkich świętych, a wśród nich Hioba, św. Pawła, Antoniego i Katarzyny ze Sieny. Sam Błogosławiony doświadczał wielkich pokus różnego rodzaju[53].

Pierwszą i podstawową sprawą w wypadku przeżywania pokus jest — zdaniem Zakonnika — świadomość, że nie stanowią one ani grzechu ani kary Bożej, lecz próbę i okazję do udowodnienia wielkiej miłości Boga. Choć w szczególnych wypadkach wyjawienie pokus spowiednikowi może się okazać przydatne, to jednak podkreślał z naciskiem, że nie ma potrzeby spowiadania się z nich. Pokusa staje się obrazą Boga, gdy zostaje dobrowolnie zaakceptowana lub gdy świadomie nie unika się okazji do grzechu. Gdy jednak pokusy oddziaływają „na zewnątrz" duszy, stanowi to dobry znak, że nie przeniknęły do jej centrum, gdzie działa łaska[54].

Innym znakiem pewności, że się nie uległo pokusie jest stałe postanowienie wierności Bogu i lęk przed obrażeniem Go. Podobnie świadczy o tym gorące pragnienie coraz wierniejszego spełniania woli Bożej, wbrew szalejącym pokusom[55].

Ojciec Pio wiedział, że sprawcą pokus jest zły duch. Był wewnętrznie przekonany, że w każdym złu moralnym oddziałuje szatan, który pragnie zniszczyć Boże dzieło. Zły duch może sugerować zejście z Bożej drogi, bycie nie do zniesienia dla Boga, daremność dobrych czynów, fałszywą pokorę, konieczność odrzucenia Bożych darów i niemożność osiągnięcia zbawienia oraz doskonałości[56].

Zdaniem o. Pio pokusy nie mogą pochodzić od Boga, lecz jako prawdziwa szkoła cnoty, mogą zostać przez Niego dopuszczone. Stanowią one jednocześnie próbę, na którą Bóg wystawia duszę, gdy widzi ją umocnioną do walki ze złem. Tak traktuje dusze dojrzałe, które są w stanie zdobyć szczególne zasługi na wzór trofeów w walce[57].

Wobec rozpoznanej pokusy Zakonnik z San Giovanni Rotondo radził podwójną strategię. Z jednej strony pozytywną, polegającą na

---

[53] Por. Epist., t. 1, s. 203. 205. 838-839. 910. 966. 988; t. 3, s. 243. 631; M. Da Pobladura, *Problematica della direzione*..., art. cyt., s. 236.

[54] Por. Epist., t. 1, s. 187. 278; t. 3, s. 199-200. 270. 410. 422. 546. 554-555. 622-623. 629-630. 955. 976.

[55] Por. tamże, t. 2, s. 139; t. 3, s. 423. 632-633. 692-693.

[56] Por. tamże, t. 2, s. 157. 258. 323; t. 3, s. 108. 206. 339. 375.

[57] Por. tamże, t. 1, s. 330-331; t. 2, s. 175; t. 3, s. 423. 546. 625-626. 630-631. 729-730.

sprzeciwianiu się jej, z drugiej strony negatywną, polegającą na ucieczce. Nawet po kuszeniu nie należy zagłębiać się zbytnio w doświadczenie, wracając pamięcią do negatywnego przeżycia, lecz raczej trzeba powierzyć się ufnie Bogu. Ponadto dobrze jest starać się zachować pokój i pogodę ducha, nawet w czasie pokusy. Należy odpowiednio rozpoznać pokusę, która czasami przyjmuje pozory dobra, i zdecydowanie ją odrzucić. Błogosławiony radził, by gardzić samym autorem pokus, pokazując mu odwagę duszy, aż do słów i gestów, które winny go zniechęcić. Dusza zjednoczona z Bogiem nie ma powodu, by się lękać działania złego ducha. Podstawą jej zwycięstwa jest stała ufność, pokładana w Bogu wiernym swoim obietnicom[58].

Największą bronią przeciw pokusom jest — zdaniem Błogosławionego — płynąca z wiary modlitwa i czuwanie, by nie upaść w grzech. Ponadto szczególnie w pokusie należy szukać pomocy u kierownika duchowego, kierując się posłusznie jego radami. Należy przy tym odrzucić wszelkie pokusy rodzące się w kontekście kierownictwa i w stosunku do osoby samego kierownika. Jest to ważne również z tego względu, że zły duch robi wszystko, by przeszkodzić kierownictwu duchowemu, utrudniając korespondencję[59].

Strapienie duchowe uwidacznia się najczęściej w oschłości. Niezawiniona oschłość jest w opinii Błogosławionego bolesną, ale bardzo owocną dla ducha próbą. Dusza czuje się w tym stanie bezbronna i bez sił do dalszej walki, a także oddalona od Boga i bliska grzechowi. Musi jednak przekonać się, że oschłość nie jest znakiem jej niewierności czy umniejszenia łaski, ale jako dopuszczona przez Boga, winna być przyjęta z wdzięcznością i uważana za znak miłości Boga, który chce ją podnieść do słodkiego ze Sobą zjednoczenia. Z takiego doświadczenia wychodzi ona utwierdzona w wierze, nadziei, miłości i innych cnotach. W pokorze poznaje swe ograniczenia i słabości, co skłania ją do ufnego oddania się Bogu[60].

Oschłość duchowa może pochodzić z przyczyn naturalnych. Może zależeć od charakteru, nadmiaru pracy, choroby lub słabości. Czasami jednak z tych naturalnych przyczyn może skorzystać zły duch, wprowadzający do duszy smutek. Ojciec Pio podkreślał jednak usilnie, że

---

[58] Por. tamże, t. 2, s. 69. 76-77. 101. 195. 248. 308. 394-395; t. 2, s. 77-79. 119. 138. 175. 275. 503; t. 3, s. 49. 56-57. 69. 405. 414. 502-503. 569. 985.

[59] Przekonanie to płynęło z własnego doświadczenia Błogosławionego. — Por. tamże, t. 1, s. 216-217. 285. 310-311. 314-315; t. 2, s. 49. 55. 70. 78-79. 106. 114. 244. 261. 413-414. 431. 486. 858; t. 3, s. 56. 375. 413. 637. 785. 792.

[60] Por. tamże, t. 2, s. 69-70. 291-298; t. 3, s. 240. 421.

oschłość jest znakiem miłości Boga, który pragnie doprowadzić duszę do prawdziwej i substancjalnej pobożności. Doświadczenia te stanowią przygotowanie do zjednoczenia, które nie może nastąpić zanim dusza nie zostanie oczyszczona i oderwana od wszystkiego, co nie jest Bogiem[61].

Błogosławiony podał proste zasady rozróżniania oschłości. Jeśli mimo jej występowania wykonuje się zwykłe praktyki pobożności ze wszelką starannością, znaczy to, że oschłość nie pochodzi z zaniedbania, ale należy do normalnego dynamizmu rozwoju życia duchowego. Jeśli mimo wielkich duchowych cierpień trwa się przy woli Bożej przynajmniej szczytem ducha, można być pewnym, że oschłość nie pochodzi od szatana, ale jest efektem Bożej dobroci. Dusza w gęstych ciemnościach, zachowując gotowość służenia Bogu, bez dostrzegania efektów miłości, w jakiś sposób uświadamia sobie tajemniczą obecność Boga[62].

Jeśli chodzi o pocieszenia, to główną nauką przekazywaną przez o. Pio było uwrażliwienie na różnicę zachodzącą między pobożnością akcydentalną a substancjalną. Zmysłowe smaki towarzyszące pobożności mogą zasłonić cel, którym jest kochanie Boga ze względu na Niego samego. Błogosławiony odróżniał miłość Boga substancjalną od miłości akcydentalnej zmysłowej i duchowej. Ta pierwsza jest preferencją woli przedkładającej Boga nad wszelkie stworzenie. Gdy tej miłości towarzyszy słodycz w zmysłach, mamy do czynienia z miłością akcydentalną zmysłową. Gdy zaś słodycz odczuwana jest w samej woli, występuje miłość akcydentalna duchowa. Chodziło mu o to, by nie oceniać miłości do Boga wedle własnych odczuć, ale według gotowości spełniania Jego woli. W takim wypadku miłość może wzrastać, pomimo bolesnego przekonania o zachodzeniu czegoś przeciwnego[63].

Podobną postawę dostrzegamy w wypadku nadzwyczajnych pociech mistycznych. Ojciec Pio często doświadczał takich tajemniczych duchowych radości, których słodyczy nie był w stanie opisać. Postawę Błogosławionego wobec tych łask można streścić w kilku zdaniach. Przede wszystkim człowiek, który nie zatrzymuje się na ich słodyczy, używa ich jako środków w stałym postępie duchowym. Świadomość ich darmowości czyni jego postawę coraz bardziej pokorną. Jeśli łaski te stanowią prawdziwy dar Boży, pozostawiają w duszy żywe pragnienie cnoty.

---

[61] Por. tamże, t. 2, s. 298-299; t. 3, s. 240. 270. 300-301. 305. 405. 421. 710. 862. 1022.

[62] Por. tamże, t. 2, s. 299-300; t. 3, s. 263-264. 516. 710. 923.

[63] Por. tamże, t. 2, s. 129. 289. 291-294.

Ostatecznie chodzi zawsze o pewną hierarchię, w której istotny jest Bóg dający pocieszenie a nie pociecha pochodząca od Boga[64].

10. Ocena fenomenów mistycznych

Powyższe rozważania doprowadziły nas do ostatniego aspektu kierownictwa duchowego o. Pio, jakim jest jego postawa wobec nadzwyczajnych zjawisk mistycznych. Należy pamiętać, że głównym celem podejmowanego przez niego kierownictwa duchowego było prowadzenie ludzi ku szczytom świętości. Na tej drodze Błogosławiony odkrywał dwie ścieżki: nadzwyczajną i zwyczajną. Do pierwszej nie przywiązywał żadnej wagi i pragnął, by Bóg go prowadził zwykłą drogą poprawy życia, szczerego nawrócenia i prawdziwej miłości Boga[65]. Przestrzegał zatem przed duchowym zamętem płynącym z pragnienia natychmiastowego osiągnięcia wyimaginowanej doskonałości, którą można bardziej podziwiać, niż praktykować.

Na zwykłej drodze rozwoju duchowego podstawową cnotą jest cierpliwość wobec siebie samego, uzdalniająca do znoszenia własnej niedoskonałości. Potrzeba też świętej prostoty, by skupić się na chwili obecnej i obrać najbliższą drogę miłości Boga i bliźniego, umartwienia zmysłów i dobrych postanowień, nie rozglądając się za innymi drogami, możliwymi do osiągnięcia w odległej przyszłości. Trafnie wyraził tę myśl pisząc, że pragniemy być dobrymi aniołami, zaniedbując bycie dobrymi ludźmi. Z tego względu najważniejsze jest — zdaniem naszego Zakonnika — wytrwanie w stałym rozwoju „małych", codziennych cnót. Spośród nich na pierwszym miejscu stawia poddanie się woli Bożej[66].

Jako kierownik duchowy spotykał się z przypadkami nadzwyczajnymi, wobec których trzeba było zająć odpowiednie stanowisko. W swych radach kierował się wyuczoną doktryną, własnym doświadczeniem i nadprzyrodzonym światłem. Wiedział, że kierownik nie powinien przykładać dużej wagi do nadzwyczajnych zjawisk, szczególnie w wypadku kobiet, ale raczej kierować uwagę na pobożność substancjalną. Skłaniał go do tego fakt, że dary charyzmatyczne jako darmo dane, nie świadczą o świętości osoby, ale winny być przyjęte z wdzięcznością i pokorą, bez pragnienia przywłaszczenia lub użycia ich dla własnej korzyści. Dusza obdarzona szczególnymi łaskami nie manifestuje ich, ale pełna rezerwy

---

[64] Por. tamże, t. 1, s. 265-266. 269. 273. 367. 545. 981-982; M. Da Pobladura, *Problematica della direzione*..., art. cyt., s. 283-284.

[65] Por. Epist., t. 1, s. 558; t. 2, s. 331; t. 3, s. 669.

[66] Por. tamże, t. 3, s. 254. 300. 302. 687. 482. 666. 679-684. 704. 853. 872-873.

i dyskrecji ujawnia je tylko kierownikowi duchowemu. Ten upewniwszy się o Bożym pochodzeniu zjawisk, wyjaśnia je w prosty sposób, by dusza umiała odróżnić zasadzki szatana i iluzje natury, odpowiadając wielkodusznie na Boże dary. Nabrawszy pewności co do przedstawianych zjawisk, o. Pio z całą stanowczością wyrażał swoje zdanie, czasami wbrew opinii spowiedników, zwłaszcza gdy w grę wchodziło niebezpieczeństwo zwodzenia przez złego ducha[67].

Szczególną formą nadzwyczajnych zjawisk, której o. Pio poświęcał wiele uwagi, były przeżywane wizje. W jego *Epistolario* znajdujemy wiele przykładów ukazywania się Błogosławionemu mieszkańców nieba. Stygmatyk dokonywał klasycznego podziału na wizje czysto nadprzyrodzone, dotyczące bytów pozbawionych formy, i widzenia bytów w ludzkich kształtach. Wszystkie te widzenia sprawiały, że jego dusza czuła się coraz bardziej niegodna Boga, a jednocześnie oderwana od świata. Czuł się coraz mocniej przeniknięty Bożą dobrocią. Pomimo tego, że Błogosławiony był pewny realności pewnych objawień, nie chciał w nie wierzyć, ponieważ jego kierownik poddał je w wątpliwość[68].

O prawdziwości objawień świadczą jego zdaniem odpowiednie owoce, mianowicie: większa skłonność ku dobru, początkowe zmieszanie przemieniające się w głęboki pokój i pogodę ducha, wdzięczność, umiłowanie cierpienia, pokora, a przede wszystkim pewność realności doświadczanej łaski pomimo niezdolności do wyjaśnienia jej. Błogosławiony radził, by w wypadku objawień prosić Jezusa o łaskę ukazania ich kierownikowi i o pomoc duszy w rozwoju na drodze świętości[69].

Zalecał, by wobec objawień zachować pokój i nie przywiązywać do nich serca, lecz raczej okazać obojętność, gdyż cnoty uświęcają duszę, a nie fenomeny mistyczne. Nie należy łatwo wierzyć w treści tych objawień, szczególnie gdy nakazują jakieś działanie. Radził wręcz, by przed wysłuchaniem ich, zażądać recytacji modlitwy: „Niech żyje Jezus i Maryja”! Jeśli obdarzona tymi łaskami osoba będzie się modlić i wzrastać w cnocie jedynie dla chwały Boga a nie dla przyjemności tych fenomenów, nie potrzebuje się obawiać zwodzenia złego ducha[70].

Jak wynika z powyższej prezentacji różnych aspektów kierownictwa duchowego o. Pio, dostrzegał on potrzebę tej posługi. Jej głównym

---

[67] Por. tamże, t. 1, s. 663. 669. 1093; t. 2, s. 119. 227. 298-301. 350. 488-490. 542. 633-634; t. 3, s. 185. 207. 311. 439. 483. 867. 1022.

[68] Por. tamże, t. 1, s. 252. 255. 260. 304. 306. 373-376. 557. 669.

[69] Por. tamże, t. 1, s. 382. 512-513; t. 3, s. 71.

[70] Por. tamże, t. 3, s. 83. 93.

podmiotem jest sam Bóg prowadzący ku Sobie w Kościele przez swoje sługi, a więc tych, którzy rozumieją potrzebę dążenia do świętości. Czerpiąc z podstawowych źródeł kierownictwa duchowego, o. Pio potrafił używać swego autorytetu tak, by całe życie kierowanych przez niego osób, widziane w swej różnorodności, coraz bardziej odpowiadało woli Bożej. W swych relacjach z duchowymi synami i córkami Błogosławiony potrafił połączyć wymagania wiary z ludzkim wymiarem kierownictwa. Uwrażliwiał przede wszystkim na działanie dobrych i złych duchów, które przez pociechy i strapienia, znacznie wpływały na stan ducha kierowanych przez niego osób. Potrafił też po mistrzowsku rozstrzygać podstawowe problemy związane z nadzwyczajnymi zjawiskami życia duchowego chrześcijan.

STUDIA

Ks. Marek CHMIELEWSKI*
Lublin

DUCHOWOŚĆ JAKO NAUKA I SZTUKA

Jan Paweł II w Liście *Novo millennio ineunte*, wskazując na świętość jako właściwą perspektywę, w którą ma być wpisana cała działalność duszpasterska Kościoła świętego w trzecim tysiącleciu (por. NMI 30), stwierdza, że „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy" (NMI 33). Jest to „znak czasu", wobec którego nie można przejść obojętnie. Przeciwnie, zmusza on do bardziej wnikliwego zainteresowania się duchowością chrześcijańską, rozumianą zarówno jako dynamicznie rozwijająca się dyscyplina teologiczna, jak i zaangażowana praktyka życia duchowego.

Integralna wizja duchowości chrześcijańskiej jest niezbędna przede wszystkim tym, którzy we współpracy z łaską Ducha Świętego podejmują się niełatwej sztuki ojcostwa i kierownictwa duchowego. Dla owocności tej posługi w Kościele nie wystarczy bowiem tylko samo przygotowanie teoretyczne, potwierdzone odpowiednimi cenzusami naukowymi, ani też sama praktyka, choćby długoletnia. Z natury swojej duchowość jest wiedzą o charakterze naukowym, tzn. metodologicznie uporządkowaną, która pozostaje w służbie praktyki życia chrześcijańskiego. Jest więc sztuką, którą trzeba zdobywać we współpracy z łaską Bożą, nie wyłączając osobistego, systematycznego wysiłku i ćwiczenia.

Na takie integralne rozumienie chrześcijańskiej duchowości zdaje się wskazywać zasadniczy tenor wypowiedzi Ojca świętego w cytowanym Liście, w którym — jak nigdy dotychczas — tyle uwagi i miejsca Jan Paweł II poświęcił sprawie dążenia do świętości.

---

* Ks. dr hab. Marek Chmielewski (ur. 1959), kapłan diecezji radomskiej; dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL; w latach 1989-2000 sekretarz Sekcji Duchowości Teologów Polskich, a od 2000 jej przewodniczący. Doktorat z teologii duchowości na KUL w 1990 pt. *Doświadczenie mistyczne w życiu i nauce Matki Marceliny Darowskiej (1827-1911)*; habilitacja w KUL w 1999 na podstawie rozprawy *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej* (Lublin 1999). Opublikował kilkadziesiąt artykułów z zakresu teologii duchowości, zainicjował i redaguje serię „Duchowość w Polsce", *Leksykon duchowości katolickiej* oraz kilkanaście prac zbiorowych. Autor książek m.in.: *Doświadczenie mistyczne Marceliny Darowskiej* (Niepokalanów 1992), (współautor ks. W. Słomka) *Polscy teologowie duchowości* (Lublin 1993) i *101 pytań o życie duchowe* (Lublin 1999).

1. DUCHOWOŚĆ JAKO NAUKA

W świetle współczesnych badań metateologicznych[1] teologia duchowości jawi się przede wszystkim jako metodologicznie uporządkowana refleksja teologiczna nad chrześcijańskim doświadczeniem duchowym, najogólniej rozumianym jako wejście w osobową relację ochrzczonego z Bogiem objawiającym się w Jezusie Chrystusie[2]. Wobec tego jest sprawą oczywistą, że doświadczenie duchowe wyprzedza usystematyzowaną refleksję naukową. Duchowość zatem jako praktyka życia chrześcijańskiego zorientowana na osiąganie świętości istniała od samego początku ewangelicznego przekazu. Ewangelie i listy apostolskie są bowiem niezwykle inspirującym zbiorem bardzo praktycznych wskazań, co to znaczy miłować Boga i bliźniego jak siebie samego (por. Mt 22, 39) i na tej drodze osiągnąć królestwo Boże (por. Mt 5, 19).

a) Zarys historii teologii duchowości

Pierwsze próby systematyzacji i teologicznej refleksji nad praktyką życia ewangelicznego wyraźnie pojawiają się w pismach Ojców Kościoła. Najpierw dotyczyły one modlitwy, jako podstawowego źródła i przejawu chrześcijańskiej duchowości. Do najbardziej znanych należą komentarze do modlitwy Pańskiej napisane przez Tertuliana († ok. 220), Orygenesa († ok. 253), św. Cypriana († 258) i wielu innych. Nieco później, wraz z tworzeniem się pierwszych form życia monastycznego, stopniowo krystalizuje się teologiczna refleksja nad praktyką ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Do klasyków w tym względzie należą w Kościele zachodnim m.in. św. Ambroży († 397), św. Hieronim († 420), Jan Kasjan († 435), św. Benedykt († 543), św. Izydor z Sewilii († 636) i inni. Kolejnym nurtem w pierwotnej refleksji teologicznej nad życiem chrześcijańskim było doświadczenie mistyczne, do zainteresowania którym przyczynił się wpływ neoplatonizmu. W tym duchu o życiu mistycznym pisali m.in.: św. Grzegorz z Nyssy († 395), Ewagriusz z Pontu († 399) i Pseudo-Dionizy Areopagita († ok. 500). Autorzy ci na całe wieki ukierunkowali sposób uprawiania teologii mistyki.

---

[1] Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999.

[2] Por. G. Moioli, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 53-54; tenże, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della «spiritualità» cristiana*, „Teologia" (Brescia), 6(1981), s. 145-153.

Ten etap rozwoju teologicznej refleksji nad życiem duchowym, nazywany niekiedy prehistorią lub protohistorią teologii duchowości[3], charakteryzuje się ścisłym powiązaniem różnych zagadnień teologicznych. Pierwsze próby wyodrębnienia się poszczególnych dziedzin teologii i ich systematyzacji podjęto dopiero w okresie późnej scholastyki. Ostateczne zaś wyodrębnienie się dyscyplin teologicznych, w tym także teologii duchowości, znanej wtedy jako teologia mistyczna, nastąpiło w okresie od XVI do XVI w. pod wpływem renesansu. Stało się to głównie za sprawą takich autorów, jak: św. Bonawentura († 1274), mistycy nadreńscy (Mistrz Eckhart † 1337, bł. Jan Tauler † 1361, bł. Henryk Suzo † 1366), bł. Jan Ruysbroeck († 1381), Jan Gerson († 1429), Dionizy Kartuz († 1471) i wielu innych.

Od tego czasu obserwuje się niezwykle dynamiczny rozwój teologii mistycznej, uprawianej niemal wyłącznie w środowiskach monastycznych (tzw. teologia monastyczna). Ważnego przełomu w tym procesie dokonał polski franciszkanin z Krakowa Stefan Chryzostom Dobrosielski OFMObs. († 1676), który w dziele pt. *Summarium asceticae et misticae theologiae* (Cracoviae 1655) wyodrębnił teologię ascetyczną od teologii mistycznej, tym samym jakby poszerzając zakres zainteresowań tej nowej dyscypliny. Warto nadmienić, że do jej rozwoju, obok znanych i wybitnych pisarzy tej miary, co García Jimenez de Cisneros († 1510), św. Ignacy z Loyoli († 1556), św. Teresa od Jezusa († 1582) i św. Jan od Krzyża († 1591), Ludwik z Granady († 1588), Franciszek z Osuny († 1540) i św. Franciszek Salezy († 1622), w owym czasie przyczynili się również Polacy. Do grona najznamienitszych teologów „złotego okresu" zalicza się przede wszystkim: Kaspra Drużbickiego SJ († 1662), Mikołaja z Mościsk OP († 1632), Tomasza Młodzianowskiego SJ († 1686) i Hieronima od św. Jacka — Andrzeja Cyrusa OCD († 1647).

Po okresie rozkwitu teologia ascetyczno-mistyczna w XVIII i XIX w. doznała pewnego zastoju, spowodowanego po części potępieniem kwietyzmu (bulla Innocentego XI *Coelestis Pastor* z 20 XI 1687), co ostudziło żywe zainteresowanie dla problematyki mistycznej. Jej renesans nastąpił dopiero pod koniec XIX w. i spowodowany był m.in. odradzaniem się neotomizmu za pontyfikatu Leona XIII. Tenże papież w 1897 r. wydał encyklikę o Duchu Świętym *Divinum illud munus*, co stanowiło dodatkowy impuls do rozkwitu literatury teologicznoduchowej, zwłaszcza

[3] Eulogio de la Virgen del Carmel, *Proceso histórico de la formación de la teología espiritual como ciencia*, „Teología Eespiritual" (Valencia), 4(1960), s. 483-485.

we Francji, Hiszpanii i Włoszech[4]. Najczęściej podejmowanym wtedy przedmiotem studiów i dyskusji były zagadnienia mistyczne, ujmowane głównie od strony epistemologicznej. Podejmowano próby wyjaśnienia następujących kwestii: jedność i ciągłość życia duchowego, różnica pomiędzy ascetyką a mistyką, związek pomiędzy doskonałością a stanami mistycznymi, powszechne powołanie do mistyki, natura mistyki, rodzaje i stopnie kontemplacji, stosunek doskonałości do stanów mistycznych, natura życia mistycznego itp. Okazją do podejmowania tej problematyki były zwłaszcza kongresy teologiczne, odbywane z okazji rocznic św. Teresy z Avila i św. Jana od Krzyża. Ta fala zainteresowania duchowością, a zwłaszcza mistyką zyskała sobie miano „ruchu mistycznego"[5].

Nie bez związku z „ruchem mistycznym" była troska Kościoła świętego o właściwą formację duchowieństwa. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj zaangażowanie św. Piusa X i kolejnych papieży, którzy na mocy odpowiednich rozporządzeń wprowadzili teologię duchowości do programu studiów seminaryjnych[6]. Ukoronowaniem tej troski o teologiczne i duchowe przygotowanie duchowieństwa do owocnego pełnienia posługi było utworzenie uniwersyteckich katedr teologii ascetyczno-mistycznej najpierw na papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie (Angelicum) w 1917 r., a dwa lata później na papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim.

Od tej pory teologia duchowości, który nigdy nie przestała interesować się życiem duchowym w jego praktycznym wyrazie, stała się pełnoprawną akademicką dyscypliną teologiczną, posiadającą własną fizjonomię metodologiczną, a więc jasno określony przedmiot badań, jakim jest doświadczenie duchowe, a także specyficzne źródła i metody badawcze[7].

---

[4] Por. A. Huerga, *La encíclica de León XIII sobre el Espíritu Santo*, „Teología espiritual" (Valencia), 26(1982), s. 72-83; tenże, *Il carattere scientifico della teologia spirituale*, w: *La spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 286-287.

[5] Por. C. García, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Madrid 1971, passim.

[6] Por. M. Chmielewski, *Teologia duchowości w wybranych dokumentach Kościoła*, RT 47(2000), z. 5, s. 93-97.

[7] Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne podstawy teologii duchowości*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* (seria „Duchowość w Polsce", t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 45-85.

b) Współczesne koncepcje teologii duchowości jako nauki

Na naukowy charakter teologii duchowości wyraźnie wskazują jej nazwy i koncepcje, zgłaszane przez różnych współczesnych autorów.

Na przykład jeden z teologów okresu przedsoborowego, franciszkanin Dionisius Lasić, o teologii duchowości mówi jako teologii doskonałości, proponując własną — jego zdaniem — bardziej adekwatną nazwę: *theologia christiana perfectidica*, przy pomocy której podkreśla orzekająco-normatywny charakter tej nauki. Jest ona nauką o Bogu udzielającym się człowiekowi w warunkach jego życia według miary Chrystusa. *Theologia christiana perfectidica* jest więc nauką, która zgodnie z Objawieniem jak również naturalnym sposobem rozumowania, zajmuje się Bogiem, udzielającym się człowiekowi w Chrystusie jako normie wszystkich rzeczy, i zapraszającym do współpracy ze sobą[8].

Mówiąc o przedmiocie materialnym tak rozumianej nauki, Lasić rozróżnia w duchu scholastyki przedmiot materialny dalszy lub ostateczny, pośredni i bezpośredni. Przedmiotem dalszym jest w tym przypadku Bóg, jako przedmiot wspólny wszystkich chrześcijańskich nauk teologicznych i filozoficznych. Tym, co odróżnia teologię chrześcijańską od teologii naturalnej jest przedmiot pośredni, czyli Chrystus jako pośrednik między Bogiem a ludźmi, przez którego Bóg udziela się człowiekowi. Przedmiotem materialnym bezpośrednim i właściwym dla omawianej nauki (*differentiam specificam*), jest Chrystus jako zasada całościowości, według której dokonuje się udzielanie człowiekowi w jego ziemskim życiu Bożych przymiotów przez Chrystusa. Na tym polega chrześcijańska doskonałość jako pełnia uczestnictwa w Boskim życiu[9].

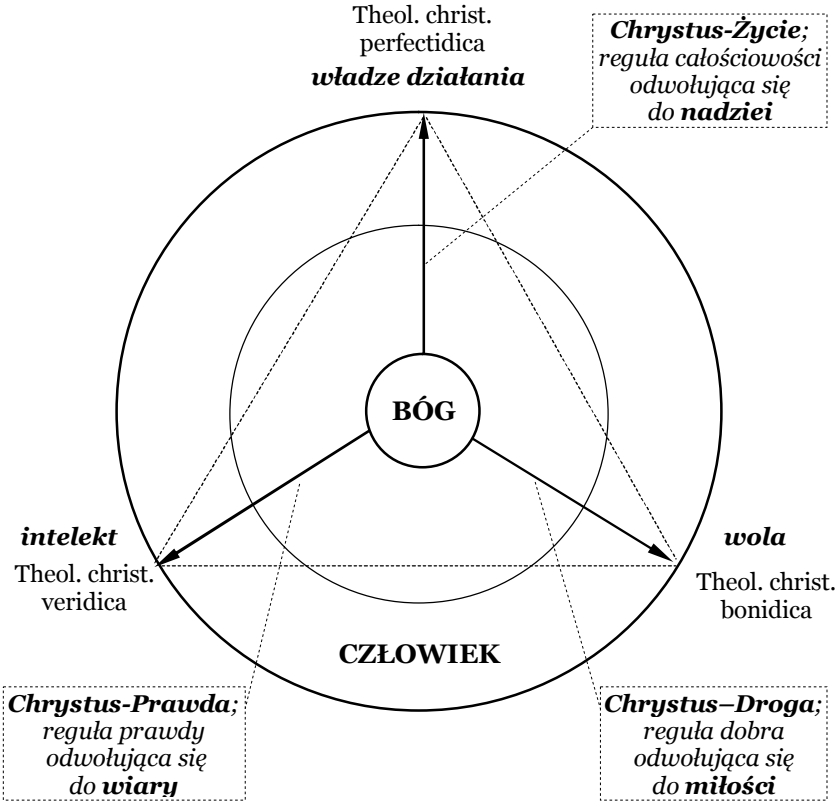
Na podstawie tego założenia autor kreśli schemat graficzny, wyjaśniający miejsce omawianej dyscypliny teologicznej wśród innych dyscyplin. Przedstawia on ostrosłup w rzucie pionowym, którego wierzchołkiem jest Bóg, zaś podstawą człowiek. Bóg udziela się człowiekowi przez Chrystusa jako Drogę, Prawdę i Życie odpowiednio do struktury psychicznej człowieka: woli, intelektu i władzy działania (trzy krawędzie boków ostrosłupa). Udzielanie się Boga przez Chrystusa-Prawdę rządzi

---

[8] „Theologia christiana perfectidica est scientia de Deo, prout homini viatori se communicat secundum Christum — normam totalitatis. (...) Theologia christiana perfectidica est doctrina et scientia quaedam, quae secundum principia per Christum revelata, naturalibus quoque pro modo subiunctis, tractat de Deo, prout secundum Christum — normam totalitatis se communicat homini viatori in hac conclusiva secum cooperatione". — D. Lasić, *Theologia christiana perfectidica*, „Antonianum", 42(1967), s. 198.

[9] Por. tamże, s. 199-203.

się regułą prawdy i odwołując się do wiary porusza intelekt. Jest zatem przedmiotem materialnym teologii orzekającej o prawdzie (*theologia christiana veridica*), czyli dogmatycznej. Udzielanie się Boga przez Chrystusa-Drogę rządzi się regułą dobra i odwołując się do miłości porusza wolę. Stanowi przedmiot teologii orzekającej o dobru (*theologia christiana bonidica*). Wreszcie udzielanie się Boga przez Chrystusa-Życie rządzi się regułą całościowości i odwołując się do nadziei porusza władze działania (wykonawcze) człowieka. Jest przedmiotem teologii orzekającej o doskonałości (*theologia christiana perfectidica*).



Inny autor, Albino Marchetti OCD stwierdza, że „teologia życia duchowego jest nauką, która zajmuje się nadprzyrodzonym życiem czło-

wieka. Bada zasady tegoż życia, jego wymogi, praktyczną realizację oraz stopniowy rozwój. (...) Jest to dziedzina wiedzy teologicznej, która ma za przedmiot naturę doskonałości nadprzyrodzonej i jej rozwój w człowieku"[10]. Autor zwraca uwagę, że zachowuje ona zarówno charakter naukowy jak i teologiczny. Stanowi zatem część wiedzy teologicznej, gdyż posługuje się światłem wiary i rozumu, czerpiąc dane z Objawienia. Jest przy tym nauką praktyczną, ma bowiem za przedmiot nie tylko wiedzę abstrakcyjną, ale uwzględniając pewne fakty i przeżycia, które zachodzą w konkretnym i osobowym życiu człowieka, daje wskazania służące osiąganiu świętości. Ze względu na cel i metodę teologia życia duchowego cieszy się pewną autonomią. O ile bowiem teologia dogmatyczna rozważa prawdy objawione same w sobie, to teologia życia duchowego doszukuje się w nich motywów, które pobudzają i ukierunkowują działalność człowieka[11].

W pojęciu teologii życia duchowego Fabio Giardini wyróżnia trzy istotne aspekty: a) doświadczalny, którego celem bezpośrednim jest odkrycie i poznanie autentycznego stopnia życia duchowego w duszy na podstawie wskazań psychologicznych; b) doktrynalny, dotyczący interpretacji oraz wyjaśniania różnych fenomenów psychicznych w świetle Objawienia i rozumu; c) praktyczny, nazywany przez niego prudencjalnym, który dotyczy odpowiednich do stopnia rozwoju duchowego sposobów postępowania. Ten aspekt uważa za najważniejszy. Z punktu widzenia scholastyki można powiedzieć, że pierwszy aspekt jest przyporządkowany opisowi doświadczenia duchowego (*quomodo sit*) i ustaleniu praw nim rządzących (*an sit*), drugi — skupia się wokół teologicznej interpretacji tego opisu (*quid sit*), zaś trzeci byłby wskazaniem sposobu postępowania, jaki wynika z natury opisanego doświadczenia (*quod agendum sit*). Zdaniem tegoż autora, wzór takiego ujmowania teologii życia duchowego dał św. Jan od Krzyża głównie w dziele *Żywy płomień miłości*[12].

Podobnie naturę teologii duchowości jako nauki i sztuki widzą teologowie posoborowi. Najczęściej, mówiąc o duchowości chrześcijańskiej, rozumieją przez nią ewangeliczną postawę identyfikacji z Chrystusem, dokonującą się pod wpływem Ducha Świętego, a więc tożsamą z życiem duchowym. Na przykład Josef Weismayer SJ duchowość odnosi wprost

---

[10] *Zarys teologii życia duchowego,* Kraków 1996, t. 1, s. 13-14.

[11] Por. tamże, s. 14-16.

[12] Por. *La natura della Teologia Spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica", 34(1965), s. 404-405.

do Ducha Świętego i jego działania, uznając, że jest ona „życiem wznieconym i komunikowanym przez Ducha Bożego, życiem duchowym”[13].

Znany włoski teolog Giovanni Moioli, uważa za w pełni zasadne wyrażanie faktu życia chrześcijańskiego w kategoriach doświadczenia, duchowość bowiem ma wymiar doświadczalny. Jest najpierw doświadczeniem, przeżyciem, a w dalszej kolejności doktryną. Tak właśnie ujmuje ten problem zarówno Pismo święte, jak i wielka tradycja chrześcijańska. Z tej racji teologia jako całość, a nie tylko duchowość, opiera się głównie na danych chrześcijańskiego doświadczenia duchowego i w związku z tym ma charakter sapiencjalny w odróżnieniu od intelektualistycznego, rozwijanego dawniej przy pomocy metody scholastycznej. Jest to zatem teologia w pełnym tego słowa znaczeniu, podejmuje bowiem wysiłek krytycznego rozumienia wiary. Z drugiej strony — jak zauważa nasz autor — jest fenomenologią personalistyczną, gdyż badając chrześcijańskie doświadczenie duchowe, dostarcza narzędzi poznawczych pozostałym naukom teologicznym. A zatem teologia, która nie byłaby sapiencjalną byłaby teologią opierającą się jedynie na chrześcijańskiej obiektywności, czyli wyabstrahowanych danych, stanowiących zawartość wiary chrześcijańskiej (*fides quae*), bez uwzględnienia relacji, jaka zachodzi pomiędzy łaską wiary (*fides qua*) i obiektywnością wiary (*fides quae*)[14]. Innymi słowy, istotę chrześcijańskiej duchowości stanowi personalizacja wiary Kościoła, określana przez naszego autora jako jej apriopriacja. Oznacza to, że depozyt wiary (*fides quae*) zostaje przyjęty aktem wiary (*fides qua*)[15].

Z uwagi na to André-Marie Besnard przez duchowość rozumie ustrukturalizowanie osobowości dojrzałej we wierze zgodnie ze swoją inteligencją, powołaniem i charyzmatami oraz prawami wiary chrześcijańskiej. Wobec tego można powiedzieć, że teologia duchowości jest także teologią chrześcijańskiej dojrzałości[16].

Z kolei według Hansa Urs von Balthasara, duchowość to zasadnicza postawa człowieka, praktyczna i egzystencjalna, będąca konsekwencją

---

[13] *Pełnia życia. Zarys historii teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993, s. 10.

[14] Por. *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, dz. cyt., s. 53-54; tenże, *L'acquisizione del tema dell'esperienza...*, art. cyt., s. 145-153.

[15] Por. tenże, *Spiritualità, fede, teologia,* „Teologia”, 9(1984), s. 117-129; tenże, *«Sapere teologico» e «sapere» proprio del cristiano. Note per un capitolo di storia della letteratura spirituale e della teologia,* „La Scuola Cattolica”, 106(1978), s. 569-596; J. Garrido, *Una spiritualià per oggi,* Assisi 1990.

[16] Por. *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości,* „Concilium”, 1-10(1965/66), s. 654.

i przejawem wiary religijnej; to wyraz interpretacji zaangażowanej etycznie w egzystencję. Przez duchowość rozumie zatem habitualną koordynację aktów życiowych człowieka, wyprowadzonych z jego ostatecznych i przedmiotowych sądów oraz fundamentalnych decyzji. Takiej postawy Balthasar nie waha się nazwać „teologią praktyczną"[17].

W podobnym duchu wypowiada się Bernard Fraling, wskazując na cztery charakterystyczne cechy autentycznej chrześcijańskiej duchowości jako dojrzałej postawy wiary. Dwie z nich to cechy wewnętrzne, a dwie zewnętrzne. Pierwszą cechą wewnętrzną duchowości jest działanie Ducha Świętego, jako element nieodzowny i konieczny, jak na to wskazuje nauka Pisma świętego, a drugą — odpowiedź chrześcijanina na to działanie. Cechy wewnętrzne domagają się wskazania cech zewnętrznych. Pierwszą jest obiektywizacja albo eksterioryzacja przyjętych treści wiary, którą on nazywa „inkarnacją" w konkretne okoliczności historyczne, co pozwala mówić o duchowości osoby. Drugą cechą zewnętrzną autentycznej duchowości chrześcijańskiej jest jej komunikatywność, której domaga się społeczny wymiar bytu ludzkiego. Tę komunikatywność weryfikuje i zabezpiecza wspólnota Kościoła[18]. Duchowość chrześcijańska ma zatem istotny wymiar eklezjalny. Jest to bowiem historycznie uwarunkowany sposób rozumienia i życia prawdą ewangeliczną, tak jak została ona przyjęta, przeżyta i nadal przekazywana w sposób autorytatywny we wspólnocie Kościoła. Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jego członków. Każda indywidualna duchowość jest tylko częściowym i aspektowym „przełożeniem na życie" niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Kościele.

Nie inaczej uważa jeden z najwybitniejszych teologów duchowości ostatnich lat Charles André Bernard SJ. Położył on akcent na afektywny wymiar chrześcijańskiej duchowości. Charakteryzując tę dziedzinę teologii, podkreśla jej złożony charakter, który wynika z faktu, że życie duchowe jako przedmiotem materialnym teologii duchowości, jest zawsze życiem konkretnej osoby. Żyje ona w określonym środowisku społecznym, kulturowym i historycznym, które warunkuje jej reakcje na różne wpływy natury i łaski. Ponadto życie duchowe wypływa z partycypacji w Boskim życiu udzielonym w sposób wolny. Można zatem powiedzieć, że teologia duchowości, nie przestając być dyscypliną teologiczną, jest

---

[17] Por. *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella chiesa,* „Concilium" (Brescia), (1965) nr 4, s. 68.

[18] Por. *Überlegungen zum Begriff der Spiritualität,* „Zeitschrift für katcholische Theologie", 92(1970), s. 186-189.

szczególnego rodzaju antropologią nadprzyrodzoną, której przedmiot jest uchwytny tylko na drodze osobistego doświadczenia[19].

Znawca pism św. Jana od Krzyża, Federico Ruiz Salvador OCD zwraca uwagę, że teolog, zwłaszcza zajmujący się duchowością, musi zdawać sobie sprawę z doświadczenia zgromadzonego w Kościele, którego część szczególną stanowi tzw. doświadczenie kwalifikowane, czyli doświadczenie tych ludzi, których Kościół urzędowo uznał za świętych, a więc wiarygodnych świadków tego doświadczenia. Specyficznym wkładem teologii duchowości jest zajęcie się doświadczeniem Kościoła, życiem osób i wspólnot[20].

Ważność wspólnotowego doświadczenia duchowego jako przedmiotu teologii duchowości podkreślają niemal wszyscy autorzy zajmujący się tą problematyką, m.in. Josef Weismayer i René Latourelle. Ich zdaniem właściwym przedmiotem teologii duchowości jest doświadczenie Ducha Świętego, które owocuje stanem łaski uświęcającej i świadomością dziecięctwa Bożego[21].

Giorgio Gozzelino uważa, że specyfiką teologii duchowości, w odróżnieniu od moralnej i dogmatyki, jest zainteresowanie nie tyle przedmiotem wiary, co przede wszystkim podmiotem wiary, a więc konkretną osobą wierzącego i jego stosunkiem do Boga w Duchu Świętym. Struktury życia społecznego w jakimkolwiek wymiarze oraz historia stanowią razem przedmiot, który nie może istnieć inaczej jak tylko w oparciu o podmiotowość konkretnego indywiduum. Teologia zatem musi zdawać sobie sprawę z ukierunkowania podmiotowego egzystencji chrześcijańskiej i to stanowi podstawę wyodrębnienia teologii duchowości. Podmiotowość jest bezpośrednio uchwytna przez tego, kto ją aktywizuje, czyli na drodze doświadczenia[22]. Teologia duchowości jest więc w pełnym tego słowa znaczeniu teologią doświadczenia chrześcijańskiego, albo — używając określenia samego autora — krytycznym poznaniem wiary chrześcijańskiej w tym, co dotyczy życia duchowego; wiedzą odnośnie do personalizacji wiary; rozważaniem na temat mediacji pneu-

---

[19] Por. *Introduzione alla teologia spirituale*, Edizioni Piemme 1994, s. 11-13.

[20] Por. *Temática de la Teología Espiritual*, „Seminarium", 26(1974), s. 191-202.

[21] J. Weismayer, *Pełnia życia...*, dz. cyt., s. 9; R. Latourelle, *Teología, ciencia de la Salvación*, Salamanca 1968, s. 204.

[22] Por. *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Torino 1989, s. 9-18; M. Belda, *Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)*, „Annales Theologici", 6(1992), s. 449-451.

matologicznej (spełnianej przez Ducha Świętego), która łączy podmiotową historię Jezusa z historią podmiotową wierzącego[23].

Dokonując nawet dość pobieżnego prześledzenia współczesnych koncepcji teologii duchowości jako nauki akademickiej nie trudno zauważyć, że wciąż zachowuje ona praktyczny charakter, to znaczy zainteresowana jest sztuką prowadzenia chrześcijanina do doskonałości na miarę Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

2. DUCHOWOŚĆ JAKO SZTUKA

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Donum veritatis* o powołaniu teologa w Kościele (24 V 1990) przez teologię rozumie naukę, „którą znamionuje przeniknięte wiarą dążenie do zrozumienia tajemnicy" (DVr 1). Oznacza to, że z metodologicznego założenia jest ona nie tylko systemem wiedzy akademickiej, ale przede wszystkim „sztuką" wiary. Daleko bardziej odnosi się to do teologii duchowości, której specyfiką — jak wykazaliśmy powyżej — jest praktyczne i sapiencjalne nastawienie do życia duchowego. Dzięki temu teologia duchowości wśród wielu wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych odgrywa istotną rolę integrującą, zarówno w sensie przedmiotowym, jak i podmiotowym. W kontekście posługi ojcostwa duchowego szczególną uwagę trzeba zwrócić jednak na podmiotowy sens tej integracji.

a) Integracja przedmiotowa

O ile na początku naszego stulecia, kiedy rodziła się teologia duchowości jako samodzielna dyscyplina teologiczna, interesowano się głównie jej metodologicznym uporządkowaniem w celu nadania jej odrębnego charakteru naukowego, o tyle obecnie autorzy, inspirując się duchem Vaticanum II, bardziej zainteresowani są jej integracją z całokształtem wiedzy teologicznej i humanistycznej.

Wskazany przez Sobór Watykański II powrót do źródeł życia chrześcijańskiego, jakimi są przede wszystkim z jednej strony Pismo święte i Tradycja (por. DV 24), a z drugiej liturgia, zwłaszcza eucharystyczna (por. SC 10. 14), pozwolił przerosnąć wszelkie podziały teologii na po-

---

[23] „La teologia spirituale è intelligenza critica di fede che riguarda la vita spirituale. (...) La teologia spirituale deve specificarsi per compiti che rientrano nella normativa generale della teologia in quanto tale. (...) deve giustificarsi quale vera disciplina teologica affiancata, all'interno della teologia globalmente intesa, ad altre discipline teologiche parimenti autentiche". — G. Gozzelino, dz. cyt., s. 10.

szczególne dyscypliny, dając początek jej integracji, co jest postrzegane jako zasadnicza nowość tego Soboru[24].

Zamiast więc doszukiwać się w dokumentach soborowych usystematyzowanego wykładu na temat życia duchowego, należy zagadnienia duchowości, uważane dotychczas za klasyczne, widzieć w całości doktryny soborowej, w której — jak zauważa J. Castellano Cervera — pełnią one raczej funkcję integrującą[25]. W ten sposób Vaticanum II wytycza współczesnej teologii duchowości niejako zadanie twórczego łączenia niekiedy skrajnie wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych w jedną organiczną doktrynę, służącą przede wszystkim doprowadzeniu człowieka do doświadczenia Boga i zjednoczenia z Nim. W tym znaczeniu teologia duchowości pełni funkcję integrującą w aspekcie przedmiotowym i podmiotowym[26].

Podstawową racją, dla której posoborowa teologia duchowości weszła w ścisły związek z całokształtem teologii, jest odkrycie Ducha Świętego i połączenie duchowości z pneumatologią, przez co duchowość nabrała wymiaru trynitarnego i stała się przedmiotem żywego zainteresowania licznie powstających wspólnotowych form życia duchowego. Poszukują one doświadczenia duchowego w reakcji na dość rozpowszechnioną wśród teologów „logokrację" (dominację słowa). Wiąże się z tym zwrócenie uwagi na podmiot życia duchowego, jakim jest człowiek duchowy, i zajęcie się procesem jego rozwoju duchowego[27]. Ponadto inte-

---

[24] Por. D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanctiana", 31(1989), s. 303. Wielu komentatorów Vaticanum II powrót do źródeł uznaje za klucz hermeneutyczny teologii posoborowej, konsekwentnie zastosowany również w końcowych dokumentach Soboru. Ojcowie Soborowi obficie bowiem cytują Pismo święte i często sięgają do myśli Ojców Kościoła. Warto przy tym zauważyć, że im wcześniejsi są autorzy, tym częściej są cytowani w dokumentach soborowych. Nieproporcjonalnie rzadko natomiast Sobór odwołuje się do późniejszych Doktorów Kościoła i wybitnych pisarzy duchowych. Ani razu, na przykład, dokumenty soborowe nie cytują św. Jana od Krzyża czy św. Franciszka Salezego. Jednakże w szeregu pojedynczych kwestii można doszukać się anonimowego wkładu wielu wybitnych postaci życia duchowego ostatnich stuleci. Za przykład niech posłuży idea powszechnego powołania do świętości, tak bliska św. Teresie od Dzieciątka Jezus. — Por. C. De Meester, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Paris 1972, s. 9-10.

[25] Por. *Los grandes temas de la espiritualidad «tradicional» en la doctrina del Vaticano II*, „Revista de Espiritualidad", 34(1975), s. 171-172.

[26] Por. H. Urs von Balthasar, *Theologie und Spiritualität*, „Gregorianum", 50(1969), s. 586.

[27] Por. T. Goffi, *La experiencia espiritual, hoy*, Salamanca 1987; A. Guerra, *El cristiano del futuro: conversión al hombre y experiencia de Dios*, „Revista Espiritualidad", 43(1984), s. 9-38; J. Sudbrack, *Ein Bericht zur Unterscheidung*, „Geist und Leben", 54(1981), s. 305-315; 55(1982), s. 70-78; S. Galilea, *El alba de nuestra*

gracji teologii duchowości w całość teologii sprzyja włączenie jej jako przedmiotu obowiązkowego do studiów teologicznych w seminariach i wydziałach teologicznych, przez co także upowszechnia się zainteresowanie teologią mistyki, dla rozumienia której niezbędna jest rzetelna formacja ogólnoteologiczna[28]. Okazuje się bowiem, że – jak wyraził się Heinrich Denifle – „*Theologia mystica est omnium disciplinarum theologicarum difficilisima*"[29].

Jeden z autorów — Innocenzo Colosio, zatroskany o integralność teologii, nie waha się twierdzić, że w istocie nie ma teologii duchowości jako odrębnego traktatu teologicznego, lecz jej wyodrębnienie ma jedynie znaczenie dydaktyczne. Cała bowiem teologia jest duchowa, od traktatu o Trójcy Przenajświętszej aż do eschatologii, gdyż jest teologicznym studium życia Bożego w człowieku. Toteż ideałem byłoby — jak twierdzi — wypracowanie jednej wiedzy o życiu duchowym. Skoro z różnych względów jest to niemożliwe, nie można uprawiać określonej duchowości bez dogłębnego i szerokiego osadzenia w całokształcie teologii[30].

Być może temu podobne poglądy sprawiły, że tuż po Soborze Watykańskim II zaobserwowano porzucenie tradycyjnych podręczników duchowości pisanych w duchu neoscholastycznym. Co więcej, niekiedy zarzucano im nawet swoisty manicheizm rozdzielający sferę ciała, duszy i ducha, obszar *profanum* od *sacrum*, dezinkarnację i eskapatyzm, a więc ignorowanie odpowiedzialności za doczesny wymiar chrześcijańskiego powołania, a przy tym egoistyczny indywidualizm polegający na szukaniu tylko własnego zbawienia, przesadny interioryzm i psychologizm. Dostrzegano przy tym potrzebę bardziej uniwersalnego ujęcia chrześcijańskiej duchowości, uwzględniającego soborowe postulaty dla teologii[31]. Z kolei pełniejsze włączenie duchowości zaowocowało ubogaceniem teologii jako takiej, co potwierdzałoby tezę Reginalda Garrigou-Lagrange, że teologia duchowa w piramidzie nauk teologicznych reprezentuje

---

espiritualidad. Vigencia de la espiritualidad de los Padres del desierto en la Espiritualidad contemporánea, Madrid 1986; G. Gutiérrez, *Beber en su proprio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca 1984.

[28] D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 309-310; A. Batlogg, *Der Christ von Morgen — ein Mistiker. Taguns des «Geschellschaft der Freunde Kristlicher Mystik»*, „Geist und Leben", 62(1989), s. 41-44.

[29] Cyt. za: A. G. Matanić, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline 1990, s. 8.

[30] Por. *Suggerimenti metodologici per ricerche storiche nel campo della spiritualità*, „Rivista di Ascetica e Mistica", 10(1965), s. 493.

[31] Por. D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 298; F. Urbina, *La vida espiritual es una tentación*, „Concilium", 109(1975), III, s. 397-408.

punkt najwyższy — wierzchołek, ku któremu zbiegają się wszystkie linie i wszystkie boki reprezentujące pozostałe dyscypliny teologiczne[32].

Nawiązując do tego Daniel de Pablo Maroto zaznacza, że posoborowa duchowość jest najżywszą częścią teologii, a przez to najbardziej wystawioną na zmiany i wszelkie nowinkarstwo. Ponieważ jest także najmocniej uwikłana w czas, dlatego ma najbardziej burzliwą historię[33]. Podobnie uważa Josef Sudbrack, przyznając teologii duchowości specjalne miejsce wśród dyscyplin teologicznych. Jest ona bowiem jak soczewka powiększająca, w której skupiają się różne promienie jednego światła, a zarazem wyraźniej widać wszelkie merytoryczne i metodologiczne niedoskonałości teologii jako takiej[34].

Jeżeli więc teologia duchowości wśród innych nauk teologicznych pełni rolę wierzchołka, który jest zwornikiem całej struktury posoborowej teologii, a przy tym soczewką, w której widać najdrobniejsze nawet elementy tej konstrukcji, to jej kondycja zarówno merytoryczna i metodologiczna nie pozostają bez wyraźnego wpływu na całą teologię w jej służbie zbawienia człowieka.

Poza tym — jak słusznie zauważa Bernard — w stopniu, w jakim teologia szczegółowa zajmuje się aspektami antropologicznymi i doświadczalnymi, w takim zbliża się nieuchronnie do teologii duchowości i nią się inspiruje. Z kolei teologia duchowości, o ile pozostaje wierna swej naturze, pełni także funkcję źródła doktrynalnego zarówno dla oficjalnego nauczania Kościoła, jak i dla pozostałych dziedzin teologii, zwłaszcza odnośnie do takich zagadnień, jak: modlitwa, kontemplacja, działanie darów Ducha Świętego, mistyka itp. Staje się w pełnym tego słowa znaczeniu *locus theologicus*[35].

b) Integracja podmiotowa

Ważnym wkładem Soboru Watykańskiego II w teologię duchowości jest podkreślenie konieczności integralnego związku, jaki zachodzi pomiędzy teologią a uprawiającym ją podmiotem.

W Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 8-12) Sobór postuluje, aby formacja ta była podporządkowana życiu duchowemu

---

[32] Cyt. za: I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica", 7(1962), s. 322.

[33] Por. D. de Pablo Maroto, art. cyt., s. 317-319.

[34] Por. *Katholische Spiritualität — Angesprochen vom evangelischen Christentum*, „Geist und Leben", 42(1969), s. 208-209.

[35] Por. Ch. A. Bernard, *La spiritualità come fonte dottrinale*, w: *Spiritualità come teologia*, red. Ch. A. Bernard, Cinisello Balsamo 1993, s. 336-351.

(*institutio spiritualis*), choć nie wspomina o teologii duchowości, jako materii nauczania. To powiązanie studium teologii z życiem — jak zauważa Giuseppe Rambaldi — ma na celu ukazanie, że życie duchowe jest prawdą katolicką przeżywaną, a jej nauczanie prowadzi do doświadczenia Boga. Autor stwierdza bowiem, że w dyskusjach soborowych ubolewano nad brakiem jedności pomiędzy przedmiotami nauczanymi w seminariach i uniwersytetach, a zwłaszcza nad rozdzieleniem wiedzy teologicznej od życia duchowego. Jest to sytuacja równie niebezpieczna jak ta, gdy praktyce pobożności nie odpowiada dostateczna głębia teologiczna[36].

Ta troska Soboru o jedność studium duchowości i formacji duchowej znalazła odbicie w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 1970 roku, w rozdziale ósmym zatytułowanym *De institutione spirituali*. Przewiduje się tam, że formacja duchowa przyszłych kapłanów będzie prowadzić do „doskonałej miłości" tak, aby każdy z nich „stał się drugim Chrystusem, napełnionym Jego Duchem (nr 44). Nieco dalej, w rozdziale dwunastym pt. *De studiis* dokument wyliczając przedmioty studiów, teologię duchowości sytuuje na czwartym miejscu po liturgice, teologii dogmatycznej i moralnej, a przed teologią pastoralną, podkreślając w ten sposób że teologia duchowości jest ich koniecznym dopełnieniem (nr 79).

W tym samym duchu soborowym wypowiada się *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku. Choć nie wymienia się w nim wprost teologii duchowości, to jednak jest tam mowa o konieczności formacji duchowej przyszłych kapłanów (kan. 244-245), która ma być tak prowadzona, aby kształcenie teologiczne zasilało ich życie duchowe (kan. 252). Wynika z tego jasno, że jednym z głównych zadań teologii duchowości jako przedmiotu studiów seminaryjnych jest pomoc we właściwej formacji duchowej studenta[37].

Z podkreślaniem kompetencji intelektualnych powinna więc iść w parze troska o adekwatną formację duchową, tak aby duchowość, mająca mocne osadzenie teologiczne, jednocześnie była zorientowana ku praktyce[38]. Z drugiej jednak strony — jak słusznie zauważa Bernard — nie może być prawdziwej formacji duchowej opartej jedynie na praktyce. Konieczne jest jej pogłębienie teoretyczne, na co wskazują ostatnie dokumenty Kościoła, m.in. *Ratio fundamentalis formationis sacerdotalis*

---

[36] Por. *Sollecitazioni del magistero per lo studio della teologia spirituale*, „Seminarium", 26(1974), s. 33-35.

[37] J. Esquerda, *Teología espiritual y formación personal del sacerdote*, tamże, s. 127.

[38] Por. G. Holotik, *Pour une spiritualité catholique selon Vatican II*, „Nouvelle Revue Théologique", 107(1985), s. 842.

Kongregacji do spraw Wychowania Chrześcijańskiego (19 III 1985). Poznanie Boga nie jest bowiem wyłącznie bezpośrednim owocem mądrości dialektycznej, lecz opiera się na doświadczeniu Jego Tajemnicy, dlatego poznanie teologiczne może rozwijać się jedynie wraz z rozwojem wrażliwości zmysłów duchowych[39].

W wykładzie teologii duchowości należy przede wszystkim przełożyć na język kategorii egzystencjalnych dane teologii spekulatywnej i powiązać je z różnymi fazami duchowego wzrostu, uwzględniając przy tym rozwój biologiczno-psychiczny i rozwój wiary. Pociąga to za sobą konieczność wyszczególnienia ważniejszych etapów rozwoju relacji międzyosobowej z Bogiem i wskazania sposobów postępowania odpowiednio do etapu, na którym student może się znaleźć, jak i odpowiednio do właściwego mu stylu duchowości. Wynika z tego, że studium teologii duchowości, także na poziomie akademickim, powinno znaleźć własną metodę i artykulację, dzięki której zostanie pokonane w uprawiającym ją podmiocie rozdzielenie na teorię i praktykę życia duchowego[40]. Z uwagi na to niektórzy teologowie preferują nazwę „duchowość" zamiast „teologia duchowości" dla podkreślenia zobowiązania do praktykowania pogłębionego życia duchowego przez uprawiającego tę dziedzinę[41].

Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Veritatis donum* (24 V 1990) stwierdza (nr 6 i 8), że „pośród powołań wzbudzanych przez Ducha w Kościele, wyróżnia się powołanie teologa, którego szczególnym zadaniem jest zdobywanie, w łączności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie świętym i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła. (...). Teolog — z racji swojego powołania — musi żyć intensywną wiarą i zawsze łączyć badania naukowe z modlitwą. Pozwoli mu to wyrobić w sobie większą wrażliwość na «nadprzyrodzony zmysł wiary», od którego wszystko zależy i w którym znajdzie niezawodną regułę kierującą jego refleksją oraz kryterium oceny poprawności jej wyników".

Taki styl teologii zatroskanej, przede wszystkim o zjednoczenie człowieka z Bogiem jest charakterystyczny dla Ojców Kościoła i dla całej późniejszej teologii monastycznej. Znajomość prawd objawionych, którą

---

[39] Por. Ch. A. Bernard, *Vie spirituelle et connaissance théologique*, „Gregorianum", 51(1970), s. 238-239.

[40] Por. M. Farrugia, *Il «Cammino» come modello fondamentale per l'insegnamento della teologia spirituale*, w: *Teologia spirituale. Temi e problemi*, red. M. Gioia, Roma 1991, s. 72-73.

[41] Por. Queralt, *La „Espiritualidad" como disciplina teológia*, „Gregorianum", 60(1979), s. 330; M. Arias Reyero, *Ubicación Teológica de la Teología Espiritual*, „Vida Espiritual", (1985), nr 79-80, s. 88-89.

współcześnie określa się mianem teologii, była — jak zauważa Jean Leclercq — raczej „teognozą", czyli doświadczeniem obecności Boga, nierzadko ciemnym i bolesnym, ale zawsze stymulującym do pełnego miłości odpowiadania na łaskę, dzięki której rodziło się poznanie Boga przez zjednoczenie z Nim[42]. W tym duchu uprawia teologię Kościół Wschodni. Jak zauważa Paul Evdokimov, tradycja wschodnia nigdy nie rozróżniała pomiędzy mistyką i teologią, między osobistym doświadczeniem tajemnic Bożych a wyznawanymi przez Kościół dogmatami. Jeżeli doznane doświadczenie zawiera treści wiary, teologia je systematyzuje. W ten sposób całe życie wierzącego jest skoncentrowane wokół dogmatycznego elementu w liturgii i doktryny odnoszącej się do osobistego doświadczenia Prawdy objawionej i udzielonej wszystkim. Teologia w Kościele Wschodnim jest mistyczna, zaś życie mistyczne jest szczytem teologii — teologią *par excellence*, bowiem jest kontemplacją Trójcy Przenajświętszej[43].

Odnośnie do tego można powiedzieć, że jeżeli teologia duchowości katolickiej chce być wierna wskazaniom Vaticanum II, powinna łączyć w sobie poznanie i doksologię, jak to czyniono w starożytności. Do teologii duchowości można bowiem odnieść słowa Jana Pawła II, wygłoszone podczas spotkania z uczestnikami Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej na Jasnej Górze 15 VIII 1991 r. Ojciec Święty nawiązując do etymologii słowa „teologia", powiedział, że „piękny słowiański wyraz «Boho-słowie» jest ścisłym odpowiednikiem greckiego «Theologia». (...) nie wystarczy przetłumaczyć «Boho-słowie» (czyli «Theologia») jako słowa o Bogu, a w dalszej konsekwencji jako «nauki o Bogu». Podstawowe i pierwsze jest tu słowo samego Boga..."[44].

W przytoczonych papieskich słowach zawiera się najtrafniejsze określenie duchowości, zarówno w jej wymiarze praktyczno-przeżyciowym, jak i teologiczno-teroretycznym. Żadna bowiem z dziedzin teologii nie jest bardziej od teologii duchowości nastawiona nie tylko na wypowiadanie „słów o Bogu", ale przede wszystkim na słuchanie „słowa samego Boga" podczas modlitwy i kontemplacji.

Taka postawa uświęcająco-zbawczego dialogu charakteryzuje życie chrześcijańskie od samego początku. Jednakże o ile „słowo Boga jest niezmienne" (por. Ps 119, 89), o tyle „słowo o Bogu" podlegało i stale podlega licznym uwarunkowaniom epoki, w której rozbrzmiewa. Teologia zatem stale się rozwija i ma swoją historię. W świetle powyższych

---

[42] Por. J. Leclercq, *Jalons dans une histoire de la théologie spirituelle*, „Seminarium", 26(1974), s. 114–115.

[43] Por. *L'amour foi de Dieu*, Paris 1973, s. 4.

[44] *«Otrzymaliście Ducha przybrania za synów»*, Libreria Editrice Vaticana 1992, s. 75.

słów papieskich stale rozwijająca się teologia, jeżeli zostanie pozbawiona warstwy duchowej, zupełnie zatraci swoją istotę także jako nauka, gdyż jej nieodłączną warstwę stanowi duchowość. Zatem teologia duchowości, oprócz zadań ściśle badawczych, ma pomagać w osiąganiu świętości przez tych, którzy zajmują się nią w sposób profesjonalny.

Amerykańskie środowisko teologiczne ten postulat łączenia gruntownej wiedzy teologicznoduchowej z głębokim życiem duchowym określa mianem „duchowości holistycznej"[45].

Choć poruszone tutaj niełatwe zagadnienia metodologiczne z pozoru są dalekie od problematyki ojcostwa i kierownictwa duchowego, to jednak dla owocności tej posługi mają niezwykle doniosłe znaczenie. Z jednej bowiem strony każdy teolog duchowości uświadamia sobie, że uprawiana przez niego dyscyplina domaga się zastosowania do osobistego życia, o ile chce pozostać wierny swemu powołaniu nauczyciela wiary. Z drugiej zaś strony każdy, kto pełni posługę ojca duchowego czy kierownika sumienia z uwagi na jej owocność nie może zadowolić się tylko swoją intuicją, nawet jeśli znajduje ona potwierdzenie w praktyce. Tak w jednym jak i w drugim przypadku potrzeba oparcia się na autentycznej teologii duchowości, która w wielowiekowej tradycji Kościoła zawsze postrzegana była jako nauka teologiczna i zarazem sztuka dążenia do świętości lub — mówiąc słowami ks. Aleksandra Żychlińskiego — „umiejętnością świętych"[46].

Jan Paweł II uczy: „Wezwanie do świętości zostaje przyjęte i może być rozwijane jedynie w milczeniu i adoracji (...). Wszyscy potrzebujemy tego milczenia przenikniętego obecnością adorowanego Boga; potrzebuje go teologia, aby mogła w pełni rozwinąć swój charakter mądrościowy i duchowy..." (VC 38). Słusznie więc twierdzi Ewagriusz z Pontu: „Jeśli jesteś teologiem, to prawdziwie się modlisz, a jeśli się modlisz, to jesteś prawdziwym teologiem"[47].

---

[45] A. Wilson, *Holistic Spirituality*, „Spirituality Today", 40(1988), s. 208-219.

[46] Por. A. Żychliński, *Wtajemniczenie w umiejętność świętych. Praktyczne wskazówki dla życia wewnętrznego*, Poznań 1933; tenże, *Pełnia umiejętności świętych*, Lwów 1935.

[47] Ewagriusz z Pontu, *De oratione*, 60.

Zatem teolog rozmodlony staje się nie tylko mistrzem duchowym, ale przede wszystkim świadkiem. A jak pisze Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (nr 41): „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków niż nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami”.

Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI*
Wrocław

NIEKTÓRE KONSEKWENCJE DOKUMENTU KONGREGACJI NAUKI WIARY *DOMINUS JESUS* DLA TEOLOGII DUCHOWOŚCI

1. WYJĄTKOWOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSTWA I DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Dnia 6 VIII 2000 r. ukazał się dokument Kongregacji Nauki Wiary zatytułowany *O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Główne orędzie dokumentu papieskiego ma charakter dogmatyczny. Ma on dopomóc — najpierw teologom, a potem całemu ludowi Bożemu — w lepszym formułowaniu wiary w nowych realiach rozpoczynającego się trzeciego tysiąclecia. Realia te obejmują między innymi wzrastający i coraz bardziej radykalny pluralizm. Obserwujemy to zjawisko w najróżniejszych dziedzinach kultury, ale najbardziej na tym miejscu interesuje nas oczywiście coraz wyraźniejsze zróżnicowanie wierzeń religijnych, panujące w tak wielu nowoczesnych społeczeństwach.

Zjawisko to stało się jedną z przyczyn opublikowania tekstu *Dominus Jesus*. Pomimo wyraźnego nacisku na aspekt dogmatyczno-doktrynalny, jaki przebija z watykańskiego dokumentu, stwierdzić należy, że nie pozostaje on obojętny dla teologii duchowości. Duchowość przecież nie jest wyizolowaną cząstką wiary chrześcijańskiej, skoro jest zakorzeniona w doktrynalnym nauczaniu Kościoła. Dlatego teolog prowadzący refleksję nad miejscem doświadczenia religijnego w życiu wiary nie pozostaje obojętny na tego typu wskazania płynące od Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

---

* Ks. dr hab. Andrzej Siemieniewski (ur. 1957), prof. PWT we Wrocławiu, kapłan archidiecezji wrocławskiej. Doktorat z teologii duchowości na Angelicum w Rzymie pt. *Gli elementi della spiritualità sacerdotale nel pensiero di Hans Urs von Balthasar* (1991). Habilitacja na Papieskim Wydziale Teologicznym w 1997 nt. *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a Tradycja katolicka* (Wrocław 1997). Wykłada teologię duchowości w WMSD we Wrocławiu. Opublikował m.in. *Wiele ścieżek na różne szczyty: mistyka religii* (Wrocław 2000).

Poniższe myśli reprezentują próbę sformułowania kilku wniosków dotyczących konsekwencji ukazania się wspomnianego dokumentu dla rozwoju teologii duchowości chrześcijańskiej w świetle doprecyzowania stanowiska Kościoła katolickiego wobec innych religii, toteż fragmenty tekstu *Dominus Jesus* omawiające relację Kościoła katolickiego do innych kościołów i wspólnot chrześcijańskich nie będą nas tutaj interesować. Chodzi bowiem o problem opisany w tekście watykańskim tymi słowami: „Magisterium poświęca tak wiele uwagi motywowaniu i wspomaganiu ewangelicznej misji Kościoła, przede wszystkim w odniesieniu do tradycji religijnych świata" (DJ 2).

Dokument Kongregacji przypomina katolicką wiarę w wyjątkowość chrześcijaństwa w skali światowej na tle innych zapatrywań i dążeń religijnych: „Kościół (...) odrzuca stanowczo postawę indyferentyzmu, nacechowaną relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że «jedna religia ma taką samą wartość jak inna». Jeśli jest prawdą, że wyznawcy religii niechrześcijańskich mogą otrzymać łaskę Bożą, jest także pewne, że obiektywnie znajdują się oni w sytuacji bardzo niekorzystnej w porównaniu z tymi, którzy posiadają w Kościele pełnię środków zbawczych" (DJ 22).

W pierwszych reakcjach na ten tekst dało się odczuć w wielu środowiskach pewne zdziwienie, a niekiedy nawet sprzeciw. Pytano, czy wyraźnie kategoryczny ton dokumentu nie stawia tamy dla duchowości otwartej, dla duchowości dialogu, która przecież tak często proponowana była katolikom przez pasterzy Kościoła. Wspomnieć można w tym kontekście choćby o papieskiej audiencji generalnej z 19 V 1999 poświęconej tematowi „Dialog z wielkimi religiami świata", kiedy Jan Paweł II zacytował słowa św. Pawła zachęcające do dialogu: „Oglądając wasze świętości jedną po drugiej znalazłem też ołtarz z napisem «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając" (Dz 17, 23). Było to przypomnieniem, że według nauki Biblii wyznawcy innych religii mogą czcić prawdziwego Boga, nie znając Go. Papież omówił przy tej okazji cztery formy dialogu międzyreligijnego: dialog życia, dialog czynów, dialog teologiczny i wreszcie dialog doświadczenia religijnego[1]. Na marginesie warto zauważyć, że o ile teologa pastoralistę lub dogmatyka najbardziej interesuje odpowiednio płaszczyzna dialogu życia lub aspekt dialogu doktrynalnego, o tyle teologia duchowości z natury rzeczy skłonny jest zwracać swoje zainteresowanie ku dialogowi doświadczenia religijnego.

---

[1] Jan Paweł II, *Dialog z wielkimi religiami świata*, OR 20(1999), nr 9-10, s. 46-47.

U progu dwudziestego pierwszego stulecia powstaje więc ważne pytanie: czy postawa precyzyjniejszego określania granic Kościoła i dokładniejszego uświadamiania sobie specyfiki religii chrześcijańskiej nie stoi w sprzeczności z postawą dialogu i przyjacielskiej współpracy w skali planetarnej?

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie niech dopomoże nam kilka przykładowych refleksji pochodzących z anglojęzycznej literatury teologicznej i religiologicznej. Przytoczone teksty są często bardzo odmiennych proweniencji, ale pomagają w uświadomieniu sobie ważnej prawdy: świadomość nieusuwalnej różnorodności religii świata nie tylko nie stoi w sprzeczności z ideą międzyreligijnego dialogu, ale nawet może być jej ważną podstawą.

2. JEDNOLITE „PODSTAWOWE DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE"?

Według obiegowej opinii postawę dialogu międzyreligijnego zaakceptować można tylko i wyłącznie przy założeniu zasadniczej tożsamości tego, co najważniejsze w rozmaitych religiach. To, czym się różnią wyznawcy odmiennych religii, powinno być natomiast stopniowo odrzucane jako zbędny balast przeszłości utrudniający ludzkości poczucie się jednością.

Nie jest to pogląd zasadniczo nowy. Zasadę dialogu przez uniformizację głosił na przykład już pod koniec XIX wieku objeżdżający kraje Zachodu hinduista Swami Vivekananda, którego wartościowanie religii świata stawiało hinduizm (w wersji *advaita*) jako przyszłą powszechną religię ludzkości. Na Zachodzie miała ona zastąpić chrześcijaństwo wraz z jego nieprzezwyciężalnym dualizmem. Podstawowe doświadczenie religijne miało być według tej wizji takie same dla wszystkich ludzi, a tylko w różnym stopniu dokładności oddawane przez teorie, czyli doktryny, właściwe odmiennym systemom religijnym. Największy stopień dokładności miał przedstawiać reprezentowany przez Vivekanandę system hinduizmu i stąd właśnie idea, aby to on zapanował w przyszłości nad „gorszymi" wersjami religii, na przykład nad wiarą chrześcijan[2].

Być może najbardziej znanym propagatorem takiego „transcendowania" partykularnych poglądów wyznaniowych, które kończą się propozycją przyjęcia jednego z owych partykularyzmów za uniwersalną i wszechobejmującą naukę duchowości, mającej właściwość wchłonięcia wszelkich aspiracji religijnych ludzkości, jest twórczość nauczyciela praktycz-

---

[2] Por. B. Malkovsky, *Swami Vivekananda and Bede Griffiths on Religious Pluralism: Hindu and Christian Approaches to Truth*, „Horizon", 25(1998), nr 2, s. 232.

nego mistycyzmu hinduskiego, Swami Bhaktivedanty. Pisał on w swoim komentarzu do *Bhagavad-Gity*: „Cała wiedza wedyjska jest nieomylna i Hindus przyjmuje tę wiedzę jako kompletną i nieomylną (...) wiedza wedyjska jest kompletna i doskonała, gdyż jest ona ponad wszelkimi wątpliwościami i błędami, a *Bhagavad-Gita* jest esencją całej wiedzy wedyjskiej (...). W dzisiejszych czasach człowiek pragnie mieć jedno pismo święte, jednego Boga, jedną religię i jedno zajęcie. Więc niech będzie jedno wspólne dla całego świata święte pismo — *Bhagavad-Gita*, niech będzie tylko jeden Bóg dla całego świata — Śri Kriszna, tylko jedna mantra, tylko jedna modlitwa — intonowanie Jego imienia — Hare Kriszna”[3].

Podobne pragnienia nauczycieli wschodniej duchowości spotkamy w najróżniejszych kontekstach. Taoistyczny mistrz duchowy Ni Hua Ching w swojej książce, której strona tytułowa informowała, że jest ona poświęcona „poważnemu poszukiwaniu naturalnej rzeczywistości duchowej poza wszelkimi religiami ludzkimi dla własnego wzrostu duchowego”, twierdził że „każda religia ma swoją szczególną naturę i odmienne sposoby wyrazu, jednakże naprawdę wszystko jest Jednym, a Jedno jest wszystkim, w sensie duchowym”[4]. Oczywiście to Jedno, obejmujące wszystkie ułomne, ludzkie sformułowania religijne i znacznie je przekraczające, proponowane jest przez wstąpienie na ścieżkę mądrości Tao, prezentowaną przez Ni Hua Ching.

Kolejny przykład: amerykańskie czasopismo „Studia Mystica”, wychodzące od 1979, jest — jak można dowiedzieć się z informacji odredakcyjnej — „czasopismem zrodzonym z wiary, że doświadczenie mistyczne jest nadzwyczajne, a jednak powszechne, nie jest ograniczone do żadnej tradycji kulturowej ani religijnej”[5]. Przyjmowanym przez redaktorów czasopisma jako oczywistość założeniem jest jedność doświadczenia mistycznego i jego tożsamość we wszystkich religiach. Jeśli może być ono rozmaicie nazywane lub ujmowane, to nie z powodu wielości rodzajów takich doświadczeń, ale wskutek mnogości opisujących je języków, czyli różnych religii i ich historycznie uwarunkowanych sformułowań. To tylko *słowa* opisu są różnorodne, ale nie mistyczne *fakty*.

Podobne idee są wyzwaniem dla chrześcijaństwa nie tyle same w sobie, gdyż towarzyszą nam od bardzo długiego czasu, co raczej wskutek faktu akceptowania ich w narastającej mierze przez teologów chrześcijańskich. John Hick w cyklu swoich wykładów w latach 1986-1987 (*Gifford Lectures*), sformułował w pełni wizję religijnego pluralizmu

---

[3] Śri Śrimad A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, *Bhagavad-Gita taka jaką jest*, Vaduz-Warszawa 1988, s. 13-29.

[4] Ni Hua Ching, *Essence of Universal Spirituality*, Los Angeles 1990, s. 245.

[5] „Studia Mystica”, 17(1996), nr 2, s. 28.

odwołującego się do natury doświadczenia religijnego[6]. Wezwał do „kopernikańskiego przewrotu" w myśleniu o całości wyobrażeń religijnych ludzkości. Jak kiedyś Ptolomeusz wyobrażał sobie, że cały kosmos obraca się wokół Ziemi, tak chrześcijanie dawniej mniemali, że ich wyobrażenie o Bogu, o grzesznym człowieku i o zbawieniu ma stać w centrum przy interpretowaniu pozostałych religii świata. Skoro jednak kiedyś Kopernik odważył się „ruszyć Ziemię", stwierdzając, że podobnie jak inne planety, tak i ona obraca się wokół Słońca, to nadszedł już czas, aby chrześcijanie uznali, że w takiej samej mierze, jak inni religijni ludzie świata, także wyznawcy Ewangelii kierują swoją wiarę ku wspólnej, choć niepoznawalnej Rzeczywistości. Niczyja religia nie jest lepsza od innych, żadna wiara nie prowadzi do transcendentnej Rzeczywistości trafniej niż inne wiary. Chrześcijaństwo to jedna z licznych planet obracających się wokół duchowego Słońca. I niczym się spośród innych nie wyróżnia.

Niektórzy skrajni reprezentanci świata katolickiej teologii też przeżywali niekiedy zachwyt ideą tak pojętej jedności. Myśli biegnące w podobną stronę reprezentował od dawna Paul Knitter[7], a popularny katolicki teolog amerykański, jezuita Bernard Lonergan głosił, że różne religie są wyrazem powszechnego dla ludzkości „podstawowego doświadczenia duchowego" (*common core experience*). Doświadczenie to może pozostawać nieuświadomione, a jednak jest obecne w każdej osobie ludzkiej. Jego istotą jest „Boży dar miłości" (*God's gift of love*), dynamiczny stan życia w miłości bez ograniczeń i bez przedmiotu. Lonergan utożsamiał go zresztą z takimi kategoriami jak opisywane przez R. Otto doświadczenie świętości, jak *mysterium fascinosum et tremendum*, a nawet jako ignacjańskie „pocieszenie bez wyraźnej przyczyny". Lonergan zakładał przy tym, że akademickie studium zjawisk religijnych wykazuje podstawową jedność doświadczenia religijnego ludzkości[8].

Inny teolog-jezuita zainteresowany dialogiem międzyreligijnym, W. Johnston pisał z kolei: „Metoda Bernarda Lonergana, która mówi o transcendentalnej zasadzie prowadzącej do człowieczej autentyczności poprzez stan miłości, ma wielką wartość. Lonergan twierdzi, że jego metoda jest transcendentalna, to znaczy powszechna. (...) Powszechna — oznacza to, że każdy chrześcijanin jest wezwany do mistyki"[9]. Powołanie chrześcijanina do życia mistycznego okazuje się więc w tej koncepcji nie tyle czymś specyficznie ewangelicznym, co raczej szczególnym przypad-

---

[6] Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1988.

[7] Por. np. klasyczną już książkę w tej dziedzinie: P. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll 1985.

[8] B. Lonergan, *Method in Theology*, Herder 1972, s. 101-124.

[9] W. Johnston, *Mystical theology — The Science of Love*, London 1996, s. 255.

kiem szerszego zjawiska: ogólnoludzkiej zdolności do przeżywania doświadczenia transcendencji.

W dużej mierze taki kierunek myślenia wpisuje się w najbardziej modne dziś sposoby przeżywania przez człowieka swojej religijności. „Współczesne ostre rozdzielenie między tradycją a wiarą oznacza, że ta pierwsza jest obciążona martwym intelektualizmem, rytualizmem, budowlami i społecznymi strukturami. Nowy styl wiary jest natomiast bezpośredni, osobisty, doświadczany, oznacza obecność Boga w tym, co niezwykłe i ekscytujące. Wszystko to jest zresztą raczej proste i naiwne”[10].

Postawa tak opisana, jakkolwiek popularna i chwytliwa, nastręcza jednak poważne trudności natury teologicznej. Stoi w poważnej sprzeczności z takim kształtem chrześcijaństwa, jaki odziedziczyliśmy po poprzednich pokoleniach, które wiernie przeżywały Ewangelię przez ostatnich dwadzieścia wieków. Przecież chrześcijanie nie uznawali nigdy absolutnej niezależności wewnętrznego doświadczenia wobec obiektywnych sformułowań doktryny wiary. Mniemanie o stosowności, a może nawet konieczności forsowania dialogu doświadczenia religijnego pod warunkiem zaakceptowania tezy o zasadniczej jedności ogólnoreligijnego „podstawowego doświadczenia religijnego”, prowadzi w inną stronę niż chrześcijaństwo.

„Dialog międzyreligijny, w kształcie zaproponowanym przez Johna Hicka i Paula Knittera, jeśli nie w pełni doceniałby szczególność chrystologii, (...) nie mieściłby się w wierze chrześcijańskiej, ale byłby bardzo bliski euro-amerykańskiej wersji hinduizmu *advaita*”[11].

3. Różność doświadczeń i jedność dialogu

Podane wyżej przykłady pokazują jednak tylko jedną stronę medalu. Istnieje jednak strona druga. Jest nią możliwe przecież poszukiwanie dialogu międzyreligijnego biorące za punkt wyjścia akceptację specyfiki chrześcijaństwa, a więc oczywiście także zasadniczej odmienności doświadczeń religijnych bazujących na rozmaitych religiach świata. Bierze się wtedy poważnie odmienne religijne deklaracje ludzi reprezentujących różne zapatrywania w dążeniu do Absolutu i przyjmuje się nieusuwalny pluralizm ich dążeń i zapatrywań. Co ciekawe, postawa taka jest spotykana także u przedstawicieli innych religii poszukujących fundamentów najpierw zrozumienia, a potem obszarów możliwej współpracy z chrześcijaństwem.

---

[10] P. Ballord, *On Being Theologically Literate*, „Modern Believing”, 38(1997), nr 3, s. 38.

[11] R. Boyd, *Focus of Unity: Ultimate and Penultimate Goals of the Christian Movement*, „Scottish Journal of Theology”, 50(1997), nr 4, s. 468.

Na przykład słynny japoński buddysta Daisetz Teitaro Suzuki mówił wyraźnie przed prawie półwieczem: „Buddyzm okazuje się być dokładnym przeciwieństwem chrześcijaństwa"[12]. Nie była to wypowiedź o charakterze emocjonalnym, wręcz przeciwnie — była przemyślana i dobrze udokumentowana. „Na Wschodzie nie ma żadnego *ego*. *Ego* nie istnieje i dlatego nie ma żadnego *ego*, które mogłoby być ukrzyżowane"[13].

Wcześniej jeszcze znany przedstawiciel filozofii dialogu, żydowski myśliciel Franz Rosenzweig, który wiele wysiłku poświęcił refleksji nad możliwością spotkania i dialogu między wyznawcami różnych religii, również konstruował swoją teorię na bazie przyjęcia do wiadomości, że religie różnią się od siebie w sposób fundamentalny. Dla Rosenzweiga „możliwość dialogu budowana jest na realnej odmienności", co oznacza, że „dialog zmierza nie tyle do uzgodnienia stanowisk, co raczej do zmiany wyobrażenia, jakie partnerzy dialogu mają o samych sobie"[14].

Protestancki teolog, reprezentujący nurt myśli zdecydowanie oparty o teksty biblijne, Leslie Newbeginn podkreślał możliwość takiej interpretacji mnogości zjawisk religijnych ludzkości, która akceptuje różnorodność „ostatecznych zaangażowań" (*ultimate commitments*). Owe „zaangażowania" — jak określił to Newbeginn — to charakterystyczny dla każdej religii i odmienny dla każdej z nich sposób ulokowania zarówno egzystencjalnej jak i eschatologicznej nadziei wierzącego człowieka. Każda religia miałaby swój typ takiego „ostatecznego zaangażowania", a specyfiką biblijnego monoteizmu byłoby zaangażowanie serca na rzecz osobowego i miłującego Stwórcy Wszechświata. Zaangażowany zarówno w działalność misyjną, jak i w dialog współpracy z przedstawicielami innych wierzeń, Newbeginn proponuje dialog oparty właśnie na przekonaniu o wielości zaangażowań religijnych, a więc otwarcie akceptujący nieusuwalną odmienność religii, również w aspekcie duchowości[15]. Dialog międzyreligijny nie musi więc oznaczać synkretyzmu dogmatycznego, ani nie musi zmierzać ku nieuchronnemu kompromisowi doktrynalnemu.

Człowiekiem, który szczególnie przekonująco rozwinął teorię możliwości dialogu międzyreligijnego, a także ekumenicznego na takich właśnie zasadach, jest amerykański teolog protestancki George A. Lindbeck. Proponuje on teologię „intratekstualną" (*intratextual*), która śmiało postuluje konieczność poruszania się myśli teologicznej w świe-

---

[12] Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism. Christian and Buddhist*, London 1957, s. 128.

[13] Tamże, s. 138.

[14] L. Batnitzky, *Dialogue as Judgment. Not Mutual Affirmation: a New Look at Franz Rosenzweig's Dialogical Philosophy*, „The Journal of Religion", 79(1999), nr 4, s. 524.

[15] Por. G. R. Hunsberger, *Bearing the Witness of the Spirit: Lesslie Newbeginn's Theology of Cultural Plurality*, Grand Rapids-Cambridge 1998, s. 217-225.

cie o granicach wyznaczonych tekstem biblijnym, biblijnym językiem, strukturami narracyjnymi, i obrazowaniem. „Teologia intratekstualna dokona raczej reinterpretacji rzeczywistości w ramach światopoglądu biblijnego niż będzie przekładać Pismo święte w kategorie pozabiblijne. To tekst Biblii wchłania w siebie świat, a nie świat — tekst”[16].

Ten bardzo otwarcie wobec dialogu nastawiony teolog potrafił z tego właśnie powodu niezwykle trzeźwo stwierdzić: „Chrześcijanie nigdy nie będą mogli uczynić centralną postacią figury Gautamy Buddy, spoglądającego w swoje wnętrze z medytacyjną pogodą ducha”[17]. W ten sposób konkretna religia traktowana jest przez Lindbecka jako bardziej pierwotna niż osobiste doświadczenie religijne jej wyznawcy. Nie oznacza to jednak zamknięcia wobec nieprzewidywalnych przejawów życia duchowego, a więc także możliwości otwartej dynamiki ludzkiego ducha, gdyż system uporządkowanych i zhierarchizowanych wypowiedzi doktrynalnych również jest wtórny wobec pojęciowych ram religii. W chrześcijaństwie na przykład taki uporządkowany system opracowywany był w ciągu całych wieków po zasadniczym Objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie.

Pojednanie między różnymi religiami, a także bardziej wstępny krok w tę stronę, jakim jest podjęcie dialogu, możliwe staje się na realistycznej i autentycznej podstawie, gdzie znajdzie się miejsce także dla prawdziwej rozbieżności stanowisk. Co więcej, nie zabraknie miejsca nawet dla różnych „powodów” brania udziału w takim dialogu. Chociaż, aby dialog zaistniał, wszyscy uczestnicy muszą pragnąć brać w nim udział, to jednak nie wszyscy muszą to czynić z tych samych powodów; motywacje mogą być bardzo dalekie od siebie, w zależności od zakorzenienia w różnych światopoglądach religijnych. W ten sposób nic nie przeszkadza, aby chrześcijanie brali udział w takich spotkaniach z głęboką wiarą w Ewangelię, a w szczególności wyposażeni w specyficznie chrześcijańską teologię innych religii[18].

Jak widać, takie odważne i jasne ustawienie zasad dialogu międzyreligijnego bynajmniej nie oznacza duchowości zamknięcia, nietolerancji czy nawet ukrytej pychy. Wręcz przeciwnie, unika się w ten sposób uzależnienia dialogu od posiadania „uprzedniego” przekonania, że wszyscy w zasadzie we wszystkim się zgadzają. Jeśli to przekonanie rzeczywiście ma być warunkiem spotkania, to czy pozostaje jeszcze jakiś temat dialogowania? Nikt też nie czuje się wtłoczony w dylemat myślenia o

---

[16] G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, s. 113-124.

[17] Tamże, s. 83.

[18] Por. B. Kallenberg, *Unstuck from Yale: Theological Method after Lindbeck*, „Scottish Journal of Theology”, 50(1997), nr 2, s. 192-194.

sobie samym jako o reprezentancie wyższego (a może niższego?) poziomu artykułowania tego samego, wspólnego duchowego doświadczenia[19].

Istotne jest też, że taka postawa teologiczna pozwala mocno trzymać się danych pochodzących z religioznawstwa i studiów kulturowych. Przyjmuje się w niej aspiracje religijne ludzi odmiennych wierzeń tak, jak są one formułowane, bez potrzeby redukcjonistycznego przykrawania ich poglądów do jednego schematu poprzez dopowiadanie (oczywiście z pozycji wyższości), w co „naprawdę" wierzą ludzie rozmaitych religii, którzy uparcie twierdzą, że wierzą w coś innego.

Dialog otwarty na różnorodność doświadczeń religijnych, z pozycji wyraźnie formułujących perspektywę wiary wyznaczającej ramy dyskusji dla każdego z partnerów wydaje się szczególnie dobrze zakorzeniony w realiach konkretnych religii, takich, jakimi one są, bez potrzeby uciekania w abstrakcyjne uogólnienia. „Różne religie wydają się w wielu przypadkach tworzyć fundamentalnie rozbieżną głębię doświadczenia tego, co to znaczy być istotą ludzką"[20].

4. Wnioski

a) Deklaracja Kongregacja Nauki Wiary o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Jesus* nie jest więc odosobnionym głosem na tle współczesnej debaty wśród chrześcijańskich teologów i przedstawicieli innych religii, zainteresowanych dialogiem z chrześcijaństwem na temat roli doświadczenia religijnego, jego tożsamości, lub może zróżnicowania w różnych tradycjach religijnych. O ile Kongregacja sformułowała na nowo zasadnicze wątki nauki Kościoła trwające od wieków, to warto pamiętać, że wiele osób zaangażowanych po obu stronach w dialogu międzyreligijnym oczekuje takiej właśnie postawy ze strony wiernych katolickich — zdecydowanej i jasnej co do zasad wyznawanej wiary, choć oczywiście otwartej na słuchanie innych i gotowej do współpracy z nimi w wielu dziedzinach. „Bardziej niż kiedykolwiek jest dziś aktualne wołanie apostoła Pawła, wzywające każdego ochrzczonego do aktywnego udziału w misji: «Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciążącego na mnie obowiązku. Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii!» (1 Kor 9, 16). Wyjaśnia to, dlaczego Magisterium poświęca tak wiele uwagi motywowaniu i wspomaganiu ewangelicznej misji Kościoła, przede wszystkim w odniesieniu do tradycji religijnych świata. (...) Dialog, będący częścią ewangelizacyjnej misji Kościoła, zakłada postawę zrozumie-

[19] G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*..., s. 55.

[20] Tamże, s. 40.

nia, dążenie do wzajemnego poznania się i obopólnego wzbogacania w duchu posłuszeństwa prawdzie i poszanowania wolności" (DJ 2).

b) W omawianiu ewentualnych skutków dokumentu *Dominus Jesus* dla przyszłości ekumenizmu w sensie ścisłym, to jest dążenia do jedności chrześcijan, najczęściej zwracano uwagę na te fragmenty Deklaracji, które podkreślały wiarę katolików w to, że „w Kościele katolickim rządzonym przez Następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim" trwa „jeden Kościół Chrystusowy" (DJ 17).

Wydaje się jednak, że warto docenić także ekumeniczne reperkusje tych części Deklaracji, które mówią o stosunku chrześcijaństwa do innych religii. Możliwe jest, że zostaną one chętnie przyjęte jako znak wspólnoty myślenia przez tę część kościołów protestanckich, która odżegnuje się od teologicznego liberalizmu, a przyznaje się — zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych — do „ewangelikalizmu" (*Evangelicalism*)[21].

Chrześcijanie tego nurtu, a zwłaszcza przedstawiciele jego społeczności akademickiej, na przykład wydziałów teologii, od dawna starają się łączyć ewangelizację z postawą dialogu i współpracy międzyreligijnej. Umieją też godzić teologiczny „ekskluzywizm" — czyli przekonanie, że jeśli chrześcijaństwo jest religią prawdziwą, to te tezy religijne, które są sprzeczne z chrześcijaństwem, są nieprawdziwe — z biblijnie umotywowaną ufnością w możliwość zbawienia także dla niechrześcijan. Mówią o tym w ich przekonaniu takie wersety biblijne, jak: Iz 26, 19; J 5, 25-29; Ef 4, 8-9; 1 P 3, 19. 20, 4-6[22].

W ich przypadku zapewne Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary dopomoże w rozwianiu mylnego wrażenia, jakoby Kościół katolicki nieuchronnie dryfował w stronę teologicznie liberalnego pluralizmu religijnego, dbając o humanistyczny wymiar dialogu i współpracy kosztem wierności depozytowi Objawienia Bożego.

---

[21] Por. A. Siemieniewski, *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a Tradycja katolicka*, Wrocław 1997.

[22] Por. np. pracę przedstawiciela Ewangelikalnego Wolnego Kościoła — Harolda A. Netlanda, profesora studiów religijnych w Chrześcijańskim Uniwersytecie w Tokio: *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids-Leicester 1991.

Agnieszka LUBOJEMSKA*
Nakło n. Notecią

LITURGIA JAKO ŹRÓDŁO I SZCZYT ŻYCIA DUCHOWEGO WEDŁUG KS. MAURICE ZUNDELA[1]

Nie jest przypadkiem, że pierwsza konstytucja Soboru Watykańskiego II dotyczy liturgii Kościoła i że od liturgii rozpoczyna się słynne soborowe *aggiornamento*. Właśnie w tej Konstytucji czytamy, że „matka Kościół bardzo pragnie, aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii. (...) Liturgia bowiem jest pierwszym i niezastąpionym źródłem, z którego wierni czerpią ducha prawdziwie chrześcijańskiego" (SC 14). Ponadto — jak czytamy dalej — liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła (por. SC 10).

Każdy człowiek, który przez chrzest święty został włączony do Kościoła Chrystusowego. Z tego powodu jest moralnie zobowiązany do uczestniczenia w liturgii sprawowanej przez ten właśnie Kościół. Jednocześnie, co potwierdza Sobór w we wspomnianej Konstytucji, uczestnictwo to ma być pełne, świadome i czynne (por. SC 14).

W takim kontekście o liturgii pisał ks. Maurice Zundel, który żył przed i w czasie wprowadzania reform Soboru Watykańskiego II. Autor, wyprzedzając myśl soborową, odpowiada na potrzebę przybliżenia misterium liturgii Ludowi Bożemu. Jednocześnie nie był związany z istniejącym w tym okresie ruchem liturgicznym, który zmierzał bezpośrednio do odnowy liturgicznej[2].

1. Rozumienie liturgii przez ks. Maurice Zundela

W jaki sposób Maurice Zundel rozumiał liturgię, najlepiej odda struktura trzech kluczowych odniesień dotyczących liturgii. Przede

---

* Agnieszka L u b o j e m s k a (ur. 1974), ukończyła specjalistyczne studia z zakresu teologii duchowości w KUL. Korzystając ze stypendium naukowego, przebywa aktualnie we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie przygotowuje rozprawę doktorską nt. doświadczenia duchowego w ujęciu M. Zundela.

[1] Maurice Zundel (1897-1975), szwajcarski teolog, autor wielu książek z zakresu życia duchowego oraz licznych kazań i rozważań rekolekcyjnych.

[2] Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1 — *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 56.

wszystkim liturgia to misterium. Składa się na nie głównie cisza, która jest wyrazem wewnętrznego zjednoczenia człowieka z Bogiem. Liturgia to także Ofiara, oraz obecność Chrystusa pod postaciami chleba i wina.

W swojej książce pt. *Recherche du Dieu inconnu* (Paris 1949) ksiądz Maurice Zundel w sposób wręcz katechizmowy stawia pytania, na które daje odpowiedzi. I tak na pytanie „Co to jest Liturgia?" odpowiada: „Jest to modlitwa publiczna Kościoła, przede wszystkim modlitwa chwały w odniesieniu do Boga, a nie do nas". Na innym miejscu tej samej książki powie, że jej centrum jest Msza św., a Msza św. jest ofiarą Krzyża w sercu Kościoła[3].

Ksiądz Zundel, we wszystkich swoich wypowiedziach dotyczących liturgii, koncentruje się na liturgii Mszy św. a szczególnie na Eucharystii, która jest centrum każdej liturgii sprawowanej w Kościele.

Wejście w liturgię rozpoczyna się znakiem krzyża. Oznacza to, że człowiek czyniący znak krzyża wchodzi w tajemnicę Boga, Słowa Wcielonego i Ducha Świętego — w tajemnicę wiecznej Świętości. Krzyż jest tym znakiem, który otwiera Bożą liturgię. Dla naszego Autora „liturgia to nie tylko tekst, to Ktoś kto przychodzi na nasze spotkanie"[4].

Jest to misterium, które nigdy do końca nie zostanie wyjaśnione; Misterium, które jest milczeniem. Dla księdza Zundela cisza jest tym, czego w Kościele brakuje. „Żyć Mszą świętą to właściwie coraz głębiej pogrążać się w ciszy — pisze Autor — gdzie słyszy się rzeczy istotne; pogrążać się w ciszy, gdzie na dnie serca znajduje się Oblicze Pana, w tym samym czasie czuje się całą ludzkość, całą Historię, cały wszechświat, który jest tam zgromadzeniem, i który oczekuje za naszym pośrednictwem przyjęcia całego światła Miłości"[5].

W tym duchu człowiek powinien próbować żyć w duchu ciszy, „która jest u podstaw stołu Pańskiego — jeśli można tak powiedzieć — tej Liturgii, cisza stwórcza, cisza odkupieńcza, cisza Miłości, cisza Ducha Świętego, cisza w której Bóg przemawia w najbardziej intymnej części naszego serca"[6].

Cisza i milczenie — dla naszego autora — ma ogromne znaczenie podczas sprawowania liturgii. Wszystko, co się dokonuje podczas Mszy św. ma swoje korzenie w ciszy. Obecność Chrystusa, przemienienie chleba i wina w Jego Ciało i Krew oraz przemienienie człowieka, prowa-

---

[3] Por. tamże, s. 20. 56.

[4] Tenże, *Le Poème de la saint Liturgie*, Éd. du Moustier 1991, s. 35.

[5] Tenże, *Ton visage ma lumière*, Paris 1989, s. 429.

[6] Tamże, s. 466-467.

dzące do wolności od siebie samego, ogołacanie się z siebie — to wszystko dokonuje się podczas Misterium ciszy, którym jest Msza św. Jest ona drogą, która prowadzi do Chrystusa; drogą prowadzącą do szczytu w ciszy, który jest jej centrum.

Najważniejsze jest, aby zrozumieć, że liturgia nie oferuje nam niczego, co by można było zobaczyć. Dla ks. Zundela jest to modlitwa, która wypływa z milczenia, ciszy i dlatego tam zamieszkuje. To wewnętrzny czyn który musi się dokonać w tajemnicy; to dzieło wszelkiej pokory, ustąpienia i miłości[7].

Także dla późniejszych teologów stanie się oczywiste, że milczenie i skupienie jest czymś, czego nie można oddzielić od liturgii. Bez niego nie możliwe jest głębsze wejście w misterium, gdyż inaczej pozostaniemy na powierzchni, na tym co zewnętrzne.

Ksiądz Zundel w swoich wypowiedziach dotyczących liturgii bardzo mocno akcentuje jej ofiarniczy charakter. Bardzo rzadko wspomina jej związek z ofiarami Starego Przymierza, częściej natomiast odwołuje się do ofiary złożonej przez samego Jezusa Chrystusa. Rozpoczynając jedno ze swoich kazań, stwierdza, iż „jest to rzecz nadzwyczajna, że Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie jest Bogiem, który oddaje Swoje Życie dla ludzkości. Jest Bogiem, który ceni ludzkie życie jak swoje: człowiek jest równy Bogu"[8]. Głosząc te słowa pragnie, aby każdy uczestnik liturgii Mszy św. mógł zrozumieć jaki wymiar ma ludzkie życie i jakiej ofiary dokonał Bóg, by przywrócić człowiekowi utraconą godność.

Ksiądz Maurice Zundel na ofiarę, jaka została złożona przez Chrystusa, patrzy przez pryzmat cierpienia Boga. „Eucharystia — pisze — jest ucztą miłości ukrzyżowanej, miłości rozdartej..."[9]. Msza św. pomaga nam poznać Boga, jednak aby Go poznać, człowiek musi przejść przez śmierć: „Jeśli wy nie chcecie wejść do Serca Bożego przez bramę śmierci (...) nigdy nie dowiecie się kim jest Bóg i kim wy jesteście! (...) I to właśnie jest też Mszą świętą"[10].

Należy sobie uświadomić — stwierdza ks. Zundel — że Bóg umarł a odpowiedzialna za Jego śmierć jest cała ludzkość — to właśnie my za-

---

[7] Por. tenże, *Le Poème...*, dz. cyt., s. 116.

[8] „C'est une des choses les plus extraordinaires que le Dieu qui se révèle en Jésus Christ est un Dieu qui donne Sa Vie pour l'humanité, qui estime par conséquent la vie de l'homme au prix de sa propre Vie, l'homme égale Dieu". — Tenże, *Ton visage...*, dz. cyt., s. 431.

[9] Por. A. Haquin, *L'eucharistie dans la prédication de Maurice Zundel*, w: *Maurice Zundel. Un christianisme libérateur*, red. A. Sigier, Québec 1997, s. 195.

[10] M. Zundel, *Ton visage...*, dz. cyt., s. 449.

biliśmy Boga. Jednak na tym Autor nie kończy, bo przez ten obraz chce ukazać, co takiego dokonuje się w samym centrum Mszy św. W chwili kiedy zapada cisza, milknie muzyka, dokonuje się misterium, którego do końca nie możemy wyjaśnić. Chrystus sam obwieszcza słowa: „Oto jest Ciało moje. Oto jest moja Krew". Jest to ta część konsekracji, w której rodzi się Kościół jako Mistyczne Ciało Jezusa. Od tego momentu nie jest to już Bóg który umarł, ale jest to Bóg zmartwychwstały, Bóg Żywy. Do tego właśnie prowadzi nas Msza św., która „jest pamiątką Krzyża; Msza jest Krzyżem stojącym między nami; Msza jest Miłością ukrzyżowaną włożoną w nasze ręce. Msza jest Wielkim Piątkiem. Zależy od nas dzisiaj, czy uczynimy ją świtem Zmartwychwstania"[11].

Nie ma możliwości — zdaniem naszego Autora — oddzielenia liturgii, szczególnie liturgii eucharystycznej, od Krzyża i całej misji Chrystusa. Tajemnica Krzyża zapowiada nowe dzieje w historii ludzkości. Przedłużeniem tego misterium jest Eucharystia, bowiem jak powiedział św. Paweł do Koryntian: „Ilekroć spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie aż przyjdzie" (1 Kor 11, 26). Zatem aby doświadczyć Zbawienia należy przejść przez śmierć Chrystusa na krzyżu.

Ksiądz Zundel zwraca też uwagę na ofiarę, której dokonują wszyscy wierni, uczestniczący we Mszy św. Autor akcentuje stanowisko Kościoła dotyczące ofiarowania przez wiernych darów chleba i wina. To oni przynoszą do kościoła dzieło pracy swoich rąk, składają je u stóp ołtarza, by oddać cześć Bogu w Trójcy oraz by oddać siebie samego Chrystusowi. Ten chleb i wino przemienia się podczas Mszy św. w Ciało i Krew Chrystusa.

Autor na 37 lat przed uchwaleniem Konstytucji o Liturgii Soboru Watykańskiego II, przypomina o tym, że Chrystus jest nie tylko obecny pod postaciami chleba i wina, ale że swoją obecnością przenika całą liturgię w Kościele, a także cały zgromadzony Lud. Według ks. Zundela świadomość tej obecności jest istotą życia eucharystycznego.

Obecność Chrystusa i obecność tajemnicy w sercu celebracji wymaga uwagi, skupienia, milczenia oraz adoracji ze strony uczestniczących w niej chrześcijan. Obecność eucharystyczna jest na rozdrożu między Inkarnacją a Zmartwychwstaniem, miedzy wymiarem eklezjologicznym a chrystologicznym[12].

---

[11] Tamże, s. 451. Potwierdzeniem tej prawdy mogą być słowa zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „Liturgia chrześcijańska nie tylko przypomina wydarzenia, które dokonały naszego zbawienia, ale aktualizuje je i uobecnia. Misterium Paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje; w każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje jedyne Misterium" (KKK 1104).

[12] Por. A. Haquin, art. cyt., s. 195-196.

Aby człowiek mógł w pełni doświadczyć obecności Pana powinien — według ks. Zundela — stać się wolnym od siebie samego. Dopiero wtedy będzie mógł się całkowicie otworzyć na Boga i zrozumie, że Bóg jest w nas, w Jezusie Chrystusie, ale my nie jesteśmy jeszcze w Nim[13].

Słowa wypowiedziane przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy „To jest Ciało Moje" (Łk 22, 19), ks. Zundel komentuje w szczególny dla siebie sposób: „To jest moja Obecność, której nie będziecie mogli osiągnąć, jeśli nie uwolnicie waszych serc od wszelkich ograniczeń"[14]. Autor ma na myśli wszystko, co potrafi ograniczyć człowieka. Chce ukazać ludziom pełnię egzystencji, która polega na przekroczeniu wszelkich granic: czasowych, przestrzennych, rasowych i kontynentalnych. Kładzie akcent na fakt, iż Bóg jest obecny między nami, że jest Żywy i w żaden sposób nie umniejsza naszego życia, a wręcz przeciwnie — powoduje swoją obecnością, że staje się ono jeszcze piękniejsze.

W każdej swojej wypowiedzi na temat Mszy św. Autor zaznacza, że jest ona „sercem" ludzkiego życia. Ostrzega wszystkich uczestniczących, aby nie traktowali Mszy św. jako obowiązku, jako pozostałości tradycji, aby nie sprowadzali jej tylko do celebracji. Dla niego istotne jest, aby każdy w swoim wnętrzu odkrył, iż jest to spotkanie: „Przyszliśmy tutaj aby spotkać Przyjaciela ludzi, Jezusa Chrystusa. Tego, który przygotował stół chleba i wina, bowiem Msza jest najpierw ucztą, ucztą całego świata, ucztą największej pokory, ucztą najuboższą. Chleb i wino są tam odpowiednio usposobione, a cały świat jest zaproszony, zaś istotnym sensem Mszy św. jest zgromadzenie wszystkich ludzi bez wyjątku wokół tego stołu, w braterstwie i w miłości"[15].

Aby zaznaczyć wymiar pneumatologiczny obecności Chrystusa w liturgii Kościoła, ks. Zundel powołuje się na Jego słowa skierowane do uczniów: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze — Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie" (J 14, 16). Pomimo, że Chrystus widzialnie jest już nieobecny, to jednak cały czas jest między nami, jest z nami aż do skończenia świata. Jego obecność przejawia się najpełniej podczas liturgii Mszy św. i podczas każdej modlitwy. Jego rzeczywista obecność pod postaciami chleba i wina uzmysławia, że jesteśmy zjednoczeni, a wręcz w

---

[13] Por. M. Zundel, *Eucharistie et Assomption*, Caire 1961 [nie publikowane].

[14] Por. tenże, *Ton visage*..., dz. cyt., s. 437.

[15] Tamże, s. 428.

unii z misterium Krzyża, z misterium Drugiego Adama, Syna Człowieczego[16].

Jezus jest obecny w swoim Kościele w strukturze sakramentalnej, gdzie tylko wiara może odkryć Jego obecność. Jest tam, ale nas jeszcze tam nie ma. W tej Jego obecności zawiera się tajemnica Eucharystii, która jest centrum kultu chrześcijanina, przez wielu ludzi do końca nie zrozumiana.

2. Liturgia jako źródło życia duchowego

Sobór Watykański II w Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* oświadcza, iż „liturgia jest szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc" (SC 10). W podobny sposób miejsce liturgii w życiu chrześcijańskim określa Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (por. LG 11).

Dla ks. M. Zundela, który pozostaje w nurcie nauki soborowej, istotne są trzy elementy świadczące o tym, iż liturgia jest źródłem życia duchowego dla chrześcijan. Pierwszym z nich jest słowo Boże, przez które Bóg komunikuje się ze swoim ludem. On na przestrzeni wieków, przemawiając do człowieka, posyłał swoje słowo, które miało moc stwórczą, historiozbawczą i odkupieńczą. Przez to, że wypowiada słowo, potwierdza fakt, że jest Bogiem żywym.

Ksiądz Zundel, pisząc o znaczeniu słowa Bożego, bardziej skupia się na wewnętrznym dialogu Boga z człowiekiem. Mocniej akcentuje ten żywy wymiar słowa, który prowadzi do dialogu. Jednak, aby mógł zaistnieć ten dialog podstawowym warunkiem — według niego — jest słuchanie tego, co Bóg ma nam do przekazania w ciszy: „Bóg mówi w intymnej części naszego serca językiem milczącym. On nie może siebie uczynić słyszalnym, jeżeli uszy naszego serca są zatkane, i jeżeli my ciągle jesteśmy roztargnieni i rozlani na powierzchni nas samych"[17].

Teks zawarty na kartach Biblii nie jest dla ks. Zundela zwyczajnym tekstem. Powołuje się na fakt, że podczas słuchania słowa Bożego przyjmujemy tę samą postawą, jak podczas zbliżania się do sakramentu. „Doktryna zawarta na kartach Pisma świętego jest jak sakrament, który oznacza i komunikuje przez słowa i zawiera się najgłębiej w Bogu"[18]. Bóg przez to co mówi i czego dokonuje objawia nam najważniejszą prawdę o sobie — że jest Miłością.

---

[16] Por. tenże, *Je parlerai à ton cœur*, Québec 1990, s. 198.

[17] Tenże, *Ta Parole comme une source*, Québec 1987, s. 81.

[18] Tenże, *Le Poème*..., dz. cyt., s. 67.

Należy pozwolić, by słowo Boga zaowocowało w nas, tak abyśmy mogli Go spotkać w Jego słowie. Autor zaznacza, że w przypadku Pisma świętego, słowa nie są tylko elementem języka. Niemniej ważne jest też prawidłowe rozłożenie akcentu. Często jest tak, że słowa wyrażają atmosferę, o której my nie mówimy. Dla ks. Zundela usłyszane słowo może wywołać dwa stany — przypływ ciemności lub przeciwnie — wschód światła[19]. „Prawdziwy sens Pisma świętego jest zawsze po tamtej stronie: po tamtej stronie słów, narracji i wydarzeń, które są tym co znaki — w pewnym sensie sakramenty — w których wiara odkrywa obecność Jedynego"[20].

Mówiąc o tej obecności ks. Zundel chce pokazać, że „Pismo święte to osoba. Pismo święte to Jezus Chrystus"[21]. Do tego stwierdzenia dochodzi przez analizę „drugiego słowa"[22], które „było u Boga, i Bogiem było Słowo" (J 1, 1). Całe Pismo święte jest ukierunkowane, na odkrywanie prawdy o Logosie. Ten, który istniał w Bogu przed stworzeniem świata, zapowiada swoje przyjście na kartach Starego Testamentu. Prorockie zapowiedzi o Słudze Jahwe wypełniły się w osobie Jezusa Chrystusa, dlatego też ks. Zundel stwierdza, że Pismo święte to Jezus Chrystus.

Każde słowo Ewangelii jest żywe i prowadzi do dialogu. Aby jednak mogło dojść do prawdziwego dialogu z Bogiem, wymagane jest całkowite wewnętrzne wyciszenie. Według ks. Zundela „Słowo w nas musi rodzić się w ciszy; i tak jak powiedział św. Ignacy z Antiochii: «Lepiej jest istnieć bez mówienia, niż mówić nie istniejąc»"[23].

Drugim czynnikiem świadczącym o tym, że liturgia jest źródłem naszego zbawienia, jest Ofiara Jezusa Chrystusa, którą dokonał na Krzyżu.

Zdaniem ks. Maurice Zundela całe życie Jezusa Chrystusa jest Ofiarą, jaką On składa, aby uwolnić ludzi z niewoli grzechu: od momentu Wcielenia przez Śmierć na krzyżu do Zmartwychwstania. Zwraca on uwagę na trzy etapy w życiu Jezusa Chrystusa: Wcielenie Słowa, umycie nóg Apostołom (por. J 13, 2-8) oraz Śmierć na krzyżu. Właśnie one najlepiej pokazują życie Syna Bożego jako Żertwy ofiarnej.

---

[19] Por. tamże, s. 77.

[20] Tamże, s. 79.

[21] Tamże, s. 79.

[22] Autor generalnie mówiąc o słowie Boga jako o tym, co jest zawarte w Piśmie świętym, posługuje się zwrotem „parole de Dieu". W przypadku kiedy mówi o Logosie używa „Verbe de Dieu". Według słownika określenie *parole* tłumaczymy jako „mowa, głos, słowo, przyrzeczenie lub zapewnienie". Określenie *verbe* tłumaczymy jako „słowo" lub „czasownik". — Por. K. Kupisz, B. Kielski, *Podręczny słownik francusko-polski z suplementem*, Warszawa 1997, s. 591. 886.

[23] M. Zundel, *Ta Parole*..., dz. cyt., s. 84.

Sensem Inkarnacji Słowa jest — zdaniem naszego Autora — „(...) dać Boga człowiekowi i prowadzić człowieka — wszystkich ludzi — do Boga. Chrystus przychodzi, aby nas zapoznać z prawdziwym obliczem Boga i aby przywrócić nam prawdziwe oblicze człowieka i wszechświata"[24]. Jezus przez swoje Wcielenie odkrywa ubóstwo Boże.

Misterium Wcielenia wskazuje na drugie misterium z życia Jezusa — Krzyż. Chrystus umiera przez człowieka i jednocześnie dla człowieka. Syn Boży przyjmuje śmierć najbardziej haniebną — ukrzyżowanie. Zgadza się na to, aby zostać odrzuconym, wyśmianym i pogardzonym. Zanim jednak zostanie ukrzyżowany dokonuje aktu, na który szczególną uwagę zwraca ks. Zundel. Chodzi mianowicie o umycie nóg uczniom. „Umycie nóg potwierdza, w geście najbardziej wzruszającym, czystą wewnętrzność prawdziwej Transcendencji, uświadamiając w sposób widzialny to co niepojęte, przeciwstawiając radykalnie hierarchię „szlachetności", hierarchii „dominacji", która potrzebuje niewolników, aby ich poddać swojej władzy. Wielkość Boża sytuuje się jako pierwsza, wszystkie inne fałszywe wielkości jako drugie. Ale szlachetność wymaga *kogoś*, komu się oddamy. Sytuując Boga w nieuwarunkowanej immanencji, w której szlachetność jest jedynym oddechem, jest to wyjście z narcyzmu nie do zniesienia, z Boskości samotnej i skupionej na sobie — jest przyjęciem w Bogu *bliźniego*, ku któremu «kieruje się Miłość, aby móc być Caritas» (św. Grzegorz Wielki)"[25].

Właśnie w takiej perspektywie całkowitego ogołocenia z siebie, wywłaszczenia, przedstawia ks. Zundel Boga, który jest Ubóstwem. Taki Bóg — według Autora — jest całkowitym przeciwstawieniem posiadania, bo tylko w taki sposób może być Miłością, która czyni z siebie dar.

Ksiądz Zundel, podkreślając postawę ubóstwa Jezusa, wskazuje na wielką potrzebę zmiany myślenia, która winna się dokonać w życiu każdego chrześcijanina. Nie jesteśmy ludźmi po to, aby dominować nad naszymi bliźnimi, ale jesteśmy ludźmi po to, by im służyć. Jezus przez swoje zachowanie chciał wszystkim powiedzieć, że Królestwem Bożym jest człowiek[26].

Ostatnim etapem ziemskiego życia Jezusa Chrystusa jest Jego Śmierć na krzyżu. Misterium Krzyża zawiera w sobie ból i cierpienie, a zarazem jest dla ludzi nadzieją na zbawienie i życie wieczne. Na każdego

---

[24] M. Donzé, *La pensée théologique de Maurice Zundel. Pauvreté et libération*, Paris 1981, s. 159.

[25] M. Zundel, *Morale et mystique*, Québec 1986, s. 54-55.

[26] Por. tenże, *Emerveillement et Pauvreté*, Ed. Saint-Augustin Saint-Maurice (Suisse) 1993, s. 19.

człowieka pada cień tego, co się dokonuje w Wielki Piątek. Krzyż jest ceną naszej wolności i naszego odkupienia. Chrystus przez swój krzyż przynosi wolność każdemu człowiekowi, która polega na wyzwoleniu się od samego siebie. Człowiek przestaje istnieć jako biorca, a zaczyna żyć jako ten, który daje samego siebie[27].

Trzecim elementem świadczącym o tym, że liturgia jest źródłem życia duchowego człowieka wierzącego, jest znacząca rola Trójcy Świętej. Najpełniej wielbimy Boga w Trójcy podczas sprawowania liturgii, o czym mówi także Sobór Watykański II: „W najbardziej zaś szlachetny sposób nasze zjednoczenie z Kościołem niebiańskim dokonuje się wtedy, kiedy — szczególnie w liturgii świętej, w której moc Ducha Świętego działa na nas przez znaki sakramentalne — wspólnie z nim w radosnym uniesieniu wielbimy majestat Boży i kiedy wszyscy, z wszelkiego pokolenia, języka, ludu i narodu we krwi Chrystusa odkupieni (por. Ap 5, 9) i zgromadzeni w jeden Kościół, jedną pieśnią chwały uwielbiamy Boga w Trójcy Jedynego" (LG 50).

Uczestnicząc we Mszy św. doświadczamy obecności wszystkich Trzech Osób Boskich. To właśnie dzięki Duchowi Świętemu i mocy Boga, chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. Bóg-Trójca komunikuje się w Eucharystii. Misterium Eucharystii zawiera się w misterium Trójcy. Eucharystia jest urzeczywistnieniem Trójcy w naszym życiu.

Ksiądz Zundel w swoich rozważaniach skupia się głównie na relacjach zachodzących między osobami Boskimi, chcąc przez to ukazać Trójcę Świętą jako wzór dla kształtowania postaw międzyludzkich. Nie skupia się na tym, aby nadać poszczególnym Osobom konkretne funkcje. Bardziej akcentuje wewnętrzną miłość, całkowity dar z siebie i wolność.

Najpełniejszy obraz Trójcy został przedstawiony przez Jezusa Chrystusa. To właśnie On pokazał ludziom, jakie relacje zachodzą między Nim, Ojcem i Duchem Świętym. Przez to co objawił, pozwolił nam kon-

---

[27] „Il est donc essentiel que nous retenions de cette confrontation avec la croix de Jésus Christ que le Seigneur s'adresse à nous au plus haut de nous-mêmes. Il nous demand de nous faire hommes, d'être hommes dans la plénitude de nos facultés, dans la plénitude de notre liberté, en nous libérant de tout ce qui n'est pas humain, car la liberté que le Christ nous révèle est une libération. Ce n'est pas cette liberté stupide et grossière de faire n'importe quoi en se livrant à toutes ses fantaisies. C'est plutôt cette liberté créatrice où l'on sort de la fange de son animalité, où l'on se défait de ses entraves et de ses limites pour surgir comme un être tout neuf dans un monde oblatif, illimité, diaphane et transparent, parce qu'il n'est plus qu'un monde offert". — Tenże, *Vie, morte, résurrection*, Québec 1995, s. 136.

templować w Bogu tę wieczną cyrkulację Miłości, czyniąc jednocześnie poznawalnym Ojca, Syna i Ducha Świętego[28].

3. Liturgia jako szczyt życia duchowego

Liturgia jest także szczytem życia duchowego człowieka. W niej bowiem można bez granic uwielbiać Boga w Trójcy Jedynego, ukrytego pod postaciami chleba i wina, a obecnego w zgromadzeniu wiernych. Liturgia pomaga też w uświęceniu człowieka, który przygotowuje się do spotkania z Bogiem „twarzą w twarz" (1 Kor 13, 12). Doprowadza ponadto do prawdziwego braterstwa między ludźmi. Ta wspólnota oparta na miłości, zaufaniu i służbie, jest zapowiedzią doskonałej społeczności w Niebie.

Na potwierdzenie tego, w Konstytucji o liturgii możemy przeczytać następujące słowa: „Z liturgii przeto, a głównie z Eucharystii jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła" (SC 10). Ojcowie soborowi podkreślają, że liturgia ziemska daje przedsmak liturgii niebiańskiej, gdyż właśnie podczas ziemskiej liturgii „wyśpiewujemy Panu hymn chwały", a podczas jej sprawowania oczekujemy przyjścia Zbawiciela, aby razem z Nim pojawić się w chwale (por. SC 8).

Ksiądz Maurice Zundel w swoich publikacjach wskazuje, że każdy nasz gest, każde nasze słowo — to wypowiedziane jak i to niewypowiedziane — wielbi Boga. W obrzędach wstępnych najważniejszym momentem uwielbienia Pana jest hymn „Chwała na wysokości", który zawiera przede wszystkim uwielbienie Boga i wezwanie skierowane do Chrystusa. Dla naszego Autora jeśli człowiek rozumie i prawdziwie wierzy w to, co mówi podczas tego hymnu, do czego zaprasza go Kościół, wówczas może spowodować, że Bóg narodzi się w świecie przez jego serce. „I teraz — pisze ks. Zundel — wraz ze wszystkimi strażnikami chwały, ze wszystkimi psalmistami i wszystkimi «śpiewakami Bożymi», ze wszystkimi heroldami chwały Bożej, ze wszystkimi ubogimi w duchu: napełnij twoje życie słowami bardzo pokornymi, słowami dyskretnymi, radosnymi, (...) zmieniającymi się jak żywe powtórzenia (...): chwalimy Cię, błogosławimy Cię, uwielbiamy Cię, wychwalamy Cię"[29].

Człowiek uwielbia Boga przede wszystkim za to, że jest Bogiem — Tym, który stworzył niebo i ziemię, oraz Tym, który stworzył człowieka

---

[28] Por. tenże, *Ton visage*..., dz. cyt., s. 196.

[29] Tenże, *Le Poème*..., dz. cyt., s. 56-57.

na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 1. 28). Nie tylko poszczególne elementy Mszy św., ale cała Msza św. jest uwielbieniem Boga przez człowieka.

Liturgia, która otwiera nas na misterium Ofiary i Śmierci Jezusa Chrystusa, otwiera nas także na Jego Zmartwychwstanie. Chrystus podczas Mszy św. zostaje uwielbiony jako Władca Życia, „(...) bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz. 17, 28). To właśnie dzięki Mszy św. człowiek może odkryć cel swego życia, żyć jego pełnią, odczuć tę przemianę, która dokonuje się dzięki żywej Hostii, którą jest Jezus Chrystus.

Szczególnym czasem uwielbienia Syna Człowieczego jest niedziela Zmartwychwstania Pańskiego, kiedy cały Kościół śpiewa radosny hymn chwały Naszemu Zbawicielowi. Ks. Zundel podkreśla, że każda Msza św. jest nie tylko Ofiarą, ale że jest też Zmartwychwstaniem i że w dużej mierze od nas zależy, czy uczynimy ją świtem zmartwychwstania[30].

Liturgia jest szczytem życia duchowego, bo między innymi prowadzi do uświęcenia człowieka (por. SC 10). „Słusznie przeto — stwierdzają Ojcowie soborowi — uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa; w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka" (SC 7; por. LG 40).

Głównym sprawcą uświęcenia człowieka jest Duch Święty, ale Jego przyjście jest związane z wiarą w tajemnicę Chrystusa zmarłego i zmartwychwstałego[31]. Człowiek wierzący uświęca się przede wszystkim przez udział w liturgii Kościoła. Uświęcenie to dokonuje się dzięki przystępowaniu do sakramentów, jak i przez sam udział w kulcie sprawowanym przez Kościół. Człowiek, który przychodzi na Mszę św., spotyka się z Chrystusem obecnym w słowie Bożym, pod postaciami chleba i wina oraz całym ludzie zgromadzonym. Przez realną obecność w liturgii eucharystycznej, Bóg objawia i komunikuje każdemu jej uczestnikowi swoją wolę względem człowieka oraz niczym nieograniczoną miłość i dobroć.

Nie ma możliwości — według ks. Zundela — żyć prawdziwie Mszą św. i nie przemienić swego życia. „To właśnie Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest Bogiem, który daje swoje Życie dla ludzkości, który dlatego wycenia ludzkie życie kosztem swego życia"[32].

---

[30] Por. tenże, *Ton visage*..., dz. cyt., s. 451.

[31] Por. J. de Vaulx, *Święty*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań-Warszawa 1985, s. 976.

[32] M. Zundel, *Ton visage*..., dz. cyt., s. 431.

Właściwie za każdym razem, kiedy jest celebrowana Msza św., dokonuje się godzina naszego Odkupienia[33]. Człowiek zostaje pociągnięty do uczestniczenia w chwale Boga, aby wzrastać w doskonałości.

Autor przypomina, że zostaliśmy wezwani do tego, aby stać się tym, kim jest Bóg[34], dlatego też „wszelka chrześcijańska świętość ma jako istotny pokarm ten dialog bezustannie wznawiany z Bogiem Żywym"[35]. Człowiek powinien zatem całkowicie poddać się Bogu, przestać ufać swoim zmysłom, a kierować się w stronę Oblicza Chrystusa. Tam może odkryć swoją wielkość, godność bycia człowiekiem, wolność i czystą miłość, która będzie polegała na całkowitym darze z siebie.

Doskonałość człowieka — według ks. Zundela — jest nierozłącznie związana z braterstwem i jednością ze wszystkimi wyznawcami Chrystusa. Jednak warunkiem przystąpienia do Chrystusa jest wzięcie na siebie brzemienia Wszechświata, Historii i Ludzkości[36].

W liturgii gromadzącej ludzi można odróżnić dwa wymiary: wertykalny — dotyczący tajemnicy zbawienia, realizujący się w spotkaniu i wspólnocie Boga z człowiekiem; oraz wymiar horyzontalny — dotyczący wzajemnej więzi między uczestnikami liturgii[37].

Wspólnota zgromadzona w imię Boga jest otwarta dla wszystkich. Jej członkowie zobowiązani są do praktykowania miłości: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugich gorąco czystym sercem umiłujcie" (1 P 1, 22). Sobór Watykański II uważa, że Ewangelia jest „zaczynem braterstwa, jedności i pokoju", a Chrystus jest źródłem oraz wzorem ludzkości „przenikniętej braterską miłością, szczerością i duchem pokoju" (AG 8). Ojcowie soborowi zachęcają chrześcijan do budowania porządku międzynarodowego, „(...) w którym rzeczywiście przestrzegano by swobód i przyjaznego braterstwa" (GS 88).

Liturgia, Msza św., Eucharystia, Komunia św. jest dla ks. Zundela misterium, które w pełni dokonuje się we wspólnocie ludzi wierzących. Nie może ona być aktem indywidualnym, pojedynczym, prywatnym, ponieważ jest to akt publiczny, uniwersalny, kosmiczny, skupiający wszystkich chrześcijan[38]. Wynika to z prawdy, że wszyscy jesteśmy jed-

---

[33] Por. tamże s. 456.

[34] Tenże, *Ta parole*..., dz. cyt., s 77.

[35] Tamże, s. 78.

[36] Por. tamże, s. 147.

[37] Por. R. Kamiński, *Wspólnototwórcza rola Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 177.

[38] Por. M. Zundel, *Ton visage*..., dz. cyt., s. 424. „Quand nous allons redire tout

nym Ciałem w Jezusie Chrystusie, który jest jego Głową. Autor wprost stwierdza, że obecność Chrystusa podczas uczty i Jego odpowiedź na nasze wołanie, jest uwarunkowana tym, czy my będziemy potrafili zgromadzić się wokół Stołu Pańskiego[39]. „Taki jest sens Eucharystii: wy nie możecie przyjść do Mnie inaczej niż razem"[40].

Msza św. to przede wszystkim uczta, na którą zaprasza sam Jezus Chrystus. To On zastawia dla nas stół chlebem i winem i zwołuje wszystkich do zgromadzenia się wokół Jego stołu w braterstwie oraz miłości. Dla ks. Zundela jest to najbardziej znaczący moment liturgii Mszy św., bowiem „(...) jesteśmy tutaj zgromadzeni, aby spotkać Przyjaciela ludzi, którym jest Jezus Chrystus, a poprzez Niego, aby spotkać wszystkich ludzi"[41]. Jeszcze mocniej wyraził to Autor słowami: „Jesteśmy tutaj, aby spotkać razem, w tym samym czasie, w tym samym momencie, Boga i ludzi, Boga i ludzkość. Żyć Mszą św., to właściwie coraz głębiej pogrążać się w ciszy, gdzie słyszy się rzeczy istotne; pogrążać się w ciszy, gdzie na dnie serca znajduje się Oblicze Pana, w tym samym czasie czuje się całą ludzkość, całą Historię, cały wszechświat, który jest tam zgromadzeniem, i który oczekuje za naszym pośrednictwem przyjęcia całego światła Miłości"[42]. Człowiek, który żyje Mszą św., musi się całkowicie przemienić, musi żyć całą Ludzkością, całą Historią, musi tworzyć Mistyczne Ciało Chrystusa.

Słowem kluczowym w wyjaśnieniu misterium Eucharystii przez ks. Zundela, pozostaje „razem" (*ensemble*)[43]. „«Razem», nie oznacza po prostu zgromadzenia się w tym samym miejscu, ale wzięcie na siebie ciężaru obopólnej wzajemności, jedni za drugich, który dotyczy całej ludzkości, wezwanej aby realizować swoją głęboką jedność, stając się «mistycznym ciałem» Pana"[44]. Eucharystia jest zatem nierozłącznie związana z Mistycznym Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem.

à l'heure: «*Ceci est mon Corps, ceci est mon Sang*», nous songerons que ce Corps du Christ, c'est tout l'univers, que ce Sang du Christ, c'est toute l'histoire, et que c'est dans la mesure, justement, où nous réalisons le Corps du Christ dans cette immensité, que nous sommes fondés à L'appeler et qu'Il répondra infailliblement à notre appel, puisque s'Il a voulu nous rassembler dans ce repas où la fraternité divine issue de la paternité divine veut s'exprimer, c'est qu'il nous est impossible de Le trouver, impossible de vibrer authentiquement si nous ne vivons pas l'Universel". — Tamże, s. 425.

[39] Por. tenże, *Ta Parole*..., dz. cyt., s. 293; tenże, *Emerveillement*..., dz. cyt., s. 85-86.

[40] Tenże, *Emerveillement*..., dz. cyt., s. 87.

[41] Tamże, s. 428.

[42] Tamże, s. 429.

[43] Por. tenże, *Quel homme et quel Dieu*, Ed. Saint-Augustin Saint-Maurice 1995, s. 202.

[44] Tamże, s. 203.

Przeprowadzona analiza myśli teologicznej ks. Maurice Zundela miała na celu ukazanie wartości liturgii w kształtowaniu życia duchowego każdego chrześcijanina. Z liturgią spotykamy się od początku naszego istnienia na ziemi i towarzyszy nam ona do samego końca. Przez chrzest bowiem zostajemy przyjęci do Kościoła Chrystusowego, gdzie gromadzimy się, aby posilać się Chlebem Życia. Liturgia Mszy św. staje się bowiem dla każdego chrześcijanina centrum jego życia, a Ciało Chrystusa pokarmem, który ma go doprowadzić do życia wiecznego.

Nie zawsze jednak uczestnicy Bożej liturgii zdają sobie sprawę z tego, w czym właściwie uczestniczą, co się dokonuje wokół nich i jakie ma to znaczenie dla nich samych. Liturgia ograniczona do rutyny, tradycji, przyzwyczajenia, obowiązku lub wymogu, nie doprowadzi człowieka na szczyt, gdzie będzie on się mógł zjednoczyć prawdziwie z Bogiem.

Liturgia dla ks. Zundela to nie tylko tekst, formuła lub dogmat, ale jest to przede wszystkim spotkanie z żywym Bogiem-Jezusem Chrystusem, który składa siebie w Ofierze na ołtarzu.

Ks. Józef SKORODIUK*
Siedlce

WIARA U PODSTAW DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

Rzeczywistość wiary w życiu kapłana wydaje się sprawą bardzo oczywistą, a jednocześnie wymaga ciągłego uświadamiania sobie i permanentnego pogłębiania. Przecież Apostołowie, którzy przebywali tak realnie z Chrystusem, widzieli Jego doskonałą osobowość — niedościgły dla siebie wzór, patrzyli na znaki, jakich dokonywał, prosili Go: „Panie przymnóż nam wiary" (Łk 17, 5).

Stając w pokorze wobec Boga, każdy z kapłanów niejednokrotnie winien prosić swego Mistrza i Najwyższego Kapłana: „Panie przymnóż mi wiary, ożywiaj ją, pogłębiaj swoją łaską".

Od strony teologicznej wiemy, czym jest wiara jako cnota czy akt lub postawa i jakie ona wydaje owoce. Znając temat w sferze teorii czy abstrakcji, warto go skonfrontować z życiem, prezentowanymi postawami i kapłańska posługą.

Czy nie warto w świetle wiary spojrzeć na nasze dzieciństwo, młodość klerycką i pierwotną gorliwość kapłańską? Patrząc na wiarę w poszczególnych etapach naszej formacji chrześcijańskiej, kleryckiej i kapłańskiej, niewątpliwie zauważymy pewną specyfikę w rozwoju tej cnoty teologalnej. Inaczej mówiąc — każdy ze wspomnianych okresów formacji duchowej miał coś charakterystycznego w interesującym nas temacie. W dzieciństwie wiara była bardzo szczera, żywa i ufna. W młodości, może poprzez pewne trudności czy kryzysy dojrzewała. W latach seminaryjnych nabierała stabilności i klarowności teologicznej, zaś w pierwszych latach kapłaństwa stała się bazą dla naszej duchowości i fundamentem dla realizacji misji kapłańskiej i pracy duszpasterskiej.

Powyższa, skrótowo potraktowana próba prezentacji rozwoju wiary kapłana niech będzie zachętą do osobistej refleksji, ale może według innego klucza.

---

* Ks. Józef Władysław S k o r o d i u k (ur. 1939), kapłan diecezji siedleckiej; długoletni były ojciec duchowny w seminarium duchownym, obecnie dyrektor Unii Apostolskiej Kapłanów w diecezji siedleckiej. Autor wielu publikacji dotyczących duchowości kapłańskiej.

Aby łatwiej dokonać autorefleksji na polu wiary osobistej, warto uświadomić sobie pewne pojęcia. Wiara nadprzyrodzona, to przyjęcie za prawdę tego, co Bóg objawił, a Kościół do wierzenia podaje; przyjęcie całego depozytu objawionej Prawdy. Wiara egzystencjalna, tak bardzo związana z chrztem, to śmierć i zmartwychwstanie w Chrystusie[1]. Lecz co to znaczy umrzeć i zmartwychwstać w Chrystusie? Umiera stary człowiek, a powstaje nowy. Jeśli w tym duchu odpowiemy na powyższe pytanie, to wiara przeniknie naszą egzystencję i będzie u podstaw duchowości.

Spotykamy Chrystusa Zmartwychwstałego podczas każdej Eucharystii. Jesteśmy przy Nim tak blisko, trzymamy Go w swoich dłoniach. Przyzwyczajamy się jednak do tego, co najświętsze, nie zdając sobie do końca sprawy z tego, jak wielkie rzeczy dokonują się na ołtarzu. W tym przejawia się słabość wiary.

W akcie wiary wyróżniamy potrójny element: intelektualny (poznanie prawdy), wolitywny (jej akceptacja) i nadprzyrodzony (niezbędna łaska). Aby człowiek przyjął prawdę, musi ją poznać na miarę swoich możliwości przez Słowo Boże, medytację i studium teologiczne. Poznaną prawdę należy przyjąć otwartym sercem, wykazując tu maksimum dobrej woli. Bóg widząc takie usposobienie ze strony człowieka, jego szlachetne pragnienie, wychodzi mu na przeciw dając łaskę wiary. Samo bowiem rozumowanie i logiczna nawet argumentacja nie wystarczą do aktu wiary.

Uwierzyć, to nie tylko teoretycznie przyjąć Prawdę objawioną, ale zaufać całkowicie Bogu; nie tylko wierzyć, że On jest, ale jakoś dotknąć Jego obecności. Wiara winna być świadoma i stale pogłębiana, aby stopniowo prowadziła do zjednoczenia z Bogiem. Idzie tu o doświadczenie Boga, o mniejsze czy większe odczucie Jego obecności. Klękamy, na przykład, przed tabernakulum, bo tam jest żywy i prawdziwy Bóg, a przecież po przyjęciu Ciała i Krwi Pańskiej podczas sprawowanej Eucharystii sami w sposób szczególny stajemy się żywym tabernakulum[2]. Na ile zdajemy sobie z tego sprawę, czy pamiętamy o tym, uświadamiamy to sobie po odejściu od ołtarza? Dana tu odpowiedź wyznacza poziom i głębię kapłańskiej wiary.

Jeśli powiedzieliśmy, że wiara jest fundamentem duchowości kapłańskiej, to patrząc na rozwój wiary w każdym indywidualnym przypadku (jej wzloty i upadki, przypływy i odpływy) należy w jej świetle

---

[1] Por. W. Świerzawski, *Bóg wybrał cię*, Sandomierz 1995, s. 62.

[2] Por. tamże, s. 64.

spojrzeć na powołanie i tożsamość kapłańską, na naszą proegzystencję w szerszym znaczeniu, czyli osobiste świadectwo życia wiary.

Powołanie w świetle wiary, to wewnętrzny głos Boga, ciągle aktualny, w swoim czasie zatwierdzony przez głos Kościoła, który uznał danego kandydata za przydatnego do służby kapłańskiej. Jednak powołanie kapłańskie — jak powiedział Jan Paweł II w Filadelfii na początku swego pontyfikatu — nie zakończyło się z chwilą święceń, ono wciąż się urzeczywistnia, nabiera swoistej dynamiki i wydaje określone owoce w życiu duchowym, w dawanym świadectwie i w posłudze. Powołanie kapłańskie każdego z nas jest zatem permanentną rzeczywistością. Przed święceniami było powołanie do kapłaństwa, po święceniach natomiast „można mówić o powołaniu w kapłaństwie" (PDV 70). Jednak tylko w świetle wiary ta rzeczywistość może być właściwie rozumiana. Rzetelna, pogłębiana modlitwa, życie sakramentalne, szczególnie Eucharystia i z nią związany sakrament pojednania, posługa sakramentalna wobec innych, posługa Słowa, określone praktyki duszpasterskie — to wszystko będzie przejawem realizacji powołania kapłańskiego.

W tym obszarze trzeba odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: jak patrzę na kapłaństwo?; czy rozumiem je według własnej wizji czy według wizji Chrystusa?

Osobista wizja ma się usunąć[3], aby w sposób wolny i szczery dać miejsce wizji Chrystusa. Mam coraz bardziej widzieć, jak On widzi. Jeśli nie będę widział, mogę się rozbić. Niech On otworzy nasze oczy, abyśmy razem z Nim patrzyli w jednym kierunku.

Powołanie to rzeczywistość podobna do ziarna, które powoli się rozwija i w zależności od naszej współpracy dojrzewa lub nie. Tak było przed święceniami i tak jest w dalszym ciągu.

Wiara jest podstawowym kluczem, który otwiera Królestwo i który otwiera kapłaństwo[4]. Zżyliśmy się z naszym kapłaństwem. Czy ono jako rzeczywistość nadprzyrodzona wrosło w naszą naturę?; czy można mówić o wcieleniu Kapłaństwa Chrystusowego w moją naturę? A to jakoś stanowi o tożsamości kapłańskiej. Przez święcenia kapłan zostaje na trwałe złączony z Chrystusem. Ta szczególna jedność sakramentalna upoważnia do występowania *in persona Christi* szczególnie przy ołtarzu i w szafarstwie sakramentalnym. Św. Paweł pisze na ten temat m.in.: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus" (Ga 2,20); „Dla mnie bowiem żyć — to Chrystus" (Flp 1, 21); „(...) w moim ciele dopeł-

---

[3] Por. tamże, s. 60.

[4] Por. tamże, s. 61.

niam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół" (Kol 1, 24). Kościół potrzebuje zatem kapłańskiej posługi. Współczesny człowiek potrzebuje ofiary kapłańskiego życia, potrzebuje świadectwa. Kapłan jako *alter Christus* ma wobec współczesnych zaświadczyć o Chrystusie, ma Go objawiać i w sposób czytelny reprezentować.

Prezbiter jest przygotowany do tego, aby innym przekazywać wiarę i to nie tylko *ex professo* przez podniosłe kazania, metodycznie przeprowadzoną katechezę czy oficjalne spotkania duszpasterskie. Każdy ma być profesjonalistą w autentycznym życiu chrześcijańskim i kapłańskim. Wiele w tym względzie będzie zależało od pracy nad sobą, od rzetelnej modlitwy, starannej, pełnej skupienia czy namaszczenia postawy przy ołtarzu. Sprawowana Eucharystia winna być poprzedzona odpowiednim przygotowaniem, przynajmniej autentycznym wyciszeniem zewnętrznym i wewnętrznym. To wszystko będzie rzutowało na kapłańską postawę w każdej sytuacji wobec duchownych i świeckich, wobec kobiet i dziewcząt. Jan Paweł II w pierwszym Liście do kapłanów na Wielki Czwartek w 1979 stwierdził, że kapłan ma być blisko ludzi i ludzkich spraw, ale zawsze po kapłańsku (p. 7).

Troska kapłana o osobiste życie duchowe, wierność powołaniu i autentyczną tożsamość kapłańską, sprawi, że Bóg da łaskę głębokiej wiary. Wszędzie obserwujemy prawo ewolucji i stosujemy je na każdym odcinku. Tak samo prawo ewolucji musi być stosowane w płaszczyźnie wiary. Inaczej mówiąc, wiara musi mieć własną, swoistą dynamikę postępu[5]. Ona musi się rozwijać. A ponieważ w wierze jest element intelektualny, wolitywny i nadprzyrodzony, to należy z siebie dać to, co zależy od człowieka, aby Pan dopełnił reszty. Łaska nie jest w naszej gestii, my możemy tylko prosić i błagać o nią. Jednak to, co do nas należy, trzeba dać. Wspomniana wyżej rola kapłana, a w niej jego funkcje i zadania, jego autentyzm prezentowany we właściwych postawach, gorliwość w pracy duszpasterskiej, sprowokuje łaskę, która dopełni kapłańską wiarę. Pełny akt wiary będzie kluczem do nadprzyrodzonej rzeczywistości. Kto ma klucz do nadprzyrodzonej rzeczywistości, ten może ją otwierać i może wchodzić do niej[6]. Świątynia zbudowana ludzkimi rękoma jest symbolem innej świątyni — rzeczywistości nadprzyrodzonej, Królestwa niebieskiego.

W noc Bożego Narodzenia 1999 r. Jan Paweł II otworzył Drzwi święte w bazylice św. Piotra. Nazajutrz każdy biskup diecezjalny otwo-

---

[5] Por. tamże, s. 64.

[6] Por. tamże.

rzył uroczyście drzwi swojej katedry jako matki świątyń diecezjalnych. To był znaczący symbol, nie tylko otwarcia obchodów Roku Jubileuszowego. Rok Dwutysięczny, obok szeregu akcji duszpasterskich, ważnych wydarzeń, pielgrzymek i odpustów (te ostatnie szczególnie miały pogłębiony charakter), miał na celu zmobilizować wewnętrznie. Jeśli był to rok łaski i miłosierdzia, czas duchowego odrodzenia, to w tym odrodzeniu kapłani mieli szczególne miejsce, nie tylko jako pasterze, ale również jako chrześcijanie. Św. Augustyn wypowiedział znamienne słowa: „Dla was bowiem jestem biskupem, wraz z wami jestem chrześcijaninem”[7]. Jako chrześcijanie i jednocześnie pasterze przez osobisty przykład kapłani powinni być światłem dla świeckich.

Szereg cennych i doniosłych wskazań dotyczących wiary w życiu kapłana[8], jej roli i rozwoju można znaleźć w adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*. Charakterystyczna jest obietnica zawarta w tytule tego dokumentu: „Dam wam pasterzy według mego serca” (Jr 3, 15). Wiara daje pewność, że ta obietnica będzie spełniona. Tak wiele jednak zależy od wiary. Autentyczna, stale pogłębiana wiara doskonali osobowość kapłana i prowadzi do świętości. Papież stwierdza m.in.: „Rozprzestrzenianie się sekt, również w niektórych środowiskach tradycyjnie chrześcijańskich, niech będzie dla wszystkich synów Kościoła, a zwłaszcza dla kapłanów, stałym nakazem przeprowadzania rachunku sumienia odnośnie do wiarygodności ich świadczenia o Ewangelii” (PDV 6). Wiara kapłana ma być pełna, bez wybiórczego traktowania jej depozytu. Nie można ulegać współczesnym tendencjom do subiektywnego wyboru tego, „co odpowiada osobistemu doświadczeniu i nie wymaga zmiany własnych przyzwyczajeń” (PDV 7).

Stale pogłębiana wiara kapłana będzie miała wielkie znaczenie w dziele nowej ewangelizacji współczesnego świata. Kapłan mocny Duchem Świętym w obliczu dzisiejszych trudności będzie wierzył w niezawodną miłość Chrystusa oraz będzie przekonany, że nic nie może zastąpić posługi kapłańskiej w życiu Kościoła i świata (por. PDV 10).

Kapłan wysiłkiem wiary odnajduje i zgłębia swoją tożsamość, która ma swe źródło w Trójcy Przenajświętszej. Prezbiter — jak stwierdza Jan Paweł II — zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Chrystusa Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego (PDV 12). Pełnię prawdy o sobie dostrzega kapłan w uczestnictwie w kapłaństwie Chry-

---

[7] *Sermo* 340, 1; PL 38, 1483.

[8] K. Skwierawski, *Wiara w życiu kapłana*, „Dobry Pasterz”, 15(1994), s. 160-164.

stusa i w kontynuacji Jego misji. Ta prawda zobowiązuje. Papież w tym względzie akcentuje przede wszystkim właściwe odniesienie do słowa Bożego. Kapłan bowiem jest szafarzem Słowa Bożego, posłanym, aby głosić wszystkim Ewangelię o Królestwie i wzywać każdego człowieka do posłuszeństwa wiary. Dlatego sam winien rozwijać osobistą zażyłość ze słowem Bożym, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i zrodziło w nim nową mentalność. „Kapłan — tak jak Kościół — powinien pogłębiać świadomość, że sam musi być nieustannie ewangelizowany" (PDV 26).

W trosce o wiarę prezbitera Ojciec święty mocno podkreśla znaczenie sakramentu pojednania i stwierdza: „Sprawowanie Eucharystii i szafarstwo innych sakramentów, zapał duszpasterski, stosunki z wiernymi, komunia ze współbraćmi, współpraca z biskupem, życie modlitwy, jednym słowem całe życie kapłańskie nieubłaganie doznaje uszczerbku, jeśli brak w nim, wskutek niedbalstwa czy też z innych przyczyn, regularnego, przenikniętego autentyczną wiarą i pobożnością zwrócenia się do sakramentu pokuty" (PDV 26). Istnieje m.in. ogólne przekonanie, że kapłan, który często w duchu autentycznej pobożności sam się spowiada, będzie również dobrym spowiednikiem.

Dla obrony i rozwoju wiary kapłana — jak uczy najwyższy Pasterz Kościoła — niezbędny jest ewangeliczny radykalizm. Zdecydowane i konsekwentne pójście za Chrystusem owocuje rozkwitem cnót i postaw, wśród których wiara ma szczególne miejsce, czyniąc kapłana dyspozycyjnym (por. PDV 27). Wiara ta — stwierdza następnie Jan Paweł II — „objawia nam czynną obecność Ducha Chrystusowego w naszym sercu, w naszym działaniu i w naszym życiu w taki sposób, w jaki je ukształtował, uzdolnił i uformował sakrament kapłaństwa". Natomiast „świadomość, że kapłanowi nigdy nie brakuje łaski Ducha Świętego (...) jest źródłem i umocnieniem niezachwianej ufności kapłana pośród trudności, pokus i słabości, które spotyka na drodze życia duchowego" (PDV 33).

W procesie doskonalenia wiary niezbędna jest kapłanowi rozumna refleksja, której owocem winno być pogłębienie swej relacji do Boga. Z nauczania Ojca świętego w rozważanej adhortacji wynika, że wiara nie może obyć się bez rozumu, owszem wymaga przemyślenia swoich treści. Prawdziwa teologia bowiem wywodzi się z wiary i „chce prowadzić do wiary (...) celem całej teologii jest dostarczanie pokarmu wierze. (...) teolog to przede wszystkim wierzący, człowiek wiary. Ale wierzący, który zastanawia się nad własną wiarą, by osiągnąć głębsze zrozumienie samej wiary" (PDV 52-53). Stąd wniosek, że kapłan w ramach formacji duchowej będzie pamiętał o studium teologii.

Rozwój, pogłębienie wiary i wierność kapłańskiemu powołaniu wymaga stałej formacji. Do głównych jej elementów Papież zalicza: zażyłość ze słowem Bożym, modlitwę i pracę nad sobą. „Wiara jako odpowiedź na słowo Boże, staje się nowym kryterium osądu i oceny ludzi i rzeczy, wydarzeń i problemów" (PDV 47). Rzetelna modlitwa, wciąż pogłębiająca relację kapłana do Boga, prowadząca go do pełnego zjednoczenia z Nim oraz trud doskonalenia własnej osobowości, prowadzi prezbitera w głąb tajemnicy Kościoła. „W Kościele jako «tajemnicy» kapłan powinien poprzez formację stałą podtrzymywać i rozwijać w wierze świadomość pełnej i zdumiewającej prawdy o tym, kim jest: sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych. (...) W tym sensie można powiedzieć, że formacja stała zmierza do tego, by kapłan był człowiekiem wiary i by stawał się nim coraz bardziej; by widział siebie zawsze w prawdzie, oczyma Chrystusa" (PDV 73). Kapłan musi odnawiać swoją wiarę, gdy sprawuje kapłańską posługę. Ilekroć jest pośrednikiem i żywym narzędziem przekazywania łaski Bożej ludziom, musi czuć się sługą Jezusa Chrystusa. Powinien uznawać tę samą prawdę we współbraciach, co będzie podstawą szacunku i miłości wobec innych kapłanów (por. PDV 73).

Ojciec święty Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* kończy swoje refleksje na temat wiary kapłana dwoma stwierdzeniami. Pierwsze — mocne i zobowiązujące: „Kapłan musi pozostać wierny wbrew wszelkim trudnościom, jakie napotyka, także w najbardziej niedogodnych warunkach i mimo zrozumiałego zmęczenia, poświęcając temu wszystkie siły aż do końca życia" (PDV 75).

Drugie stwierdzenie — optymistyczne — wskazuje na dostępną i obustronnie owocną drogę obdarowywania się wiarą. Posługa duszpasterska daje szansę nieustannej i owocnej wymiany doświadczeń w zakresie życia wiary między kapłanami i laikatem. Ta wzajemna wymiana, odpowiednio potraktowana, stanowić będzie istotny wkład w proces stałej formacji kapłana. Świeccy, pełni prostoty i pokory, a niekiedy i duchowych wzlotów są przykładem odważnej realizacji zasad wiary. Kapłan takie zjawiska rozjaśnia światłem swej posługi, a jednocześnie czerpie z nich cenny pokarm duchowy. Z drugiej strony wszelkie kryzysy, zahamowania i trudności, jakie ludzie napotykają na drodze wiary, „kapłan jako ich brat przeżywa w swoim sercu i szczerze cierpi wraz z nimi, szukając bowiem odpowiedzi dla innych, czerpie z tego nieustanną zachętę, by szukać ich przede wszystkim dla siebie" (PDV 78).

Trzeba tym bardziej mówić o wzajemnej wymianie doświadczeń z zakresu życia duchowego między samymi kapłanami. Taka wymiana niewątpliwie ubogaca zainteresowanych i pogłębia ich duchowość. Dzie-

je się to zwykle podczas spotkań formacyjnych i kapłańskich dni skupienia. Zarówno starsi jak i „młodzi kapłani będą mogli pomagać sobie nawzajem, dzielić się doświadczeniami i refleksjami na temat konkretnej realizacji ideału kapłaństwa i posługi, który przyswoili sobie w latach seminaryjnych" (PDV 76).

Powyższe refleksje wokół podjętego tematu, prowadzą do następujących wniosków:

— jeśli wiarę egzystencjalną określamy jako śmierć i zmartwychwstanie w Chrystusie, to duchowość kapłańska oparta jest na tajemnicy paschalnej Najwyższego Kapłana i oznacza ciągłe przechodzenie od starego do nowego człowieka;

— wiara będąca u podstaw duchowości kapłańskiej ma przenikać wnętrze kapłana, jego osobowość (intelekt, wolę, serce);

— duchowe życie kapłana, to ciągłe dawanie odpowiedzi w świetle wiary na głos powołania;

— bliska zażyłość ze słowem Bożym, głębokie życie sakramentalne prowadzi do przyjęcia radykalizmu ewangelicznego, który będzie się przejawiał w dawaniu świadectwa o Chrystusie;

— stale pogłębiane życie duchowe sprawi, że Duch Chrystusa zamieszka w sercu, a ujawni się w posłudze i całym życiu kapłana;

— refleksja teologiczna i stała formacja służyć będą pogłębieniu wiary i gorliwości duszpasterskiej;

— pogłębiana permanentnie duchowość kapłana pozwoli mu głębiej wchodzić w tajemnicę Kościoła, a wobec wspólnoty duchownych i świeckich stawać się coraz bardziej człowiekiem wiary zawsze wiernym Bogu i swemu posłannictwu.

Ks. Henryk WEJMAN*
Poznań

KRÓLEWSKI WYMIAR DUCHOWOŚCI LAIKATU

Duchowość ludzi świeckich znamionuje, obok prorockiego i kapłańskiego, także królewski charakter. Wynika on z ich udziału w królewskiej godności i funkcji Chrystusa, jakiego dostępują w sakramencie chrztu świętego. Ich królewska godność jest zatem wybitnie darem Boga, ale zarazem przedstawia zadanie urzeczywistniania przez nich wynikającej z niej funkcji królewskiej. Płaszczyzną dla realizacji tejże funkcji staje się bez wątpienia, jak w pozostałych dwóch wymiarach ich duchowości, każdy krąg ludzkiego życia i działalności, poczynając od życia małżeńsko-rodzinnego, przez społeczno-kulturalne, a skończywszy na ekonomiczno-politycznym. To właśnie w obrębie tychże pól spełniają oni swój królewski urząd, a jednocześnie mocą związanej z nim miłości urzeczywistniają swoje powołanie do świętości, przyczyniając się tym samym do uwielbienia Boga i humanizacji wszelkich dziedzin ludzkiego życia, tj. takiego budowania świata, w którym godność każdego człowieka zostaje uznana za transcendentną w stosunku do wszystkich dóbr rzeczywistości stworzonej i wszystkich struktur gospodarczych, społecznych i politycznych, a nawet pewnych form życia religijnego. Wypełnienie w ten sposób królewskiej funkcji przez ludzi świeckich możliwe jest tylko dzięki Chrystusowi i w Chrystusie, który uosabia Królestwo Boże.

1. KRÓLEWSKOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA

Nie sposób mówić i zrozumieć królewskiego wymiaru duchowości ludzi świeckich bez odwołania się wpierw do jej źródła. Stanowi ją kró-

---

* Ks. prof. dr hab. Henryk W e j m a n (ur. 1959), kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, prodziekan Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. Odbył specjalistyczne studia z teologii duchowości w Rzymie na Gregorianum i Angelicum, gdzie uzyskał doktorat (1990) na podstawie rozprawy *Formazione all'obbedienza sacerdotale alla luce della dottrina del Concilio Vaticano II*, habilitacja na PFT we Wrocławiu (1998) na podstawie rozprawy *Miłosierdzie jako istotny element duchowości chrześcijańskiej* (Szczecin 1997). Jest autorem licznych publikacji z zakresu teologii duchowości, w tym m.in. książek: *Miłosierdzie jako rys duchowości chrześcijańskiej*, (Szczecin 1995), *Przeobrażające zjednoczenie duszy z Bogiem* (Szczecin 1996), *Zbawcza wartość duchowości miłosierdzia* (Poznań 1999), *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości* (Poznań 2000).

lewska godność i funkcja Jezusa Chrystusa, która jest nierozerwalnie związana z Jego Bożym synostwem i zbawczym posłannictwem. Na czym zatem polega i w jaki sposób wyraża się Jego królewskość?

a) Boże synostwo Chrystusa

Królewskość Jezusa Chrystusa w pierwszym rzędzie łączy się — jak powiedzieliśmy — z Jego Bożym synostwem. Na tę prawdę wyraźnie wskazują słowa Archanioła Gabriela, które skierował On do Maryi w chwili Zwiastowania: „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus. Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego Ojca, Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca" (Łk 1, 31-33). W świetle tych słów Chrystus jawi się jako Król nade wszystko w swym człowieczeństwie. O Jego królewskiej godności mówią właśnie słowa o byciu Synem Najwyższego, zaś na Jego królewską funkcję wskazują słowa o Jego wiecznym panowaniu. Bez wątpienia więc Jego królewska godność i funkcja tłumaczą się tajemnicą Wcielenia, na mocy której „Słowo stało się ciałem" (J 1, 14), łącząc w Bożej Osobie naturę Boską i ludzką. Właśnie w tej tajemnicy znajduje ona swoje źródło i tu rodzi się jej doskonałość. Królewska godność Chrystusa swą doskonałość czerpie z tego, iż On w swym bycie jest Bogiem, zaś Jego królewska funkcja — z tego, że Jego działania jako Boga-Człowieka są związane z Osobą Słowa.

Ujawniająca się w ludzkiej naturze królewskość Jezusa Chrystusa jest wyrazem wewnątrztrynitarnych odniesień Boskich Osób. On jest również Królem w swej Boskiej naturze i Osobie. Jako Jednorodzony Syn Boży, równy co do natury Ojcu, pozostaje w relacji do Niego. Św. Jan Apostoł, pisząc w swym Prologu o Słowie, wyraźnie stwierdza, że „Ono było na początku u Boga" (J 1, 2). W języku greckim zdanie to jest oddane w formie *pros ton theón*. Greckie słowo *pros* połączone z biernikiem wyraża „bycie w relacji do", albo „bycie zwróconym ku", co można tłumaczyć jako akt miłosnego oddania się Syna Ojcu, jako akt Jego zażyłości z Nim[1]. W tym zatem sensie królewska godność Jednorodzonego Syna Bożego, drugiej Osoby Trójcy Świętej, jawić się będzie jako absolutna transcendencja Jego Bożego Bytu, a Jego królewska funkcja oznaczać będzie osobowo-podmiotowy charakter Jego odniesienia do Ojca w Duchu Świętym i Jego odniesienia do każdego stworzenia. Wy-

[1] Por. J. D. Szczurek, *Elementy chrystologii w posynodalnej adhortacji apostolskiej „Pastores dabo vobis"*, w: *Pastores dabo vobis. Sympozjum*, red. J. Machniak, Kraków 1994, s. 58.

rażać się będzie zarazem w Jego absolutnej zdolności do samostanowienia i samooddania się Ojcu w Duchu Świętym i absolutnym panowaniu nad wszelkim stworzeniem[2].

Z całym przekonaniem można zatem stwierdzić, że Jezus Chrystus jest Królem na równi z Ojcem, oczywiście w swej Boskiej naturze i Osobie, a tym samym na równi z Nim wyraża tę królewskość w akcie Stworzenia i Odkupienia. W swej naturze ludzkiej uczestniczy zaś w królewskiej godności i funkcji, wyrażając ją w bezwarunkowym oraz doskonałym posłuszeństwie Ojcu, posuniętym aż do ofiary z własnego życia, złożonej na krzyżu. Za to został wywyższony ponad wszelkie stworzenie i ustanowiony dziedzicem wszystkiego (por. AG 3).

b) Chrystusowe dzieło Odkupienia

Królewskość Jezusa Chrystusa w sposób doskonały urzeczywistnia się w Jego dziele Odkupienia. W nim manifestuje się Jego królewska godność i funkcja. Z tego oczywiście nie można wnioskować, iż dopiero w tym dziele ma ona swój początek. Jak zachodzi jedność między Wcieleniem i Odkupieniem Chrystusa, tak też istnieje jedność Jego królewskiej godności i funkcji, tłumaczących się tajemnicą Wcielenia i tajemnicą Odkupienia. Tajemnica Wcielenia ujawnia ją w ich źródle, zaś tajemnica Odkupienia — w ich urzeczywistnieniu[3]. Jednym słowem, królewska godność i funkcja Chrystusa, ujawniająca się w tajemnicy Odkupienia, jest kontynuacją tejże godności i funkcji ujawniającej się w tajemnicy Wcielenia. Na czym zatem polega i czym cechuje się ujawniająca się w tajemnicy odkupienia królewska godność i funkcja Jezusa Chrystusa?

Cenną pomocą w zrozumieniu jej aspektów jest dialog Piłata z Chrystusem podczas przesłuchania. „Piłat (...) przywoławszy Jezusa rzekł do Niego: «Czy Ty jesteś królem żydowskim?» (...) Odpowiedział Jezus: «Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd». Piłat zatem powiedział do Niego: «A więc jesteś królem?» Odpowiedział Jezus: «Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu»" (J 18, 33. 36-37). Z tej rozmowy jednoznacznie wynika, iż Chrystus zdecydowanie dystan-

---

[2] Por. W. Słomka, *Świętość na świeckiej drodze życia*, Poznań-Warszawa 1981, s. 157-158.

[3] Por. tamże, 158.

suje się od świeckiego i doczesnego pojmowania swojego Królestwa, choć z drugiej strony nie zaprzecza osobistemu posiadaniu władzy nad światem. Jego wypowiedź świadczy więc o tym, iż jest Królem, lecz nie w sensie władców tego świata. Doskonałym potwierdzeniem takiego rozumienia królestwa mogą być Jego słowa skierowane do apostołów spierających się o pierwszeństwo: „Powstał spór między nimi o to, który z nich zdaje się być największy. Lecz On rzekł do nich: «Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przyjmują nazwę dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa. Któż bowiem jest większy? Czy ten, kto siedzi za stołem, czy ten, kto służy? Czyż nie ten, kto siedzi za stołem? Otóż Ja jestem pośród was jak ten, kto służy. Wyście wytrwali przy Mnie w moich przeciwnościach. Dlatego i Ja przekazuję wam Królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście w Królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz żebyście zasiadali na tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela»" (Łk 22, 24-30).

W tych dwóch wypowiedziach Chrystus wyraźnie zarysował istotę i charakter swojej królewskiej godności oraz funkcji. Związał ją nierozdzielnie z prawdą i służbą, wręcz ją utożsamił z nimi. Prawda, którą jest On sam (por. J 14, 6), oznacza zarówno poznanie Boga i człowieka w ich wzajemnych odniesieniach, jak i odpowiednie do tego poznania postępowanie moralne, które w istocie sprowadza się do miłości, czyli oddania się Chrystusa Ojcu i ze względu na Niego ludziom, aby mogli stać się w pełni wolni i mocą dopiero tej wolności mogli wyzwalać z niewoli zepsucia wszelkie stworzenie (por. Rz 8, 18-22).

W tym kontekście można zatem powiedzieć, że królewska godność Chrystusa polega na Jego byciu Synem Boga samego, który przyszedł dać świadectwo Prawdzie (por. J 18, 37). Królewska funkcja natomiast polega na Jego działaniu wobec Ojca niebieskiego i wobec wszelkiego stworzenia, a nade wszystko wobec ludzi. Szczytem tej Jego królewskiej godności i funkcji jest ofiara krzyżowa. Wprawdzie podczas całego życia ziemskiego Chrystus ujawniał swoją królewskość w różnych formach, m.in. przez potęgę głoszonego słowa (por. Mk 1, 22), władzę nad duchami nieczystymi (por. Mk 1, 23-28. 5, 1-17; Mt 12, 22-30), panowanie nad żywiołami (Mk 4, 35-41) czy też przez moc czynienia cudów (Mk 5, 21- 43. 6, 34-44), to jednak w sposób najpełniejszy wyraził ją właśnie w darze z własnego życia złożonego na kalwaryjskim krzyżu. Przez tę ofiarę w pełni objawił prawdę o Bogu i człowieku, a także o wszelkim stworzeniu oraz istniejących między nimi relacjach. Jednocześnie w sposób najdoskonalszy wyraził swoją miłość zarówno wobec Ojca, jak

i każdego stworzenia, a nade wszystko wobec człowieka. Dlatego też krzyż, na którym On swoją śmiercią zwyciężył grzech i śmierć (por. Ef 1, 21; Kol 2, 15) a także szatana (por. 1 J 5, 19), staje się miejscem Jego objawienia się w całej okazałości Królem[4].

Chrystusowe zatem królowanie nie ma nic wspólnego ze świeckim stylem panowania, lecz polega na kierowaniu się prawdą i miłością w odniesieniu do ludzi. Jego władza więc ujawnia się w szczególny sposób w służbie miłości i prawdzie. W tym też wyraża się Jego królewska godność i funkcja, na co wskazuje soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele: „Chrystus, który stał się posłuszny aż do śmierci i dlatego został wywyższony przez Ojca (por. Flp 2, 8-9) — czytamy w niej — wszedł do chwały swego Królestwa. Jemu wszystko jest poddane, póki sam siebie i wszystkiego nie podda Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 27-28)" (LG 36).

2. Podstawa królewskiej godności i funkcji laikatu

Królewski urząd Chrystusa staje się udziałem ludu Bożego. Dokonuje się to w sakramencie chrztu świętego, mocą którego chrzczony dostępuje udziału w życiu Boga, stając się na podobieństwo Jednorodzonego Syna Jego przybranym dzieckiem. Jedną z prerogatyw Bożego Syna jest godność królewska. Kiedy więc w chrzcie człowiek zostaje zrodzony do Bożego synostwa, dostępuje tym samym udziału w tej królewskiej godności. Między Bożym synostwem a królewską godnością, jakich doznają ludzie w sakramencie chrztu, zachodzi zatem bardzo ścisły związek, który zdecydowanie ujawnia, iż ich królewska godność znajduje swoją podstawę w ich Bożym synostwie.

Na głębię tego związku wskazuje soborowa Konstytucja dogmatyczna o Kościele, gdzie czytamy, że „lud ów mesjaniczny ma za głowę Chrystusa, «który wydany został za grzechy nasze i zmartwychwstał dla usprawiedliwienia naszego» (Rz 4, 25), a teraz, posiadłszy imię, które jest ponad wszelkie imię, chwalebnie panuje w niebie. Udziałem tego ludu stała się godność i wolność synów Bożych, w których sercach Duch Święty mieszka jak w świątyni. Prawem jego stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował (por. J 13, 34). Celem jego wreszcie — Królestwo Boże, zapoczątkowane na ziemi przez samego Boga i mające się dalej rozszerzać, aż na końcu wieków dopełnione zostanie również przez Boga, gdy objawi się Chrystus, życie nasze (por. Kol 3, 4),

---

[4] Por. R. Deville, P. Grelot, *Królestwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań 1990, s. 406.

a «samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych» (Rz 8, 21)" (LG 9).

Z soborowego tekstu wyraźnie wynika, iż królewskość ludu Bożego, podobnie jak królewskość Jezusa Chrystusa, jest ściśle związana z synostwem Bożym i wynikającą z tego misją zbawczą. Jego królewska godność i zarazem funkcja oznacza w tym kontekście jego uchrystusowienie, zarówno w wymiarze bytu, jak i działania. Chodzi mianowicie o to, że każdy chrześcijanin — członek tego ludu, będąc ukonstytuowany na króla przez uczestnictwo w królewskiej godności Jezusa Chrystusa został tym samym wezwany do realizacji królewskiej funkcji[5]. Ta królewska funkcja ludu wypowiadać się będzie, podobnie jak w życiu Jezusa Chrystusa, w panowaniu nad sobą przez osobistą ascezę i cnotliwe życie, w oddaniu się Bogu w ofiarnej miłości oraz w poświęceniu się ze względu na Niego bliźnim w celu urzeczywistniania ich królewskości, a przez nich wyzwalanie z niewoli zepsucia całego stworzenia[6].

Właśnie na te znamiona królewskiej funkcji wskazuje Sobór Watykański II kiedy uczy o roli i zadaniach ludzi świeckich. „Chrystus, który stał się posłusznym aż do śmierci — czytamy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele — i dlatego został wywyższony przez Ojca (por. Flp 2, 8-9), wszedł do chwały swego Królestwa. (...) Tej władzy udzielił uczniom, aby i oni posiedli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu (por. Rz 6, 12), co więcej, aby służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodzili również braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć — znaczy panować. Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju, a w królestwie tym samo także stworzenie wyzwolone zostanie z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych (por. Rz 8, 21)" (LG 36).

Królewska godność i królewska funkcja ludu Bożego w świetle powyższej analizy jawi się zdecydowanie jako dar i zadanie. Lud ten ukonstytuowany mocą sakramentu chrztu w królewskim kapłaństwie (por. 1 P 2, 9-10) i w królestwo kapłanów (por. Ap 1, 6), otrzymuje jednocześnie zadanie urzeczywistniania tej królewskości na podobieństwo Chrystusa — Króla. A skoro królewska funkcja Chrystusa ujawniła się w szczególny sposób w zapanowaniu nad grzechem, śmiercią i szatanem

---

[5] Por. W. Słomka, dz. cyt., s. 161.

[6] Por. G. Chantraine, *Laikat. Chrześcijanie w świecie*, Warszawa 1993, s. 181-184.

oraz ofiarnym poświęceniu się Bogu i ludziom, to udział każdego chrześcijanina w tej Jego funkcji będzie się wypowiadał jego zdolnością do przezwyciężania wszelkiego grzechu i życiem pełnym miłości wobec Boga i bliźnich. „Każdy chrześcijanin, który naśladując Chrystusa, zdobywa panowanie nad grzechem, a przez to urzeczywistnia właściwe osobie ludzkiej samopanowanie, jakby rys królewski — przez to także uczestniczy w Chrystusowym *munus regale*, a zarazem przyczynia się do urzeczywistnienia Królestwa Chrystusa”[7].

Zresztą do takiego urzeczywistniania królewskości są powołani nie tylko chrześcijanie, ale każdy człowiek z samego już aktu stwórczego, który stanowi, obok łaski sakramentu chrztu, podstawę jego królewskiej godności i funkcji. Będąc stworzonym na obraz i podobieństwo Boga, który jest Osobą (por. Rdz 1, 27), człowiek ze swej natury jest powołany do królewskiego działania. Predysponuje go do tego jego podmiotowy charakter, dzięki któremu może on o sobie sam stanowić i dążyć do wolności wobec każdej osoby i wszelkiego stworzenia.

Skoro źródłem jego godności — jak wspomnieliśmy wyżej — jest sam Bóg, to tylko w zależności od Niego, polegającej na oddaniu się Jemu w bezgranicznym posłuszeństwie, może on wzrastać w królewskiej godności i funkcji. Każdy akt idolatrii z jego strony będzie owocował ostatecznie jego zniewoleniem. To właśnie w tym znaczeniu Jezus Chrystus przestrzegał faryzeuszy przed skutkami niewierności Bożej Prawdzie i potrzebie poddania się jej wymaganiom. „Zaprawdę powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu (...). Kto jest z Boga, słów Bożych słucha. Wy dlatego nie słuchacie, że z Boga nie jesteście (J 8, 34. 47).

Każdy zatem człowiek jest ukonstytuowany na króla, na podobieństwo Syna Bożego i zarazem jest wezwany zarówno z tytułu swej natury, jak i z tytułu łaski nadprzyrodzonej, otrzymanej w sakramencie chrztu, do urzeczywistniania swej królewskości we wszystkich dziedzinach swego życia.

3. Realizacja królewskiej funkcji przez laikat

Obszarem spełnienia królewskiego urzędu przez ludzi świeckich staje się wszelka ich działalność w kręgu ludzkiej społeczności, która swym zasięgiem obejmuje rozmaite wspólnoty, począwszy od rodziny przez

---

[7] K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1988, s. 221.

wspólnotę społeczno-polityczną, a skończywszy na wspólnocie międzynarodowej.

a) W kręgu wspólnoty rodzinnej

Pierwszym i podstawowym polem realizacji królewskiej funkcji przez ludzi świeckich jest życie małżeńsko-rodzinne. Właśnie w tym kręgu życia małżonkowie i członkowie rodziny mają szczególną możliwość urzeczywistnienia swej królewskiej godności i przysporzenia w ten sposób przedmiotowego wzrostu Królestwa Chrystusowego. Bez wątpienia na ten wymiar komuniotwórczej i apostolskiej roli rodziny aż po perspektywę eschatologiczną zwraca uwagę Sobór Watykański II, kiedy w Konstytucji dogmatycznej o Kościele uczy, iż „rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego żywota (LG 35). Zaś w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym określa sposób spełniania przez rodzinę królewskiego urzędu. Dla jego zobrazowania warto przytoczyć ten fragment soborowego tekstu: „Jak niegdyś Bóg wyszedł naprzeciw swemu ludowi z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzi i Oblubieniec Kościoła wychodzi naprzeciw chrześcijańskich małżonków przez sakrament małżeństwa. (...) Osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu; wypełniając mocą tego sakramentu swoje zadania małżeńskie i rodzinne, przeniknięci duchem Chrystusa, który przepaja całe ich życie wiarą, nadzieją i miłością, zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia, a tym samym do wspólnego uwielbienia Boga. Stąd dzieci, a nawet wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym, znajdą łatwiej drogę szlachetności, zbawienia i świętości, jeżeli torować ją będzie przykład rodziców i modlitwa rodzinna. (...) Dzieci zaś, jako żywi członkowie rodziny, przyczyniają się na swój sposób do uświęcenia rodziców. Za dobrodziejstwa od rodziców doznawane, będą się odpłacać uczuciem wdzięczności, głębokim szacunkiem i zaufaniem i będą ich wspierać po synowsku w przeciwnościach życia tudzież w osamotnieniu starości. (...) Rodzina winna dzielić się wspaniałomyślnie swym bogactwem duchowym z innymi rodzinami. Toteż rodzina chrześcijańska, ponieważ powstaje z małżeństwa, będącego obrazem i uczestnictwem w miłosnym przymierzu Chrystusa i Kościoła, przez miłość małżonków, ofiarną płodność, jedność i wierność, jak i przez miłosną współpracę wszystkich członków ujawniać będzie wszystkim żywą obecność Zbawiciela w świecie oraz prawdziwą naturę Kościoła” (GS 48).

Wartością umożliwiającą małżonkom i rodzicom aktualizację ich królewskiej godności i urzędu w świetle soborowego tekstu jest miłość. Ona bowiem uzdalnia ich do podmiotowego traktowania siebie nawzajem we wszystkich wymiarach życia małżeńsko-rodzinnego. Uczy wzajemnego oddania się małżonków oraz ich obopólnego ofiarnego poświęcenia się dzieciom, uniemożliwiając tym samym uprzedmiotowienie kogokolwiek z rodziny. Kierowanie się nią przez członków rodziny czyni z niej wspólnotę osób królewskiej godności i postawy. Niepodjęcie zaś przez nich jej wezwania zagraża nie tylko rodzinie, ale staje się źródłem upadku także społeczności ludzkiej, której ona jest podstawą i fundamentalną komórką (por. GS 47).

Twórcza rola miłości w spełnianiu się poszczególnych członków rodziny osiąga jednak swoją pełnię dopiero wówczas, gdy miłość ta jest postrzegana w jej źródle, którym jest Bóg-Wspólnota Osób Ojca, Syna i Ducha Świętego i przeżywana w odniesieniu do Niego, na obraz którego przecież został stworzony każdy człowiek. Swoją zaś miłość do człowieka Bóg najpełniej wyraził w Jezusie Chrystusie, będącym „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15). Chrystus natomiast umiłował swój Kościół, aż do bezgranicznej ofiary z siebie samego (por. Ef 5, 25). Udziału w mocy tej miłości doświadczają małżonkowie w sakramencie małżeństwa, który uzdalnia ich do samooddania się na wzór Jego oddania się Kościołowi. W ten sposób ich miłość małżeńska staje się obrazem miłości, jaką On umiłował swój Kościół. Dopiero przez taką miłość, będącą nie jedynie aktem ciała, zmysłów czy uczuć, lecz aktem osoby ludzkiej, ożywianej zarówno umiejętnościami poznawczymi rozumu i woli, jak i Duchem Bożym, małżonkowie i rodzice będą w stanie spełnić siebie w swej podmiotowości i pomóc innym w jej spełnieniu się, a tym samym zaktualizować możliwości osobistej i innych królewskiej godności i funkcji. Przy każdej zaś formie jej zniekształcenia, będzie dochodzić do uprzedmiotowienia człowieka, a przez to pogrzebania jego królewskiej godności i funkcji (por. GS 49-51).

Królewska godność rodziców zobowiązuje ich do troski o swe dzieci. W tym więc sensie swoją królewską funkcję winni wyrazić w wychowawczych zadaniach, obejmujących nie tylko sferę materialną i fizyczno-psychiczną swoich dzieci, ale także ich stronę duchową. Winni ugruntowywać w nich wartości ewangeliczne: ofiarnej i przebaczającej miłości, dobra i prawdy, sprawiedliwości i pokoju oraz wychowywać je do szacunku wobec życia (por. LG 41; GE 2-3). W ten sposób przygotują je na wartościowych członków nie tylko narodowej społeczności, ale

również ogólnoludzkiej oraz Kościoła, a tym samym nadadzą swemu królewskiemu urzędowi doskonałej pełni.

b) W kręgu wspólnoty społeczno-politycznej

Miejscem urzeczywistniania królewskiego urzędu przez ludzi świeckich staje się nie tylko małżeństwo i rodzina, ale także społeczność ludzka. To również w jej kręgu ludzie świeccy mają objawiać Królestwo Boże przez wypełnianie swojego powołania do królewskości. W związku z tym nasuwa się pytanie o sposób i zakres realizacji przez nich królewskiego urzędu w tym kręgu życia.

Nowe formy zniewolenia człowieka, które mają różne przejawy w życiu społecznym, jak np. konsumpcjonizm i niesprawiedliwy podział dóbr, prowadzący do głodu i nędzy wielu mieszkańców świata, dyskryminacje, niewola społeczna i polityczna (por. GS 4. 9) z jednej strony charakteryzują współczesną rzeczywistość, a z drugiej stają się silnym wołaniem o ocalenie ludzkiej godności i odnowę społeczeństwa. Odpowiedź na to wołanie należy do królewskiego urzędu ludzi świeckich. To od nich zależy ocalenie człowieka w jego godności i przywrócenie służebnego charakteru życiu społecznemu. Poznając naturę całego stworzenia i w ślad za tym poznaniem doskonaląc dobra stworzone przez pracę uwznioślona wewnętrznie łaską Chrystusową, przyczyniają się oni nie tylko do postępu materialnego, ale zmierzają równocześnie do ugruntowania sprawiedliwości, miłości i pokoju wśród ludzi (por. LG 36). Przez zaś podporządkowanie postępu materialnego postępowi moralnemu, wyrażającemu się przede wszystkim w wyzwoleniu z niewoli prawa zewnętrznego a poddaniu się wewnętrznemu prawu miłości — prawu Ducha Bożego i działaniu w tymże Duchu miłości, wpływają na uzdrawianie wszelkich dziedzin życia społecznego w postaci zaprowadzania równomiernego rozdziału dóbr stworzonych, który przecież stanowi istotny warunek wzrostu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności, uszanowania fundamentalnych praw człowieka, tworzenia sprawiedliwego porządku politycznego i społecznego (por. LG 36; AA 7; GS 9. 29).

W postępie moralnym ludzie świeccy odnajdują nie tylko rys swojej królewskości, ale także rys uczestnictwa w królewskim posłannictwie samego Chrystusa. Taka świadomość nie może ich jednak odsuwać od przepajania wszelkich dziedzin życia społecznego wartością moralną. Wręcz przeciwnie, tym bardziej musi ich do tego przynaglać[8]. Właśnie

[8] Por. tamże, s. 225.

na tę konieczność łączenia życia religijnego z wiernym wypełnianiem przez ludzi świeckich zadań doczesnych w duchu ewangelicznym jednoznacznie wskazuje soborowa Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym: „Niechże się więc nie przeciwstawia sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej strony, a życia religijnego z drugiej strony. Chrześcijanin zaniedbujący swoje obowiązki doczesne, zaniedbuje swoje obowiązki wobec bliźnich, co więcej, wobec samego Boga i naraża na niebezpieczeństwo swoje zbawienie wieczne. Niech więc raczej cieszą się ci chrześcijanie, którzy poszli za wzorem Chrystusa, trudniącego się rzemiosłem, że mogą wykonywać wszystkie swoje przedsięwzięcia ziemskie, łącząc ludzkie wysiłki domowe, zawodowe, naukowe czy techniczne w jedną życiową syntezę z dobrami religijnymi, pod których najwyższym kierunkiem wszystko układa się na chwałę Boga" (GS 43).

Dzięki temu łączeniu życia religijnego z zaangażowaniem w sprawy doczesne będą oni w stanie nadawać właściwe oblicze społecznemu życiu, w którym każdy człowiek zostanie uszanowany w swojej godności i potraktowany na jej miarę bez względu na jego pozycję materialną i status społeczny czy też stan fizyczno-psychiczny (por. GS 26). Jednocześnie będzie wiedziony ich pokorą i służbą miłości do „Jezusa Chrystusa-Króla, któremu służyć — znaczy panować" (LG 36).

4. Królewskość a świętość laikatu

Spełniając królewski urząd, ludzie świeccy urzeczywistniają swoją królewską godność. Ale czy w związku z tym realizują powołanie do świętości, do którego przecież został wezwany przez Boga każdy człowiek? Inaczej mówiąc, chodzi o to, czy zachodzi związek między powołaniem laikatu do świętości, a ich powołaniem do realizacji królewskiej funkcji?

Kard. Karol Wojtyła w swoim komentarzu do tekstów soborowych jednoznacznie wskazuje na ścisłą relację między nimi. Opatrując komentarzem tekst Konstytucji dogmatycznej o Kościele, traktujący o królewskim posłannictwie uczniów i wyznawców Chrystusa twierdzi, iż polega ono na takim ich życiu, w którym przez zaparcie się siebie pokonują w sobie panowanie grzechu. I dodaje dalej, iż chodzi o świętość w znaczeniu moralnym, o panowanie nad złem, w czym uwydatnia się niejako królewskość człowieka (por. LG 36). Człowiek jest powołany do urzeczywistniania takiej królewskości w sobie, takiego samo-panowania[9].

---

[9] Por. tamże, s. 220.

Komentarz kard. K. Wojtyły jedynie odsłania to, co rzeczywiście zawiera soborowa Konstytucja w kwestii wzajemnej relacji między królewskością i świętością laikatu. Wprawdzie wprost nie mówi ona o istniejącym między nimi związku, ale pośrednio go zakłada. Ten związek zostaje uwypuklony tam, gdzie jest mowa o zapieraniu się człowieka i prowadzeniu świętego życia w celu pokonania mocy grzechu i osiągnięcia stanu królewskiej wolności. Ukazanie tego związku ma również miejsce tam, gdzie jest mowa o realizacji królewskiej funkcji przez ludzi świeckich na rzecz wspomagania innych w prowadzeniu bardziej świętego życia i wzrostu Chrystusowego Królestwa w świecie poprzez przepajanie go Jego sprawiedliwością, miłością i pokojem, a także tam, gdzie jest mowa o uzdrawianiu wszelkich struktur społecznych i warunków życia, aby one nie tylko nie przeszkadzały ludziom w prowadzeniu uczciwego życia, a wręcz jemu sprzyjały (por. LG 36).

O związku między królewskością i świętością laikatu mówi Sobór Watykański II także w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, szczególnie w tym miejscu, gdzie wspomina o powinności człowieka w kierowaniu światem w sprawiedliwości i świętości oraz o przykazaniu miłości jako fundamentalnym prawie jego doskonalenia się i przemieniania świata (por. GS 34. 38). Powyższe wypowiedzi świadczą zatem wyraźnie o powiązaniu między świętością a królewskością laikatu.

Faktycznie ten związek jest bardzo ścisły i zachodzi zarówno na płaszczyźnie działaniowej, jak i bytowej laikatu. Dostąpienie udziału w Bożym synostwie i w Bożej naturze na mocy sakramentu chrztu konstytuuje laikat nie tylko w królewskiej godności synów Bożych, ale także w świętości ontycznej. Z kolei ten związek między królewskością a świętością laikatu na płaszczyźnie ontycznej przenosi się zgodnie z zasadą *agere sequitur esse* (działanie następstwem bytu) na płaszczyznę ich działania. Tutaj również zachodzi między nimi powiązanie. Świętość moralna w swym wymiarze biernym polega na unikaniu ze strony człowieka grzechu i wad. Podobnie też realizacja królewskiej funkcji przez laikat sprowadza się do panowania nad grzechem i wszelkim złem. W aspekcie natomiast czynnym świętość wyczerpuje się w cnotliwym działaniu człowieka, a szczególnie w jego oddaniu się w miłości Bogu i bliźnim. Także w dobrowolnym i pełnym miłości poświęceniu się Bogu i wszelkiemu stworzeniu, a przede wszystkim ludziom, wypowiada się królewska funkcja ludzi świeckich.

Świętość życia człowieka nie pozostaje w opozycji do jego osobowego rozwoju i zaangażowania społeczno-politycznego. Wręcz przeciwnie,

nadaje mu bardziej ludzkiego charakteru. Tak samo spełnianie przez ludzi świeckich królewskiej funkcji stoi na straży ludzkiej godności i służy ich wszechstronnemu rozwojowi. W przeciwieństwie do niepodjęcia przez nich doczesnych zobowiązań, które — jak wspomnieliśmy — uniemożliwia zarówno ich spełnianie się w człowieczeństwie, jak i urzeczywistnianie się w świętości oraz w królewskiej godności.

Ukazane więc wyżej relacje między królewskością laikatu a ich świętością, upoważniają do postawienia wniosku, iż rozumiana w ten sposób królewskość laikatu jest przejawem ich świętości. Również przejawem świętości jest — według ks. Waleriana Słomki — kapłaństwo i profetyzm ludzi świeckich[10].

Królewski przejaw świętości ludzie świeccy mogą urzeczywistniać w każdym kręgu ich życia. W życiu małżeńsko-rodzinnym staje się on ich udziałem wówczas, gdy jako małżonkowie i rodzice wzajemnie się afirmują w godności osobowo-podmiotowej i żyją we wzajemnym samodarowaniu się na podobieństwo miłości, jaką Chrystus umiłował Kościół. W kręgu natomiast funkcjonowania wspólnoty narodowej i politycznej, czy też innego rodzaju stowarzyszeń, królewski przejaw świętości urzeczywistniają wtedy, kiedy kierując się wewnętrznym imperatywem miłości ewangelicznej stoją na straży transcendentnego charakteru godności osoby ludzkiej, strzegąc jej jako podmiotu przed jakąkolwiek formą zniewalającej przemocy stosunków społecznych, gospodarczych, kulturalnych, politycznych, a nawet religijnych. W dziedzinie zaś działalności w świecie, ludzie świeccy urzeczywistniają królewski przejaw świętości przez ofiarne podjęcie doczesnych zobowiązań, zmierzające do opanowania świata rzeczy i wprzęgnięcia ich w służbę człowiekowi oraz całej ludzkości i przez zwycięstwo nad pokusą idolatrii, aby być dla innych przykładem skutecznego zmagania się z wszelką formą wyalienowania się człowieka z jego osobowo-podmiotowego charakteru na rzecz wartości materialnych i wszelkich wartości niższego rzędu niż on sam.

Na bazie dotychczasowych argumentów można bez wątpienia stwierdzić, że laikat realizując swoją królewską funkcję przez poddawanie wszystkich dziedzin swojego świeckiego życia i świeckiej działalności zasadzie wierności godności osoby ludzkiej oraz prawu ewangelicznej miłości, spełnia jednocześnie swoje powołanie do świętości i tym samym nadaje wszelkim swoim codziennym zadaniom sakralnej i zbawczej wartości. Z drugiej jednak strony im bardziej ten laikat wzrasta w Chrystusowej miłości, czyli doskonalej urzeczywistnia królewski prze-

---

[10] Por. W. Słomka, dz. cyt., s. 169-170.

jaw świętości, tym skuteczniej przyczynia się do budowania świata bardziej ludzkiego, w którym człowiek staje się podmiotem i celem wszelkich struktur gospodarczych, politycznych, społecznych, kulturalnych i religijnych.

5. Wierność laikatu królewskiej funkcji a odrodzenie świata

Ofiarne i sumienne spełnianie królewskiego urzędu przez ludzi świeckich przyczynia się nie tylko do ich osobistego uświęcenia czy też doskonalenia wszelkich struktur społecznych i gospodarczych, ale pozostaje również w służbie dziełu odradzania świata. Chodzi tutaj o dzieło zdobywania panowania nad dobrami tego świata i podnoszenia go niejako do poziomu i godności integralnego powołania ludzkiego[11].

Dzieło to, zlecone ludziom przez Stwórcę od początku (por. Rdz 1, 28), rodzi najpierw potrzebę poznania natury całego stworzenia i jego wartości (por. LG 36). Świat rzeczywistości stworzonej rządzi się własnymi prawami i posiada cele immanentne, podporządkowane jednak celowi ostatecznemu. Ich poznanie ze strony świeckich jest nieodzowne dla zdobywania władztwa nad dobrami stworzonymi. Z poznania z kolei płynie uznanie przez nich związku, jaki zachodzi między rzeczywistością stworzoną a jej Stwórcą oraz uznanie ich moralnej powinności nad jej przekształcaniem. W końcu zaś w ślad za poznaniem i uznaniem idzie z ich strony gotowość do działania, nastawionego na doskonalenie i zdobywanie dóbr stworzonych. To ich działanie, określane po prostu ludzką pracą, ma być wszechstronne i zmierzać do wszechstronnego rozwoju człowieka oraz całej ludzkości. Właśnie tę wszechstronność doczesnej działalności świeckich i jej podmiotowy wymiar mocno wyakcentował Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, stwierdzając: „trzeba popierać postęp techniczny, ducha wynalazczości, starania o tworzenie i rozbudowę przedsiębiorstw, usprawnienie metod produkcji i rzetelne wysiłki ludzi zatrudnionych w produkcji: słowem wszystko, co służy postępowi. Podstawowym zaś celem tej produkcji nie jest li tylko wzrost masy towarowej ani zysk lub zdobycie wpływów, ale służenie człowiekowi, i to całemu człowiekowi, z uwzględnieniem porządku jego potrzeb materialnych i wymogów jego życia umysłowego, moralnego, duchowego i religijnego — służenie, powtarzamy, jakiemukolwiek człowiekowi i zbiorowej ludzkości, wszelkiej rasy i w jakiejkolwiek części świata" (GS 64). W ten spo-

[11] Por. E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań-Warszawa 1980, s. 144-146.

sób, w działalności świeckich odzwierciedlać się będzie owo znaczenie, jakie wynika z królewskiej misji Chrystusa.

W tym miejscu trzeba jednak dokonać pewnego uściślenia, a mianowicie, że doczesny postęp sam w sobie nie może być utożsamiany ze wzrostem Królestwa Chrystusowego, chyba że zostaje on wprzęgnięty w służbę człowiekowi. Wówczas nie jest on obojętny Królestwu Bożemu ani urzeczywistnianiu się świeckich w powołaniu do królewskiej godności (por. GS 39).

Oczywiście, to kształtowanie oblicza świata i zdobywanie nad nim panowania będzie dla świeckich twórcze wówczas, gdy będzie realizowane zgodnie z zamierzeniem Boga, który oddał cały świat człowiekowi, a jego samego powołał do szczęśliwości w Sobie. „Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał zlecenie, żeby rządził światem w sprawiedliwości i świętości, podporządkowując sobie ziemię ze wszystkim, co w niej jest, oraz żeby, uznając Boga Stwórcą wszystkiego, odnosił do Niego siebie samego i wszystkie rzeczy tak, aby przez poddanie człowiekowi wszystkiego przedziwne było po całej ziemi imię Boże" (GS 34).

Podejmując więc w tym duchu Bożej sprawiedliwości i świętości wszelkie swoje doczesne działania, świeccy nie tylko będą w ten sposób wypełniać swój królewski urząd, ale przede wszystkim będą dopełniać stwórcze i zbawcze dzieło Boga, wyciskając na rzeczywistości stworzonej znamię królewskości[12].

Takie zaangażowanie w przekształcanie świata nie zwalnia jednak świeckich od zmagań i trudności w realizacji dzieła, ani nie zabezpiecza ich przed groźbą pokusy poddania się wpływom świata rzeczy (por. GS 37). Przed tymi zagrożeniami chroni ich jednak miłość, której Bóg udzielił im w Chrystusie i jednocześnie im ją zadał. To ona stanowi fundamentalne prawo każdej ludzkiej doskonałości i w konsekwencji tego zasadę przekształcania całego świata (por. GS 38). Jak mocą miłości Bożej został stworzony świat z jego najdoskonalszą istotą — człowiekiem, tak też mocą miłowania ze strony świeckich na podobieństwo tej Bożej miłości, świat przeprowadzany jest z możności do nowego stopnia doskonałości. To wyzwalanie możliwości świata dokonuje się na miarę ich osobistego wzrostu na poziomie bycia[13]. Właśnie poprzez miłowanie, jakim Bóg umiłował każdego człowieka w Chrystusie, świeccy wzrastają w wolności dzieci Bożych, spełniając w ten sposób swój królewski urząd i jedno-

---

[12] Por. K. Wojtyła, *Apostolstwo świeckich*, Kraków 1999, s. 83-85.

[13] Por. W. Słomka, *Wolność i zniewolenie*, Wallington 1988, s. 49.

cześnie wcielają w świecki świat wartości ewangeliczne, przemieniając go tym samym i wyzwalając go z niewoli zepsucia (por. Rz 8, 19-21)[14].

Dokonując końcowej refleksji nad królewskim wymiarem duchowości laikatu należy stwierdzić, że stanowi on, obok kapłańskiego i prorockiego wymiaru, jej istotną część, nadając jej kompleksowy charakter. Ten królewski wymiar, podobnie jak pozostałe dwa, należy do rysów podobieństwa do Chrystusa. Jest to rys wewnętrzny, a jednocześnie posłanniczy, gdyż dzięki niemu trwa nadal Chrystusowe posłannictwo w ludziach. Staje się on udziałem ludu Bożego w sakramencie chrztu świętego. Na mocy tego sakramentu człowiek dostępuje uczestnictwa w życiu Boga, stając się Jego przybranym dzieckiem. W tym aspekcie rys ten jest Bożym darem, który konstytuuje rzeczywistość Ludu Bożego w każdym człowieku w najgłębszej jej warstwie ontologicznej — bo tę tworzy właśnie łaska Bożego synostwa (królewska godność).

W ślad za łaską-darem, czyli tym najbardziej wewnętrznym i tajemniczym podobieństwem do wcielonego Syna Bożego, idzie także rys, który ma odzwierciedlać Jego posłannictwo. I w tym właśnie aspekcie rys ten staje się zadaniem, które zostało ludziom świeckim powierzone i które mają urzeczywistniać we wszystkich dziedzinach swojego ziemskiego i doczesnego życia (królewska funkcja).

Podejmując ofiarnie to zadanie przez samopanowanie nad złem i grzechem oraz zaparcie się siebie i naśladowanie Chrystusa, ludzie świeccy nie tylko urzeczywistniają w sobie królewską godność, ale także naznaczają nią świat rzeczy, dźwigając go niejako do ich poziomu. Właśnie przez nich i dzięki takiemu ich sposobowi działania Chrystus rozszerza w świecie swoje „królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju" (LG 36).

---

[14] Por. M. Chmielewski, *Powołani do życia konsekrowanego w świecie*, w: *Z Chrystusem w świecie*, red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997, s. 224.

Ks. Jacek HADRYŚ*
Poznań

OBRAZ BOGA OJCA W MATERIAŁACH FORMACYJNYCH RUCHU POMOCNIKÓW MATKI KOŚCIOŁA

Chcąc zaprezentować obraz Boga Ojca ukazany w materiałach formacyjnych ruchu Pomocników Matki Kościoła, należy wpierw zaznajomić się z samym Ruchem i jego duchowością. Dopiero w tym kontekście bardziej zrozumiałe staną się te części programów formacyjnych, które dotyczą Boga Ojca i Jego odniesienia do człowieka.

1. Ruch Pomocników Matki Kościoła

Dnia 26 VIII 1969 r. Prymas Polski Stefan Wyszyński na Jasnej Górze wezwał ludzi dobrej woli do niesienia pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez pomaganie Bogurodzicy, Matce Kościoła. Wezwanie to dało początek ruchowi duszpasterskiemu Pomocników Maryi Matki Kościoła.

a) Geneza i rozwój Ruchu

Analizując dokument inicjujący dzieło Pomocników Matki Kościoła z dnia 26 VIII 1969 r.[1], można stwierdzić, że na powstanie Ruchu znaczny wpływ wywarła ówczesna sytuacja Kościoła w Polsce, wybitnie maryjny charakter polskiego katolicyzmu oraz nauka Soboru Watykańskiego II zawarta szczególnie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele i w Dekrecie o apostolstwie świeckich. U źródeł ruchu Pomocników Matki Kościoła znajdowały się również Jasnogórskie Śluby Narodu oraz Milenijny Akt Oddania Polski w macierzyńską niewolę miłości Bogurodzicy

---

* Ks. Jacek H a d r y ś (ur. 1962), kapłan archidiecezji poznańskiej, od 1998 adiunkt na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Był m.in. diecezjalnym duszpasterzem Pomocników Matki Kościoła, duszpasterzem akademickim oraz redaktorem naczelnym „Katechety". Doktorat w 1998 na Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu pt. *Urzeczywistnianie charyzmatu pomocniczości w ruchu duszpasterskim Pomocników Matki Kościoła w świetle najnowszych dokumentów Kościoła.*

[1] Por. S. Wyszyński, *Prymas Polski wzywa ludzi dobrej woli do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez Bogurodzicę, Matkę Kościoła.* List Prymasa Wyszyńskiego pisany na Jasnej Górze z 26 VIII 1969 r., w: Komisja Maryjna Episkopatu Polski, *Pomocnicy Matki Kościoła*, Rzym 1974, s. 13-21.

za wolność Kościoła. Nie bez znaczenia pozostawała osobista duchowość Księdza Prymasa, która posiadała wyraźnie maryjny wydźwięk[2].

W sercu Księdza Kard. Stefana Wyszyńskiego zrodziło się pragnienie powołania Ruchu. W kręgu Prymasa znajdowały się cztery grupy osób, które przyczyniły się do zaistnienia i rozpowszechnienia owego zamysłu. Pierwszą z nich stanowił Instytut Prymasowski Ślubów Narodu, którego członkinie modlitwą, postem oraz wsłuchiwaniem się w wolę Matki Bożej znacznie zasłużyły się dla dzieła Pomocników i maryjności w Polsce. Drugą grupę stanowił zespół księży, zakonnic, a także osób świeckich połączonych szczególnym nabożeństwem do Maryi oraz troską o maryjny charakter polskiego katolicyzmu. Zespół ten, zgromadzony przy Księdzu Prymasie i Instytucie, podczas kilkakrotnie odbywających się każdego roku spotkań, opracowywał w czasie modlitwy i refleksji propozycje programów duszpasterskich dla Komisji Maryjnej Episkopatu. Szczególnie zasłużyła się dla dzieła Pomocników trzecia grupa — ojcowie paulini, a zwłaszcza ci, którzy aktywnie współpracowali z powyższym zespołem. Czwartą grupę stanowiła Komisja Maryjna Episkopatu, do której oprócz biskupów i kapłanów należały także członkinie Instytutu Prymasowskiego Ślubów Narodu oraz świeccy[3].

W świetle genezy Ruchu uwidacznia się jego cel. Określił go Założyciel stwierdzając, że idea Pomocników „(...) jest czynnym włączeniem się poszczególnych ludzi w Milenijny Akt Narodu i przyjęciem osobistej odpowiedzialności za Kościół święty, według wskazań Soboru”[4]. Służy także wprowadzaniu w życie Ślubów Jasnogórskich oraz pogłębieniu polskiej maryjności[5].

Pomocnicy Matki Kościoła nie są organizacją, stowarzyszeniem czy bractwem, ale ruchem duszpasterskim, pewną propozycją drogi do Boga przez Maryję i z Maryją[6], drogą obejmującą ludzi świeckich. Ks. Ma-

---

[2] Por. J. Hadryś, *ABC Pomocnika*, Poznań 1999, s. 9.

[3] Por. *25 lat Ruchu Pomocników Matki Kościoła — świadectwa*, w: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji. Sympozjum w 25-lecie Ruchu Pomocników Matki Kościoła, Jasna Góra, 23-25 V 1994*, red. T. Siudy, Kraków 1994, s. 140-141.

[4] S. Wyszyński, *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła. (Vademecum dla Kapłanów), Jasna Góra, 26 VIII 1969 roku*, w: *Pomocnicy Maryi Matki Kościoła*, red. J. Buchajewicz, Warszawa 1973, t. 1, s. 16 (mps).

[5] Por. S. Wyszyński, *Wizja zadań Pomocników Matki Kościoła*. Referat Prymasa Polski wygłoszony 4 X 1973 roku podczas Kongresu Mariologicznego w Niepokalanowie, w: S. Wyszyński, *O ruchu duszpasterskim Pomocników Matki Kościoła*, red. J. Buchajewicz, Warszawa 1979, s. 212 (mps).

[6] Por. tamże, s. 221-222; M. Piątkowski, *Dzieło Pomocników Matki Kościoła w zarysie,* Poznań 1980, s. 4 (mps); *25 lat Ruchu...*, art. cyt., s. 123.

rian Piątkowski stwierdził, że cel dzieła Pomocników stanowi „(...) wychowanie ludzi świeckich do głębszego życia eklezjalnego, a przede wszystkim do apostolstwa w duchu wskazań Soboru oraz zgodnie z wielowiekowymi maryjnymi tradycjami polskiej religijności (...). Jest nim wychowanie w każdej parafii, w każdym Kościele lokalnym jak najszerszej rzeszy ludzi świeckich, głęboko przeżywających Kościół, współdziałających blisko z miejscowym biskupem i pomagających mu oraz całej wspólnocie lokalnej w różny sposób i przy różnym stopniu zaangażowania w urzeczywistnianiu się w niej Kościoła Chrystusowego przez Maryję i z Maryją. Duchowość dzieła może stanowić pomoc także dla kapłanów i osób zakonnych, zarówno w ich osobistym życiu wewnętrznym, jak i w działalności apostolskiej”[7].

Kardynał Karol Wojtyła za naczelne zadanie Pomocników Matki Kościoła uznał czuwanie nad prawidłowym przenikaniem inspiracji maryjnej w posoborowe kształtowanie świadomości i postaw. Uważał, że nie chodzi o przejmowanie wszelkich zadań, jakimi zajmują się poszczególne osoby, instytucje i wspólnoty w Kościele polskim, ale o dostrzeganie wśród nich swojego zadania związanego z samą maryjną inspiracją. Maryjna motywacja ma być stale pogłębiana, jakby na nowo odkrywana oraz przybliżana przez Pomocników wszystkim zaangażowanym w Kościele. Na tym polega istota maryjnej pomocniczości. Powinna ona być bardzo dyskretna, a jednocześnie skuteczna[8].

Sposoby urzeczywistniania maryjnej pomocniczości przybliżył Kard. Stefan Wyszyński. Pierwszym dokumentem dotyczącym dzieła Pomocników Matki Kościoła był jego list skierowany do „ludzi dobrej woli” z Jasnej Góry dnia 26 VIII 1969 r., wzywający do pomocy Kościołowi i chrześcijańskiej Ojczyźnie przez Maryję, Matkę Kościoła[9]. Jak pisał w 1974 r. ks. biskup Bolesław Pylak, „(...) w tymże dniu Ksiądz Prymas zwrócił się do wszystkich kapłanów z apelem podjęcia jego inicjatywy. List jego w powyższej sprawie, skierowany do duchowieństwa polskiego, stanowi swego rodzaju vademecum tegoż Ruchu dla księży; uzasadnia jego potrzebę, wyjaśnia istotę. Krótkie streszczenie powyższego wykładu w formie omówienia «Powinności Pomocników Maryi, Matki Kościoła» oraz ulotka o ich «Obowiązkach» dopełniły całości owego pierwszego wezwania, skierowanego do ludzi dobrej woli”[10].

---

[7] M. Piątkowski, *Dzieło*..., dz. cyt., s. 3.

[8] Por. K. Wojtyła, *Inspiracja maryjna Vaticanum II*, w: *W kierunku prawdy*, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 119-120.

[9] S. Wyszyński, *Prymas Polski wzywa*..., art. cyt., s. 13-21.

[10] Por. B. Pylak, *Ruch Pomocników Maryi Matki Kościoła i jego eklezjologiczny fun-*

Po ponad dwóch latach od chwili zainicjowania przez Prymasa Polski dzieła Pomocników Matki Kościoła Episkopat Polski zaaprobował Ruch jako jedną z form wychowania ludzi świeckich do apostolstwa. Dokonało się to podczas 129. Konferencji Episkopatu. Wyrazem tej aprobaty były dwa listy pasterskie z 9-10 II 1972 r.[11]

W 1974 r. Episkopat wybrał ks. dr. Mariana Piątkowskiego na pierwszego Krajowego Duszpasterza Pomocników Matki Kościoła, a pieczę nad Pomocnikami przejęła Komisja Maryjna Episkopatu, wydając odtąd szereg stosownych materiałów[12]. Dzieło Pomocników nabrało wtedy charakteru ogólnopolskiego.

Na terenie poszczególnych diecezji referenci maryjni, a później diecezjalni duszpasterze Pomocników Matki Kościoła wyznaczeni przez ordynariuszy, zajęli się krzewieniem idei Ruchu. Czynili to na różne sposoby: przez rekolekcje, wykłady, a także spotkania kapłańskie, przez które starali się pozyskać możliwie największą liczbę kapłanów. Podczas prelekcji na spotkaniach wyżsi przełożeni zakonni zachęcali zakony i poszczególne siostry zakonne do włączenia się w tworzone dzieło. Do dzieła Pomocników przyłączyła się Jasnogórska Rodzina Różańcowa. Także paulini krzewili ideę bycia Pomocnikiem Matki Kościoła. Zainteresowanie Ruchem mogło wzrastać również dzięki publikowaniu różnych niezbędnych materiałów. Wydawano je w formie książek, broszur czy czytanek majowych. Wobec trudności spowodowanych cenzurą najczęściej przepisywano je na maszynie.

Inny sposób propagowania formacji Pomocników stanowiły rekolekcje organizowane przez Ruch. Pomocnicy zaistnieli w niektórych parafiach i grupach. Ich powstanie oraz rozwój zależały od zaangażowania poszczególnych duszpasterzy. Trzy diecezje: warszawska, poznańska i częstochowska podjęły pracę szczególnie nad dziełem Pomocników[13].

Dnia 5 V 1976 r. Prymas Stefan Wyszyński ogłosił kościół Matki Bożej Zwycięskiej w Warszawie Szkołą Pomocników Matki Kościoła. Stał się on miejscem spotkań i modlitw członków Ruchu. Stamtąd 16 sierpnia wyrusza coroczna Praska Pielgrzymka Piesza Pomocników Matki Kościoła z Warszawy na Jasną Górę na ich patronalne święto, które

---

dament, „Zeszyty Naukowe KUL", 17(1974), nr 3, s. 81.

[11] Konferencja Episkopatu Polski, *Biskupi polscy wzywają wiernych do pomagania Matce Kościoła*; *Biskupi polscy zapraszają kapłanów do dzieła Pomocników Matki Kościoła*, Warszawa, 9-10 II 1972, w: Komisja Maryjna Episkopatu Polski, *Pomocnicy*..., dz. cyt., s. 23-45.

[12] Por. *Materiały wydane przez Komisję Maryjną Episkopatu Polski*, w: tamże, s. 53-158.

[13] Por. *25 lat Ruchu*..., dz. cyt., s. 142-145.

przypada 26 sierpnia. W nocy z 25 na 26 sierpnia Pomocnicy prowadzą nocne czuwanie w Kaplicy Matki Bożej Sanktuarium Jasnogórskiego.

W 1984 r. Krajowym Duszpasterzem Pomocników został ks. Józef Buchajewicz. Wcześniej pełnił on funkcję diecezjalnego duszpasterza Pomocników Matki Kościoła w Warszawie. Z ruchu Pomocników Matki Kościoła wyrosła założona przez s. Christianę Mickiewicz Wspólnota Sióstr Uczennic Krzyża, wypełniająca swoją misję przede wszystkim na terenie Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej oraz Poznańskiej[14].

Pomocnicy Matki Kościoła w poszczególnych diecezjach posiadają dużą samodzielność. Dotyczy ona zarówno działalności w poszczególnych parafiach, jak też programów formacyjnych i duszpasterskich. Samodzielność taką motywowała zachęta Prymasa do odczytywania znaków czasu, a nade wszystko potrzeb Kościoła. Pomocnik powinien być dyspozycyjny wiarą, sercem i umysłem. W praktyce okazało się, że działalność zależała przede wszystkim od zainteresowania się Ruchem kapłanów i sióstr zakonnych. W latach osiemdziesiątych korzystano z doświadczeń wcześniejszych, starano się krzewić dzieło Pomocników i urzeczywistniać charyzmat pomocniczości według wskazań i w formach podanych w początkach istnienia Ruchu przez Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz Episkopat Polski. W latach dziewięćdziesiątych, wobec zmieniającej się sytuacji w Polsce, zauważono potrzebę odnowy nie tyle w strukturach Ruchu, co w duchowości, albo raczej w sposobie jej przekazywania. W celu ożywienia Ruchu i otwarcia się na dzieło nowej ewangelizacji zostało podjętych wiele inicjatyw. Siostry Uczennice Krzyża wspólnie z Duszpasterstwem Pomocników Matki Kościoła Archidiecezji Poznańskiej podjęły się pracy nad przystosowaniem programów formacyjnych do zmieniających się warunków życia w Polsce. Przygotowane zostały materiały i programy wakacyjnych rekolekcji oraz takie, które stanowią pomoc w pracy grup Pomocników w ciągu roku.

Ważną rolę w życiu Ruchu spełniło sympozjum zorganizowane z okazji 25-lecia dzieła Pomocników Matki Kościoła. Odbyło się ono na Jasnej Górze w dniach 23-25 VIII 1994 r. pod hasłem: „Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji". Podczas sympozjum w wygłoszonych referatach i świadectwach sięgnięto do źródeł Ruchu, ukazano miejsce Pomocników Matki Kościoła we współczesnym Kościele oraz wskazano na zadania stojące przed nimi wobec wezwań do nowej ewangelizacji[15].

---

[14] Por. *Uczennice Krzyża*, „Uśmiech Żegrza". Miesięcznik Pomocników Matki Kościoła przy parafii Najświętszej Bogarodzicy Maryi w Poznaniu, nr 7-8 (21-22)/93, s. 3.

[15] Materiały z sympozjum zostały opublikowane w: *Z Maryją na drogach nowej ewangelizacji. Sympozjum w 25-lecie Ruchu Pomocników Matki Kościoła, Jasna Góra,*

Jak już zostało zaznaczone, Pomocnicy Matki Kościoła w poszczególnych diecezjach cieszą się dużą samodzielnością. Dotyczy ona nie tylko zewnętrznych form działania, ale również formacji duchowej. Dlatego też w niniejszej prezentacji zostanie ukazany obraz Boga Ojca na podstawie materiałów formacyjnych, funkcjonujących przede wszystkim w Archidiecezji Poznańskiej. Chodzi o materiały, które ukazały się drukiem. Wydają się one być w miarę reprezentatywne dla całego Ruchu.

Materiały te są dostosowane do poszczególnych grup wiekowych. Dla dzieci, czyli Małych Pomocników Matki Kościoła, podstawowy program jest zawarty w książkach i zeszytach opracowanych przez ks. Piotra Kubiaka i wydanych w Warszawie w 1993 r.: *Mały Pomocnik Maryi. Program I roku spotkań*; *Mały Pomocnik Maryi. Program II roku spotkań*; *Mały Pomocnik Maryi. Zeszyt I roku spotkań* oraz *Mały Pomocnik Maryi. Zeszyt II roku spotkań*. Pierwszy rok spotkań dotyczy sposobów pomagania innym, natomiast rok drugi poświęcony jest Kościołowi. Ksiądz Kubiak opracował dla dzieci hasła: pomocniczość i eklezjalność Ruchu, natomiast nadal nie została opracowana jego maryjność. Wakacyjne rekolekcje dla Małych Pomocników Maryi są prowadzone według programów przygotowywanych doraźnie i wydawanych w maszynopisie[16].

Dla młodszej młodzieży (klasy VII i VIII sprzed reformy oświaty) przeznaczone są programy dotyczące spotkań w ciągu roku wydane w Poznaniu w 1995 r.: *Pomocnicy Matki Kościoła. Program spotkań w ciągu roku. Klasy VII i VIII. Rok 1* oraz *Pomocnicy Matki Kościoła. Program spotkań w ciągu roku. Klasy VII i VIII. Rok 2*. Naglącą potrzebą chwili jest opracowanie nowych programów formacyjnych, dotyczących pracy w ciągu roku na poziomie powstałych gimnazjów. Trwają już intensywne prace nad programem wakacyjnych rekolekcji dla uczniów gimnazjów. Dotychczasowe rekolekcje dla uczniów klas VII i VIII odbywały się tak jak dla dzieci, tzn. na podstawie materiałów przygotowywanych na dany rok i dostępnych jedynie w maszynopisie[17].

Dla młodzieży ze szkół średnich są do dyspozycji programy wakacyjnych rekolekcji wydawane w Poznaniu w latach 1995-1997: *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 0* oraz *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 1*. Stopień zerowy został wprowadzony po przemianach ustrojowych i jest oparty o tzw. „Kurs Filipa" — rekolekcje ewangelizacyjne. Stopień pierwszy prowadzi do osobistego oddania się

23-25 V 1994, red. T. Siudy, Kraków 1994.

[16] Por. J. Hadryś, *Pomocnicy Matki Kościoła. Teoria i praktyka*, Poznań 1999, s. 246.

[17] Por. tamże.

na własność Maryi Matce Kościoła, a także przygotowuje do świadomego włączenia się w dzieło Pomocników. Stopień drugi jest prowadzony jedynie z materiałów nie drukowanych i opiera się na analizie Aktu oddania się Matce Bożej — „Matko Boża Niepokalana Tobie poświęcam..."[18]. Spotkania w ciągu roku dla młodzieży mają głównie charakter dzielenia się słowem Bożym, a wszelkie inne propozycje są zawarte w materiałach niedrukowanych.

Jeżeli chodzi o starszych wiekiem Pomocników Matki Kościoła, tj. studentów, narzeczonych, małżonków, osoby samotne i seniorów, to nie ma dla nich żadnych materiałów drukowanych, a jedynie doraźnie przygotowywane pomoce według potrzeb. Jest prawdą, iż Pomocnicy Matki Kościoła mają żyć tym, czym żyje Kościół. Niemniej jednak dla dobra członków Ruchu i kandydatów konieczne są programy formacyjne. Wydaje się, iż nie powinny one być spontaniczne i często zmieniane, ale mieć bardziej stały i kompleksowy charakter.

b) Zarys duchowości Ruchu

Duchowość ruchu Pomocników Matki Kościoła wynika z samej jego nazwy: PMK, czyli pomocniczość, maryjność i kościelność (eklezjalność).

Pomocniczość jest główną cechą Ruchu i zarazem jego charyzmatem. Oznacza ona wrażliwość na drugiego człowieka i wielki szacunek dla jego osoby. Pomocnicy mają pomagać przede wszystkim ze względu na skierowane przez Sobór Watykański II wezwanie do odpowiedzialności za bliźnich, a także dlatego, iż postawa pomagania jest istotną cechą ludzkiej natury. Pomagając, człowiek naśladuje Boga i wypełnia przykazanie miłości bliźniego. Postawa niesienia pomocy stanowi także warunek pełnego rozwoju osobowości i najlepszą terapię dla ludzi samotnych oraz przygnębionych. Pomaganie stanowi ratunek dla współczesnego świata. Pomocnicy spieszą z pomocą Maryi, Kościołowi, Ojczyźnie i każdemu człowiekowi. Warunkiem skuteczności niesienia pomocy jest ich życie w przyjaźni z Chrystusem oraz trwanie w osobistym oddaniu się Matce Kościoła.

Spiesząc z pomocą, Pomocnicy tworzą trzy kręgi swojego apostolskiego oddziaływania. Pierwszy z nich składa się z wiernych, którzy odpowiedzieli na specjalne wezwania Episkopatu Polski i swoich duszpasterzy, kierowane do nich w imię Maryi. Przez podejmowane modlitwy, umartwienia i dobre uczynki czy też inne formy działania włączyli się

---

[18] *Akt oddania się Matce Bożej*, w: *Pomocnicy Maryi...*, dz. cyt., t. 1, s. 32.

oni w konkretnie proponowane intencje. Nie muszą oni zdawać sobie sprawy, iż są Pomocnikami Maryi, ale są nimi faktycznie przez spieszenie z konkretną pomocą i przynależność do Narodu Polskiego, oddanego na własność Matce Bożej w Akcie Milenijnym z 1966 r. Krąg drugi stanowią tzw. pomocnicy indywidualni. Należą do niego ci wierni, którzy oddają się osobiście Matce Bożej za Kościół oraz pomagają indywidualnie. Warunkiem włączenia się w ten krąg jest pogłębianie wszystkich trzech znamion dzieła Pomocników (tzn. pomocniczości, maryjności i eklezjalności) oraz stałe działanie. Trzeci krąg tworzą wierni oddani na własność Matce Kościoła, ale działający nie indywidualnie lecz w specjalnych grupach Pomocników bądź innych grupach, przenikniętych jednak tym duchem. Krąg trzeci nie różni się od drugiego stopniem zaangażowania wewnętrznego i zewnętrznego, ale zespołowym sposobem działania[19]. Wszyscy Pomocnicy mają apostolsko oddziaływać przez modlitwę, ofiarowanie trudności i cierpień, słowo, czyn i przykład chrześcijańskiego życia[20].

Maryjność ruchu Pomocników Matki Kościoła posiada podstawy zarówno biblijno-teologiczne, jak również czysto praktyczne, tzn. wynikające z doświadczeń drogi maryjnej. Uzasadniając związanie wychowywania apostołów świeckich z Matką Bożą, Ksiądz Prymas Wyszyński i polscy biskupi odwoływali się do roli Maryi w historii zbawienia oraz do ustanowienia Jej Matką Kościoła. Powoływali się na naukę Kościoła, szczególnie Soboru Watykańskiego II, polskie doświadczenia drogi maryjnej, przykład ojca Maksymiliana Kolbe oraz na objawienia maryjne ostatnich wieków.

Do istoty bycia Pomocnikiem należy związanie swojego życia z Maryją przez osobiste oddanie się Jej w macierzyńską niewolę miłości za Kościół Chrystusowy. Pomocnik wszystko czyni z Maryją, stara się codziennie powtarzać Akt Oddania, dąży do tego, by żyć w stanie oddania się Matce Bożej, powierza Jej każdego człowieka i wszystkie sprawy, stara się Ją naśladować i o wszystko pytać. Jego wewnętrzna maryjność uzewnętrznia się w umiłowaniu modlitw do Matki Bożej, szczególnie Różańca i Apelu Jasnogórskiego[21].

Pomocnicy Matki Kościoła są ruchem zdecydowanie maryjnym, ale z tej maryjności wypływa ich związanie z Kościołem. Na eklezjalność Ruchu wskazuje jego powstanie z inicjatywy Prymasa Polski, rozszerza-

---

[19] Por. M. Piątkowski, dz. cyt., s. 12.

[20] Por. J. Hadryś, *ABC Pomocnika,* dz. cyt., s. 13-16.

[21] Por. J. Hadryś, *Pomocnicy*..., dz. cyt., s. 23-30.

nie się pod opieką hierarchii kościelnej i pozostawanie w ścisłym związku z Episkopatem Polski.

Jak to już zaznaczono, Pomocnicy są ruchem mającym pobudzić świeckich katolików do odpowiedzialności za Kościół, Ojczyznę i każdego człowieka. Inicjując to dzieło, Ksiądz Prymas Wyszyński zobowiązał Pomocników do poznawania Kościoła, interesowania się Jego życiem i potrzebami, miłowania Kościoła oraz przyjęcia jego spraw za swoje. Pomocnicy mają słuchać Ojca świętego, biskupów i kapłanów, pomagać Kościołowi przez modlitwę, ofiarę, cierpienie i pracę, odważne przyznawanie się do Kościoła i uważanie przynależności do niego za wielki zaszczyt. Mają być żywym członkiem Kościoła świętego przez życie w łasce uświęcającej, posłuszeństwie Ewangelii, wierności przykazaniom Boga i Kościoła, częstą spowiedź i Komunię św., uczestniczenie we Mszy św. i nauce religii. Ponadto Pomocnicy mają się świadomie włączać w realizację Jasnogórskich Ślubów Narodu oraz podjąć osobistą odpowiedzialność za Milenijny Akt Oddania.

Z tych wszystkich zadań jasno wynika eklezjalne ukierunkowanie Pomocników na służbę Kościołowi. Jest ono dodatkowo wspomagane poprzez pomaganie w wymiarze indywidualnym: Pomocnicy, niosąc pomoc poszczególnemu człowiekowi, pomagają również Kościołowi, gdyż każdy człowiek stanowi jego cząstkę[22].

2. Obrazy Boga Ojca

W materiałach formacyjnych ruchu Pomocników Matki Kościoła, podając pozytywny, prawdziwy obraz Boga Ojca, zwraca się jednocześnie uwagę na zakorzenione często w świadomości chrześcijan negatywne, fałszywe obrazy Boga. To wypaczone spojrzenie na Boga i zafałszowane myślenie o Nim, stanowi wielką przeszkodę w budowaniu z Nim relacji, opartej na miłości.

a) Bóg jest Miłością

Pierwsze spotkanie grupy Małych Pomocników w drugim roku spotkań jest poświęcone budowaniu pozytywnego obrazu Boga Ojca. Celem dydaktycznym jest nie tylko ukazanie dzieciom pozytywnego obrazu Boga, jako Ojca, a także Jego ojcowskich cech, tzn. opiekuńczości, ciepła oraz pełnienia roli Głowy rodziny. Zadanie wychowawcze polega na obudzeniu w dzieciach miłości do Boga jako Dobrego Ojca[23].

---

[22] Por. tamże, s. 31-34.

[23] Por. P. Kubiak, *Mały Pomocnik Maryi. Program II roku spotkań*, Warszawa 1993,

W materiałach przeznaczonych do prowadzenia grup Pomocników Matki Kościoła składających się z młodszej młodzieży nie ma spotkań, które nawiązywałyby do Osoby Boga Ojca. Jest to związane z tematyką spotkań. Otóż pierwszy rok formacji jest osnuty wokół kalendarza liturgicznego, a rok drugi nawiązuje do Dekalogu oraz modlitw i świąt maryjnych. Jedynie w materiałach dotyczących Pierwszego Przykazania, jest jakby mimochodem poruszony problem wiary w Boga w bardzo trudnych, tragicznych sytuacjach. Pojawia się on w proponowanym do wykorzystania podczas spotkania opowiadaniu Z. Trzaskowskiego: „Był na szubienicy", jednak nie został szerzej omówiony[24].

W programie wakacyjnych rekolekcji przeznaczonych dla młodzieży, tzw. „zerówki", pierwszy dzień w całości został zaplanowany na spotkania „(...) z żywym, prawdziwym Bogiem, który jest miłującym Ojcem"[25]. Już we wprowadzeniu w problematykę dnia podano kilka zdań, które zalecono powtarzać bardzo często w ciągu całego dnia, by przeniknęły głęboko do umysłów i serc uczestników rekolekcji. Są one znamienne: „Bóg cię kocha, kocha cię bezwarunkowo. Nie musisz przed Nim udawać. Bóg cieszy się tobą. Możesz przyjść do Niego taki, jaki jesteś. Bóg kocha cię z twoimi wadami i zaletami i nigdy nie przestanie cię kochać, pragnie dla ciebie szczęścia i radości"[26].

W pierwszej nauce rekolekcyjnej zatytułowanej: „Bóg cię kocha", na samym początku wyakcentowana jest miłość Boga względem każdego człowieka. Bóg kocha osobiście każdego, ponieważ jest jego Ojcem. Kocha tak, jak dany człowiek tego potrzebuje. Obrazowo rzecz ujmując, można stwierdzić, że gdyby dany człowiek był jedynym mieszkańcem całego wszechświata, to i tak nie mógłby być bardziej kochanym przez Boga, gdyż już teraz jest przez Niego kochany maksymalnie, tzn. całą Bożą miłością. Motywem takiej osobistej i największej z możliwych miłości Bożej jest prawda o Bożym Ojcostwie.

W dalszej części rozważań uwypuklona jest bezwarunkowość Bożej miłości. Bóg jest tym, który nie stawia żadnych warunków dotyczących Jego miłości. Nie ważna jest pod tym względem przeszłość danego człowieka czy jego teraźniejszość. Nieistotne są jego talenty lub ich brak, wady czy zalety, grzechy czy bezgrzeszność. Przeciwnie, wszelkie niepowodzenia człowieka i jego grzechy stają się dla Boga okazją do miłości.

---

s. 9-12.

[24] Por. *Pomocnicy Matki Kościoła. Program spotkań w ciągu roku. Klasy VII-VIII. Rok 2,* Poznań 1995, s. 21.

[25] *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 0*, Poznań 1996, s. 7.

[26] Tamże, s. 7.

Bóg kocha człowieka niejednokrotnie — obrazowo rzecz ujmując — z bólem, ze smutkiem, widząc jak cierpi, gdy on sam ulegając złu zagradza sobie drogę do prawdziwego szczęścia. Mimo to Bóg go kocha, gdyż Jego miłość się nie zmienia. Jest Ojcem, który darzy miłością swoje dziecko nie dlatego, że ono jest dobre, ale dlatego iż On jest dobry. Kocha człowieka nie ze względu na jego zalety, ale z zaletami, nie aprobując wad i tego co jest złem w postępowaniu człowieka.

Dla podkreślenia bezwarunkowej miłości Boga Ojca, zestawiona jest z jednej strony prawda o Bożej wszechmocy, a z drugiej — o Bożej miłości: „Bóg jest wszechmogący i czyni wszystko co chce z siłą i wszechmocą, ale jest jedna rzecz, której nie może zrobić: nie może przestać cię kochać”[27]. Bóg w swojej bezwarunkowej miłości jest zawsze wierny.

Następną myślą w konferencji rekolekcyjnej poświęconej Bogu Ojcu jest stwierdzenie, iż On chce zawsze dla człowieka tego, co najlepsze. Takie Boże nachylenie się ku człowiekowi wynika również z Jego ojcostwa. Bóg kochając człowieka z jego wadami i grzechami, nie chce go w takim stanie pozostawić. Ma wobec każdego człowieka swój plan miłości, który jest zdecydowanie lepszy od największych nawet ludzkich oczekiwań: „Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi moje — nad waszymi drogami” (Iz 55, 9). Bóg z miłości stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26). Pragnie, by człowiek doświadczał tej idealnej harmonii, która była jego udziałem na początku: w osobistej, wewnętrznej i stałej z Nim relacji; opartej na sprawiedliwości, prawdzie i służbie w relacji z innymi ludźmi; charakteryzującej się bezpieczeństwem, pokojem i opanowaniem w relacji z samym sobą oraz opartej na wewnętrznej wolności relacji z całym stworzeniem. To Boże pragnienie największego szczęścia dla człowieka jest charakterystyczną cechą Jego miłości.

W ostatniej części pierwszej nauki rekolekcyjnej podkreślono prawdę, iż to Bóg przejął inicjatywę w miłowaniu człowieka. Jako przykład podano Szawła z Tarsu, który chciał prześladować chrześcijan, a okazało się, iż to on niespodziewanie stał się „prześladowany” przez Jezusa i porwany przez Jego miłość (por. Dz 9, 19). To Bóg w swojej ojcowskiej miłości „uwiódł” pod Damaszkiem Szawła, a Szaweł pozwolił się „uwieść” (por. Jr 20, 7). Bóg w miłowaniu wychodzi z inicjatywą jako pierwszy i pragnie, aby człowiek pozwolił Mu się kochać. Człowiek ma pozwolić Bogu, by ogarnął go swoją miłością.

---

[27] Tamże.

Podsumowując, należy stwierdzić, że w pierwszej nauce rekolekcyjnej Bóg Ojciec został ukazany jako ten, który każdego człowieka kocha miłością osobistą, bezwarunkową i wierną. Zawsze chce dla niego tego co najlepsze. W miłowaniu wychodzi z inicjatywą jako pierwszy, a kocha ludzi dobrych i złych, mężczyzn i kobiety, po prostu wszystkich, gdyż wszyscy są Jego dziećmi. Kocha dlatego, ponieważ jest Ojcem i nie dlatego, że człowiek jest dobry, ale dlatego że On, Bóg jest dobry[28].

Podczas wakacyjnych rekolekcji stopnia pierwszego, tzw. „jedynki", pierwsza nauka rekolekcyjne została zatytułowana: „Jezus — objawiona miłość Boga". Rozważania w tej nauce rozpoczynają się od ukazania miłości Boga w stworzeniu. Bóg jest miłośnikiem życia, stworzył człowieka szczęśliwym. Niestety, pojawił się grzech. Człowiek poznał zło, co w sensie biblijnym oznacza, iż go doświadczył. Bóg nie pozostawił człowieka w sytuacji wewnętrznego rozbicia i zranienia. Objawił swoją miłość ku niemu bardzo konkretnie przez Wcielenie swojego Syna. Miłość Boża okazała się w dziele zbawienia. Przyjście Syna Bożego na ziemię, Jego wejście w ludzkie cierpienie i całe Jego życie jest bezinteresownym darem Bożej miłości. Posłuszeństwo Jezusa Chrystusa, Jego męka i dobrowolna śmierć, wyrażają pragnienie pozyskania zabłąkanego człowieka dla Ojca: „(...) na krzyżu w męce i śmierci Jezusa objawiło się nam Ojcowskie Serce Boga, najczulsze, zranione dla mnie"[29]. Jezus Chrystus objawia ludziom Ojca, gdyż chce, aby miłość, którą Ojciec Go umiłował, była w nich (por. J 17, 26)[30].

Na tych samych rekolekcjach w nauce dotyczącej modlitwy zostało podkreślone, że kiedy człowiek zwraca się do Boga, to Ojciec Niebieski „wybiega" ku niemu. Najmniejszy ruch człowieka w kierunku Boga zostaje natychmiast przez Niego pochwycony. Tak wielka jest Boża miłość, taki jest Bóg względem człowieka[31].

b) Fałszywe obrazy Boga

Piątego dnia młodzieżowych wakacyjnych rekolekcji stopnia zerowego poruszony zostaje problem tzw. fałszywych obrazów Boga. Pojawiają się one przynajmniej w początkowym etapie życia duchowego

---

[28] Por. tamże, s. 13-15.

[29] *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 1*, Poznań 1996, s. 10; por. J. Hadryś, *Pomocnicy...*, dz. cyt., s. 57.

[30] Por. *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 0*, dz. cyt., s. 38; J. Hadryś, *Pomocnicy...*, dz. cyt., s. 63-64.

[31] Por. *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 1*, dz. cyt., s. 9-10. 12.

i często trwają bardzo długo. Z czasem ulegają oczyszczeniu, jednakże stanowią przez długi czas utrudnienie we właściwej relacji z Bogiem.

Źródła zakorzenienia się w człowieku fałszywych obrazów Boga biorą się z jego zranień. Pierwszym z nich jest zranienie przez grzech. Wynika on przede wszystkim z „(...) odrzucenia miłości i z poczucia, że się nie jest kochanym przez Boga i bliźnich”[32]. Kolejnym źródłem sfałszowania w człowieku obrazu Boga jest szatan. Wie on dobrze, że jeśli człowiek będzie się bał Boga, to do Niego nie przyjdzie, będzie mu trudno Bogu zaufać i Go kochać. Wreszcie trzecie zranienie, równie częste, wynika z braku miłości. Bierze ono zazwyczaj swój początek w dzieciństwie, kiedy dziecko odczuwa wielką potrzebę bycia kochanym. To rodzice bowiem winni przygotować dziecko na osobiste spotkanie z Bogiem jako Ojcem. Wobec swojego potomstwa mają reprezentować Bożą „(...) miłość, cierpliwość, łagodność, wierność, bezpieczeństwo, hojność, przynależność (...)”[33].

W omawianej nauce rekolekcyjnej wymienia się także pięć przyczyn zranień. Są nimi: samo słowo „ojciec”; wyniesione z domu rodzinnego doświadczenie milczącego ojca; źle pojęta wierność Boga, Jego czułość oraz problemy z akceptacją siebie samego.

Jeżeli słowo „ojciec” nie kojarzy się człowiekowi z dobrocią, ciepłem, miłością, szczerością i bliskością, ale z kimś groźnym, surowym, maltretującym, bezuczuciowym i karzącym tyranem, to nic dziwnego, że taki człowiek jest zraniony i będzie miał ogromne kłopoty w swojej relacji względem Boga, w otworzeniu się na Jego miłość. Z kolei z doświadczenia milczenia ze strony ziemskiego ojca mogą się brać problemy w nawiązaniu dialogu z Bogiem, trudności w modlitwie.

Bóg jest wierny, ale człowiek w trudnych życiowych sytuacjach może myśleć, że Bóg o nim zapomina. Może czuć się opuszczony i odrzucony przez Boga. Takie odczucie nie musi wynikać jedynie z niezrozumienia działania Bożego w danej sytuacji, ale może pochodzić z dzieciństwa. Jeżeli rodzice bądź wychowawcy nie dotrzymywali obietnic dawanych dziecku, zamykali je w jakimś pomieszczeniu, gdzie czekało na wyzwolenie, to nic dziwnego, że człowiek mający bagaż takich doświadczeń ma trudności z uwierzeniem Bogu, z przyjęciem prawdy o Jego miłości i wierności. Podobnie niedocenianie przez człowieka roli uczuć prowadzi do traktowania Boga jako kogoś zimnego i dalekiego. Taki problem z uczuciami występuje wówczas, kiedy ktoś uważa je za objaw słabości.

---

[32] *Pomocnicy Matki Kościoła. Rekolekcje stopnia 0*, dz. cyt., s. 36.

[33] Tamże, s. 37.

Dla nabycia prawdziwego obrazu Boga ważne znaczenie ma uprzednia akceptacja siebie samego. Ważny jest obraz samego siebie. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, został w pełni zaakceptowany przez Boga (por. Rdz 1, 31). Niestety, sam w sobie często nosi obraz siebie samego, przekazany przez innych. W oczach ludzi wartość człowieka przejawia się najczęściej w tym, co robi lub jak wygląda. Nieraz rodzice stawiają dziecku za wzór inne dzieci: inteligentniejsze, grzeczniejsze, z sukcesami. Może to prowadzić do poczucia niedowartościowania, rodzić różnego rodzaju kompleksy. Może być też sytuacja odwrotna: rodzice chwalą dziecko i widzą jego wartość tylko wtedy, kiedy odnosi sukcesy. Wówczas człowiek może uważać, iż miłość mu się należy, że na nią zasługuje. Prowadzić to może do wygórowanych oczekiwań względem innych oraz stwarzać kłopoty ze zrozumieniem miłości jako daru. Wobec Boga taki człowiek nie potrafi otworzyć się na darmową miłość, ale próbuje się Bogu przypodobać, aby na nią zasłużyć.

Podczas rekolekcji omawia się sześć typowych, fałszywych obrazów Boga. Pierwszy z nich traktuje Boga jak „szkolnego nauczyciela". W takiej sytuacji, jeżeli człowiek postępuje wbrew Bożemu prawu, to spodziewa się, iż otrzyma tzw. „lanie po łapach", aby wrócić do porządku. Przy takim obrazie Boga żyje on w ciągłym lęku, bardziej lub mniej świadomym, gdyż stale wydaje się mu, że nie wypełnia tego, czego oczekuje od niego Bóg.

Istnieje również fałszywy obraz „Boga — mściciela". Człowiek wówczas boi się zemsty ze strony Boga za coś, czego Bogu odmówił czy za zło, które popełnił. Nie chodzi o natychmiastową Bożą zemstę, ponieważ według tego sposobu myślenia, Bóg ma do dyspozycji całe życie danego człowieka i bliskich mu osób. Ten obraz ujawnia się wtedy, kiedy człowieka spotyka jakieś nieszczęście, w pytaniach typu: „Co ja zrobiłem Panu Bogu, że to mnie spotyka?"[34]. Błędnie zakłada, że każde nieszczęście jest skutkiem popełnienia jakiegoś zła. Posiadanie takiego obrazu Boga jest dla człowieka bardzo męczące.

Kolejnym przykładem wypaczonego obrazu Boga jest wizerunek „Boga — prawodawcy". Zgodnie z tym życie chrześcijańskie sprowadza się do nakazów i zakazów zawartych w prawie moralnym. Być chrześcijaninem, to coś „wykonywać" bądź też „nie wykonywać". Cała relacja z Bogiem sprowadza się do takiego myślenia. Nietrudno zauważyć, iż tak pojmowanego Boga nikt nie jest w stanie pokochać i na Nim się oprzeć.

---

[34] Tamże, s. 36.

Czwarty, prezentowany uczestnikom rekolekcji fałszywy obraz Boga mówi, że Bóg to ktoś, „(...) kto zawsze przymusza człowieka". Czyli człowiek musi zrobić to czy tamto, jest niejako skazany na takie czy inne działanie, gdyż Bóg tego chce, a z Nim się nie dyskutuje. Takie widzenie Boga prowadzi do pojmowania Jego woli jako rzeczywistości narzucanej siłą, bez brania pod uwagę możliwości odpowiedzi ze strony człowieka. Przekreśla to wolną odpowiedź na Boże zaproszenie, stwarza odczucie, iż człowiek jest marionetką w ręku Boga.

Kolejnym wypaczonym obrazem Boga Ojca jest pojmowanie Go jako „dobrego, więcej niż tolerancyjnego, staruszka". Owszem, istnieje Bóg Ojciec, jest On rzeczywiście Bogiem, który bardzo kocha. Jednakże nie reaguje na to, co człowiek czyni negatywnego. Dzieje się tak dlatego, iż jest On kochającym Ojcem, który na wszystko przymyka oczy, zatem nie tylko nie potrzeba się Go bać, ale również nie trzeba się Nim i Jego wolą przejmować.

Ostatni fałszywy obraz Boga, wspominany podczas rekolekcyjnych rozważań, ukazuje Go jako kogoś, kto rzeczywiście istnieje, ale „jest bardzo daleko". Ten Bóg jest mało zainteresowany ludzkim życiem i jego problemami. Czasem objawia On swoją wolę względem ludzkości czy danego człowieka, ale to do człowieka należy rozwiązywanie i układanie swojego życia zgodnie z własnym upodobaniem. Boga to nie interesuje, zatem nie chodzi o Bożą wolę i o odpowiedzialne korzystanie z daru wolności[35].

Ogólnie można stwierdzić, iż omawiane podczas rekolekcji stopnia zerowego typowe przykłady fałszywych obrazów Boga występują u wielu uczestników i są niejednokrotnie głęboko zakorzenione w ich umyśle. Potrzeba wiele czasu, aby wykazać ich nieprawdziwość, a jednocześnie poprowadzić daną osobę ku Bogu, który jest samą Miłością. Fałszywe obrazy Boga nie tylko utrudniają bądź uniemożliwiają synowską relację względem Niego, ale mogą doprowadzić do ateizmu lub praktycznego odejścia od wiary. W takiej sytuacji człowiek decyduje się na odrzucenie Boga, a w rzeczywistości odrzuca swój fałszywy obraz o Nim. Jest przekonany, że Boga nie ma, a faktycznie nie ma jedynie takiego Boga, jakiego on sobie wyobrażał.

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, iż w materiałach formacyjnych ruchu Pomocników Matki Kościoła nawiązanie do Osoby Boga Ojca występuje stosunkowo rzadko. Jest to związane ze

---

[35] Por. tamże, s. 35-36.

specyfiką tego Ruchu, który jest maryjny, a jednocześnie nastawiony bardzo praktycznie na konkretne działanie apostolskie. W tej perspektywie ukazywany jest także Bóg Ojciec. Akcentowana jest Jego miłość, Jego pełne bycie dla człowieka, ale jednoznacznie w aspekcie praktycznym: mogę być przy Nim, Jemu zaufać, do Niego wrócić, nie muszę się Go bać.

Poruszony problem fałszywych obrazów Boga wynika również z przyczyn praktycznych: stwarzają one poważną trudność w otworzeniu się dzisiejszego człowieka na Boga i Jego miłość, a dotyczą wielu ludzi. Stąd konieczne było omówienie owych wypaczonych obrazów Boga i niebezpieczeństw z nimi związanych.

Ks. Adam RYBICKI*
Lublin

WIZJA DOSKONAŁOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W UJĘCIU BISKUPA CZESŁAWA DOMINA (1929-1996)

Słowo „doskonałość" (*perfectio*) pochodzi od łacińskiego czasownika *perficere*, który wskazuje na stan dokonania, doprowadzenia czegoś do właściwego jej końca, do celu. Doskonałością jest zatem osiągnięcie pełni możliwości w jakimś zakresie bytu lub działania. Wieloznaczność tego pojęcia, używanego w obszarze teologii duchowości może pociągnąć za sobą zredukowanie rozumienia życia duchowego do jednego jego aspektu (np. do praktyk pobożnościowych). To spowodowałoby ograniczenie refleksji teologicznej nad życiem duchowym do wypracowywania jedynie praktycznych reguł poprawnego zachowania w sensie moralno-etycznym. Istnieją także błędne pojęcia doskonałości. Stąd potrzeba uściślenia pojęcia „doskonałość chrześcijańska" oraz wyjaśnienia, co jest jej istotą w rozumieniu duchowości chrześcijańskiej[1].

Historia myśli ludzkiej wskazuje, że doskonałość wpisana jest w cały nurt duchowych poszukiwań człowieka. Wezwanie do doskonałości było formułowane przez wielu myślicieli i moralistów świata starożytnego. Wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa poszukiwanie doskonałości zyskało całkiem oryginalny profil. Ukazało ono kształt życia chrześcijańskiego na podobieństwo samego Boga (Mt 5, 48). Przedchrześcijańskie rozumienie duchowego rozwoju wpłynęło jednak na ukształtowanie błędnych ujęć doskonałości chrześcijańskiej. Aby uwypuklić specyfikę myśli i działalności biskupa Czesława Domina[2] autor uznał za stosowne

---

* Ks. dr Adam R y b i c k i (ur. 1967), kapłan diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej; asystent przy Katedrze Teologii Duchowości Katolickiej KUL; doktorat w 2001 pt. *Doskonałość chrześcijańska w życiu, działalności i myśli bp. Czesława Domina*.

[1] Por. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 62.

[2] Ks. bp Czesław Domin (ur. 6 VII 1929 w Michałkowicach) w latach 1970-1992 był biskupem pomocniczym diecezji katowickiej. Od 1980 r. pełnił funkcję przewodniczącego Komisji Charytatywnej Episkopatu Polski, następnie od 1990 — przewodniczącego reaktywowanej Caritas Polskiej. W 1992 r. został biskupem diecezjalnym diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Jego pasterka posługa trwała 4 lata. Dotknięty ciężką chorobą nowotworową zmarł 15 marca 1996 r. Pochowany został w katedrze koszalińskiej. Całe jego życie było

przedstawić jego poglądy na pewnym tle. Stanowią je koncepcje doskonałości, które istniały w przeszłości, lub istnieją nadal, lecz nie ujmują istoty doskonałości. Ślady niektórych z nich pojawiają się jeszcze w duchowości chrześcijańskiej. Zostaną one teraz pokrótce omówione.

1. Przegląd koncepcji doskonałości

Bohaterowie ludów pogańskich często uchodzili za doskonałych z powodu swojej siły i męstwa. Nie poddawali się przeciwnościom, lecz mężnie stawiali im czoła. Byli to wojownicy, żołnierze lub odkrywcy. Jednak w tej apoteozie nieugiętości cnota męstwa wymieszana była z pychą, a nawet niesprawiedliwością, co koliduje z chrześcijańskim rozumieniem miejsca, jakie człowiek zajmuje w stosunku do Boga i bliźniego. Przenosząc ten model doskonałości na grunt nadprzyrodzony uważano chrześcijanina przede wszystkim za żołnierza Chrystusowego. Powoływano się na „militarne" sformułowania św. Pawła: „Przyobleczcie się w zbroję Bożą (...). Przyodziawszy pancerz sprawiedliwości (...). We wszystkim trzymajcie się tarczy wiary (...)" (Ef 6, 13-16). Niewątpliwie takie rozumienie doskonałości odegrało ogromną rolę w okresach prześladowań Kościoła. Św. Tomasz zwraca jednak uwagę, że to nie męstwo nadawało tak ogromną wartość i moc męczeństwu, lecz miłość. To właśnie ona odróżniała męczenników od bohaterów pogaństwa[3].

W późniejszym czasie ukształtował się obraz idealnego życia chrześcijańskiego jako drogi pełnej umartwień i wyrzeczeń. Jednak gdy praktyki ascetyczne stały się dla kogoś celem samym w sobie, z pominięciem miłości, prowadziło to bardziej do wynaturzeń niż do postępu duchowego[4]. Dlatego współcześnie coraz mniej mówi się o doskonałości, której miarą byłaby ilość podejmowanych wyrzeczeń. Do tej zmiany wydatnie przyczynił się m.in. rozwój nauk psychologicznych, które odsłoniły niektóre ukryte mechanizmy motywujące ludzkie postępowanie. Chodzi szczególnie o mechanizmy obronne działające poniżej progu świadomości, które przysłaniają właściwe motywy, nadając im charakter bardziej szlachetnych i wzniosłych. Tak może zrodzić się samooszukiwanie się, a jako cel życia wewnętrznego wyłania się poczucie samokontroli, wyższości i doskonałości. Im bardziej praktyki ascetyczne stają się uciążli-

---

ofiarną służbą najuboższym. Zainicjował wiele dzieł charytatywnych, które obecnie prężenie się rozwijają.

[3] Por. STh II-II, q. 124, a. 1-3.

[4] Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 135.

we, tym bardziej poprawiają obraz własnego „ja". Tak pojęta asceza jest zatem bardziej kultywowaniem idealnego obrazu samego siebie, niż wzrostem w miłości Boga i bliźniego[5]. Thomas Merton pisze: „Nawet w najsurowszych zakonach, w miejscach, gdzie ludzie poświęcili na serio swoje życie poszukiwaniu doskonałości, wielu z nich nie zdaje sobie sprawy, jak bardzo dają się powodować nieświadomym postaciom egoizmu (...). Wyrzekli się wprawdzie wszystkich ambicji i przyjemności tego świata, ale zyskali w zamian inne ambicje i rozkosze duchowe wyższego i subtelniejszego rodzaju"[6]. Istotą doskonałości nie jest więc trud, lecz miłość, bo „są akty miłości Boga i bliźniego, pełnione bez trudności z wielkim porywem nadprzyrodzonym, które są niewątpliwie zasługujące, gdyż pochodzą z wielkiej miłości"[7].

Na drugim biegunie w postrzeganiu roli ascezy i trudu w postępie duchowym znalazł się kwietyzm. Jest to takie przeakcentowanie łaski i innych interwencji Bożych, że udział człowieka we własnym rozwoju staje się znikomy i niepotrzebny. Amerykanizm i pewien rodzaj chrześcijańskiego humanizmu sprowadzają z kolei doskonałość do zewnętrznej aktywności ludzkiej (np. charytatywnej). Należy wspomnieć także o beginkach i begardach, którzy twierdzili, iż człowiek już na ziemi jest w stanie osiągnąć taki stopień doskonałości, że może zwolnić się od modlitwy, pokuty, a nawet przykazań kościelnych[8].

Kolejną błędną koncepcją doskonałości jest utożsamianie jej z wiedzą. U wielu filozofów greckich wielkość człowieka była równoznaczna z doskonałością jego umysłu. Dobro Najwyższe wystarczyło poznać, bo cnota jest wiedzą. Św. Tomasz powie jednak, że filozof wielkiego umysłu, mający prawdziwe pojęcie o Bogu i świecie, może nie być człowiekiem cnotliwym. Prawda może być dobrem umysłu, ale nie jest dobrem całego człowieka, ani całym dobrem człowieka[9]. To przeakcentowanie umysłu i prawdy odnajdujemy w duchowości chrześcijańskiej w tendencjach gnostyckich i teozoficznych. Gnostycy z II w. uważali, że doskonałość to pogłębione poznanie Bożych tajemnic, przy czym ma ono charakter ekskluzywny, niedostępny w równym stopniu dla wszystkich wiernych. Stawianie tak wysoko ludzkiego umysłu znalazło swoje odbicie w teozofii, gdzie celem życia duchowego stało się uświadomienie so-

---

[5] Por. Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie* (HD, t, 3), red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 38.

[6] T. Merton, *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1989, s. 91-92.

[7] R. Garrigou- Lagrange, dz. cyt. s. 135.

[8] Por. A. Marchetti, *Zarys teologii życia duchowego*, Kraków 1996, t. 1, s. 44.

[9] STh I-I, q. 57, a. 1.

bie swojej tożsamości z Bogiem i z tym co boskie we wszechświecie. Chociaż tendencja ta opiera się na terminologii chrześcijańskiej, to jednak nie ma nic wspólnego z ewangelicznym rozumieniem doskonałości. Takie przeintelektualizowane podejście do doskonałości przejawi się potem w przywiązaniu wielkiej wagi do spekulacji teologicznych i czysto rozumowej kontemplacji Bożych prawd, przy jednoczesnym zaniedbaniu miłości i ćwiczenia się w cnotach[10].

Jeszcze jednym przykładem niewłaściwego spojrzenia na doskonałość jest pogląd utożsamiający ją z posiadaniem nadzwyczajnych darów charyzmatycznych, przeżywaniem ekstaz, widzeń itd., czyli tego wszystkiego, co nie należy do istoty życia duchowego. Doskonałość nie jest także równoznaczna z kontemplacją. Wszystkie te nadzwyczajne dary mają służyć miłości[11].

Niebezpieczeństwo odejścia od istoty doskonałości wskazuje św. Paweł w swoich pismach, a szczególnie w 1 Liście do Koryntian. Według Apostoła Narodów nie jest jeszcze doskonałym ten, co ma ogromną wiedzę czy nadzwyczajne charyzmaty. Rozdanie na jałmużnę całego swojego majątku, albo całkowite wyniszczenie swojego ciała, także nie świadczy o wysokim poziomie życia według Ducha. Nawet wiara, która „przenosi góry" — jak pisze św. Paweł — jeśli jest pozbawiona miłości, sprawia, że „jestem niczym". Wszystko to jest „tylko częściowe" i „zniknie". „Proroctwa się skończą", zabraknie wiedzy i nadzwyczajnych darów. Są one na usługach wiary, nadziei i miłości, z których miłość jest największa (1 Kor 13, 1-13). Jest ona zwornikiem, czyli „więzią" wszystkich doskonałości (por. Kol 3, 14). Panuje nad wszystkimi przykazaniami i cnotami, bo jest „największym przykazaniem", na którym „opiera się Prawo i Prorocy" (Mt 22, 34-40). Św. Jan dodaje, że jeśli ktoś „trwa w miłości, trwa w Bogu, bo Bóg jest miłością". To ona „osiąga w nas kres doskonałości" (1 J 4, 16-17).

Nauka o prymacie miłości w dążeniu do doskonałego życia chrześcijańskiego znajduje potwierdzenie nie tylko w Piśmie świętym, ale także w Tradycji i Magisterium Kościoła oraz w teologii. Jak już zostało powiedziane wyżej, byt jest doskonały, o ile osiąga swój cel, który jest jego ostateczną doskonałością. Św. Tomasz uczy, że jeśli celem człowieka jest Bóg, a łączy nas z Nim miłość, to trwanie w miłości jest trwaniem w Bogu (por. 1 J 4, 16-21). A zatem miłość jest syntezą wszystkiego, co można

[10] Por. A. Marchetti, dz. cyt., t. 1, s. 43.

[11] Por. tamże, s. 44; R. Garrigou-Lagrange, dz. cyt. s. 137.

powiedzieć o doskonałości[12]. W ten nurt myślowy wpisuje się swoim życiem i myślą bp Czesław Domin, który używał zamiennie słów „doskonałość", „świętość" i w sposób bezpośredni łączył je z miłością.

2. Doskonałość według biskupa Domina

Model doskonałości chrześcijańskiej, który prezentował bp Domin, opierał się na dwóch wezwaniach Chrystusa. Pierwsze pochodzi z Kazania na Górze, w którym Chrystus mówi: „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (Mt 5, 48). Drugie, bardzo podobne polecenie, dotyczy miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 36). Zauważając komplementarność tych dwóch wezwań, Biskup głosił, że doskonałość polega na miłości miłosiernej[13]. Taka miłość, przeżywana w dialogu z Bogiem, oraz świadczona bliźnim, połączona z wiarą i nadzieją, dopiero jest doskonałością. Ten rys miłości miłosiernej jako więzi, która łączy wszystkie cnoty jest widoczny w całej postawie bp. Domina. Ojcowie Kościoła, widząc ścisły związek między miłosierdziem a doskonałością, mówili: „Przyodziewając nagiego to tak, jakby samego siebie przyodziewać w sprawiedliwość"[14].

Tak pojęta doskonałość nie przynależy do porządku natury, lecz wynika z chrześcijańskiego powołania. To Bóg powołuje człowieka do świętości i kieruje to powołanie do wszystkich bez wyjątku. Biskup Domin krytykował pogląd, że doskonałość jest zadaniem tylko dla niektórych. Powołując się na naukę św. Pawła: „Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie" (1 Tes 4, 3) oraz Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium* (nr 39), zwracał uwagę, że świętość jest powołaniem powszechnym. „Świadomość powołania do świętości należy budzić już u dzieci i u wszystkich dorosłych chrześcijan" — nauczał Biskup. — Dotyczy to nie tylko kapłanów i zakonnic, ale nas wszystkich, „ludzi XX wieku"[15].

Kolejnym charakterystycznym rysem doskonałości chrześcijańskiej jest jej chrystocentryzm. Chrystus jest prezentowany przez bp. Domina jako Jedyny Doskonały, bo jest doskonałym „obrazem Boga niewidzialnego" (Kol 1, 15) , w którym „zamieszkała cała Pełnia" (Kol 1, 19). Tylko

---

[12] STh II-II, q. 184, a. 1.

[13] Kazanie wygłoszone w kościele pw. Ducha Świętego w Koszalinie w 1995 r. (archiwum prywatne autora).

[14] Por. J. Pałucki, *Nabywanie cnót w ambrozjańskim programie doskonalenia chrześcijańskiego*, w: *Droga doskonalenia chrześcijańskiego w epoce patrystycznej*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szram, Lublin 1997, s. 82.

[15] Por. Kazanie wygłoszone w kościele pw. św. Ottona w Słupsku w 1993 r. (archiwum prywatne autora).

przez obcowanie z Chrystusem człowiek może liczyć na postęp w życiu duchowym. Ale w tym „byciu z Mistrzem" wymagana jest też odpowiednia postawa. Powinna się ona charakteryzować ciągłą gotowością w przyjmowaniu Jego nauki i gorliwością w jej wypełnianiu. Chrześcijanin ma szansę na uświęcenie w bliskości Jezusa, gdy będzie permanentnie gotowy do nawrócenia i do czynienia pokuty. Przykładem człowieka, który był w bezpośredniej bliskości Syna Bożego, a jednak nie postąpił w doskonałości jest Judasz. Biskup Czesław opisał go jako człowieka, który „był blisko Jezusa, ale widząc Jego nadludzką czystość, stałą gotowość do ofiary, zazdrościł Mu Jego doskonałości (...). Bez wiary i miłości do Syna Bożego dusza Judasza musiała być coraz bardziej zatruta"[16]. Wart podkreślenia jest tu także temat wiary, której przecież Jezus wielokrotnie się od swoich uczniów domagał, i miłości do Chrystusa, która jest motywem i celem wszelkiego uświęcenia.

W nurcie chrystocentryzmu bp Czesław głosił, że doskonałość jest nie tyle stanem, co nieustannym procesem, który dokonuje się właśnie w dialogu z Chrystusem. To właśnie do Niego przyszedł bogaty młodzieniec, aby zapytać, co ma robić, aby osiągnąć życie wieczne (Mt 19, 16). Jezus poleca mu, aby przestrzegał przykazań, ale ta wypowiedź nie satysfakcjonuje młodego człowieka. Mówi, że od dzieciństwa ich przestrzegał, a jednak stojąc przed Chrystusem odczuwa, że czegoś mu brakuje. Do świadomości tego braku odwołuje się Mistrz w swej ostatniej wypowiedzi. „Wyczuwając tęsknotę za pełnią, która wykracza poza legalistyczną interpretację przykazań, Nauczyciel dobry zaprasza młodzieńca, by wszedł na drogę doskonałości: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!»" (Mt 19, 21; VS 16).

Te słowa z Ewangelii według św. Mateusza streszczają całą dynamikę powołania do doskonałości, do której dążył i którą głosił bp Domin. Przebiega ona w nieustannym dialogu z Chrystusem, który spogląda na nas „z miłością" (Mk 10, 21). Zapraszając na drogę świętości nakazuje rozdać swoje dobra ubogim, a potem iść za Nim. Biskup Czesław starał się traktować te słowa w swoim życiu i nauczaniu bardzo poważnie. Wiele swoich sił i czasu poświęcił, aby ludzie w rozmaitych rodzajach biedy mogli otrzymać jakieś wsparcie, czy to materialne czy duchowe. Przed śmiercią w testamencie napisał: „Pieniądze, wszystkie inne przedmioty w moim mieszkaniu, biurze itd. mają być wykorzystane na

[16] Kazanie wygłoszone w kościele katedralnym pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny w Koszalinie w Wielki Wtorek w 1992 r. (archiwum prywatne autora).

cele diecezjalne, zwłaszcza charytatywne"[17]. Oddał więc ubogim wszystko, co miał. Nie zgodził się także, aby po śmierci jego ciało zostało przewiezione do rodzinnych Michałkowic, chociaż członkowie rodziny oraz mieszkańcy miasta bardzo tego pragnęli. Chciał, aby nawet doczesne szczątki zostały w Koszalinie, czyli wśród tych, którym służył jako pasterz[18].

To „rozdanie ubogim wszystkiego, co się ma" było kluczem nie tylko zewnętrznej aktywności bp. Czesława, lecz określało całą jego duchowość. Stwarzało to w nim przestrzeń wolności od stworzeń, i dopiero w tej przestrzeni wolności mógł pójść za Jezusem. Idąc za Nim, bezkompromisowo i radykalnie pozwalał Mu się przemieniać.

To jest kolejny, bardzo ważny rys jego koncepcji doskonałości: chrześcijanin to człowiek wciąż odnawiający się w Chrystusie. Przemiana ta trwa całe życie i często jest bolesną drogą. Przemawiając w Detroit w 1994 r. bp Czesław powiedział m.in.: „Przebieg przemiany możemy widzieć w przykładach wziętych z życia: przemiana gąsienicy w motyla, lub winnego grona w wino. Jedna forma życia musi zaniknąć, zginąć, aby w jego miejsce zjawiła się forma doskonalsza, nowa i wyższa"[19]. Tajemnica nieustannej przemiany serca człowieka realizuje i wyjaśnia — jak głosił bp Czesław — rzekomą sprzeczność zawartą w zdaniu Chrystusa: „Kto chce znaleźć swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mojego powodu, znajdzie je" (Mt 10, 39). Tym, który jedynie ma moc przemieniać nasze życie, jest Chrystus. Przemieniał On serca przemądrzałych w ludzi, którzy przyjmują pouczenia, wątpiących i niewierzących w wierzących, pysznych w pokornych, prześladowców w uczniów, grzeszników w sprawiedliwych, złoczyńców w świętych. Doskonałość, czyli życie Boga w nas, jest podobne do ziarna gorczycy. „Siły życiowej w ziarnku gorczycy nie jesteśmy w stanie siłą ludzką wyprodukować, lecz jest ona podarunkiem Pana Boga. Nasze zadanie polega na tym, byśmy pozwolili się ogarnąć, niejako schwytać przez to życie Boże i dać się przemienić w doskonalszy byt, egzystencję, abyśmy się stali Bożym drzewem, dającym innym schronienie (...)"[20].

Biskup Domin w swoim nauczaniu o przemieniającej mocy Bożej w człowieku zwraca również uwagę, że chrześcijanin jest pod wpływem

---

[17] *Testament biskupa Czesława Domina* (archiwum Ośrodka Charytatywnego w Podczelu).

[18] Magnetofonowy zapis wspomnień rodziny o biskupie Czesławie Dominie, (archiwum prywatne autora).

[19] Kazanie wygłoszone do sióstr w Detroit w 1994 r. (archiwum prywatne autora).

[20] Tamże.

jeszcze innych sił, które mają zupełnie odmienny kierunek. Obok tego dobrego zaczynu Chrystusowego jest bowiem w naszej duszy inny kwas, o którym wspomina św. Paweł : „Tak przeto odprawiajmy święto nasze, nie przy użyciu starego kwasu, kwasu złości i przewrotności...” (1 Kor 5, 8). Biskup Czesław powołując się na te słowa, zachęcał słuchaczy, aby mieli zawsze świadomość swojej grzesznej kondycji. Ostatecznie jednak odwoływał się do ludzkiej wolności i nawoływał do samodzielnego decydowania, „jakiemu kwasowi pozwolimy na siebie oddziaływać”[21].

Kierunkiem, w którym postępujemy w doskonałości jest upodobnienie się do Chrystusa. Podając za przykład świętych, bp Domin wskazywał, że ich pragnieniem i celem było upodobnić się do Jezusa w miłości[22].

W swoim nauczaniu o doskonałości biskup Czesław stawiał przed słuchaczami najwybitniejsze wzory życia duchowego. Nie wahał się mówić o Janie od Krzyża i o jego trzech drogach. Twierdził, że każdy człowiek może skorzystać z nauki mistrzów życia duchowego i rozpoznać u siebie trzy etapy: „oczyszczający (gdy człowiek jest podobny do kawałka mokrego drewna wrzuconego do ognia, które syczy i skwierczy), etap oświecający (gdy drzewo zaczyna w niektórych miejscach płonąć) oraz etap jednoczący (gdy już nie można rozróżnić między żarem a drzewem)”[23]. Właśnie to sanjuanistyczne „przeobrażenie się w Boga” mocą miłości jest istotą doskonałości chrześcijańskiej[24].

Biskup Domin był świadom, że tak pojęta doskonałość nie jest czymś, co osiąga się tu na ziemi w sposób pełny, lecz jest raczej ciągłym wezwaniem. Przestrzegał też, aby nie utożsamiać jej z jakimkolwiek zadaniem, czy stanowiskiem w Kościele. Mówił: „Oczywiście nie jest automatycznie dane Apostołom wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem, to jest świętość, doskonałość. Nosiciel apostolskiego urzędu nie jest tym samym człowiekiem świętym. To wielkie jednak zjednoczenie z Chrystusem jest nieustannym wezwaniem do doskonałości odpowiadającej takiemu stanowi człowieka”[25]. Widoczna jest tu głęboka świadomość bp. Czesława, że szczególnie następcy Apostołów są wezwani do doskonałości, a jest to konsekwencja komunii z Chrystusem przez apostolski

---

[21] Por. tamże.

[22] Por. Kazanie wygłoszone w kościele pw. św. Ottona w Słupsku w 1993 r. (archiwum prywatne autora).

[23] Por. św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, Prolog, 3.

[24] Kazanie wygłoszone w czasie czuwania młodzieży w kościele katedralnym pw. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny w Koszalinie w 1992 r. (archiwum prywatne autora).

[25] Kazanie wygłoszone do kapłanów dekanatu Piła w Wałczu w 1993 r. (archiwum prywatne autora).

urząd. Mają oni odpowiedzieć na to wezwanie w pełnym wymiarze swoich możliwości, mimo całego poczucia słabości. Taką pełną odpowiedź na Boże wezwania starał się dawać bp Domin, wyrażając jednocześnie silną świadomość swojej nieudolności w tym zakresie[26]. Jednak — jak pisze Hans Urs von Balthasar — „najważniejsze w wielkim świętym jest jego posłannictwo, dany przez ducha Kościoła nowy charyzmat. Człowiek, który go otrzymał i niesie, jest tylko jego sługą, w którym jaśnieje nie osoba, lecz świadectwo, zadanie, urząd (...). Wszyscy święci, właśnie oni, zdają sobie sprawę z nieudolności swojej służby posłannictwu i trzeba im wierzyć, gdy mówią o tym tak dobitnie. Najważniejsze w nich są nie «heroiczne» osobiste «osiągnięcia», lecz bezwzględne posłuszeństwo, z którym oddali się raz na zawsze na służbę. Należy stawiać w świetle to, co oni sami chcą i muszą w świetle stawiać: ich posłannictwo, ich interpretację Chrystusa i Pisma świętego"[27].

Wydaje się słusznym twierdzenie, że biskup Domin w swoim życiu i działalności dał odpowiedź zleconemu posłannictwu, które polegało na podkreśleniu tajemnicy miłości miłosiernej Ojca. Jego interpretacja Objawienia była niezwykle transparentna, i zauważalna przez wielu, którzy mówili o nim: „biskup miłosierdzia"[28].

To szukanie doskonałości w przeżywaniu miłości miłosiernej Ojca Niebieskiego i odpowiadanie Bogu miłością za miłość nie byłoby pełne, gdyby nie przekładało się u bp. Czesława na konkretne akty miłości bliźniego. „Takie mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego" (1 J 4, 21). Przedmiotem takiej miłości jest człowiek w całej swej konkretności. Osoba bliźniego nie była traktowana przez bp. Domina jako „środek", ani dla zdobywania zasług, ani dla widzialnego Królestwa Bożego. Nie ograniczał swojej miłości do „duszy" bliźniego, lecz starał się pomagać we wszystkich jego potrzebach.

Miłość wobec bliźniego — jak uczy Charles André Bernard — może być wyrażona w kilku podstawowych formach: miłość niewidzialna — wyrażająca się w modlitwie i ofierze, miłość polegająca na „oświecaniu kogoś za pomocą słów i przykładów", miłość wspólnotowa, która troszczy się o polepszenie warunków bytowych ludzi czy wspólnot poprzez działalność w różnego rodzaju instytucjach, czy ustanawianie prawa[29].

---

[26] Por. *Testament biskupa Czesława Domina*, dz. cyt.

[27] H. Urs von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 531.

[28] F. Macharski, Kazanie wygłoszone podczas uroczystości pogrzebowych bp. Domina (archiwum Diecezjalnego Radia „Teraz").

[29] Por. C. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, Kraków 1996, s. 111-112.

Tak pojęta doskonałość, czyli miłowanie Boga oraz miłowanie bliźniego na różne sposoby, jest głównym motywem duchowości bp. Czesława Domina. Przynosiła w jego życiu konkretne owoce w postaci wielkiego zaangażowania duszpasterskiego, lecz przede wszystkim w niewiarygodnie rozległej i wieloaspektowej działalności charytatywnej.

Anastazja SEUL*
Zielona Góra

MEDJUGORIE W ŚWIETLE REGUŁ ROZEZNAWANIA DUCHÓW...?

Od kilku lat coraz częściej spotykam się w różnych publikacjach z tematyką dotyczącą objawień związanych z Medjugoriem[1]. Do dyskusji na temat tego fenomenu religijnego, bezpośrednio zainspirowała mnie wypowiedź dwojga młodych adeptów teologii i filozofii[2]. Wiedząc, że każde ludzkie dzieło jest ułomne (moje też doskonałym nie będzie!), chcę jednak poszukując Prawdy, przedstawić swój punkt widzenia — polemiczny wobec stanowiska zajmowanego przez Autorów zaprezentowanego artykułu.

Mądrość Kościoła nawołuje do cierpliwości i modli się o umiejętność czekania, ufając, że Duch Święty wie, kiedy nadchodzi czas, aby doprowadzić nas do całej Prawdy (por. J 16, 13). Dlatego też, dopóki nie pojawiło się ostateczne orzeczenie Kongregacji Nauki Wiary, a Komisja jeszcze bada sprawę Medjugoria, przedwczesne są wypowiedzi jednoznacznie afirmujące, bądź bezwzględnie potępiające nie zbadane dotąd kwestie. Kardynał Ratzinger na pytanie o Medjugorie odpowiada: „Cierpliwość jest w ogóle elementem fundamentalnym działania Kongregacji. Żadne z objawień nie jest konieczne dla wiary, ponieważ Objawienie zostało już dokonane na ziemi przez Jezusa Chrystusa. On sam jest Objawieniem. Ale oczywiście nie możemy zabronić Bogu, aby przemawiał w naszych czasach przez zwykłych ludzi (...)”[3].

---

* Dr Anastazja S e u l (ur. 1961), adiunkt w Zakładzie Teorii Literatury Instytutu Filologii Polskiej WSP w Zielonej Górze, ukończyła teologie i filologie polska: magisterium nt. *Koncepcja człowieka w «Ćwiczeniach duchownych» św. Ignacego Loyoli*; doktorat nt.: *Roman Brandstaetter jako powieściopisarz i komentator Biblii* (UAM Poznań). Jej publikacje dotyczą m.in. problematyki mistyki i sacrum oraz obecności teologii w dziele literackim.

[1] Uwzględniając normy polskiej gramatyki, stosuję polskie końcówki fleksyjne w przypadkach zależnych nazwy własnej „Medjugorie”.

[2] D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia” w Medjugorie w świetle reguł rozeznawania duchów*, w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* („Duchowość w Polsce”, t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 23-43. Numery stron, jakie podaję w swoim artykule w nawiasie, odnoszą się do tego artykułu.

[3] *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori,* Kraków-Warszawa-Struga 1986, s. 94.

Myślę, że chyba brakło tej cierpliwości Autorom wspomnianego artykułu — zbyt szybko chcieli zamknąć kwestię podając rozstrzygnięcie jednoznacznie negatywne.

We wstępie artykułu znajdujemy reguły rozeznawania duchów sprowadzone do 4 kryteriów: depozyt wiary, świętość i majestat Boga, posłuszeństwo władzy kościelnej, „owoce świętości" u wizjonerów i wiernych oraz dzieła charytatywno-apostolskie. Autorzy przypomnieli też podstawową zasadę o konieczności pozytywnej weryfikacji wszystkich prezentowanych reguł (s. 25). W dalszych czterech częściach swej wypowiedzi, dotyczącej przyjętych kryteriów, ocenili pod ich kątem wydarzenia i orędzia związane z Medjugoriem. W podsumowaniu swoich analiz Autorzy sformułowali następujące wnioski:

1. „Powyższe zestawienie ukazuje nam, iż obraz «Matki Bożej» z Medjugorie w jakiejś mierze wydaje się odbiegać od Jej wizerunku zachowanego w opartym na Piśmie świętym i Tradycji Apostolskiej nieprzerwanym przekazie Kościoła. Stawia to pod znakiem zapytania autentyczność badanych objawień" (s. 28).

2. „Widać, że kryterium świętości i powagi Majestatu Boga, pozwala ocenić raczej negatywnie tezę o objawieniu się w Medjugorie Matki Bożej" (s. 33).

3. „Kryterium posłuszeństwa władzy kościelnej pozwala stwierdzić, iż postępowanie tak Gospy, jak samych wizjonerów, od samego początku w znaczący sposób jest z nim sprzeczne" (s. 39).

4. „Podsumowując, należy powiedzieć że (...) w przypadku medjugorskiego ruchu duchowego, upowszechnianie tychże objawień prywatnych stanowi główny motyw i cel jego działania" (s. 42), co również podważa autentyzm objawienia (s. 43).

Nie kwestionując zasadności przyjętych kryteriów rozeznawania duchowego, sądzę, że można jednak poddać w wątpliwość siłę argumentacji, jaka pojawia się w artykule. Bo przecież gdyby sprawa prezentowała się tak jednoznacznie negatywnie, to dlaczego Komisja powołana przez Kongregację Nauki Wiary tej jednoznaczności nie dostrzegła? Czyżby teologowie zaaprobowani przez Stolicę Apostolską nie byli kompetentnymi badaczami...?

To prawda, że nie można uznać autentyczności jakichkolwiek objawień dopóki jeszcze trwają, lecz prawdą jest także i to, że do orzeczenia ich nieprawdziwości (oszustwo demona, ludzka słabość) wcale nie trzeba czekać na ich zakończenie[4]. W przeciwnym razie demon mógłby

[4] „Orzeczenie negatywne może być wydane przez kompetentnych pasterzy, gdy wy-

zwodzić człowieka lub grupę ludzi do końca życia, a Kościół (ojciec duchowny, przełożeni) byłby zupełnie bezradny... Historia duchowości jednak temu zaprzecza[5]. Także i praktyka psychiatryczna wskazuje na to, iż możliwe jest odkrycie fałszu — urojeń (rzekomych objawień) u ludzi, których ze względu na stan zdrowia nie stać na obiektywne przedstawienie rzeczy[6].

Argumenty przywoływane w prezentowanym artykule dotyczącym wydarzeń z Medjugoria budzą we mnie wątpliwości metodologiczne z trzech względów:

— nieścisłość w powoływaniu się na źródła oraz subiektywistyczność[7] ocen i interpretacji;

— niedostateczne potraktowanie Biblii, jako pierwszego *locus theologicus*[8];

— braki w odniesieniach do innych objawień, a powinny być one potraktowane jako istotne konteksty interpretacyjne[9].

Sądzę, że nieścisłości w powoływaniu się na źródła oraz nieuwzględnienie powyższych *loci theologici* są przyczynami subiektywistyczności w ocenie i interpretacji niektórych zdarzeń związanych z Medjugoriem i przesłań Gospy. Dlatego też w niniejszej prezentacji chcę zwrócić uwa-

---

raźnie wystąpią błędy doktrynalne (w trakcie trwania objawień), zaś pozytywne orzeczenie jest możliwe dopiero po zakończeniu wszystkich przekazów i wizji, po zebraniu całości materiału i jego zbadaniu oraz po nabraniu pewności przez pasterzy co do autentyczności wydarzenia. Jest bowiem możliwe, że fakty dyskredytujące ujawnią się dopiero podczas ostatniego objawienia". — R. Pindel, *Proroctwa nie lekceważcie, wszystko badajcie. Objawienia prywatne w świetle Słowa Bożego*, Kraków 1998, s. 126.

[5] Św. Ignacy Loyola wskazuje, iż owocem odsłonięcia przed spowiednikiem lub inną osobą duchowną wewnętrznych stanów i poruszeń duchowych, które zrodziły się z inspiracji szatana, jest zdemaskowanie złego ducha. — Por. *Ćwiczenia duchowne*, 326. Sytuacje z życia świętych poświadczają prawdziwość tej reguły, np. Teresa z Lisieux, *Rękopisy autobiograficzne*, Kraków 1997, s. 166-167.

[6] Por. T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1979, s. 700-702.

[7] Odwołuję się do spostrzeżenia Dietricha von Hildebranda, który krytycznie ocenia przeciwstawianie terminów „subiektywny" — „obiektywny", jako przejawów antypersonalizmu. Kierunek ten waloryzuje negatywnie wszystko, co jest indywidualnym doświadczeniem i przekonaniem podmiotu poznającego — osoby. Hildebrand zaś proponuje termin „subiektywistyczny" na określenie takiej osobistej postawy człowieka (podmiotu), która jest nieadekwatna do sensu wartości po stronie przedmiotu. Natomiast termin „subiektywny" rozumie jako przejaw takiej osobistej postawy osoby (podmiotu), która jest uzasadniona wartością przedmiotu, do którego się odnosi. — Por. D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, Kraków, 1982, s. 350.

[8] Por. C. S. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię?*, Wrocław 1994, s. 38.

[9] O traktowaniu pobożności inspirowanej prywatnymi objawieniami, jako źródła teologii zob. tamże, s. 47-48.

gę właśnie na te kwestie, aby uzupełniając braki wskazanego artykułu, zarysować swój — odmienny sposób widzenia tej problematyki.

1. Brak ścisłości oraz obiektywizmu ocen i interpretacji

Autorzy używają określeń: „domniemani wizjonerzy", „domniemana Matka Boża". W moim przekonaniu jest to pewnego rodzaju nadużycie. Kontekst, w jakim pojawia się ten wyraz wskazuje, że należy go rozumieć jako synonim tego, co pozorne, rzekome, a więc fałszywe. Otóż dopóki Kościół jednoznacznie i ostatecznie nie stwierdzi, że objawienia w Medjugoriu nie pochodzą od Boga (są dziełem ludzi lub szatana), nieuzasadnione jest używanie epitetów „rzekomy" bądź „domniemany" w odniesieniu do wizji z Medjugoria.

W artykule nie zawsze zaznaczone są źródła[10], z których Autorzy czerpią swe wiadomości. Dotyczy to np. stwierdzenia, iż „domniemani wizjonerzy nie uczestniczyli ani w katechizacji, ani w życiu religijnym parafii, co stawia pod znakiem zapytania ich predyspozycje do przyjęcia objawienia" (s. 29). Pomijając w tym momencie kwestię braku predyspozycji do przyjęcia objawienia, chcę zauważyć, że stwierdzenie dotyczące życia religijnego widzących jest nieprecyzyjne i — w konsekwencji — nieprawdziwe. Powyżej zacytowany zwrot sugerować może, że żadne z widzących (błąd uogólnienia!) nie prowadziło życia religijnego, a przecież na pewno nie jest to prawdą, chociażby w odniesieniu np. do Vicki i Mirjany.

Ojciec Jozo Zovko opowiadając o swym powrocie do parafii (27 VI 1981 r. — dwa dni po rozpoczęciu objawień), stwierdza, że rozmawiał z każdym z sześciorga dzieci, aby odkryć, kto nimi manipuluje, i stwierdził: „Mirjanę wypytywałem prawie przez dwie godziny, ponieważ jej nie znałem. Obawiałem się jej, gdyż pochodziła z Sarajewa"[11]. Wniosek nasuwa się jednoznaczny: pozostałe dzieci były przynajmniej w jakimś stopniu mu znane, a więc nie mogły zupełnie nie uczestniczyć w życiu parafii[12]. Mówiąc o pierwszej chwili spotkania z dziećmi o. Zovko opowiada: „(...) na dziedziniec podjechał mały samochód. Wysiadły z niego

---

[10] Zastanawiające jest również, że Autorzy często powołują się na źródła w języku chorwackim. Czyżby rzeczywiście czytali wskazane artykuły w oryginale?

[11] Cyt. za: P. Zorza, *Drogie dzieci, dziękuję, że odpowiedzieliście na moje wezwanie*, Kraków 1998, s. 17.

[12] O. Jozo Zovko podjął pracę w parafii przed ośmioma miesiącami — pod koniec października 1980 r., nie zdążył więc jeszcze poznać dobrze wszystkich parafian, a zwłaszcza mieszkających w filii (Bijakowici). — Por. M. Ljubić, A. Castella, *Mediugorje. Ostatnie wezwanie do modlitwy i nawrócenia*, Kraków 1990, s. 15.

dzieci i Vicka pełna radości, podeszła do mnie: «Och, to ksiądz, gdzie ksiądz był!»"[13]. Ojciec Jozo znał Vickę, ponieważ był jej katechetą[14]. Zaś Mirjana Dragićević wspomina: „Miałam szesnaście lat, gdy Matka Boża objawiła się nam po raz pierwszy. Byłam wtedy jeszcze jak dziecko, chodziłam do kościoła, modliłam się, wierzyłam"[15]. Jej matka natomiast mówi, iż Mirjana przed wyjazdem z Sarajewa na wakacje do Medjugoria (czerwiec 1981), poprosiła ją o książeczkę do nabożeństwa[16]. Te fakty zaświadczają, iż nieprawdą jest, iż widzący byli niereligijni.

W artykule pojawiły się także błędy związane ze sposobem potraktowania cytatów, bądź innych form nawiązań inertekstualnych. Już na pierwszej stronie można przeczytać stwierdzenie dotyczące franciszkanów z Medjugoria: „Oni też podjęli się «duchowego kierownictwa» domniemanych wizjonerów" (s. 23), zaś nieco później Autorzy cytują fragment wypowiedzi o. Slavko Barbarića, którym sobie przeczą: „(...) oficjalnie, parafia nie zaoferowała im ojca duchownego, jak można by sobie tego życzyć (...) nikt nie występuje jako ojciec duchowny" (s. 34). Ale już na następnej stronie pojawia się sformułowanie: „Slavko Barbarić, opiekun duchowy wizjonerów" (s. 35). Trochę to mętne, niejednoznaczne i nie wiadomo, za którą wersją ostatecznie opowiadają się Autorzy.

Szkoda, że cytowane wypowiedzi nie uwzględniają szerszego kontekstu — nie wiadomo, czy mowa jest o wszystkich wizjonerach czy o niektórych; nie wiadomo, które lata ma na uwadze o. Barbarić; nie wiadomo, jak on rozumie kierownictwo duchowe (ojcostwo duchowe, opiekę duchową), a jak Autorzy artykułu[17]. No i wreszcie kwestie praktyczne: jeżeli kilkoro spośród wizjonerów nie mieszka obecnie w Medjugoriu, to dlaczego wymagać, aby franciszkanie z Medjugoria pełnili wobec nich posługę kierownictwa duchowego? A dlaczegóż parafia miałaby oficjalnie „zaoferować" im ojca duchownego? Czyż człowiek w tej kwestii nie ma prawa do wolnego wyboru?

Kolejna nieścisłość, jaką dostrzegłam w artykule, związana jest z zacytowanym sformułowaniem: „Na podstawie dotychczasowych badań nie jest możliwe stwierdzić, że chodzi o zjawienia lub objawienia nadprzyrodzone" (s. 36). Ta wypowiedź Komisji Episkopatu Jugosławii

---

[13] P. Zorza, dz. cyt., s. 17.

[14] O. Cesca, *Pilne przesłanie z Medjugoria*, Warszawa 1999, s. 63.

[15] Cyt. za: C. Ryszka, *Pytanie o Medjugorie*, Warszawa 1992, s. 15.

[16] P. Zorza, *Drogie dzieci...*, dz. cyt., s. 57.

[17] Na temat możliwości rozumienia tego terminu zob. np. E. Weron, *Kierownictwo duchowe,* Poznań-Warszawa 1983, s. 7-15; J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków-Ząbki, 1996, s. 17-20; A. Louf, *Towarzyszenie duchowe*, Kraków 1991.

(Zadar, 10 IV 1991 r.) wyrwana z kontekstu oraz pozbawiona komentarza, prowadzić może do wniosku, iż Episkopat Jugosławii ze sceptycznym powątpiewaniem odnosi się do zdarzeń z Medjugoria. Tymczasem sprawa jest bardziej złożona. Otóż Komisja miała do wyboru dwie odmienne łacińskie formuły, których używa Kościół oceniając nadprzyrodzony charakter niezwykłych zdarzeń: *non constat de supernaturalitate* — nie stwierdzono (jak dotąd) nadprzyrodzonego charakteru zjawiska; oraz *constat de non supernaturalitate* — stwierdzono (ostatecznie), że zjawisko nie ma charakteru nadprzyrodzonego. Tylko użycie drugiej formuły jest jednoznacznym negatywnym orzeczeniem Kościoła w sprawie autentyczności objawień. Zaś zastosowanie formuły pierwszej ma inny charakter — otwarty. Oznacza, iż Kościół badając w dalszym ciągu tę sprawę, będzie mógł (ewentualnie) wydać w przyszłości (po zakończeniu objawień) orzeczenie pozytywne. I właśnie ta pierwsza formuła — otwarta, została użyta przez Episkopat Jugosławii[18]. Gdyby Komisja badająca kwestię objawień Gospy była przekonana co do ich nieautentyczności, Episkopat użyłby formuły drugiej. Jednakże w omawianym artykule brakuje tej istotnej informacji o dwóch łacińskich formułach, jakie miał do dyspozycji Episkopat Jugosławii, a kontekst cytowanej wypowiedzi sprawia, że na Autorach ciąży „grzech" niedointerpretacji[19]. Artykuł bowiem praktycznie wprowadza w błąd przeciętnego czytelnika sugerując, iż Episkopat negatywnie ocenił charakter nadprzyrodzony zjawisk w Medjugoriu. Dotyczy to przecież ogromnej liczby ludzi, którzy nie słyszeli o procedurach związanych z wydawaniem tego typu orzeczeń!

Inny błąd związany z interpretacją przywołanych źródeł dotyczy stwierdzenia, iż Pani „wzywa do adoracji Najświętszego Sakramentu tylko dlatego, iż Ona jest przy nim obecna" (s. 26). Otóż w moim odczuciu taki wniosek nie jest uprawomocniony, gdyż nie wynika z treści orędzia, które wskazane jest w przypisie. Dnia 15 III 1984 r. Gospa powiedziała: „I dzisiaj wieczorem jestem wam w szczególny sposób wdzięczna, że tu jesteście. Czcijcie bezustannie Najświętszy Sakrament Ołtarza. Ja zawsze jestem obecna, kiedy wierzący oddają mu cześć. Wtedy

---

[18] Por. S. Emmanuel, D. Nolan, *Pasterze Kościoła o Medjugoriu*, Warszawa 1997, s. 42.

[19] O „grzechach" niedointerpretacji i nadinterpretacji mówią teoretycy literatury. Na KUL tego sformułowania używa np. dr Roman Doktór (Wykłady z analizy i interpretacji dzieła literackiego w roku akademickim 1998-1999). Można pocieszyć Autorów artykułu, jedynie tym, że cięższym „grzechem" jest nadinterpretacja, gdyż to, co zostało niedointerpretowane, zawsze można „dointerpretować", gorzej jest jednak wówczas, gdy ktoś chce „przedobrzyć": *scripta manent* (...).

otrzymują łaski wyjątkowe"[20]. Sądzę, że z faktu, iż Gospa oddaje cześć Jezusowi w Eucharystii nie można wyprowadzić wniosku, iż „tylko dlatego, że ona tam jest" (s. 26), zachęca wiernych do adoracji Najświętszego Sakramentu — a taki wniosek został przedstawiony w artykule. Szkoda, że Autorzy nie zacytowali bezpośrednio wypowiedzi Gospy[21], lecz zastąpili go własną w — moim przekonaniu błędną — interpretacją.

2. Kryterium zgodności z depozytem wiary

Brakło również precyzji w określeniu terminu „autonomizacja" w odniesieniu do Matki Bożej. Z kontekstu wnioskuję, iż Autorzy sądzą, iż to Gospa przedstawia siebie jako „główny czynnik sprawczy nadzwyczajnych wydarzeń w Medjugorje" (s. 26). W moim przekonaniu jest inaczej, gdyż Maryja (jeśli to Ona objawia się w Medjugoriu) w wielu orędziach wskazuje bezpośrednio na Boga, z którego łaski może objawiać się widzącym i ku Któremu pragnie wszystkich prowadzić. Gospa mówi np.: „B ó g p o s y ł a m n i e [podkr. A. S.], abym wam pomagała i prowadziła was do raju, który jest waszym celem"[22]; „Właśnie dlatego jestem z wami, by was pouczać i przybliżać do Bożej miłości"[23]; „Pragnę was odnawiać i prowadzić przez moje serce do Serca Jezusowego, które dzisiaj za was cierpi i wzywa was do nawrócenia i odnowy"[24].

Na podstawie wielu orędzi Gospy można wyraźnie dostrzec trynitarny charakter przesłania z Medjugoria. Pani wzywa do tego, by wysła-

---

[20] *Orędzia Matki Bożej z Medjugorje Królowej Pokoju*, Kraków 1999, s. 18. Na marginesie trzeba dodać, iż na związek Maryi z misterium Eucharystii w kontekście świętości rodzin, wskazuje objawienie, które w 1879 r. miało miejsce w miejscowości Knock (Irlandia). Maryja ukazała się przy ołtarzu w towarzystwie św. Józefa i św. Jana z księgą Ewangelii. Objawienie było uprzedzającym znakiem ruchu liturgicznego, jaki wkrótce nastąpił. Kościół nie wypowiedział się autorytatywnie na temat objawienia, lecz tradycją stały się już pielgrzymki arcybiskupa tamtejszej diecezji (Turam) do Knock, a Jan Paweł II odwiedził to miejsce w setną rocznicę objawień. — Por. K. Ukleja, *Słowo od tłumacza*, w: *Objawienia Matki Bożej w Irlandii w grocie koło Meller*, Warszawa 1995, s. 8.

[21] Przypis podany w artykule odsyła czytelnika również do orędzia z dnia 25 IX 1995. Ale i w tym przypadku nie można dostrzec adekwatności między treścią orędzia, a wnioskiem, jaki wyciągnęli z niego Autorzy: „Drogie dzieci! Dziś wzywam was do rozmiłowania się w Przenajświętszym Sakramencie Ołtarza. Adorujcie Go, drogie dzieci, w waszych parafiach, a będziecie zjednoczeni z całym światem. Jezus stanie się dla was Przyjacielem i nie będziecie mówić o Nim jak o kimś ledwie poznanym (...). Drogie dzieci, kiedy adorujecie Jezusa jesteście również blisko mnie". — *Orędzia Matki Bożej z Medjugoria*, Kraków 1996, s. 137-138.

[22] Orędzie z 25 IX 1994 — „Znak Pokoju", (1994), nr 81, s. 1.

[23] Orędzie z 25 V 1999 — „Znak Pokoju", (1999), nr 137-138, s. 1.

[24] Orędzie z 25 X 1998 — „Znak Pokoju", (1998), nr 106, s. 1.

wiać Boga Stworzyciela: „On nawet poprzez najmniejszy kwiatek mówi do was o Swoim pięknie i głębi miłości, z której zostaliście stworzeni”[25]. Jej orędzia wprost odnoszą się do naszej relacji względem Jezusa: „Drogie dzieci módlcie się i szukajcie więcej czasu dla Jezusa”[26]. Zachęca wszystkich by otwierali się w modlitwie na Ducha Świętego i zapewnia, że „On pomoże wam przemienić wasze kamienne serca w serca z ciała”[27]. Gospa również podkreśla jedność Jezusa i Kościoła: „(...) wtedy, gdy przybliżycie się do Jezusa, pojmiecie Jego nieskończoną miłość do każdego z was. Modlitwa i umartwienia sprawią, że staniecie się bardziej otwarci na dar wiary i miłości do Kościoła oraz do ludzi, którzy was otaczają”[28].

Zdaniem autorów artykułu, Gospie brakuje postawy pokory, gdyż podkreśla swoją rolę, wielkość (s. 27-28). Myślę, że jeśli ktoś wyrwałby z kontekstu pewne zdania wypowiedziane przez Maryję w Lourdes i Fatimie, to również mógłby zakwestionować pokorę Maryi i — w konsekwencji — autentyzm tych objawień. Otóż Maryja przedstawia się w słowach „Ja jestem Niepokalane Poczęcie” i zapewnia: „w końcu moje Niepokalane Serce zatriumfuje”. Kościół jednak nie widział przeszkód, by uznać prawdziwość tych słów Maryi i nie interpretował ich jako przejawów pychy. A przecież w obu tych zwrotach Maryja wyraźnie wskazuje na swoje przywileje i zapewnia o swoim zwycięstwie. Kościół jednak — patrząc głębiej — nie widział żadnej w nich niestosowności, potraktował je jako realizację zapowiedzi biblijnej: „Błogosławić mnie będą wszystkie narody” (Łk 1, 48), nie obawiając się „mariocentryzmu” (s. 27).

Artykuł krytycznie odnosi się do faktu, iż Gospa wydaje polecenia i nakazy oraz podkreśla, że są to przejawy „mariocentryzmu” kwestionującego prawdziwość objawień. Sądzę jednak, że uwzględnienie danych biblijnych oraz historii Kościoła stawia pod znakiem zapytania tezę o „mariocentryzmie” objawień. Już św. Paweł stawiał pierwszym chrześcijanom wiele wymagań (zob. np.: 2 Kor 12, 20-21; 2 Tes 3, 12; Flp 4, 9) i także wzywał, by wierzący go naśladowali — tak! — właśnie jego (por. 1 Kor 4, 15-16; Flp 3, 17). Nikt jednak nie napisał, że *Corpus Paulinum* jest wykwitem „paulocentryzmu”, a natchniony charakter jego listów nigdy nie był kwestionowany. Podobnie też wiele dyrektyw w historii Kościoła dali swoim duchowym synom i córkom kanonizowani założy-

[25] Orędzie z 25 VIII 1999 — „Znak Pokoju”, (1999), nr 140, s. 1.
[26] Orędzie z 25 I 1992 — „Znak Pokoju”, (1992), nr 50, s. 1.
[27] Orędzie z 25 VI 1996 — „Znak Pokoju”, (1996), nr 103, s. 1.
[28] Orędzie z 25 II 1998 — „Znak Pokoju”, (1998), nr 122, s. 1.

ciele rozmaitych wspólnot i zgromadzeń. Czyżby Kościół kanonizował pyszałków skoncentrowanych na sobie i wydających polecenia innym?

Dziwnym jest również podkreślanie związku małomówności z pokorą (s. 27). Jeśli to jedyne kryterium pokory — jak zdaje się sugerować artykuł, gdyż nie podaje innych — to co powiedzieć o pokorze starotestamentalnych proroków i Jana Chrzciciela? Jak ocenić pisma Ojców Kościoła? Co sądzić o pismach mistyków hiszpańskich? No i czy Jan Paweł II jest wystarczająco pokorny, skoro wygłosił tyle przemówień, ba! napisał książkę autobiograficzną?!

Zaskakujące jest również to, że na potwierdzenie małomówności Maryi przywołane zostało zdanie św. Antoniego z Padwy: „Maryja, jak to wynika z Ewangelii według św. Łukasza i św. Jana, tylko sześć razy się odezwała" (s. 27). Przyjmując — za Autorami artykułu — ten sposób interpretacji Ewangelii[29], można dojść do wniosku, że św. Józef nie odezwał się ani razu, bo ewangeliści nie zanotowali jego słów. A więc Bóg wybrał sobie rodziców, którzy ze sobą nie rozmawiali...! Czy byli więc zupełnie zdrowi...? Jak wyglądało życie Świętej Rodziny z Nazaretu, skoro Józef ani razu nie odezwał się do zaślubionej Maryi, a Ona rozmawiała tylko z Aniołem, Elżbietą i Jezusem?

Także stwierdzenie, iż mrok towarzyszący spotkaniom Gospy z widzącymi wskazuje na ich podejrzany — diaboliczny charakter (s. 30) jest — jak sądzę — nieuzasadnione. Przecież ciemność wieczoru i nocy nie stanowi przeszkody dla Boga Abrahama Izaaka i Jakuba, aby działać ze Swą potęgą, przemówić do człowieka i objawić mu Siebie. Bóg nocą wyprowadził naród Izraela z Egiptu i szedł przed nim w słupie ognia, nocą Bóg przemówił do Samuela, a Danielowi objawił apokaliptyczne tajemnice. Nocą Wcielony Bóg urodził się w betlejemskiej grocie, i zmartwychwstał. Również w nocy Anioł wyprowadził Piotra z więzienia... Znane są także objawienia pozabiblijne, które miały miejsce w nocy. Na przykład godziny nocne i wieczorne wybrała Maryja jako właściwą porę spotkania ze św. Katarzyną Labouré. Kilkakrotnie ta Święta miała objawienia wieczorem i w nocy, tak pisze o swoim doświadczeniu z dnia 18 VII 1830 r.: „Wreszcie, około 11[30] w nocy [podkr. A. S.] usłyszałam jak ktoś mnie zawołał: — Siostro, siostro! Budząc się spojrzałam w stronę przejścia, skąd dochodził głos. (...) — Wstawaj szybko i chodź do kaplicy, Najświętsza Panna czeka na ciebie!"[30]. Spotkanie z Maryją,

---

[29] Obecnie obowiązują inne zasady interpretacji Biblii. — Por. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele. Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II oraz Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej*, Poznań 1994.

[30] Cyt. za: R. Laurentin, *Powiernica Niepokalanej. Św. Katarzyna Labouré*, Kraków 1982, s. 47.

podczas którego Katarzyna otrzymała polecenie wykonania Cudownego Medalika, rozpoczęło się o godz. 17[30]. Był to z pewnością ciemny już wieczór, gdyż objawienie miało miejsce późną jesienią — datowane jest na 27 XI 1830 r.[31] W nocy św. Faustyna doświadczała spotkań z duszami czyśćcowymi[32], a ojciec Pio pomagał swoim bliskim w potrzebie bez względu na porę dnia i nocy...

I jeszcze jeden szczegół. W uznaniu prawdziwości objawień, jakie miały miejsce w Beauring (Belgia, 1932-1933) nie przeszkodził fakt, iż pojawił się w nich obłok przykrywający stopy Maryi[33]. Nie rozumiem więc dlaczego ten drobiazg, o którym wspomina artykuł (s. 31), tak bardzo miałby „zaszkodzić" objawieniom w Medjugoriu? Czyżby Autorom artykułu, zatroskanym o tradycyjną symbolikę maryjnych kolorów, nieznana była biblijna symbolika obłoku — obecności Boga? A pojawia się ona przecież bardzo wyraźnie już w Starym Testamencie (np. podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej Bóg w ciągu dnia wskazuje w ten sposób drogę Izraelitom), i obecna jest w Nowym (np. teofania nad Jordanem, na górze Tabor, w opisie Wniebowstąpienia). A może obłok zakrywający stopy Gospy to znak, że każdy krok w Jej życiu doczesnym inspirowany był doświadczeniem obecności Boga i wskazuje na Jej pełne zjednoczenie z Nim w wieczności?

Podsumowując, należy przytoczyć jeszcze jeden fakt związany z wiernością treści orędzi Gospy z doktryną katolicką. Otóż 31 V 1985 r. na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza z Akwinu, komisja egzaminacyjna złożona z teologów dominikańskich, bardzo wysoko oceniła rozprawę doktorską dotyczącą orędzi z Medjugoria. Autor doktoratu, Mark Miravalle tematycznie je przeanalizował w świetle Biblii, Vaticanum II oraz posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i stwierdził wyjątkową zgodność orędzi przekazywanych w Medjugoriu z nauką Kościoła[34]. Podobnie Fridolin Keilhauer, autor rozprawy habilitacyjnej poświęconej Medjugoriu, nie znalazł sprzeczności między przesłaniem Gospy a nauką Kościoła[35].

---

[31] Por. J. I. Dirvin, *Matka Boska Cudownego medalika*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, red. J. J. Delaney, Lublin 1992, s. 58. 62.

[32] Por. św. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, nr 20. 1382.

[33] Don Sharkey, *Matka Boska ze złotym sercem*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, dz. cyt., s. 189.

[34] O. Cesca, dz. cyt., s. 261-262.

[35] F. Keilhauer, *Medjugorje. Eine prophetische Herausforderung*, Burg Lantershofen 1992.

3. Kryterium Świętości i majestatu Boga

Czytając artykuł można dojść do wniosku, że Bóg ma ograniczone możliwości wyboru ludzi, którym mógłby się objawić: ma prawo przemówić tylko do tych, którzy są pobożni, wypełniają „uczynki cnoty" i wewnętrznie są przygotowani „do przyjęcia łaski objawienia" (s. 29). Myślę, że jest inaczej i przypominam sobie, że już przed Pierwszą Komunią św. Ksiądz katecheta[36] uczył nas, że dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, że wybiera tego, kogo chce. Objawił się narodowi Izraela dlatego, że tak chciał, a nie dlatego, że był to naród szczególnie cnotliwy i pobożny. Co prawda od tego czasu minęło wiele lat, lecz nie słyszałam, by coś się zmieniło w nauczaniu Kościoła na ten temat. Gdyby Bóg mógł objawiać się tylko ludziom „przygotowanym" i „pełniącym uczynki cnoty" — nie zapytałby: „Adamie, gdzie jesteś?", widząc jego grzech w raju; nie posłałby proroka Natana do króla Dawida — cudzołożnika i podstępnego oszusta; ominąłby grzeszną Samarytankę przy studni; nie odezwałby się do mordercy Pawła z Tarsu... A przecież Jezus przyszedł do nas, jako ten który wyzwala z grzechu.

Jeżeli predyspozycje do przyjęcia objawienia mierzyć życiem religijnym wizjonerów, to należałoby zakwestionować np. objawienia w La Salette. Żadne bowiem z dwojga dzieci nie znało katechizmu. Melania (lat 14) nie została dopuszczona do Pierwszej Komunii św., lecz przyjęła ją dopiero razem z Maksymem w 17 roku życia. Zaś Maksym (lat 11) bardzo rzadko przychodził do kościoła, gdyż ojciec częściej prowadził go do knajpy. Nauka religii była mu obca. Z trudem przyswoił sobie „Ojcze nasz" i „Zdrowaś Maryjo". Oboje wychowywali się w niereligijnej atmosferze. Podczas potkania z Płaczącą Panią zapytane o to, czy dobrze odmawiają modlitwy, odpowiedziały, że prawie wcale się nie modlą[37]. Nic jednak nie przeszkodziło Bogu wybrać tych dwoje, ani Kościołowi uznać prawdziwość objawień w La Salette.

Jeśli chodzi o wygląd zewnętrzny i ubiór Matki Bożej, to warto przypomnieć, że był on rozmaity w innych objawieniach i nie zawsze miał wiele wspólnego z maryjną symboliką, co Autorzy artykułu o Medjugoriu chcieliby widzieć jako kryterium autentyczności (s. 31). Na przykład Maryja, którą widział Meksykanin, Juan Diego, była kobietą, której rysy twarzy przypominały indiańskie kobiety, jej ubiór zaś po-

---

[36] Śp. Franciszek Lewiński CM.

[37] Por. A. Avitable, G. Roggio, *La Salette. Znaczenie i aktualność*, Warszawa 1998, s. 20-22; J. S. Kennedy, *Matka Boska Płacząca*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, dz. cyt., s. 76-79.

dobny był do płaszcza królowej azteckiej i miał kolor zielonkawo-niebieski.

Artykuł o Medjugorju podejrzliwie ocenia „dziwne" polecenia Gospy. Do „najdziwaczniejszych" poleceń Pani zalicza on wchodzenie na górę Kriżewac zimą[38], boso i po ciemku (s. 27, przyp. 25). Rzeczywiście, może ktoś takie żądanie uznać za dziwne, lecz jako jeszcze dziwniejsze powinien wówczas ocenić polecenie, jakie otrzymała św. Bernadetta Soubirous: Pani nakazała jej, otoczonej tłumem ciekawskich, „ucałować ziemię dla grzeszników"[39]. Ani ten nakaz ani poprzedni, aby grzebiąc rękami w ziemi wykopała źródło — wypełnione dokładnie przez dziewczynkę — nie stanowiły przeszkody ani w uznaniu świętości Bernadetty, ani autentyczności objawień w Lourdes. Być może to, co jest „dziwne" w oczach ludzi, inaczej postrzega Bóg? Prorocy biblijni bardziej podkreślają wagę czystości serca, niż zewnętrznych gestów.

Zastanawiające jest, na jakiej podstawie pojawia się w artykule stwierdzenie, iż uczucia lęku i niepokoju „nie odpowiadają łasce widzenia Maryi" (s. 31). A przecież spotkanie z Transcendencją we wszystkich religiach było doznaniem nie tylko *misterium fascinosum*, lecz także i *misterium tremendum*! Lęk przed Objawiającym się Bogiem głęboko odczuwał Mojżesz nie rozumiejąc znaku gorejącego krzewu (por. Wj 3, 6). Lud Izraela „drżał ze strachu" stojąc u stóp Synaju (por. Wj 20, 16). Lęk podczas spotkania z Bogiem przeżywali starotestamentalni prorocy[40]. Zaś w Nowym Testamencie Anioł posłany przez Boga kieruje do Maryi słowa: „Nie bój się!". Aniołowie w Betlejem również uspokajają ich tymi słowami pasterzy na polu. O lęku związanym z objawieniami piszą także mistycy, zwłaszcza wówczas, gdy jest to ich pierwsze objawienie. O lęku, jaki towarzyszył maryjnym objawieniom, pisze pośrednio siostra Łucja cytując słowa Anioła: „Nie lękajcie się! Jestem Aniołem Pokoju. Módlcie się razem ze mną"[41].

Nie jest więc zrozumiałe, dlaczego doświadczenie niepokoju, jakiego doznali wizjonerzy, miałoby być czynnikiem podważającym wiarygodność objawień Gospy.

---

[38] Zima kojarzy się Polakom ze śniegiem i mrozem, dlatego pierwsze, podświadome skojarzenie polskiego czytelnika, to obraz bosych dzieci wspinających się pod górę w śniegu po kolana. Klimat śródziemnomorski jest jednak znacznie łagodniejszy.

[39] F. Parkinson Keyes, *Bernadetta i piękna Pani*, w: *Niewiasta obleczona w słońce*, dz. cyt., s. 113

[40] Por. G. Witaszek, *Moc słowa prorockiego*, Lublin 1996, s. 26.

[41] *Siostra Łucja mówi o Fatimie. Wspomnienia Siostry Łucji*, Fatima 1989, s. 56.

W cytowanym artykule przeczytać można, że Pani pozwala na to, aby wizjonerzy odnosili się do niej „w sposób pozbawiony odpowiedniego szacunku" (s. 32), co przejawia się w tym, że „Gospa rozmawia, poucza, odpowiada na pytania wizjonerów i osób przybywających, śmieje się. W dzień urodzin wizjonerów składa im życzenia, podaje im rękę, całuje" (s. 32).

Nie wiadomo, na jakiej podstawie powyższe — zwyczajne i prawdziwie ludzkie gesty zostały potraktowane jako zachowania ujmujące komukolwiek czci. Przekonana jestem, iż rozmowa, składanie życzeń, gesty życzliwości i serdecznej bliskości nie są wyrazem lekceważenia. Każda matka obejmuje i całuje dzieci; każdy zaprzyjaźniony człowiek składa życzenia podając rękę; każdy kapłan całuje ołtarz — i nikt wychowany w naszym kręgu kulturowym nie dostrzega w tych zachowaniach przejawów braku szacunku.

Nie przemawia do mnie argument kwestionujący wartość objawień, jakim jest wzmianka o „bardzo wyrazistym eksponowaniu nastrojów przez wyraz twarzy: od głębokiego smutku i cierpienia do płaczu lub też od uśmiechu do wesołości" (s. 32-33). Żadnej bowiem niestosowności nie widzę w okazywaniu szerokiej gamy uczuć, a wręcz przeciwnie, zarówno psychologia[42] jak i teologia duchowości podkreśla, że umiejętność wyrażania uczuć i doznań świadczy o dojrzałości człowieka. *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli są szkołą wychowywania, a więc i wyrażania ludzkiej uczuciowości[43]. A czyż na kartach Ewangelii nie spotykany takiej dojrzałej postawy Maryi? Ona mówi Jezusowi, że z bólem serca był poszukiwany (por. Łk 2, 48).

Podobnie też objawienia pozabiblijne wskazują na prawdziwie ludzką i kobiecą wrażliwość Maryi. Na przykład dzieci z La Salette widziały płaczącą Panią, a Katarzyna Labouré wspomina o cierpieniu malującym się na twarzy Madonny. Święta, cytując słowa Maryi, tak pisze: „Ulice będą pełne krwi. Arcybiskup będzie odarty z szat. (Tutaj Najświętsza

---

[42] „Dojrzałość emocjonalna musi być zakorzeniona w pełni rozwiniętym życiu emocjonalnym, obejmującym wszystkie uczucia bez wyjątku, całkowicie zintegrowanym, przeniknięty przez kompetentny intelekt i «życzliwą» wolną wolę. (...) u osoby dojrzałej rozum z szacunkiem wsłuchuje się w uczucia, a wola wsparta wiedzą czerpaną z rozumu sama podlega bodźcom i poruszeniom ze strony uczuć". — A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna*, Poznań 1987, s. 273-274; por. np. K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Poznań 1993.

[43] D. Bomba, *Potrzeba dostrzegania, rozeznawania i wypowiadania uczuć w kierownictwie duchowym*, w: *W kręgu kierownictwa duchowego*, red. M. Wolańczyk, t. 1, Kraków 1994, s. 49-59.

Dziewica nie mogła już mówić, ból malował się na jej twarzy). Dziecko moje — mówiła — cały świat pogrąży się w smutku”[44].

Matka Jezusa nie tai swoich przeżyć, lecz wyraża je i nazywa je po imieniu. Już św. Tomasz z Akwinu uważał, iż niemoralne jest tłumienie swoich uczuć. Czyżby artykuł chciał zasugerować, że wewnętrzne życie wiary dotyczy tylko intelektu, a zakładało atrofię serca?[45] Czyżby Autorzy sądzili, iż dzieło zbawcze Jezusa pominęło ludzką uczuciowość? Sobór Watykański II, wydając Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, już w pierwszym zdaniu wskazuje na wartość uczuć: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i wszystkich cierpiących są także radością i nadzieją, smutkiem i trwogą uczniów Chrystusowych” (GS 1). A przecież Maryja jest i Kobietą i Matką — Kościoła również.

Artykuł kwestionuje także zasadność użycia zwrotu „Mój Syn Jezus” w wypowiedziach Gospy, interpretując go w kategoriach zależności Jezusa od Gospy (podporządkowania Jezusa Gospie). Problem rozumienia zależności Syna od Matki, jaki sugerowany jest używaniem zwrotu „Mój Syn Jezus”, jest również bardziej złożony[46]. Subiektywistyczność (jednostronność) interpretacyjna, która pojawiła się w artykule wynika stąd, iż jego Autorzy pominęli optykę inkarnacyjną i nie dostrzegli jej konsekwencji. Wydaje się również, że popełnili pewną nieścisłość, ponieważ nie sprecyzowali, jak rozumieją termin „zależność”. Nie można bowiem na tej samej płaszczyźnie rozpatrywać zależności typu ontologicznego (stworzenie jest zależne od Stwórcy — byt przygodny od Bytu Koniecznego) i zależności typu psychologicznego (dziecko zależne jest od matki, lecz równocześnie matka jest zależna od dziecka).

Nie sądzę, aby Gospa — zwracając się do dzieci, które nie znały arystotelesowsko-tomistycznej koncepcji bytu(!), miała na uwadze płaszczyznę ontologiczną. Myślę raczej, że właściwym kontekstem interpretacyjnym słów Gospy jest kontekst psychologiczny. Jezus od Swego po-

---

[44] Cyt. za: R. Laurentin, dz. cyt., s. 47.

[45] Por. D. von Hildebrand, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Poznań 1987, s. 81; K. Grzywocz, *Modlitwa uczuć*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 1998, nr 8, s. 41-44. Na temat kształtowania własnej uczuciowości zob. A. Santorski, *Droga wewnętrznego poznania*, Warszawa 1997, s. 101-112.

[46] Artykuł może prowadzić do mylnego wniosku, że jest to jedyny tytuł (bo brakło wzmianki o innych), jakiego używa Maryja w odniesieniu do Jezusa. Tymczasem jest inaczej. Teologiczną wartość tytułów chrystologicznych omówił Marcin Zarębski w pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem o. prof. S. C. Napiórkowskiego (KUL 1999). Autor dochodzi do konkluzji, iż tytuły te nie odbiegają od nauczania Kościoła na temat Osoby Jezusa Chrystusa.

częcia aż po Zmartwychwstanie i przez całą wieczność nie przestał i nie przestanie być Synem Maryi, a przyjmując pełną ludzką naturę poddał się jej prawom, a więc także prawu współzależności dziecka i matki (Łk 2, 51; J 19, 26-27)[47]. Przy czym chcę podkreślić, iż stwierdzenie „Mój Syn Jezus" wcale nie musi wskazywać na niedojrzały, a więc negatywny aspekt tej relacji, czyli bezwzględne podporządkowanie Jezusa Gospie, co oznaczałoby jednostronną zależność, jak sugeruje artykuł. W każdej rodzinie istnieje więź międzyosobowa, a więc swoista współzależność, lecz gdy następuje właściwy rozwój relacji interpersonalnych, to zależność typu: matka-dziecko prowadzi do dojrzałości i matkę i dziecko.

A może w ten sposób Maryja (jeśli to Ona pojawia się w Medjugoriu), widząc problemy współczesnych rodzin, chce nas uwrażliwić na problem relacji: rodzice-dzieci? A może w ten sposób Maryja delikatnie przypomina o rysie macierzyńskim Kościoła, który ulegając duchowi zachodniej, męskiej cywilizacji coraz bardziej odrywał Zbawiciela od Jego Matki, stwarzając sobie w ten sposób wiele problemów?[48]

4. Kryterium posłuszeństwa władzy kościelnej

Za jednostronne należy również uznać przedstawienie faktów dotyczących posłuszeństwa władzy kościelnej. Przyznaję, że w tej jakże delikatnej materii wyjątkowo trudno o zajęcie obiektywnego stanowiska. Każda selekcja prezentowanych zdarzeń jest zawsze już interpretacją. O tym, jak trudno znaleźć właściwy sposób interpretacji tych samych faktów, dobrze świadczą opracowania R. Laurentina i J. Wójtowicza, reprezentujące skrajne stanowiska[49]. Odnosi się jednak wrażenie, że w omawianym artykule dosyć wąsko jest rozumiane kryterium posłuszeństwa władzy kościelnej. Pisząc o nim, Autorzy podkreślają niesubordynację franciszkanów i wizjonerów wobec miejscowego biskupa,

---

[47] Aspekt ten rozwija Hans von Urs Balthasar charakteryzując relacje, jakie istniały między Maryją i Jezusem. — Por. *Maryja w nauce Kościoła,* w: J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona?*, Warszawa 1991, s. 36-42.

[48] „I chyba to nie jest to przypadek, że w naszej zachodniej, męskiej mentalności coraz bardziej odrywaliśmy Chrystusa od Matki, nie dopuszczając do świadomości, że Maryja — Matka mogłaby coś znaczyć w teologii i wierze. Przecież tu kształtuje się cały nasz stosunek do Kościoła". — J. Ratzinger, *Kazanie na konferencji biskupów w Stapelfeld,* w: J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, R. Graber, dz. cyt., s. 113.

[49] Ci dwaj autorzy odmiennie przedstawiają stanowisko biskupa i stanowisko Konferencji Episkopatu byłej Jugosławii. — Por. R. Laurentin, *Współczesne objawienia Najświętszej Maryi Panny*, Gdańsk 1994, s. 116-120; J. Wójtowicz, *Problem: Medjugorie*, Przemyśl 1996, s. 71-73. Książka ks. Jana Wójtowicza nie została wydana w kościelnym wydawnictwie i nie posiada *imprimatur*.

a pomijają problem jego jedności z innymi biskupami Jugosławii i Stolicą Apostolską[50].

Prawdą jest, że do obowiązków miejscowych biskupów należy zbadanie autentyczności objawień, lecz prawda ta nie obowiązuje z mocą dogmatu. Zdarzało się więc w historii Kościoła, iż Stolica Apostolska w uzasadnionych przypadkach odbierała to prawo biskupom miejscowym[51]. Tak też było w przypadku Medjugoria, a tej istotnej informacji brakło w artykule. W 1986 r. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. Joseph Ratzinger miał poważne podstawy, aby odrzucić negatywne wnioski Komisji powołanej przez biskupa Żanića. Stolica Apostolska konsekwentnie też odebrała biskupom Mostaru akta sprawy Medjugoria i rozwiązała nierzetelną Komisję[52]. Akta dotyczące niezwykłych zdarzeń w Medjugoriu oddano w ręce nowej Komisji pod przewodnictwem bp. Komaricy (biskup Banja-Luki). Od tego czasu opinie biskupów Mostaru dotyczące prawdziwości objawień mają charakter prywatny, a nie są oficjalnym, a więc obowiązującym, orzeczeniem Kościoła[53]. Dlatego też wielokrotne przywoływanie w artykule wypowiedzi biskupów Żanića i Pericia jako autorytetów (s. 36-39) jest nieuzasadnione i wprowadza w błąd tych czytelników, którzy nie wiedzą, że kompetencje biskupów zostały w tej kwestii znacznie ograniczone przez Stolicę Apostolską.

Po przeczytaniu fragmentu przedstawiającego problem posłuszeństwa biskupom można mieć wrażenie, że organizowanie pielgrzymek do Medjugoria i czytanie (rozprowadzanie) orędzi Gospy jest wyrazem nieposłuszeństwa Kościołowi (s. 36-39). Podkreślanie, iż obowiązuje zakaz organizowania „oficjalnych pielgrzymek, czy to na poziomie parafii, diecezji czy generalnie w imieniu Kościoła" (s. 37), przy jednoczesnym po-

---

[50] Warto w związku z tym zaznajomić się ze stanowiskiem i wypowiedziami arcybiskupa Splitu — F. Franicia (Mostar leży na terenie tej archidiecezji) oraz głosem Przewodniczącego Konferencji Episkopatu kard. Kucharicia. — Por. M. Ljubić, A. Castella, dz. cyt., s. 106-107. 110-117. Problem ten przedstawia szerzej L. Rupcić, *Prawda o Medziugorju. Na okoliczność pamfletu Biskupa Żanicia*, Kraków 1999, s. 71-75.

[51] Taka sytuacja miała miejsce np. w Banneux i Bauring (Belgia). — Por. S. Emmanuel, D. Nolan, *Pasterze Kościoła o Medjugorju*, Warszawa 1997, s. 7.

[52] W lutym 1984 r. bp Zanić powołał nową Komisję Badawczą. Pierwsza została powołana w styczniu 1982 r., lecz w swych badaniach doszła do impasu. Nowa komisja składała się z 14 członków, którzy w większości *a priori* byli przeciwni objawieniom. Biskup sam siebie mianował przewodniczącym oraz nie zaprosił żadnego z ekspertów międzynarodowych, a ponadto odsunął franciszkanów od prac Komisji. W pierwszej Komisji było ich kilku, lecz zostali odsunięci, gdyż reprezentowali odmienne stanowisko niż przewodniczący. Widoczny był także wielki nacisk biskupa na to, aby wydać negatywne orzeczenie. — Por. M. Ljubić, A Castella, dz. cyt., s. 101. 104-105; O. Cesca, dz. cyt., s. 250-251.

[53] Por. S. Emmanuel, D. Nolan, dz. cyt., s. 36.

mijaniu milczeniem tych wypowiedzi Episkopatu i Watykanu, które nie sprzeciwiają się pielgrzymowaniu do Medjugoria jako miejsca modlitwy i kultu religijnego, jest — w moim przekonaniu — jednostronne. Brakło bowiem w artykule kilku istotnych wypowiedzi kompetentnych przedstawicieli Kościoła wyjaśniających jego oficjalne stanowisko. Dla równowagi przytoczę głosy tych, którym Stolica Apostolska powierzyła tę sprawę:

— Abp Franić, przewodniczący Biskupiej Komisji do Spraw Wiary, wyjaśnia, iż jednym z powodów wydania zakazu organizowania oficjalnych pielgrzymek było stanowisko ówczesnych władz państwowych, które „oskarżają nas o to, że ze względów politycznych organizujemy ten cały ruch w Medjugorju". Arcybiskup wyjaśnia również: „Dozwolone są pielgrzymki o charakterze duszpasterskim, motywowane wiarą i pragnieniem modlitwy, prowadzone przez kapłanów, również jako pielgrzymów, pełniących rolę przewodników duchowych. W błędzie są ci, którzy utrzymują, że pielgrzymki zostały wzbronione lub że kapłanom nie wolno brać w nich udziału"[54].

— Przewodniczący Konferencji Biskupów kard. Kucharić (sierpnień 1993), nawiązując do „Deklaracji z Zadaru", powiedział: „Po trzech latach badań prowadzonych przez odpowiednią Komisję, my, biskupi uznajemy Medjugorie jako miejsce modlitwy, jako sanktuarium"[55].

— Rzecznik prasowy Stolicy Apostolskiej dr Joaquin Navarro-Valls (6 VIII 1996) oświadczył: „Zabronić pielgrzymom udawania się do Medjugoria można by jedynie wtedy, gdyby objawienia zostały uznane za fałszywe. Ponieważ nie miało to miejsca, każdy może tam jechać, jeśli tego pragnie (...). Ponadto, gdy wierzący katolicy udają się na pielgrzymkę, mają prawo prosić, by towarzyszyli im duchowni, dlatego Kościół nie broni, by księża dołączali do pielgrzymek organizowanych przez świeckich do Medjugoria w Bośni-Hercegowinie"[56].

Artykuł wymienia także szereg poleceń bp. Zanića mających na celu „stłumienie wydarzeń w Medjugoriu" i stwierdza, iż franciszkanie oraz widzący zastosowali się tylko do dwóch. Jednak w świetle moich badań, ta sprawa wyglądała inaczej. Pisze dokładniej na ten temat Olivio Cesca, przedstawiając także trudności, jakie związane były z wypełnieniem nakazów biskupa:

„a) Zabronić widzącym ukazywać się publicznie: nawet i to polecenie nastręczało pewne trudności, bowiem udział widzących nadawał

---

[54] Cyt. za: O. Cesca, dz. cyt., s. 241.

[55] „Glas Koncila", sierpień 1993 — cyt. za: S. Emmanuel, D. Nolan, dz. cyt., s. 11.

[56] *SIC Parution,* Watykan, 21 VIII 1996 — cyt. za: S. Emmanuel, D. Nolan, dz. cyt., s. 12.

wspólnym modlitwom większego ferworu, nic nie mającego wspólnego z sentymentalizmem, zupełnie przeciwnie, zapewniając im większą prostotę. Mimo to franciszkanie zrezygnowali z ich udziału i wierni musieli się z tym pogodzić.

b) Skończyć z widzeniami w kościele parafialnym: zakaz ów (...) nie został wprowadzony w życie, bowiem o. Tomislav Vlasić, proboszcz, sądził, że dostosowanie się do zakazu byłoby jednoznaczne z wydaniem widzących na pastwę tłumów i niebawem także i policji, co miało miejsce na początku objawień, jako, że zgodnie z zarządzeniem władz lokalnych [komunistycznych — przyp. A. S.] wszelkie zgromadzenia poza kościołem były wzbronione. Konsekwencją tego stanowiska było przeniesienie o. Tomislava do innej parafii. O. Tomislav bez dyskusji przyjął owo przeniesienie (...).

c) Zaprzestać kazań na temat objawień: zakaz ten był przestrzegany już od dłuższego czasu. Kazania mówiono na temat Chrystusa, Matki Bożej, modlitwy, pojednania i innych wielkich tematów ewangelicznych, które podejmowały orędzia, jednakże nie odnosiły się do nich bezpośrednio. Jeśli chodzi o orędzia, zaprzestano całkowicie ich oficjalnego i publicznego ogłaszania.

d) Skończyć z pobożnymi praktykami, które powstały na podstawie objawień: ten dwuznaczny zakaz stwarzał trudności. Należałoby, na przykład, znieść różaniec? Z pewnością nie. Nie mogłoby się to również odnosić do odmawiania siedmiu „Ojcze nasz", „Zdrowaś Maryjo" i „Chwała Ojcu", tradycyjnej modlitwy w tych stronach.

e) Zabronić sprzedaży pamiątek oraz publikacji propagujących objawienia: sprzedaż taka została zredukowana do minimum w małej i zawsze przepełnionej salce, mieszczącej się w domu parafialnym.

f) Zakaz odnoszący się do trzech zakonników był przestrzegany w pełni, mimo że było to ciężkim ciosem dla tak owocnej liturgii, bowiem zakonnicy ci umieli uświadomić ludziom obecność Chrystusa, a modlitwa ich promieniowała na wszystkich. Ale cóż zrobić? Krzyż ze szczytu góry Križevac wydawał się mówić, że w każdym dziele Bożym cierpienie jest częścią całości. Odkąd Maryja dała swoje *fiat* w czasie Zwiastowania, Bóg objawia się w cierpieniu, przez cierpienie, w swoim cierpieniu na krzyżu, w cierpieniu swoich męczenników, w cierpieniu Kościoła. Krzyż górujący nad Medjugorie przypomina wszystkim, że nie ma radości bez cierpienia.

g) W odniesieniu do ostatniego postanowienia: oddanie przez widzących wszelkich pism w ręce biskupa — zakonnicy powołali się na wypowiedź abp. Franića, wygłoszoną wobec Biskupiej Konferencji Jugosławii 17 IV 1985 r.: «Biskup diecezji Mostaru rozkazał widzącym, by mu oddali

wszelkie swe pisma łącznie z tymi, które zawierają tajemnice. Czy biskup ma prawo o to prosić? On nie może siłą wyrwać tajemnicy sumienia»"[57].

Można mieć nadzieję, że przytoczone fakty pozwolą w nieco innym świetle spojrzeć na problem posłuszeństwa Kościołowi wizjonerów i franciszkanów z Medjugoria.

5. KRYTERIUM „OWOCÓW ŚWIĘTOŚCI" I DZIEŁ CHARYTATYWNO-APOSTOLSKICH

Artykuł stawia pod znakiem zapytania wartość życia religijnego osób związanych z ruchem Medjugorie sugerując, iż nie kierują się oni wiarą, nadzieją i miłością, lecz „próżną ciekawością odnośnie do nadzwyczajnych ziemskich zjawisk bezkrytycznie uznawanych za autentyczne (...) wbrew ponawianym ostrzeżeniom władzy kościelnej" (s. 40).

Pomijając już problematyczność posłuszeństwa Kościołowi, należy zwrócić uwagę na inną delikatną kwestię. Mówiąc najoględniej, brakiem taktu jest orzekanie o poziomie życia duchowego kogokolwiek, więc i osób „związanych z ruchem Medjugorie" i podejmujących pielgrzymki do tego miejsca. Zwłaszcza wówczas, gdy nie miało się możliwości osobiście poznać każdego pielgrzyma. Autorzy w ten sposób kładą swój znak zapytania nad wzrostem świętości osobistej wielu ludzi, których nigdy w życiu nie widzieli. Dotyczy to także tych, których autentyczność wiary potwierdza życie wielu ojców i matek rodzin, wiele sióstr, kapłanów i biskupów.

Artykuł krytycznie odnosi się do faktu zaangażowania wizjonerów: „W wypadku Medjugorje dostrzegamy raczej «niepohamowaną żądzę wyjaśniania i publikowania» doznań i przesłań Gospy. Głoszenie jej orędzi można wręcz nazwać «sensem życia» wizjonerów. Podejmują zresztą w tym celu liczne podróże misyjne" (s. 40). W artykule zawarta jest myśl, że takie działania nie świadczą o pokorze ani wizjonerów, ani franciszkanów. Trudno jest wypowiadać się na temat czyjejś pokory, bo i z moją bywa rozmaicie. Ryzykowne jest łączenie tej cnoty tylko i wyłącznie z milczeniem oraz ukryciem. Już św. Teresa Wielka kładła znak równości między pokorą i prawdą, a nie między pokorą i małomównością. Jak wiele straciłby Kościół, gdyby Szaweł z Tarsu milczał o swoim doświadczeniu pod Damaszkiem, gdyby Ojcowie pustyni nie przekazali pokoleniom swego doświadczania wiary, a św. Ignacy Loyola zachował dla siebie tajemnicę Manresy i Cardoneru.

---

[57] O. Cesca, dz. cyt., s. 248-249; por. *Oświadczenie J. E. Franicia na Konferencji Biskupów 17 kwietnia 1985 r.*, w: M. Ljubić, A. Castella, dz. cyt., s. 113-117.

Jeżeli jednak „mediowe”[58] zachowania wizjonerów stawiają pod znakiem zapytania łaskę, którą otrzymali, to co powiedzieć o ojcu Emilienie Tardiffie, siostrze Briege McKenie, pani Lindzie Schubert i wielu innych znanych postaciach, które dzielą się otrzymanymi charyzmatami, jeżdżąc po całym świecie i pozwalają na to, by filmowano modlitwy, podczas których Jezus dokonuje uzdrowienia?

Myśląc o widzących z Medjugoria, można odnieść wrażenie, że to nie brak pokory, lecz raczej świadomość zleconej misji jest motywem ich zaangażowania apostolskiego. Należy też przypuszczać, że podejmują ten wysiłek raczej ze względu na posłuszeństwo kierownikom duchowym, a nie ze względu na próżną chwałę. Jak jest na pewno — tego nie wiadomo, może przekonamy się dopiero na Sądzie Ostatecznym. Wiadomo natomiast, że dzieci z Fatimy także opowiadały o swoich przeżyciach i byli tacy, którzy zarzucali im fałszerstwo oraz pychę, lecz dzięki ich świadectwu tysiące ludzi ujrzało cud słońca i wielu podjęło modlitwę różańcową, zanim jeszcze Kościół oficjalnie wypowiedział się na temat prawdziwości objawień w dolinie Cova da Iria. Tak więc ci, którzy podjęli fatimskie wezwanie do modlitwy i pokuty, jeszcze przed pozytywnym orzeczeniem Watykanu, wcale na tym nie stracili. Co więcej, Kościół miał kolejny argument pozwalający uznać autentyczność objawień fatimskich.

Co do wielu przedstawionych w artykule dzieł apostolskich rodzących się w Kościele w związku ze zdarzeniami w Medjugoriu, można stwierdzić na podstawie rozmów z przedstawicielami różnych wspólnot tam spotkanych, że stawiają sobie one cele duszpasterskie, a nie „propagandowe” (s. 40-41). Ponadto ich konstytucje i statuty zostały zatwierdzone przez kompetentne władze Kościoła, przez co ich działalność została uznana za potrzebną Kościołowi. Nie jest więc ona ubocznym efektem czyjejś niezdrowej pobożności.

Wypada przypomnieć tu ogólną prawdę, że drzewo poznaje się po owocach. Wielu, żyjąc orędziami Gospy, odkrywa podstawowe prawdy Ewangelii i powraca do jedności z Kościołem. Wielu narkomanów i niewierzących odnalazło zagubiony sens życia. Miliony ludzi odnajdują Boga na nowo przez Eucharystię, spowiedź i modlitwę różańcową. Wielu podejmuje lekturę Biblii i zapomnianą praktykę postu.

Może więc warto uzbroić się w cierpliwość i posłuchać mądrej rady rabbiego Gamaliela (por. Dz 5, 38-39)?

---

[58] Por. *„Módlcie się a zobaczycie”. Z ojcem Slavko Barbariciem rozmawiają Jan Grzegorczyk i Paweł Kozacki OP*, „W Drodze”, 26(1998), nr 6, s. 18-19.

Nie wiadomo, czy to Maryja objawia się w Medjugoriu. Czekamy na ostateczne orzeczenie Kościoła. Nie jest jednak przekonujący sposób argumentacji zaprezentowany w omawianym artykule, natomiast ważna jest tutaj także postawa Papieża. Jan Paweł II z nadzieją patrzy na Medjugorie i widzi w nim kontynuację Fatimy. Chociaż sam nie miał okazji przybyć do tej parafii (wielokrotnie wyrażał chęć przybycia do Medjugoria, lecz nie został zaproszony przez biskupów Mostaru[59]), zachęca jednak innych, by tam pielgrzymowali.

Świadectwo takiej postawy Papieża daje wielu biskupów, m.in.: bp Sylvester Treinen mówiąc (14 V 1989 r.) o swoim spotkaniu z Janem Pawłem II przytoczył jego słowa: „Tak, dobrze, by pielgrzymi udawali się do Medjugoria i czynili pokutę. To dobrze"[60]. W rozmowie z biskupem Pavlo Hnilicą (1 VIII 1989 r.) Ojciec Święty powiedział: „Świat zatracił dziś nadprzyrodzoność. Wielu ludzi jej szukało i znalazło w Medjugoriu przez modlitwę, post i spowiedź sakramentalną"[61]. Podobne zdanie usłyszał bp Murilo Krieger (24 II 1990 r.): „Medjugorie jest wspaniałym centrum duchowym"[62].

Także w rozmowach z osobami bezpośrednio zaangażowanymi w sprawę Medjugoria Papież nie ukrywa swego pozytywnego stosunku do tej kwestii. Na przykład zwracając się do o. Jozo (17 VI 1992 r.), rzekł: „Dbajcie o Medjugorje, strzeżcie Medjugoria. Nie poddawajcie się, miejcie odwagę, ja jestem z wami. Przesyłam moje błogosławieństwo i moje pozdrowienie dla wszystkich w Medjugoriu"[63].

Żadna z powyższych wypowiedzi Papieża nie została wygłoszona *ex cathedra,* lecz niewątpliwie, że Jan Paweł II ma wielkie wyczucie spraw nadprzyrodzonych.

---

[59] S. Emmanuel, D. Nolan, dz. cyt., s. 24. 29. 34. 39.
[60] Cyt. za: tamże, s. 23.
[61] Cyt. za: tamże, s. 30.
[62] Cyt. za: tamże, s. 25.
[63] Cyt. za: O. Cesca, dz. cyt., s. 258.

Dorota RAFALSKA, Eryk ŁAŻEWSKI*
Warszawa

O NIEPOROZUMIENIACH WOKÓŁ DOMNIEMANYCH OBJAWIEŃ Z MEDJUGORIE

Na wstępie należy powiedzieć, iż powodem napisania niniejszego artykułu jest konieczność ustosunkowania się do tekstu Anastazji Seul pt.: *Medjugorie w świetle reguł rozeznawania duchów...?*. Konieczność ta wynika zaś zarówno z potrzeby sprostowania licznych błędów merytorycznych w nim zawartych jak i ustosunkowania się do zarzutów wobec naszego artykułu pt. *„Objawienia" w Medjugorie w świetle reguł rozeznawania duchów*[1].

Ponieważ jednak ograniczone ramy tego artykułu nie pozwalają na odpowiedź na wszystkie zarzuty oraz sprostowanie wszystkich błędów, w sposób wyczerpujący będą omówione tylko najważniejsze problemy poruszone przez A. Seul.

Należy dodać, iż błędy i zarzuty zawarte w polemicznym artykule Seul, są charakterystyczne dla wielu wypowiedzi „apologetycznych" wobec wydarzeń z Medjugoria.

1. Brak ścisłości oraz obiektywizmu ocen i interpretacji

Odnośnie więc do błędów i zarzutów, to już na samym początku artykułu A. Seul pojawia się zdanie wymagające odpowiedniego komentarza. Chodzi tu o pogląd, że „(...) dopóki nie pojawiło się ostateczne orzeczenie Kongregacji Doktryny Wiary, a Komisja jeszcze bada sprawę Medjugoria, przedwczesne są wypowiedzi jednoznacznie afirmujące, bądź bezwzględnie potępiające niezbadane dotąd kwestie (...)". Zdanie to bowiem zawiera aż dwa błędy. Po pierwsze, sugeruje, iż Kongregacja Doktryny Wiary jest tym organem w Kościele, który jedynie w sposób osta-

---

* Dorota R a f a l s k a (ur. 1972), ukończyła specjalistyczne studia w zakresie teologii duchowości w Instytucie Teologii Duchowości KUL. Aktualnie przygotowuje rozprawę doktorską na temat wiarygodności objawień w Medjugorje.

Eryk Ł a ż e w s k i (ur. 1975), magister filozofii UKSW; aktualnie doktorant na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW.

[1] w: *Duchowość na progu trzeciego tysiąclecia* („Duchowość w Polsce", t. 6), red. M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 23-43.

teczny wydaje orzeczenia odnośnie do tzw. objawień prywatnych, po drugie zaś stwierdza, że jakaś komisja „jeszcze bada sprawę Medjugoria".

Co do pierwszego, to należy stwierdzić, iż Kongregacja Doktryny Wiary rzeczywiście może wydać osąd ostateczny i zobowiązujący w stosunku do tzw. objawień prywatnych. Nie jest to jednak zawsze konieczne, gdyż do ostatecznej, pozytywnej lub negatywnej ich oceny mogą wystarczyć nawet badania przeprowadzone z inicjatywy ordynariusza diecezji, w której dokonują się owe niezwykłe wydarzenia, lub też badania prowadzone na zlecenie Episkopatu danego kraju[2].

Co do drugiego natomiast, to trzeba powiedzieć, iż ostatnia komisja zajmująca się sprawą wydarzeń z Medjugoria zakończyła już swoje prace, których wyniki przedstawiła Konferencji Episkopatu Jugosławii w dniach 27-28 XI 1990 r.[3] Od tej pory żadne badania odnośnie do wypadków w Medjugorie nie były już prowadzone. Konferencja Episkopatu Bośni, utworzona po rozpadzie Jugosławii, mając do tego odpowiednie kompetencje[4], nie uznała bowiem za stosowne powołanie następnej komisji dochodzeniowej[5].

Nieco dalej znajduje się zarzut, jakobyśmy podali jednoznacznie negatywne rozstrzygnięcie problemu autentyczności i wiarygodności domniemanych objawień z Medjugorie. Twierdzenie to nie odpowiada naszym intencjom. Chcieliśmy bowiem zachować ostrożność w ferowaniu wyroków co do pochodzenia wydarzeń z Medjugorie. O tym zaś może świadczyć fakt użycia w podsumowaniach poszczególnych analiz, takich zwrotów jak: „w jakiejś mierze wydaje się odbiegać", „stawia pod znakiem zapytania", „raczej", „znaczący sposób", „podważa" itd.[6]

---

[2] Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak na niebie. Objawienia Matki Bożej*, Warszawa 2000, s. 268-269. T. Bertone, sekretarz Kongregacji Doktryny Wiary w liście do msgr. G. Aubury z 26 V 1998 (Prot. Nr 154/81 — 06419) stwierdził, iż „nie jest zwyczajem Stolicy Apostolskiej, by zajmować w pierwszej instancji własne, bezpośrednie stanowisko wobec domniemanych zjawisk nadprzyrodzonych".

[3] Por. *Les inquietudes de l'Eglise pour Medjugorie*, „Famille Chretienne" z 14 XI 1997, s. 76.

[4] T. Bertone, sekretarz Kongregacji Nauki Wiary, we wspomnianym liście do msgr. G. Aubury wyjaśnił, iż „Obecnie po podziale Jugosławii (...) ponowne podjęcie badań nad tą sprawa należałoby do członków Konferencji Episkopatu Bośni (...)". — Prot. Nr 154/81 — 06419.

[5] „Noi vescovi di Bosna-Ercegovina (...) non sentiamo il bisogno di formare un altra commissione d'inchiesta e di emmetere una nuova dichiarazione riguardo a Medjugorie". — Wypowiedź bp. Mostaru R. Perića dla „Present" z 5 I 1997; por. R. Laurentin, *Il segno dell'amore di Dio. 16 anni di apparizioni a Medjugorie*, Udine 1997, s. 202.

[6] D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia..."*, art. cyt., s. 28. 33. 39.

Odnośnie do poglądu, iż Kongregacja Doktryny Wiary powołała jakąś komisję do badania sprawy rzekomych objawień z Medjugorie, w której zasiadaliby „teologowie zaaprobowani przez Stolicę Apostolską", należy stwierdzić, że jest on błędny, gdyż komisje zajmujące się tymi wydarzeniami powołane zostały bądź przez biskupa diecezji Mostaru P. Żanića bądź też przez Konferencję Episkopatu Jugosławii[7]. Te więc organy władzy kościelnej (ordynariusz miejsca i Konferencja Episkopatu) zaaprobowały teologów zasiadających w owych komisjach.

Następne zarzuty względem naszego artykułu, to:

— nieścisłość w powoływaniu się na źródła i subiektywistyczność ocen i interpretacji;

— niedostateczne potraktowane Biblii jako pierwszego *locus theologicus*;

— „braki w odniesieniach do innych objawień (...)", jako istotnych kontekstów interpretacyjnych.

Anastazja Seul uważa przy tym, iż powyższe braki „są przyczynami subiektywistyczności w ocenie interpretacji niektórych zdarzeń związanych z Medjugorie i przesłań Gospy".

Co do potraktowania Biblii jako pierwszego *locus theologicus* to zauważyć trzeba, iż według nauki katolickiej „Tradycja święta i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują (...), wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu" (DV 9). Z tego też względu to nie samo Pismo święte stanowi pierwsze *locus theologicus*, lecz tylko łącznie z Tradycją apostolską. Ta zaś wielka Tradycja była i jest wyrażana przez tzw. tradycje eklezjalne „teologiczne, dyscyplinarne, liturgiczne, pobożnościowe, jakie uformowały się w ciągu wieków w Kościołach lokalnych" (KKK 83). To z kolei powoduje, iż uprawnionym jest nie odnoszenie się zawsze bezpośrednio do Pisma świętego, lecz ograniczenie się tylko do owych tradycji eklezjalnych również wyrażających Objawienie Boże. W sposób szczególny dotyczy to problemu tzw. objawień prywatnych. Do ich identyfikacji bowiem zostały w ramach tych właśnie tradycji eklezjalnych opracowane tzw. kryteria rozeznawania duchów[8]. Dodać należy, że powstały one na podstawie Pisma świętego, dzieł Ojców i Doktorów Kościoła, a także

---

[7] Por. *Les inquietudes...* dz. cyt., s. 72. 75-76; M. O'Carroll, *Medjugorie, Facts. Documents, Theology*, Dublin 1989, s. 93.

[8] Kryteria te zawarte są np. dziełach J. Gersona (*De distinctione verarum visionum a falsis*); kard. J. Bony (*De distinctione spirituum*); E. Amorta (*De revelationibus, visionibus et apparationibus regulae tutae ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus explicatae*) czy P. Lambertiniego (*De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*).

wizji i objawień doznanych przez świętych mistyków. Tak więc Pismo święte również w wypadku tzw. objawień prywatnych stanowi istotny, obok innych źródeł (*loci theologici*) punkt odniesienia, jednak nie bezpośrednio, lecz przez kryteria rozpoznawania duchów. Trzeba jeszcze stwierdzić, iż Pismo święte i Tradycja, stanowiąc Objawienie publiczne, różnią się zasadniczo od objawień prywatnych. Z tego zaś względu Biblia, jako część depozytu wiary, nie może stanowić bezpośredniego punktu odniesienia właśnie w stosunku do objawień prywatnych.

Widać więc jasno błąd tkwiący w rozumowaniu A. Seul, sugerującej tego typu potraktowanie Biblii (biblicyzm — por. FR 55). Ponieważ oprócz innych wyżej wymienionych elementów, właśnie objawienia prywatne stanowiły jedną z podstaw kryteriów rozpoznawania duchów, błędnym jest pogląd naszej Oponentki, jakoby nie zostały one potraktowane jako „istotne konteksty interpretacyjne".

Odnośnie do pierwszego z wymienionych zarzutów (nieścisłość w powoływaniu się na źródła), Seul poświęca cały pierwszy paragraf swego artykułu, wskazując w nim na rzekomo popełnione przez nas nieścisłości.

Tak więc pierwszą z owych „nieścisłości" stanowi fakt użycia w naszym artykule określeń: „domniemani wizjonerzy", „domniemana Matka Boża". W przekonaniu bowiem A. Seul „jest to pewnego rodzaju nadużycie. Kontekst, w jakim pojawia się ten wyraz wskazuje, że należy go rozumieć jako synonim tego, co tylko pozorne, rzekome, a więc fałszywe." To zaś stanie się uprawnione — jak sądzi Oponentka — tylko w wypadku orzeczenia przez Kościół, iż wydarzenia z Medjugoria nie pochodzą od Boga.

Odpierając powyższe zarzuty, należy przypomnieć znaczenie słowa „domniemany", zawarte w słowniku języka polskiego. Mianowicie „domniemany", znaczy „przypuszczalny, prawdopodobny, rzekomy"[9]. Stosowanie przez nas tego wyrazu podyktowane było ostrożnością by nie przesądzać o charakterze omawianych zjawisk. Również kontekst w jakim słowo „domniemany" się pojawia nie może wskazywać na negatywne stanowisko wobec nadprzyrodzonego charakteru wydarzeń z Medjugorie. Kontekst ów, to po prostu opis tych wydarzeń.

Poza tym należy dodać, iż odnośnie do tzw. objawień prywatnych, nawet uznanych przez Kościół, każdy może zająć stanowisko negatywne „o ile uczyni się to z odpowiednią skromnością dla wystarczających przyczyn i bez intencji wzgardy"[10]. Zupełnie inaczej ma się sprawa

---

[9] *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa 1978, t. 1, s. 424.

[10] J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 39; por. J. Ratzinger, *Tajemnica fatimska. Komentarz teologiczny*, „Salvatoris Mater", 2(2000), nr 3, s. 470.

z uznaniem pochodzenia od Boga tego typu niezwykłych wydarzeń. W tym bowiem przypadku „sąd o ich (...) autentyczności należy do tych, którzy są w Kościele przełożonymi i którzy szczególnie powołani są, by nie gasić Ducha" (LG 12). Tymi przełożonymi zaś według Norm Kongregacji Nauki Wiary, są: ordynariusz miejsca, Konferencja Biskupów (regionalna lub krajowa) oraz Stolica Apostolska[11]. Nie są więc do tego uprawnieni członkowie Kościoła nie będący wspomnianymi wyżej jego przełożonymi.

Widać jasno, iż mylnym jest pogląd Seul, jakoby użycie wyrazu „domniemany" w naszym artykule sugerowało, że wydarzenia z Medjugoria, słowem tym określane, nie pochodzą od Boga. Tak samo błędnym jest twierdzenie, że „nieuzasadnione jest używanie epitetów «rzekomy» bądź «domniemany» w odniesieniu do wizji z Medjugorie". Każdy bowiem wierny, jak to wykazano, ma prawo to uczynić. Niewłaściwym natomiast jest właśnie nieużywanie tego typu określeń, co oznaczałoby wydanie przedwczesnego sądu o ich autentyczności, wtedy gdy jest się do tego osobą nieuprawnioną.

Anastazja Seul uważa, iż w krytykowanym przez nią artykule „nie zawsze zaznaczone są źródła, z których autorzy czerpią swoje wiadomości". Słusznie zauważono, iż dotyczy to informacji o tym, jakoby domniemani wizjonerzy nie uczestniczyli ani w katechizacji, ani w życiu swojej parafii. Poza tym przypadkiem jednak zarzut ów jest bezzasadny — wszystkie inne twierdzenia są bowiem w dostateczny sposób udokumentowane.

Należy odnieść się jeszcze do zarzutu nieprawdziwości stwierdzenia że „żadne z widzących (...) nie prowadziło życia religijnego". To — zdaniem Seul — jest nieprawdą „chociażby w odniesieniu np. do Vicki i Mirjany". Otóż trzeba stwierdzić, że przytoczone przez Oponentkę fakty świadczą jedynie, że na pewno tylko Vicka Ivanković uczestniczyła w katechizacji prowadzonej na terenie parafii przez o. Jozo Zovco, „ale nawet jej naprawdę nie znał". Co do pozostałych wizjonerów pochodzących z Medjugorie, to o. Zovco ich jeszcze nie znał. „Nie znał również rodzin (...) młodych (...) żaden z widzących nie brał udziału w grupach odnowy charyzmatycznej ani u Fr. Zovco, który kierował takimi grupami, ani u kogokolwiek innego"[12].

Co do Mirjany Dragicević, nie pochodzącej z Medjugoria, to musimy przyznać, że nie dotarliśmy do książki Czesława Ryszki pt. *Pytanie*

---

[11] Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 268.

[12] M. Ljubić, A Castella, *Medjugorie. Ostatnie wezwanie do modlitwy i nawrócenia*, Kraków 1990, s. 15-16.

o Medjugorie, na która powołuje się A. Seul, kwestionując nasz pogląd. Natomiast informacja pochodząca od matki Mirjany, że ta poprosiła ją przed wyjazdem do Medjugorie o książeczkę do nabożeństwa, pochodzi *de facto* od męża Mirjany Dragicević, któremu podobno opowiedziała o tym jej matka. Jest to więc informacja mało wiarygodna, gdyż nie pochodząca bezpośrednio ani od Mirjany ani nawet od jej matki[13]. Należy jeszcze dodać, że fakt, iż ktoś „chodzi do kościoła, modli się i wierzy" czy nawet „prosi o książeczkę do nabożeństwa" nie świadczy jeszcze o uczestniczeniu w katechizacji lub życiu religijnym swojej parafii.

Przyznajemy, że w stwierdzeniu: „(...) w przypadku Medjugoria domniemani wizjonerzy nie uczestniczyli w katechizacji ani w życiu religijnym parafii (...)"[14], pomyliliśmy się z całą pewnością co do Vicki Ivanković, katechizowanej przez o. J. Zovco. Nie ma jednak dowodów na to, że — jak sugeruje Seul — inni wizjonerzy, oprócz Vicki, na pewno uczestniczyli w katechizacji czy życiu religijnym parafii.

Kolejny zarzut dotyczy tego, iż autorzy krytykowanego artykułu popełnili błędy związane ze „sposobem potraktowania cytatów bądź innych form nawiązań intertekstualnych". Ilustracją tego mają być kolejne, szczegółowe już zarzuty. Nasz Krytyk uważa, że zaprzeczamy sobie, raz twierdząc jakoby franciszkanie z Medjugorie „podjęli się «duchowego kierownictwa» domniemanych wizjonerów", podczas gdy drugi raz — powołując się na wypowiedź o. Barbarića — rzekomo stwierdzamy, iż tak nie jest. Sprzeczności dowodzić ma też użycie sformułowania: „Slavko Barbarić, opiekun duchowy «widzących»".

W powyższych sformułowaniach nie ma tych sprzeczności i wieloznaczności, których dopatruje się Seul. Nie zauważyła ona bowiem, iż w pierwszym cytacie sformułowanie „kierownictwo duchowe" występuje w cudzysłowie, czym chcieliśmy zaznaczyć, że nie uważamy opieki, jaką sprawują nad wizjonerami franciszkanie z parafii Medjugorie, za kierownictwo duchowe w sensie ścisłym, lecz najwyżej jako synonim jakiejś „opieki duchowej". W związku z tym jasne już staje się użycie sformułowania: „Slavko Barbarić, opiekun duchowy «widzących»". Nadal uważamy, że wizjonerzy z Medjugorie nie posiadali odpowiedniego kierownictwa duchowego. Zadaniem bowiem kierownika duchowego (ojca duchowego) jest m.in. odwracanie uwagi swych podopiecznych od ewentualnych wizji i objawień (nawet bez badania czy pochodzą od złe-

---

[13] P. Zorza, *Drogie dzieci, dziękuję, że odpowiedzieliście na moje wezwanie*, Kraków 1998, s. 57.

[14] D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia"*..., art. cyt., s. 29

go czy dobrego ducha)[15]. W przypadku wydarzeń z Medjugorie takiego kierownictwa duchowego nie było i nie ma. Franciszkanie bowiem bardzo szybko uwierzyli, iż widzącym naprawdę objawia się Matka Boża. O. Barbarić OFM, który od 1983 do 2000 r. towarzyszył wizjonerom, zaświadczył zaś, że w stosunku do wizjonerów nikt posługi kierownika duchowego w żaden sposób nie sprawuje.

Co do problemu braku ojca duchowego, którego wizjonerom parafia oficjalnie nie zaoferowała, to trzeba zauważyć, że A. Seul polemizuje tu nie tyle z autorami artykułu, co raczej z o. S. Barbarićem. W cytowanym fragmencie powiedział on bowiem, że parafia powinna to uczynić. Należy jeszcze dodać, iż sprawa ta stanowiła tylko kontekst dla pokazania braku kierownictwa duchowego. Szkoda, że nasza Oponentka tego nie zauważyła.

Kolejny zarzut dotyczy wypowiedzi Komisji Episkopatu Jugosławii (z 10 IV 1991 r.): „Na podstawie dotychczasowych badań nie jest możliwe stwierdzić, iż chodzi o zjawienia lub objawienia nadprzyrodzone", która rzekomo została wyrwana z kontekstu i pozbawiona komentarza. To zaś — zdaniem A. Seul — „prowadzić może do wniosku, iż Episkopat Jugosławii, ze sceptycznym powątpiewaniem odnosi się do wydarzeń z Medjugorie". Z tym zaś wnioskiem, jak trzeba rozumieć, nasza Oponentka się nie zgadza. Od razu należy stwierdzić, iż zacytowana opinia A. Seul zawiera błąd merytoryczny. Rzekoma bowiem „wypowiedź Komisji Episkopatu Jugosławii" w rzeczywistości jest fragmentem oświadczenia Konferencji Episkopatu Jugosławii, nie zaś wspomnianej Komisji, której wyniki badań posłużyły tyko do sformułowania tego oświadczenia. Można jeszcze dodać, iż oświadczenie to było nazwane „Deklaracją z Zadaru"[16].

Zarzutem w stosunku do wyżej wspomnianego poglądu naszego Krytyka może być również brak precyzji w określeniu, o jaki kontekst omawianego sformułowania chodzi. Można się tylko domyślać, iż Seul odnosi się do całego tekstu oświadczenia z Zadaru, z którego pochodzi cytowany fragment. Oświadczenie to nie zostało przedstawione w całości dlatego, że chodziło nam tylko o problem źródła domniemanych objawień z Medjugorie. Kontekst zaś, w którym ów fragment się znajdował, czyli reszta tekstu „Deklaracji z Zadaru" nic istotnego odnośnie do tego problemu nie wnosi.

---

[15] Por. św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 6, 10; 11, 5; 18, 7; 11, 2.

[16] *Les inquietudes...*, dz. cyt., s. 76; E. Maillard, D. Nolan, *Pasterze Kościoła o Medjugoriu*, Warszawa 1997, s. 41.

Co do komentarza natomiast, tyczącego się danego wydarzenia, to wydaje się, iż naszej Oponentce chodzi o kwestię dwóch formuł, „których używa Kościół oceniając nadprzyrodzony charakter niezwykłych zdarzeń: *non constat de supernaturalitate* — nie stwierdzono (jak dotąd) nadprzyrodzonego charakteru zjawisk oraz *constat de non supernaturalitate* — stwierdzono (ostatecznie), że zjawisko nie ma charakteru nadprzyrodzonego".

W odpowiedzi na to należy stwierdzić, iż rzeczywiście odpowiednie władze kościelne[17], badając tzw. objawienia prywatne w dwojaki sposób mogą określić charakter tych wydarzeń. Mogą one zatem orzec bądź o prawdopodobieństwie nadprzyrodzonego pochodzenia owych zjawisk, bądź też o niemożności takiego ich pochodzenia[18]. Dodajmy, że orzeczenia te mogą być wyrażone również w dwojaki sposób: pozytywnie lub negatywnie. Jeśli chodzi więc o ustalenie prawdopodobieństwa nadprzyrodzoności objawień prywatnych, to może ono wyrazić się bądź negatywnie w formule *nihil obstat*, czyli „nic nie stoi na przeszkodzie", aby wierni uznali je za pochodzące od Boga, bądź też pozytywnie, np. przez ustanowienie święta bezpośrednio odnoszącego się do danych objawień[19].

Co do orzeczenia o niemożności pochodzenia od Boga wspomnianych zjawisk, to ono również może być wyrażone albo negatywnie — w formule *„non constat de supernaturalitate"*, albo pozytywnie — w formule *„constat de non supernaturalitate"*. Pierwszą z tych formuł (*non constat de supernaturalitate* — nie ustala się nadprzyrodzoności badanych wydarzeń) należy przy tym rozumieć następująco: w zebranych materiałach brak jest jakichkolwiek danych (informacji) potwierdzających hipotezę o nadprzyrodzonym charakterze badanych wydarzeń[20]. Te dane to po prostu albo informacje o naturalnym pochodzeniu tego co badane, albo informacje o niejasnościach i wieloznacznościach

---

[17] Należy tu przypomnieć, iż kompetentną władzą kościelną do badania rzekomych objawień jest w pierwszej kolejności biskup miejsca, następnie, „jeśli wydarzenie dotyczy regionu lub kraju" — Konferencja Biskupów regionalna lub krajowa, wreszcie Stolica Apostolska i Kongregacja Nauki Wiary. — Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt, s. 268-269.

[18] Nadprzyrodzoność jest tu definiowana jako pochodzenie badanych zjawisk od Boga, w takim bowiem znaczeniu jest rozumiane słowo „nadprzyrodzony" w materiałach odnoszących się do identyfikacji tzw. objawień prywatnych. — Por. M. Castellano, *La prassi canonica circa le apparizioni mariane*, w: *Enciclopedia Mariana — Theotocos*, Genova-Milano 1958, s. 496-498; J. Galot, *Le apparizioni private nella vita della chiesa*, „La Civilta Cattolica" z 26 IV 1985, s. 32-33; J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 39.

[19] M. Castellano, *La prassi*..., dz. cyt., s. 498; J. Galot, *Le apparizioni*..., dz. cyt., s. 32.

[20] „La formula (...) afferma che, dall'inchesta fatta, le apparizioni non risultano soprannaturali: mancano i requisiti". — M. Castellano, *La prassi*..., dz. cyt., s. 497.

dotyczących domniemanych objawień. Inaczej mówiąc, użycie tej formuły oznacza zaprzeczenie[21], na podstawie posiadanych informacji, pochodzenia od Boga domniemanych objawień, dopuszczając jednak ich dalsze ewentualne badania, zbieranie i uzupełnianie materiałów. Mogą one doprowadzić przy tym bądź to do uznania ich nadprzyrodzoności[22], bądź do podtrzymania poprzedniego osądu lub też ostatecznego ich zanegowania przez użycie formuły *„constat de non supernaturalitate”*.

Drugą zaś ze wspomnianych formuł (*constat de non supernaturalitate* — ustala się nie nadprzyrodzoność badanych objawień) należy rozumieć następująco: domniemane objawienia, ze względu na swoje błędy nie mogą mieć charakteru nadprzyrodzonego. Użycie tej formuły zatem wyklucza[23] nadprzyrodzone pochodzenie tych zjawisk tak, że niepotrzebne jest zbieranie na ich temat dalszych informacji, nawet jeśli owe zjawiska jeszcze trwają.

Nie ma więc racji nasza Oponentka, gdy twierdzi, że Komisja Episkopatu Jugosławii (naprawdę zaś sama Konferencja Episkopatu) miała do wyboru tylko dwie formuły. Faktycznie bowiem mogła ona odnieść się do zdarzeń z Medjugoria bądź pozytywnie (na dwa wspomniane wyżej sposoby), bądź negatywnie — przez użycie omawianych dwóch formuł. Obie te formuły przy tym są jednoznacznie negatywne, nie zaś tylko druga, jak uważa nasza Autorka. Pierwsza zatem orzeka w sposób jednoznacznie negatywny, iż na podstawie zebranego materiału nie uznaje się nadprzyrodzoności badanych objawień. Opinia ta może, co prawda, ulec zmianie, lecz dopiero po zebraniu dodatkowych, odpowiednich wiadomości. I właśnie na możliwości zmiany tej formuły polega jej swoista otwartość, wspomniana także, choć *implicite* przez naszego Krytyka. Może ona bowiem ulec zmianie albo przez stwierdzenie nadprzyrodzonego charakteru badanych wydarzeń, albo przez ostateczne uznanie, iż takiego charakteru one nie posiadają. Oczywiście może być i tak, że po zakończeniu badań nie zostaną one już podjęte i sprawa domniemanego objawienia zostanie nie rozstrzygnięta. O tej ewentualności z krytyki naszego artykułu czytelnik się nie dowie, a zatem także na tej wypowiedzi naszej Oponentki — mówiąc jej językiem — ciąży „grzech niedointerpretacji”.

---

[21] „La formula (...) nega che si sia raggiunta la prova della soprannaturalità dei fatti”. — por. tamże.

[22] Na podstawie dodatkowego materiału informującego o nieuwzględnionych wcześniej przejawach działalności Boga lub też informacji wyjaśniających stwierdzane niejasności i wieloznaczności.

[23] „La formula (...) escludono che si tratti di fatti soprannaturali: è provato che non lo sono”. — M. Castellano, *La prassi...*, dz. cyt., s. 497.

Nie możemy zgodzić się z tezą, że nasz artykuł wprowadza w błąd czytelnika „sugerując, iż Episkopat negatywnie ocenił charakter nadprzyrodzony zjawisk z Medjugoria". Formuła użyta przez Episkopat Jugosławii jest bowiem jednoznaczna z taką właśnie negatywną oceną tych wydarzeń. Potwierdzeniem sceptycyzmu tej opinii może być choćby wypowiedź sekretarza Kongregacji Doktryny Wiary, skierowana do biskupów polskich przy okazji ich wizyty *ad limina apostolorum*, opierającego swe stanowisko właśnie na „Deklaracji z Zadaru". Wypowiedź ta swoiście wyciąga wnioski duszpasterskie ze wspomnianej deklaracji wyrażając jej negatywny osąd wobec domniemanych objawień w 6 punktach: „Nadal obowiązuje, że niczego nadprzyrodzonego nie można się w tych objawieniach dopatrywać; należy informować wiernych, że Medjugorie jest miejscem modlitwy, a nie objawień; nadal obowiązuje zakaz urządzania oficjalnych pielgrzymek; to co mówi istota objawiająca się — «Gospa» — zawiera sprzeczności, jest więc niepoważne, podobnie postawa i wypowiedzi «widzących»; aktualny ordynariusz Mostaru zajmuje stanowisko negatywne"[24].

Kolejny zarzut dotyczy stwierdzenia, iż „Pani" „wzywa do adoracji Najświętszego Sakramentu tylko dlatego, iż Ona jest przy nim obecna". Pani Seul uważa bowiem, że wniosek ten nie wynika z treści orędzi, na podstawie których został sformułowany. Autorzy krytykowanego przez Nią artykułu z zarzutem owym do pewnego stopnia się zgadzają, gdyż konkluzja taka rzeczywiście wprost nie wynika ze wskazanych orędzi. Trzeba jednak zapytać: czemu służy podkreślanie przez domniemaną Matkę Bożą tego, iż jest ona zawsze obecna, kiedy wierzący czczą Najświętszy Sakrament?[25] W innym zaś przesłaniu dodaje Ona: „Drogie dzieci, kiedy adorujecie Jezusa jesteście również blisko mnie"[26]. Na tej podstawie można więc wysnuć hipotezę, że Gospa wzywa do adoracji Najświętszego Sakramentu ze względu na swoją wtedy obecność, a także fakt, iż ci, którzy to czynią, są blisko Niej.

2. Kryterium zgodności z depozytem wiary

Co do kryterium zgodności z depozytem wiary to należy stwierdzić, iż orędzia z Medjugorie, wbrew temu co sądzi pani Seul, zawierają w so-

---

[24] R. Pindel, *Sprawa Medjugorie*, „W Drodze", 27(1999), nr 1, s. 44; J. Wójtowicz, R. Wawro, F. Michalski, A. Klisko, J. Łojek, *Wokół Medjugorje*, „Biuletyn KAI" z 7 IV 1998, s. 15.

[25] *Słowa z nieba. Wszystkie orędzia z Medjugoria*, Warszawa 1999, s. 151.

[26] Por. tamże, s. 223.

bie liczne niedokładności i nieścisłości. Fakt ten został wykryty już w trakcie badań komisji diecezjalnej powołanej przez biskupa Mostaru. Otóż komisja ta, w komunikacie z 11 X 1984 r. poinformowała o wykryciu w owych orędziach trudności dyscyplinarnych i teologicznych[27]. To zaś przyczyniło się również do negatywnej oceny zawartej we wspomnianej już „Deklaracji z Zadaru". Ową ocenę zaś potwierdził raz jeszcze sekretarz Kongregacji Nauki Wiary abp T. Bertone w cytowanej wypowiedzi do biskupów polskich. Dziwi zatem teza o „wyjątkowej zgodności orędzi przekazywanych w Medjugorie z nauką Kościoła", zawarta w rozprawie doktorskiej M. Miravalle, jak i to, że „F. Keilhauer, autor rozprawy habilitacyjnej poświęconej Medjugoriu, nie znalazł sprzeczności między przesłaniem Gospy, a nauką Kościoła".

3. Kryterium świętości i majestatu Boga

W naszej polemice odnośnie do tego kryterium najważniejszym problemem jest sprawa użycia przez Gospę zwrotu „mój Syn Jezus".

Na wstępie należy jednak dodać, iż zarzut ten w naszym tekście był umieszczony w ramach kryterium zgodności z depozytem wiary[28]. Został przez panią Seul dowolnie przeniesiony do innego kryterium. Odnosząc się zaś do samego tego problemu, a jednocześnie zarzutu należy powiedzieć, iż nasza Oponentka uważa za bezzasadne kwestionowanie użycia zwrotu „mój Syn Jezus" w wypowiedziach Gospy. Seul sądzi bowiem, iż interpretacja zależności Jezusa od Maryi, na którą to zależność zwrot ów wskazuje, jest niewłaściwa (jednostronna). Ona sama natomiast uważa, iż zależność, o której mowa, jest zależnością typu psychologicznego, czyli taką, która występuje między matką (w tym przypadku Maryją) a dzieckiem (w tym przypadku Jezusem). Pogląd ten przypisuje przy tym również autorom omawianego przez siebie artykułu. Ci jednak — jak mniema A. Seul — popełnili błąd jednostronności uważając, iż wyżej wspomniana zależność jest tylko zależnością Maryi (matki) od Jezusa (syna), podobną do zależności typu ontologicznego — stworzenia od Stwórcy. Nasza Oponentka przypomina zaś, iż ta zależność psychologiczna jest także zależnością Jezusa (jako Syna) od Maryi (jako Matki).

Nie wdając się w ocenę tych psychologicznych rozważań należy jednak stwierdzić, iż stanowią one całkowicie błędne odczytanie poruszanego przez nas problemu zależności. Naszą intencją było tylko zauwa-

---

[27] „Premda vei sada uocova neke poteskoće disciplinske i teoloske naravi u medjugorskim porukama". — *Novo o Medjugorie*, „Glas Koncila" z 28 X 1984, s. 9.

[28] Por. D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia"*..., dz. cyt., s. 26.

żenie, iż podkreślanie przez Gospę zależności Chrystusa od Niej (przez używanie zwrotu „mój Syn Jezus") stanowi fakt popierający naszą tezę o Jej autonomizacji w stosunku do Chrystusa swoiście „spychanego na drugi plan"[29].

Tymczasem zadaniem tzw. objawień prywatnych, do których miana pretendują przecież wydarzenia z Medjugoria, jest przyczynianie się do głębszego poznania i rozumienia raz danego i definitywnie zakończonego Objawienia publicznego. Ponieważ zaś Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia jest Jezus Chrystus (por. KKK 65), dlatego do zadań objawień prywatnych będzie należało ukierunkowanie na tajemnicę Boga w Jezusie Chrystusie oraz stopniowe wnikanie w jej treść. W objawieniach prywatnych nie chodzi o wskazywanie jakichkolwiek zależności psychologicznych, ale o ukierunkowanie na Chrystusa osób, do których objawienie to jest skierowane. Tak więc Osoby objawiające się (Maryja, święci, aniołowie) powinny podkreślać swą zależność od Chrystusa nie zaś ją umniejszać lub w jakiś sposób „zaciemniać"[30].

4. Kryterium posłuszeństwa władzy kościelnej

Kolejny stawiany nam zarzut polega na tym, że w sposób jednostronny przedstawiliśmy fakty dotyczące posłuszeństwa władzy kościelnej. Według naszego Krytyka podkreślamy „niesubordynację franciszkanów i wizjonerów wobec miejscowego biskupa", a pomijamy „problem jedności z innymi biskupami Jugosławii i Stolicy Apostolskiej".

Odnosząc się do powyższego zarzutu należy stwierdzić, iż takiego problemu jedności biskupa diecezji Mostar-Durno P. Żanića, gdyż o niego tutaj chodzi, z biskupami Jugosławii i Stolicą Apostolską po prostu nie ma. P. Żanić, ustanowiony biskupem diecezji Mostar-Duvno w 1970 r.[31], pełnił swój urząd aż do 1992 r., kiedy zgodnie z kan. 401 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego[32] przeszedł na emeryturę. Pozostając zaś, przez cały ten okres w jedności ze Stolicą Świętą, był również w jedności z biskupami całego Kościoła katolickiego, w tym z biskupami Jugosławii[33].

Należy dodać, iż nie jest zgodne z prawdą rzekome nieposłuszeństwo owego biskupa wobec Stolicy Apostolskiej, jak sugeruje to L. Rupcić OFM w książce *Prawda o Medjugorje*, na którą powołuje się pani Seul.

---

[29] Por. tamże.

[30] Por. J. Ratzinger, *Tajemnica fatimska*..., art. cyt., s. 469-470.

[31] Por. M. O'Carrol, *Medjugorie*..., dz. cyt, s. 73.

[32] KPK kan. 401 § 1: „Biskup diecezjalny, który ukończył 75 rok życia jest proszony o złożenie na ręce Papieża rezygnacji z zajmowanego urzędu...".

[33] Por. tamże, kan. 336.

Po pierwsze, jak już była mowa, każdy wierny, a więc i biskup, może mieć negatywny stosunek do tzw. objawień prywatnych. Zatem nie może być tutaj mowy o jakimkolwiek braku posłuszeństwa. Szczególnie zaś tyczy się to sprawy wydarzeń z Medjugorja, które ani w latach osiemdziesiątych, o których pisze Rupcić, ani dziewięćdziesiątych, aż do chwili obecnej nie zostały uznane za możliwe do przyjęcia jako pochodzące od Boga.

Po drugie, pismo kard. A. Casarolego z 1 IV 1985 r., zobowiązujące kard. Kucharića, jak uważa tenże o. Rupcić, do przekazania bp. Žanićowi „aby ten wstrzymał się z każdym osobistym oświadczeniem, dopóki nie zostaną zebrane wszystkie elementy pozwalające na wyjaśnienie wydarzeń i wydanie ostatecznego osądu”[34], mogło mieć najwyżej moc obowiązującą do dnia 2 V 1986 r. Wtedy bowiem, powołana przez bp Mostaru Komisja zakończyła swoje prace stwierdzeniem, iż rzekome objawienia z Medjugorja nie mają charakteru nadprzyrodzonego[35]. Od tego momentu więc bp Žanić mógł już swobodnie wypowiadać się na ten temat. Z tego też powodu nieprawdą jest, co sugeruje Rupcić, jakoby kazanie wygłoszone przez bp. Zanića w dniu 25 VII 1987 r. było „zuchwałym nieposłuszeństwem”[36]. Tak więc cały wywód Rupcića, o nieposłuszeństwie biskupa wobec Stolicy Apostolskiej oparty na tej fałszywej przesłance, jest nieprawdziwy.

A. Seul twierdzi, iż Stolica Apostolska „w uzasadniony przypadkach odbierała” prawo zbadania autentyczności objawień biskupom miejscowym, sugerując, iż miało to miejsce w wypadku wydarzeń z Banneux i Beauraing w Belgii. Tymczasem jednak sprawa ta była znacznie bardziej skomplikowana, albowiem po wydarzeniach z Beauraing (1932-1933) i Banneux (1933) Belgię ogarnęła „epidemia wizjonerstwa”[37]. To zaś skłoniło biskupów tego kraju do kolegialnego rozpatrywania sprawy tych wszystkich rzekomo nadprzyrodzonych wydarzeń. Biskupi zatem postanowili poddać je wszystkie dwustopniowemu badaniu. Najpierw

---

[34] L. Rupcić, *Prawda o Medjugorie*, Kraków 1999, s. 71. Pismo kard. Casarolego, wspomniane przez o. Rupcića, nie jest omawiane w jakichkolwiek innych źródłach. Z tego powodu nie jest na razie możliwym zweryfikowanie, czy takie pismo w ogóle zostało wydane, jeżeli zaś tak, to jaka była jego prawdziwa treść. Weryfikacja taka zaś jest konieczna z tego powodu, iż o. Rupcić w swych publikacjach na wszystkie możliwe sposoby stara się zdyskredytować biskupa Mostaru. W książce *Prawda o Medjugorie* posunął się nawet do stwierdzenia, iż urzędujący ordynariusz diecezji Mostar-Duvno jest chory psychicznie. — Por. tamże, s. 118. Z tego zaś powodu trzeba uznać, iż L. Rupcić podpada pod kary kościelne przewidziane w kanonie 1373 KPK.

[35] Por. *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 75.

[36] Por. L. Rupćić, *Prawda*..., dz. cyt., s. 71.

[37] Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 159.

miały to uczynić komisje złożone z lekarzy, później zaś komisje międzydiecezjalne. Weryfikację na pierwszym etapie przeszły tylko objawienia z Benneux i Beauraing. Wtedy dopiero włączyło się Święte Oficjum, które powierzyło ich zbadanie prymasowi Belgii. Ten zaś pozwolił biskupom, na terenie których znajdowało się Banneux i Beauraing, kontynuować rozpoczęte przez nich wcześniej badanie. Wreszcie Święte Oficjum, na prośbę prymasa, zezwoliło owym biskupom na wydanie ostatecznego osądu co do pochodzenia tych wydarzeń. Tak się też stało. Objawienia z Benneux i Beauraing zostały uznane przez biskupów tych miejsc w 1949 r.[38]. Jak więc widać, biskupom tym Stolica Apostolska wcale nie odebrała prawa badania autentyczności objawień, lecz oni sami pozwolili, by sprawą zajął się cały Episkopat Belgii, w działania którego zainterweniowało Święte Oficjum.

Równie błędną informacją jest twierdzenie, jakoby Stolica Apostolska odebrała prawo osądu autentyczności domniemanych objawień biskupowi P. Żanićowi, zwierzchnikowi diecezji Mostar-Duvno, na terenie której leży Medjugorje.

Przypomnijmy, że biskup ten, korzystając ze swoich kompetencji[39], powołał pierwszą komisję badawczą dnia 11 I 1982 r. Komisja ta, początkowo licząca 4 członków, została rozszerzona na początku 1984 r. do 20 członków. W jej skład wchodzili wówczas duchowni różnych diecezji, profesorowie wydziałów teologicznych z Chorwacji, Słowenii i Bośni oraz lekarze psychiatrzy z Zagrzebia. W tym gronie było też trzech franciszkanów: P. Krasić — wikariusz prowincji Hercegowiny, S. Badurina — prof. teologii moralnej z Rijeci oraz I. Dugandzić — biblista. Przyczyną podjęcia przez bp. Żanića decyzji o rozszerzeniu owej komisji był fakt, iż dokonujące się w parafii Medjugorje wydarzenia osiągnęły znaczny rozgłos zarówno w Kościele lokalnym, jak i na całym świecie[40]. Sprawa więc stawała się coraz bardziej skomplikowana i czterech członków komisji nie było już w stanie przeprowadzić odpowiednich badań wszystkiego co związane było z tymi wydarzeniami. Była zatem tylko jedna komisja pierwotnie składająca się z czterech członków, do których później dokoptowano jeszcze szesnaście osób. Dodajmy, że biskup przewodniczył posiedzeniom tej komisji, ponieważ to on na mocy swych

---

[38] Por. tamże, s. 159-162. 165. 168-172.

[39] Por. tamże, s. 268.

[40] „Kako su dogadaji u župi Medjugorje naisli na znatan odjek u nasoj krjevnoj crkvi i u inozemstwu, biskup ordinarij smatrao je potrebnim prosiriti dosadasnju cetveroćlanu komisju odabirući nove clanove (...)". — „Glas Koncila" z 1 IV 1984, s. 1; Por. M. O'Carrol, *Medjugorje...*, dz. cyt., s. 93; *Les inquietudes...*, dz. cyt., s. 72.

uprawnień był zobowiązany do prowadzenia badań nad całą sprawą i interweniowania w nią[41].

Nie jest więc prawdą, jak twierdzi nasz Krytyk, jakoby bp Żanić powołał dwie komisje, z których pierwsza doszła do impasu, druga zaś składała się tylko z 14 członków, wśród których nie było franciszkanów. Seul ocenia też negatywnie fakt, iż biskup „sam siebie mianował przewodniczącym" tak, jakby nie miał do tego prawa.

Co do zarzutu nie zaproszenia przez niego ekspertów międzynarodowych, należy zauważyć, iż nie było takiej potrzeby, gdyż była to komisja na szczeblu diecezji Mostar-Duvno. Można nawet stwierdzić, iż biskup wykazał swoiście „nadmierną" troskę, powołując nie tylko naukowców z diecezji, lecz także specjalistów z całej Jugosławii[42].

Na koniec trzeba dodać, iż wprost groteskowym jest pogląd, iż franciszkanie zostali usunięci — jak mniema A. Seul — już ze składu pierwszej komisji (przypomnijmy: była tylko jedna komisja). Do komisji tej bowiem należało dwóch franciszkanów stanowiących połowę czteroosobowego wówczas składu[43]. Było ich więc rzeczywiście kilku, jak zauważa A. Seul, stanowili oni przy tym 50% owej komisji, nie zaś jakąś jej mało znaczącą część, jak można by wnioskować z twierdzeń naszej Oponentki. Po rozszerzeniu zaś omawianej komisji, w jej skład weszło aż trzech franciszkanów. Jak widać, biskup wcale nie starał się eliminować franciszkanów jako mających odmienne niż on stanowisko, co sugeruje Seul. Z tego też względu mało prawdopodobny wydaje się jej pogląd, iż „widoczny był (...) wielki nacisk biskupa na to, aby wydać negatywne orzeczenie".

Następna sprawa to rzekome odrzucenie przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary kard. J. Ratzingera negatywnych wniosków Komisji powołanej przez bp Żanića, czego konsekwencją miało być — zdaniem naszej Oponentki — „odebranie biskupom Mostaru akt sprawy Medjugorje" i rozwiązanie „jego nierzetelnej komisji".

---

[41] Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 268.

[42] Członkami tej komisji zostali zatem: dr A. Brajko — wikariusz generalny kurii w Mostarze; P. Krasić OFM — wikariusz franciszkańskiej prowincji Herzegowiny; S. Badurina OFM — teolog moralista z Rijeci; R. Brajcić — teolog dogmatyk z Zagrzebia; N. Bulat — dogmatyk ze Splitu; N. Dogan — teolog fundamentalista z Dacova; I. Dugandzić OFM — biblista z Humaca; J. Kribl — filozof z Zagrzebia; L. Lucić — teolog fundamentalista z Sarajewa; F. Orazem z Ljublany; Ż. Puljić — wykładowca psychologii z Sarajewa; S. Samac — profesor katechetyki z Makarskiej; M. Zovkić — profesor eklezjologii z Sarajeva oraz lekarze psychiatrzy. — Por. „Glas Koncila" z 1 IV 1984, s. 5.

[43] Por. *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 72.

W rzeczywistości było zupełnie inaczej. Komisja ta zakończyła swoje prace 2 V 1986 r., po czym uległa samorozwiązaniu. Wyniki jej prac, prowadzonych ściśle według norm Kongregacji Nauki Wiary, przekazał Stolicy Apostolskiej w dniu 15 V tegoż roku bp P. Żanić. Kard. J. Ratzinger natomiast wyraził swe uznanie dla pracy wykonywanej przez tę Komisję, po czym zachęcił, kierując się normami Kongregacji Nauki Wiary, aby podobna praca była kontynuowana już na szczeblu Episkopatu Jugosławii[44]. Zatem kard. Ratzinger nie tylko nie odrzucił wniosków Komisji powołanej przez bp Żanića, lecz wręcz przeciwnie: pochwalił ją, sugerując tylko ewentualne powołanie nowej komisji. Sugestię ową należy zaś przypisać normom Kongregacji Nauki Wiary z 1978 r., stwierdzającym, iż „jeśli wydarzenie dotyczy regionu lub kraju", tak jak w przypadku domniemanych objawień z Medjugoria, to badanie jego wiarygodności może również podjąć konferencja biskupów, zawsze jednak tylko po wcześniejszym uzyskaniu zgody ordynariusza miejsca[45]. Oczywiście Stolica Apostolska nie odebrała biskupowi „akt sprawy Medjugoria". Bp Żanić bowiem sam przekazał „dokumenty Medjugoria do Rzymu"[46] wraz z negatywnym, wobec badanych wydarzeń, osądem Komisji. Należy zatem jeszcze raz podkreślić, iż bezpodstawnym jest twierdzenie, że bp Żanić „został pozbawiony przez Rzym akt Medjugoria".

Nie jest też prawdą, iż od czasu powołania Komisji przy Episkopacie Jugosławii w październiku 1986 r., „opinie biskupów Mostaru dotyczące prawdziwości objawień mają charakter prywatny, a nie są oficjalnym, a więc obowiązującym orzeczeniem Kościoła". Faktycznie bowiem biskup Mostaru „jako ordynariusz miejsca ma zawsze prawo wypowiadać to, co jest i pozostaje jego osobistą opinią"[47]. Należy tu zwrócić uwagę, iż powyższe zdanie stwierdza, że osobista opinia bp. Mostaru jest jego opinią jako ordynariusza miejsca, a więc tego, kto z upoważnienia Kościoła ma czuwać nad tym, co dzieje się w powierzonej mu diecezji[48]. Zatem opinia ta nie ma wcale charakteru prywatnego, jak sądzi Seul, lecz wprost

---

[44] „(...) Kongregacija za nauk vjere (...) izrazila svoju radu koji je izvrsila dijecezanska komisija (...) i potaknula da se taj rad nastavi na razini biskupskih nacionalnih instancija". — „Glas Koncila" z 18 I 1987, s. 1. 10; por. *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 75.

[45] Por. J. Bouflet, P. Boutry, *Znak*..., dz. cyt., s. 268.

[46] *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 75.

[47] List sekretarza Kongregacji Nauki Wiary T. Bertone do abp J. E. Aubury z 26 V 1998 (Prot. nr 154/81— 06419). Wypowiedź ta odnosi się co prawda do bp. Perića, mówi o Nim jednak jako o ordynariuszu diecezji Mostar-Duvno, którym był wcześniej P. Żanić. Można więc ją zastosować również do osoby bp. P. Żanića.

[48] Por. KPK kan. 381 § 1; kan. 375 § 1.

przeciwnie — jest opinią oficjalną Kościoła diecezji Mostar-Duvno, którego „głowę" stanowi właśnie ordynariusz tej diecezji. Opinia ta zatem jest obowiązująca dla wiernych tejże diecezji.

Ostatecznie należy powiedzieć, iż opinie biskupów Mostaru dotyczące prawdziwości objawień z Medjugorja mają właśnie charakter oficjalny (nie prywatny), a więc obowiązujący jako orzeczenie Kościoła diecezji Mostar-Duvno. Dlatego też uprawnionym jest przywoływanie w naszym artykule wypowiedzi bp. Żanića i Perića jako autorytetów, których kompetencje w tej kwestii, w żaden sposób nie zostały ograniczone przez Stolicę Apostolską.

Niesłusznym jest łączenie przez naszego Krytyka sprawy opinii biskupów Mostaru odnośnie do prawdziwości rzekomych objawień z wypowiedziami bp Żanića i Perića umieszczonymi na s. 36-39 naszego artykułu. Wypowiedzi te bowiem w ogóle nie tyczą się kwestii prawdziwości tych wydarzeń, lecz odnoszą się jedynie do problemów dyscyplinarnych związanych ze „sprawą Medjugoria". Rozwiązanie zaś tych problemów, jako dotyczących diecezji Mostar-Duvno, również mieściło się w zakresie zwykłych kompetencji biskupów Mostaru, które w latach 1986-1991[49] w żaden sposób nie zostały umniejszone[50]. Wspomniana wcześniej „Deklaracja z Zadaru" z 1991 r. wręcz apeluje do duszpasterskiej uwagi miejscowego biskupa, „aby w Medjugorie i okolicach krzewić zdrowy kult błogosławionej Dziewicy Maryi zgodnie z nauką Kościoła"[51]. Deklaracja ta dodaje następnie, iż w tym celu biskupi, a więc także bp Perić, „udzielą (...) specjalnych liturgicznych i duszpasterskich zaleceń"[52]. Nie ma więc racji A. Seul, uważając, iż Stolica Apostolska w jakikolwiek sposób ograniczyła prawa biskupów Mostaru czy to do oceniania nadprzyrodzonego charakteru wydarzeń z Medjugorja czy też do decydowania o tym, co dzieje się w ich diecezji w związku z owymi wydarzeniami.

Równie bezzasadny, bo oparty na nieprawdziwych przesłankach, jest zarzut pod naszym adresem, że fałszywie sugerujemy, iż „organizowanie pielgrzymek do Medjugoria, i czytanie (rozprowadzanie) orędzi Gospy jest wyrazem nieposłuszeństwa Kościołowi". Należy tu dodać, iż nasza Oponentka skupia uwagę tylko na kwestii organizowania piel-

---

[49] W tym bowiem okresie prowadziła swe badania komisja powołana przez Konferencję Episkopatu Jugosławii.

[50] Nie ma żadnego dokumentu Stolicy Apostolskiej na ten temat.

[51] R. Perić, *Prijestolje Mudrosti*, Mostar 1995, s. 280.

[52] Por. tamże.

grzymek do Medjugoria, zaś w sprawie czytania (rozprowadzania) orędzi Gospy ogranicza się do sugestii, iż jest to dozwolone.

Tymczasem jednak, skoro uprawnione do tego organy władzy kościelnej nie uznały, jak dotąd, nadprzyrodzonego charakteru wydarzeń z Medjugorja, nie może być tak, że wierni rozprowadzają orędzia Gospy i inne materiały na ten temat, traktując je jako odnoszące się do rzeczywistych objawień maryjnych. W ten bowiem sposób wydawaliby oni sąd na korzyść autentyczności tych domniemanych objawień, do czego nie mają prawa. To zaś byłoby właśnie wyrazem nieposłuszeństwa Kościołowi. Dlatego właśnie — jak zauważyliśmy w naszym artykule — kolejne instytucje kościelne (ordynariusz miejsca, Konferencja Episkopatu Jugosławii i Kongregacja Nauki Wiary) już od 1985 r. zakazywały tego typu działań[53].

Dla ścisłości dodajmy, że czytanie orędzi Gospy nie jest tożsame z ich rozprowadzaniem, jak sugeruje Seul. Można więc je czytać, nie uznając przy tym, że pochodzą od Matki Bożej i z tego względu orędzia te rozprowadzać.

Co do pielgrzymek natomiast to należy podkreślić, iż zarzut A. Seul dotyczy rzekomej jednostronności naszego ujęcia. Zdaniem naszego Krytyka, podkreślamy tylko zakaz organizowania oficjalnych pielgrzymek parafialnych, diecezjalnych „czy generalnie w imieniu Kościoła", a pomijamy te „wypowiedzi Episkopatu i Watykanu, które nie sprzeciwiają się pielgrzymowaniu do Medjugorie jako miejsca modlitwy i kultu religijnego".

Jest to niestety błędne odczytanie naszej myśli. Chcieliśmy bowiem przede wszystkim wskazać na to, iż nie można jeździć do Medjugorie jako miejsca autentycznych objawień maryjnych[54], o czym A. Seul już nie wspomina. Nie jest to więc sprawa wyłącznie organizacyjna, jak sugeruje pani Seul, ale związana ściśle z uznaniem, iż w Medjugorie rzeczywiście ukazuje się Matka Boża. Z tego też względu dozwolone są te wyjazdy do Medjugorie, które traktują je wyłącznie jako miejsce modlitwy i kultu religijnego, nie wiążąc tego zupełnie z jakimkolwiek objawieniem maryjnym[55].

Zakazy rozprowadzania orędzi Gospy były bezwarunkowe, tzn. nie należało ich rozprowadzać bez względu na to czy uznaje się ich nadprzyrodzony charakter czy też nie. I to właśnie mieli faktycznie na myśli, cytowani przez A. Seul, abp Franić i kard. Kucharić.

---

[53] Por. D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia"*..., dz. cyt., s. 36-38.

[54] Por. tamże, s. 36.

[55] Por. list T. Bertone z 26 V 1998 r. (Prot. nr 154/81 — 06419).

Należy dodać, że chociaż kard. Kucharić nazywa Medjugorie sanktuarium, to chodzi mu tylko o to, iż jest ono miejscem, do którego przybywają ludzie, aby uczcić Matkę Bożą zgodnie z nauczaniem Kościoła[56]. Nie można więc tych słów uznać za wyraz aprobaty dla nadprzyrodzonego pochodzenia wydarzeń z Medjugorie ani wyciągać z nich wniosku, jakoby Kościół św. Jakuba w Medjugorie został ogłoszony sanktuarium maryjnym — świątynią mającą specjalny przywilej określony przez prawo kanoniczne i przepisy szczegółowe[57]. Nasz Krytyk powołuje się przy tym na wypowiedź rzecznika prasowego Stolicy Apostolskiej J. Navarro-Valsa, nie relacjonując jej jednak dokładnie. Powiedział on bowiem, potwierdzając zakaz organizowania pielgrzymek oficjalnych przez parafie i diecezje, iż Kościół nie zabrania kapłanom towarzyszyć świeckim w wyjeździe [nie pielgrzymce — przyp. nasz] do jakiegokolwiek miejsca, a więc i Medjugorie w Bośni i Hercegowinie, tak jak nie zabrania towarzyszyć grupie katolików, którzy chcieli by zwiedzić Republikę Południowej Afryki. Dodaje przy tym, iż kapłan „potrzebny jest wiernym ze względu na spowiedź".[58] J. Navarro-Vals zatem traktuje podróż do Medjugorie tak, jak wyjazd do jakiegokolwiek innego miejsca na świecie.

Jak widać, zarówno upowszechnianie orędzi Gospy z Medjugorie, jak i wyjazdy do tej miejscowości, czy to oficjalne (organizowane przez kapłanów — zakazane zupełnie), czy też nieoficjalne (organizowane przez świeckich), lecz motywowane uznaniem maryjnego charakteru nadzwyczajnych wydarzeń tam się dokonujących, są całkowicie zakazane. Trzeba dodać odnośnie do tzw. pielgrzymek, iż dozwolone są tylko wyjazdy do Medjugorie traktowanego jak każde inne miejsce na świecie.

Wypada jeszcze odnieść się do zarzutu, że — naszym zdaniem — franciszkanie oraz „widzący" zastosowali się tylko do dwóch z szeregu poleceń bp. Żanića „mających na celu «stłumienie» wydarzeń w Medjugorie". Pani Seul natomiast uważa, że było inaczej. Według niej podporządkowali się oni w całości trzem poleceniom biskupa, częściowo zaś jednemu, nie uznali zaś za właściwe w ogóle podporządkować się trzem pozostałym.

Otóż zakładając nawet, iż informacje te są prawdziwe, nie zmienia to jednak faktu gorszącego nieposłuszeństwa franciszkanów[59] i wizjonerów wobec biskupa Mostaru. W sposób wybiórczy bowiem potraktowali

---

[56] Por. R. Laurentin, *Medjugorje. Molta ostilità, moltissime grazie. Testamento*, Udine 1998, s. 44.

[57] Por. R. Perić, *Prijestolje*..., dz. cyt., s. 285; KPK kan. 1230.

[58] R. Laurentin, *Medjugorje*..., dz. cyt., s. 41-42.

[59] Franciszkanie pracujący w parafii byli zobowiązani do podporządkowania się biskupowi miejsca. Do niego bowiem należy piecza nad tym, co dzieje się w parafiach należących do Jego diecezji. — Por. KPK kan. 381 § 1.

oni jego zakazy uwzględniające tylko te, w stosunku do których uznali, iż jest to możliwe. Należy jednak zwrócić uwagę że:

a) fakt, iż „widzący" nie brali udziału we wspólnej modlitwie prowadzonej przez franciszkanów, nie znaczy wcale, iż zastosowali się do zakazu występowania publicznie. W każdym razie bowiem odbywały się wtedy spotkania grup modlitewnych na Górze Podbrdo i Kriżevacu, kierowanych przez Ivana Dragicevica i Marię Pavlović. Również pozostali wizjonerzy spotykali się z pielgrzymami przybywającymi wtedy do Medjugorie[60];

b) Fakt, iż według pani Seul T. Vlasić jako proboszcz parafii uważał, iż zastosowanie się do zakazu widzeń w kościele parafialnym „byłoby jednoznaczne z wydaniem widzących na pastwę tłumów (...) i policji" nie zmienia tego, iż zobowiązany był to uczynić. Posłuszeństwo bowiem przełożonym w Kościele obowiązuje nawet wtedy, gdy polecenia te są uważane za niesłuszne przez tych, którzy mają się im podporządkować. Należy dodać, iż w owym czasie proboszczem parafii Medjugorie nie był wcale T. Vlasić — jak twierdzi A. Seul — lecz T. Pervan, w liście do którego znalazły się wszystkie omawiane polecenia bp. Żanića[61];

c) Pani Seul pisze, że polecenie to zostało przekazane jako nakaz zaprzestania „kazań na temat objawień". W dostępnych nam jednak źródłach znaleźliśmy inne sformułowanie tego zakazu: „zaprzestać mówienia o objawieniach" i „nie rozgłaszać żadnego orędzia"[62]. Zakazu zaś tak sformułowanego ani franciszkanie, ani „widzący" nie spełniali, dalej mówiąc o domniemanych objawieniach i upowszechniając orędzie Gospy. Jeżeli nawet nie czynili tego publicznie — jak uważa A. Seul — to dalej było to robione prywatnie[63];

d) Co do tego, aby „skończyć z pobożnymi praktykami, które powstały na podstawie objawień", to nie można interpretować tego zakazu jako zniesienia różańca „czy odmawiania siedmiu «Ojcze nasz», «Zdrowaś Maryjo» i «Chwała Ojcu» tradycyjnej modlitwy w tych stronach". Chodzi natomiast o zaprzestanie odmawiania tych modlitw w intencjach nakazanych przez Gospę czy w związku z tym, że ona do nich namawiała. Odnosi się to oczywiście również do innych pobożnych praktyk, które same w sobie dobre i właściwe, nie powinny być dokonywane

---

[60] Por. E. Maillard, *Medjugorje. Lata 90. Triumf serca*, Warszawa 1997, s. 228.

[61] Por. M. O'Carroll, *Medjugorje...*, dz. cyt., s. 154.

[62] Por. tamże, s. 155; *Les inquietudes...*, dz. cyt., s. 73.

[63] Gdyby zakaz ów był przestrzegany w pełni, tak jak być powinno, nie byłyby znane orędzia pochodzące z okresu po wydaniu omawianych dyrektyw bp. P. Żanića. Ponieważ jednak orędzia te są znane, oznacza to, iż były przekazywane na bieżąco przez „widzących" osobom postronnym.

z uwagi na Gospę i Jej polecenia czy namowy. Tyczy się to np. postu o chlebie i wodzie, do którego Gospa zachęcała[64];

e) Jeżeli chodzi o to, aby „zabronić sprzedaży pamiątek oraz publikacji propagujących objawienia" to fakt, iż sprzedaż taka została zredukowana, nie zmienia faktu, iż zakaz ten, wydany przez uprawnionego do tego biskupa, został zlekceważony. Dotyczył on bowiem całkowitego zaprzestania tego typu działalności[65];

f) Co do przestrzegania zakazu odnoszącego się do trzech zakonników, to trzeba stwierdzić, iż dotyczył on nie tylko ojców Zovco, Vlasića i Rupcicia, lecz także innych księży pracujących w owym czasie w parafii Medjugorie. Należy dodać, iż w tekście pani Seul omawiającym sprawę owego zakazu znajdują się pochwały pod adresem wspomnianych wyżej trzech zakonników, a także porównania ich cierpienia oraz być może cierpienia ludzi z Medjugoria, do cierpienia męczenników pierwotnego Kościoła. Sugeruje się przy tym, iż w tym cierpieniu objawia się Bóg, że jest ono częścią całości dzieła Bożego. Wszystko to zaś jest poważnym nadużyciem. O. Cesca, którego tekst cytuje A. Seul, nie jest uprawniony do wydawania osądu, iż wydarzenia z Medjugoria są dziełem Bożym, w związku z czym bezzasadnym jest również jego pogląd, że cierpienie Zovko, Vlasića i Rupcicia są podobne do cierpienia męczenników czy w ogóle Kościoła. Poza tym męczennicy i Kościół cierpieli prześladowania z rąk wrogów Boga i religii, w tym zaś wypadku biskup Kościoła katolickiego, rządzący z Bożego postanowienia Kościołem lokalnym[66], użył swej zwykłej jurysdykcji do ograniczania działań ludzi, których działalność uznał za szkodliwą w swej diecezji. Nie może więc być mowy o jakimkolwiek porównaniu tego typu, jakiego dokonuje O. Cesca, a za nim nasza Oponentka.

g) Fakty, iż „widzący" oraz franciszkanie nie oddali wszystkiego co napisali wizjonerzy, stanowi wyraźny dowód ich nieposłuszeństwa wobec Kościoła reprezentowanego przez biskupa diecezji Mostar-Duvno. On bowiem, wbrew cytowanym przez A. Seul słowom kard. Franicia, ma prawo i obowiązek „wymagać pojedynczym poleceniem", by „pisma, w których znajdują się elementy dotyczące w sposób szczególny religii lub czystości obyczajów", były przedłożone jego sądowi[67].

---

[64] Por. *Słowa*..., dz. cyt., s. 156. 206. 258.

[65] Por. *Dekret o trosce pasterzy Kościoła w sprawie książek*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 92.

[66] Por. KPK kan. 375 § 1.

[67] Por. *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystywania środków społecznego*

Dodajmy, o czym nie wspomniała pani Seul, iż bp Żanić nakazał również „zdjąć figurę Dziewicy wykonaną według wzoru z objawień i umieszczoną przed ołtarzem”[68]. To polecenie zostało spełnione przez franciszkanów, którzy zastąpili figurę Gospy rzeźbą Matki Bożej z Lourdes.

Widać, w jak znacznym stopniu wizjonerzy i opiekujący się nimi franciszkanie nie wypełnili poleceń wydawanych przez swojego biskupa. Bez wątpienia nie świadczy to na korzyść autentyczności domniemanych objawień z Medjugorie, z którymi osoby te były i są związane[69]. Wypada jeszcze wspomnieć, iż wszystkie te polecenia nigdy nie zostały odwołane i obowiązują do tej pory, choć nie są już w żaden sposób przestrzegane.

5. Kryterium „owoców świętości” i dzieł charytatywno-apostolskich

W kolejnym zarzucie A. Seul uważa, iż nasz artykuł „stawia pod znakiem zapytania wartość życia religijnego osób związanych z ruchem Medjugorie”, bowiem rzekomo naszym zdaniem wyżej wspomniane osoby „nie kierują się (...) wiarą, nadzieją i miłością”.

Odpowiadając na to chcemy przypomnieć nasze stwierdzenie, że właśnie trudno ocenić wzrost w świętości osobistej tych osób, zadając tylko pytania „odnośnie do motywów ich zachowania: czy rzeczywiście są oni pobudzani wiarą, nadzieją, miłością czy też próżną ciekawością odnośnie do jakiś nadzwyczajnych, ziemskich zjawisk, bezkrytycznie uznanych za autentyczne (przeciwieństwo wiary i nadziei) wbrew ponawianym ostrzeżeniom władzy kościelnej (przeciwieństwo miłości)?”[70]. Nie chodziło nam zatem o wypowiadanie się na temat poziomu życia religijnego osób związanych z wydarzeniami w Medjugorie. Chcieliśmy tylko zwrócić uwagę na to, iż motywami (przyczynami) zainteresowania owymi domniemanymi objawieniami nie muszą być wcale nadprzyrodzone cnoty wiary, nadziei, miłości (zasady życia religijnego), lecz trzeba dopuścić możliwość, że zainteresowanie to pobudzane jest również

---

przekazu w promowaniu nauki wiary, w: *W trosce o pełnię wiary*..., dz. cyt., s. 385; por. KPK kan. 827 § 3; kan. 49.

[68] Por. D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia”*..., art. cyt., s. 35.

[69] Przyczyną takiego zachowania jest bowiem sama Gospa wzywająca do nieposłuszeństwa wobec powyższych poleceń. — Por. *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 80-81. To zaś stawia w złym świetle sprawę pochodzenia Jej objawień. „Czy możliwe jest, aby ta, której wola jest doskonale zjednoczona z wolą Jej Syna — Chrystusa, Służebnica Pańska, chciała czegoś innego niż Jezus, który objawia swoją wolę przez zarządzenia biskupa?” — P. M. Strojecki, *Roczny próg*, „Christianitas”, 2000, nr 3/4, s. 310.

[70] D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia”*..., art. cyt., s. 40.

przez przeciwstawne tym cnotom teologalnym ludzkie wady. Na taką zaś możliwość wskazuje fakt, że mimo licznych wyżej opisanych nieprawidłowości związanych z wydarzeniami z Medjugorie, wiele osób wciąż się nimi fascynuje. Oczywistym jest więc, że nie orzekamy, jak przypisuje nam to pani Seul, o poziomie życia duchowego osób związanych z Medjugorie, o ich wzroście w świętości osobistej, autentyczności ich wiary, o poziomie łaski uświęcającej ani nawet o motywach postępowania ich jako bliźnich.

Dalej nasza Oponentka pisze, iż nieprawdą jest, że głoszenie orędzi Gospy nie świadczy o pokorze wizjonerów i franciszkanów. Według niej cnotę pokory łączymy „tylko i wyłącznie z milczeniem i ukryciem". Otóż w omawianym artykule problem pokory został ujęty precyzyjnie. Traktowana jest ona bowiem jako skutek teologicznych cnót wiary, nadziei, i miłości, zdefiniowana zaś została jako „właściwe zrozumienie swojego miejsca, jako tylko narzędzia w planie Bożym"[71]. I właśnie w ten sposób można położyć „znak równości między pokorą a prawdą", co uwzględniając, osoby mające objawienia prywatne starały się nie ujawniać swych doznań. W ten sposób chciały one zapobiec możliwości jakiegoś wyróżnienia siebie czy uznania ich za czynnik sprawczy tego, co naprawdę powodował Bóg. Z tego też względu w objawieniach prywatnych pokora jest łączona z milczeniem i ukryciem. W innych okolicznościach tak być nie musi. Przykładem tego może być postawa Szawła z Tarsu, którego objawienie Chrystusa w drodze do Damaszku, choć było skierowane tylko do niego, to jednak należało do Objawienia publicznego. Natomiast zachowanie wizjonerów z Medjugorie w sposób wyraźny jest sprzeczne z wyżej wspomnianą postawą pokory, charakterystyczną dla osób mających objawienia prywatne. Pokora bowiem tylko w przypadku objawień prywatnych łączy się z ukryciem i milczeniem.

Nie zgadzamy się z zarzutem, jakobyśmy bezzasadnie przypisywali wspólnotom spotkanym w Medjugorie cele „propagandowe", a nie duszpasterskie. Chcemy zwrócić uwagę na treść naszej wypowiedzi. Napisaliśmy, że wspólnoty te są wspólnotami modlitewnymi i kontemplacyjnymi[72], nie zaś propagandowymi, co nam przypisuje Seul, czy też duszpasterskimi, jak uważa ona sama.

Co do tego zaś, że ich działalność została uznana za potrzebną Kościołowi, to należy przypomnieć, iż pewne formy akceptacji tych wspólnot przez niektórych biskupów[73] w żadnym wypadku nie wiązały się

---

[71] Tamże.

[72] Por. tamże, s. 40-42.

[73] Por. R. Laurentin, *Medjugorje*..., dz. cyt., s. 118.

z uznaniem objawień z Medjugorie i związanej z nimi pobożności, która jednak *de facto* jest inspiracją owych grup. Obecność tych wspólnot na terenie parafii Medjugorie jest przy tym niemile widziane przez biskupa Mostaru, który nie wyraził na nie zgody, wiedząc jak bardzo są one związane z domniemanymi objawieniami[74].

Natomiast instytucjami typowo apostolskimi, propagującymi wszelkimi dostępnymi sposobami rzekome objawienia, są np.: franciszkański miesięcznik „Glas Mira" i Radio-Mir, tzw. Centra Pokoju czy ruch Dzieci Medjugorie. I te tylko organizacje, nie zaś wspólnoty modlitewne, zostały przez nas uznane za propagujące domniemane objawienia.

Nasz Krytyk przypomina ogólną prawdę, iż drzewo poznaje się po owocach (por. Łk 6, 44). Pogląd ów jest oczywiście prawdziwy, lecz w wypadku problemu tzw. objawień prywatnych kryterium „owoców" jest jednak niewystarczające. Niekoniecznie nawet dobre „owoce" muszą się wiązać z domniemanymi objawieniami. Mogą bowiem być skutkiem zwyczajnego działania Boga i Jego łaski w człowieku[75]. Dlatego też koniecznym jest stwierdzenie, jakie są faktyczne skutki (owoce) badanych nadzwyczajnych wydarzeń. W wypadku Medjugoria zaś wszystko wskazuje na to, iż skutkami tymi są: jawne nieposłuszeństwo parafii Medjugorie wobec biskupa; rozłam w Kościele diecezji Mostar-Duvno oraz ostre spory i podziały wszędzie tam, gdzie dotrze orędzie Gospy z Medjugoria. Spory te toczą się przy tym nie tylko między zwolennikami a przeciwnikami autentyczności domniemanych objawień z Medjugoria, lecz nawet wśród samych zwolenników tych „objawień"[76]. Nietrudno zauważyć, że „owoce" dwudziestu lat domniemanych objawień już teraz pozwalają na formułowanie stosownej oceny tych wydarzeń.

Warto jeszcze dodać, iż pozytywna względem nadprzyrodzonego charakteru objawień z Medjugorie postawa Papieża, o której pisze Seul, jest jedynie domniemaniem. Często bowiem twierdzi się „że papież jest za Medjugorie i przypisuje Mu się liczne wypowiedzi czy gesty o charakterze prywatnym (...), ale jest prawie zawsze niemożliwe, aby zweryfikować (sprawdzić) źródła i pewność świadectwa, co czyni je niepewnymi"[77]. Brak zaś tego typu udokumentowanych wypowiedzi i gestów Papieża wskazuje na Jego szacunek wobec autorytetu biskupów Jugosła-

---

[74] Por. R. Laurentin, *13 anni*..., dz. cyt., s. 38.

[75] Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, dz. cyt., s. 94; J. Galot, *Le apparizioni*..., dz. cyt., s. 31.

[76] Por. E. Maillard, D. Nolan, *Pasterze*..., dz. cyt., s. 37; P. Żanić, *Medjugorje*..., dz. cyt., s. 14; „Znak Pokoju", 1989, nr 15, s. 3; 1995, nr 89-90, s. 12; E. Maillard, *Wojna*..., dz. cyt., s. 252.

[77] *Les inquietudes*..., dz. cyt., s. 91.

wii, a szczególnie biskupa Mostaru. Ci bowiem biskupi już się wypowiedzieli na temat wydarzeń z Medjugorie, co swym milczeniem respektuje Jan Paweł II. Wszystko to zaś pozwala stwierdzić, iż Papież nigdy nie zajął stanowiska na temat domniemanych wydarzeń z Medjugorie[78]. Nie uzasadnionym jest więc, wyrażony w artykule A. Seul pogląd, iż „Jan Paweł II z nadzieją patrzy na Medjugorie i widzi w nim kontynuację Fatimy". Podobnie tylko domysłem jest twierdzenie, iż Papież nie przybył do Medjugorie dlatego, że nie został zaproszony przez biskupów diecezji Mostar. Zatem wszystko, co na temat postawy Papieża odnośnie do wydarzeń z Medjugorie pisze pani Seul, jest zupełnie bezzasadne i stanowi zbiór „pobożnych życzeń" i plotek.

Na koniec należy sformułować kilka uwag odnośnie do metodycznej strony polemicznego artykułu A. Seul. Pierwszą więc sprawę stanowi „notoryczny" brak źródeł. Oponentka formułuje sądy i pisze o pewnych faktach nie podając przy tym, skąd te informacje pochodzą. To zaś powoduje, iż opinie te często niezgodne są ze stanem faktycznym. Szczególnie dotyczy to spraw komisji badających „problem Medjugorie". Inne przykłady ferowania kategorycznych sądów przy jednoczesnym braku źródeł, to: pogląd, że nieuzasadnione jest użycie słów „rzekomy", „domniemany" w odniesieniu do wizji z Medjugorie czy mniemanie, że „już św. Tomasz z Akwinu uważał, iż niemoralne jest tłumienie swych uczuć"[79].

Należy też zwrócić uwagę na bezkrytyczne korzystanie ze źródeł. I tak A. Seul, z książki *Pasterze Kościoła o Medjugorie*, przejęła fałszywy pogląd jakoby Stolica Apostolska odebrała biskupom miejsca prawo zbadania autentyczności tzw. objawień prywatnych[80]. Również inne informacje z tej książki są niedokładne, gdyż albo nie przekazują całej myśli zawartej w wypowiedzi lub też są to opinie niesprawdzone. Wydaje się zatem, iż to właśnie sprawiło, że polemiczny artykuł A. Seul jest nierzetelny.

W związku z tym należy też zwrócić uwagę na niewłaściwe, wręcz błędne, interpretowanie naszego tekstu. Przykładem tego może być choćby uznanie, że posługiwaliśmy się złą, bo przestarzałą interpretacją Pisma świętego. Ten sam zarzut należałoby postawić św. Antoniemu z Padwy, na którego autorytet powołaliśmy się. Tymczasem, na co wyraźnie wskazuje treść naszego artykułu, św. Antoniemu z Padwy i nam,

---

[78] Por. tamże.

[79] W rzeczywistości św. Tomasz sądził, że uczucia powinny być miarkowane przez intelekt i wolę, także jeśli są zbyt silne, powinny być stłumione (ograniczone). — Por. STh I-II, q. 24, a. 1; KKK 1767.

[80] Brak jest dokumentów, które by o tym świadczyły.

którzyśmy go cytowali, chodziło o zawsze aktualny sens moralny w odczytywaniu zapisanego w Ewangelii faktu, iż „Matka Boża tylko sześć razy się odezwała”[81].

Oprócz tego nasz Krytyk podaje w niektórych wypadkach niepełne informacje popełniając krytykowany przez siebie „grzech niedointerpretacji”. Pisząc np. o związku małomówności z pokorą, nie zauważa podanej przez nas definicji pokory[82].

Należy wreszcie zauważyć nienaukowe uwagi w stosunku do autorów krytykowanego przez siebie artykułu. Wytyka nam młody wiek, czy też insynuuje, że nie czytaliśmy źródeł w oryginale, a więc w języku chorwackim. Zwraca też uwagę ogólnie emocjonalny ton polemicznego artykułu.

Podsumowując, należy powiedzieć, iż artykuł Anastazji Seul świadczy o niedostatkach warsztatu badawczego umożliwiającego badania w dziedzinie teologii duchowości. Szczególnie dotyczy to tak subtelnego problemu jak zagadnienie objawień prywatnych. Identyfikacja bowiem tychże objawień wymaga umiejętnego korzystania z Tradycji i Magisterium Kościoła, nie zaś tylko próby odnoszenia informacji o domniemanym objawieniu do fragmentów Pisma świętego. czy też niedokładnych opisów innych, już uznanych, objawień.

---

[81] Św. Antoni z Padwy, *Drogi do świętości*, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, Warszawa 1987, t. 1, s. 152; por. KKK 115-117.

[82] Por. D. Rafalska, E. Łażewski, *„Objawienia”*..., dz. cyt., s. 40.

Ks. Andrzej SIEMIENIEWSKI
Wrocław

KROK W PONOWOCZESNĄ PRZYSZŁOŚĆ CZY BUDZENIE WIDMA PRZESZŁOŚCI?

1. Postmodernistyczna duchowość mistyczna w ujęciu Don Cupitta

Postmodernizm jest pewną modą kulturową, bazującą na podejrzeniu, że obecnie przeżyły się już wszystkie trwałe punkty odniesienia i pewniki właściwe ludziom czasów poprzednich, zwanych właśnie „nowoczesnymi" (*modern*). Moda ta odnosi się do bardzo różnych aspektów kultury, w tym także do religii. Wśród aspektów życia religijnego nie pomija się jego strony najbardziej zapewne wkraczającej w osobiste przeżycie, a zarazem najbardziej tajemniczej, jaką jest mistyka.

W niniejszym szkicu podjęta zostanie refleksja na temat tego, jak pewne radykalnie postmodernistyczne spojrzenie na mistykę okazać się może nie tyle otwarciem bramy w stronę nowych i jeszcze niedoświadczonych odcieni mistycznej religijności, nie tyle również uwolnieniem jej skostniałych ram niepotrzebnych już ograniczeń i zwietrzałych tradycji, co raczej przejawem nostalgii za czymś bardzo starym, a do tego jeszcze z gruntu skompromitowanym. Okazać się przy tym może, że po śmierci starych ideologii przeciwnych Bogu, a zarazem przeciwnych realnie istniejącemu człowiekowi, odkryć można ich ślady w zupełnie niespodziewanych miejscach i na zupełnie nieoczekiwane sposoby.

Otóż niektóre wersje przeżywania postmodernistycznej aury religijnej okazać się mogą zadziwiająco zbliżone do mentalności ukształtowanej na schematach starego marksizmu-leninizmu.

a) Mistyka jako rodzaj literacki

Anglikański teolog Don Cupitt, przedstawiciel nurtu teologii radykalnej, proponuje postmodernistyczną teorię mistyki twierdząc, że mistyka jest w gruncie rzeczy tylko pewnym rodzajem literackim. „Nie ma czegoś takiego jak «doświadczenie» uprzednie wobec języka i poza nim. — pisze Don Cupitt — (...) Umysł *jest* językiem; chcę powiedzieć, że jest rezultatem języka. Św. Jan od Krzyża nie miał najpierw doświadczenia przekraczającego język, które potem starał się ubrać w słowa. Przeciw-

nie, komponowanie jego poematu samo w sobie było mistycznym doświadczeniem"[1].

Ta radykalna opinia, podkreślająca zapewne słusznie istotną rolę języka w przeżyciu wewnętrznym, które to przeżycie nigdy nie jest wolne od uwikłania w struktury myślowe i lingwistyczne, będące wyposażeniem człowieka, wydaje się jednak właśnie zbyt radykalna[2]. Oto kilkadziesiąt stron dalej w swoim dziele Don Cupitt sam opisuje swoje przeżycia medytacyjne, oddając i wyrażając w słowach to, co dzieje się w czasie medytacji z ludzkim „ja" oraz co dzieje się z przeżyciem obecności Boga[3]. Czyżby więc on sam tylko był wolny od tych ograniczeń, które przypisuje wszystkim innym pisarzom mistycznym?

Drugi aspekt poglądu Don Cupitta na mistykę to jego przekonanie, że mistyka z natury swojej jest buntem przeciw opresji religijnej, a jej celem jest uzyskanie dostępu do utraconej szczęśliwości religii pierwotnych. Gwałtowność sposobu wyrażania się autora i radykalnie nieskomplikowane widzenie historii religii światowych nieprzyjemnie przywodzi na myśl, szczególnie czytelnikowi obytemu z marksistowskim materializmem historycznym, skojarzenia z typem umysłowości, która redukowała wszystkie zawiłości historii do marksistowskiej koncepcji walki klas. Dają się bowiem zauważyć analogie między pojmowaniem historii świata w uproszczonej marksistowskiej wizji dziejów, a pewną wersją postmodernistycznego schematu historii religii.

Obecnie dokonane zostanie na kilku przykładach zestawienie głównych wątków krytyki, jakiej poddaje Don Cupitt tradycyjną koncepcję mistyki, z wątkami krytyki społeczeństwa klasowego, zwłaszcza w for-

---

[1] D. Cupitt, *Mysticism After Modernity*, Malden-Oxford 1998, s. 74.

[2] Ważne jest oczywiście podkreślanie roli języka w przeżyciu religijnym. Odwołać się można w tej kwestii na przykład do George'a Lindbecka, który przeciwstawił „doświadczalno-ekspesywny" model religii modelowi „kulturowo-lingwistycznemu". Ten pierwszy opierałby się na przekonaniu, że religia jest wyrazem doświadczenia poprzedzającego i przekraczającego język, potem rozmaicie zwerbalizowanego, w zależności od różnych kultur. Model drugi zaś podkreśla rolę języka jako czynnika kształtującego doświadczenie i do pewnego stopnia konstytutywnego dla religijnego doświadczenia. Z tego powodu każde doświadczenie religijne modelowane jest na religijnym języku, który je poprzedza, a w szczególności doświadczenie chrześcijańskie polega na przeżywaniu i widzeniu świata „z wewnątrz" granic ustalonych przez Biblię, oraz artykułowane jest w języku Biblii. — Por. tenże, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, s. 17. Łatwo zauważyć różnicę miedzy „absolutyzowaniem" roli języka („nie ma różnicy między doświadczeniem mistycznym a powstawaniem mistycznego tekstu") a „uwzględnieniem" istotnej roli języka („język religijny w dużej mierze kształtuje doświadczenie religijne").

[3] Por. D. Cupitt, dz. cyt., s. 132.

mie kapitalistycznej, jaką stosowali klasycy marksizmu-leninizmu. Dla ilustracji został tu wybrany Fryderyk Engels.

Wyidealizowana „wspólnota pierwotna" zachwalana dawniej przez klasyków marksizmu znajduje teraz swój odpowiednik w ponowoczesnym opiewaniu wspólnoty pierwotnej religijności; alienująca własność prywatna ma swą analogię w postmodernistycznej koncepcji alienacji przez ortodoksję religijną; wyzwolenie przez rewolucję proletariacką może odpowiadać buntowi przeciw dogmatom ortodoksji; na końcu wreszcie zniesienie własności prywatnej w państwie komunistycznym znajdzie analogię w postulacie religijności anarchicznej, niepoddanej żadnym wiążącym religijnym autorytetom.

Schemat więc jakby bardzo stary, a tylko dopasowany do nowych potrzeb, jedynie poprzez adaptację dawnej terminologii do odmiennej problematyki: już nie społeczno-ekonomicznej, ale duchowej tym razem.

Zestawienie to służy zapewne dobrze przekonaniu się, że postmodernistyczne mniemanie o radykalnym uwolnieniu się od starych pewników może być iluzoryczne. A do tego „pewniki" te mogą być doprawdy nie najlepszej jakości.

b) Mistyka jako pierwotna ekstaza

Oto zamiast opiewanych w marksizmie uroków *idealnej wspólnoty pierwotnej*, w której nie było własności, a więc żadnych konfliktów społecznych, wskutek czego wszyscy byli szczęśliwi, mamy wierzyć w analogiczną wizję opiewanej przez postmodernistycznego myśliciela *wspólnoty pierwotnej religijności*, gdzie w przeżywaniu wewnętrznym bogowie, duchy i ludzie bytują pospołu i nie ma miejsca na żadną alienację. „Zdaje się, że w religii w paleolicie i we wczesnym neolicie nie było sztywnej bariery między ludzką świadomością i światem bogów. Ludzie bardzo łatwo wpadali w trans lub w stany ekstatyczne, w których — tak im się wydawało — ludzie, zwierzęta, duchy i bogowie mieszali się razem"[4].

---

[4] Tamże, s. 52. Porównać można z tymi słowami zachwyty Fryderyka Engelsa nad zaletami ustroju rodowego bez stałej własności prywatnej: „Jak wspaniały jest ten ustrój rodowy przy całej swej dziecinnej prostocie! Bez żołnierzy, żandarmów i policjantów, bez szlachty, królów, namiestników, prefektów, sędziów, bez więzień, bez procesów — wszystko idzie swym normalnym trybem. (...) Biednych i nędzarzy nie może być — komunistyczne gospodarstwo i ród znają swe obowiązki względem starych, chorych i okaleczonych na wojnie. Wszyscy są równi i wolni, również kobiety (...). Tak wyglądali ludzie i społeczeństwo ludzkie, zanim nastąpił podział na różne klasy. (...) Ludzie tej epoki imponują nam teraz". — Tenże, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, Warszawa 1949, s. 98-100.

Ową ekstatyczną religię miało ułatwiać uciekanie się do oszołamiania się najróżniejszymi środkami, czego ślady Cupitt widzi aż po dzień dzisiejszy. Jako przykład intoksykacji w czasie obrzędów religijnych, podaje picie herbaty w czasie medytacji buddyjskiej i picie wina podczas celebracji chrześcijańskiej[5].

Analogatem podkreślanego w marksizmie *alienującego czynnika własności prywatnej* jest teraz *alienujący czynnik ortodoksji religijnej*. Konflikty społeczne, które w kolejnych formach ustrojowych: w niewolnictwie, feudalizmie i w kapitalizmie, przynosiła własność prywatna, teraz znajdują swoją analogię w wytworzeniu alienującej idei osobowego i autorytarnego Boga jako spoiwa organizmu Państwa. „Wielkie światowe religie były religiami osobistego zbawienia. Każda osoba miała początkowo obiecany udział — i to równy udział — w religijnej szczęśliwości. Ale z czasem wiara została zinstytucjonalizowana, a kontrola nad społecznością wpadła wszędzie w ręce grupy rządzącej i profesjonalistów religijnych. (...) Tradycja wiary, która początkowo dostarczała osobistego wyzwolenia, teraz tworzyła tylko warunki skrajnej alienacji religijnej, i stan ten utrzymuje się do dzisiaj”[6].

Dowiadujemy się, na przykład, o zinterpretowaniu przez Don Cupitta dynamiki przemian w historii chrześcijaństwa. Konflikt między pierwotnym katolicyzmem, charakteryzowanym przez rządy biskupie, *Credo* chrzcielne, synody i prawo kościelne, a mniej zinstytucjonalizowaną formą wierzeń (gnoza i „herezja”), przybrał później formę konfliktu między teologią dogmatyczną a teologią mistyczną. Teologia dogmatyczna interesowała się wymienionym wyżej zestawem problemów, głównie instytucjonalnych, a teologia mistyczna — osobistą szczęśliwością religijną[7]. Kiedy teologia dogmatyczna zdominowała myślenie religijne, wtedy pojawiło się pragnienie dekonstrukcji tego opresywnego systemu. „Mistyk musi dekonstruować, ponieważ wszystkie ortodoksje religijne były konstruowane w celu uczynienia ostatecznego religijnego szczęścia (zbawienie, oglądanie Boga) niemożliwego w tym życiu”[8].

---

[5] D. Cupitt, dz. cyt., s. 20. Trudno się jednak powstrzymać w tym miejscu od uwagi, że wymienione zwyczaje nie mają szczególniejszego związku z intoksykacją.

[6] Tamże, s. 3. Por. opinię Engelsa: „Najniższe pobudki — pospolita chciwość, brutalna żądza używania, brudne skąpstwo, egoistyczny rabunek dobra publicznego — oto, co stało u kolebki nowego, cywilizowanego, klasowego społeczeństwa. Najnikczemniejsze środki — kradzież, gwałt, podstęp i zdrada podważyły stare, bezklasowe społeczeństwo rodowe i doprowadziły je do upadku”. — *Pochodzenie rodziny*..., dz. cyt., s. 100.

[7] Por. D. Cupitt, dz. cyt., s. 83.

[8] Tamże, s. 4.

W wizji Cupitta ortodoksja z natury rzeczy stoi na przeszkodzie mistyce. Jak jednak taka teza ma się do historycznych realiów? Co powiemy o Doktorach starożytnego Kościoła, troszczących się o doktrynalne, dogmatyczne właśnie zdefiniowanie bóstwa Ducha Świętego oraz bóstwa Jezusa Chrystusa właśnie dlatego, aby zapewnić doktrynalną możliwość „przebóstwienia" człowieka, czyli *theosis*?

Święci Doktorzy Kościoła IV wieku: Bazyli, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, zastępują koncepcje platońskie dogmatem trynitarnym, co daje początek duchowości zwróconej ku zjednoczeniu z Bogiem przez *agape*, wznoszącemu się ponad wszelką *gnozę*[9]. Ich ortodoksja była konstruowana, jak zresztą cała późniejsza klasyczna teologia, zwłaszcza prawosławna, właśnie po to, aby uzasadnić możliwość zjednoczenia z Bogiem w tym życiu.

A co z katolicką doktryną o Eucharystii, jakby specjalnie ukierunkowaną na to, aby człowiek mógł spotkać tu na ziemi Wcielonego Boga z „duchem i ciałem, duszą i bóstwem"?

Wzajemne przeciwstawianie mistycznej sielanki i dogmatycznej opresji przybiera też kształt stawiania naprzeciw siebie religii monistycznych, antydoktrynalnych, szczególnie buddyzmu, oraz „opresywnych religii profetycznych". W tych drugich profesjonaliści religijni mieliby nieustannie zabiegać o to, aby oddalić przeżycie mistyczne na możliwie wielki dystans, zupełnie inaczej — zdaniem Cupitta — niż w mistyce dalekowschodniej. Na przykład buddyjskie „(...) siedzenie w medytacji, jeśli tylko jest się wytrwałym, stopniowo rozproszy fałszywy dualizm (...) na drodze ku doskonałej szczęśliwości w najczystszej Pustce"[10].

Znowu jednak musimy odwołać się do realiów faktycznie istniejących religii. Pozostając na płaszczyźnie tego co religie obiecują jako możliwe do spełnienia w doczesności: czy katolicka doktryna komunii eucharystycznej nie obiecuje daleko więcej niż medytacja buddyjska, a do tego — w sensie praktycznym — łatwiej?

Owocem alienacji przyniesionej przez rozwój doktrynalnej dogmatyki miałoby być dalej — zdaniem Cupitta — powstanie niewoli duchowej, a ludzie „(...) gorąco kochają swój stan zniewolenia — rozbudowali ideologie wokół niego i nie łatwo dadzą sobie wyperswadować, aby go porzucić"[11].

Zupełnie jak dawni proletariusze w wizji marksistowskiej, omamieni zideologizowaną religią i moralnością burżuazyjną, ludzie „uprzed-

---

[9] Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim*, Kraków 1996, s. 51.

[10] D. Cupitt, dz. cyt., s. 5.

[11] Tamże, s. 122.

miotawiają (*objectify*) Boga, a wtedy wielkie i wysoce wyzyskujące systemy religijne wykorzystują ich łatwowierność; kiedy raz taki system powstanie, ma uświęcony interes w utrzymywaniu ludzi w stanie łatwowierności"[12].

c) Mistyka jako przejaw buntu

Analogią postulatu *rewolucji przeciw kapitalistycznemu państwu burżuazji* jest postmodernistyczny postulat mistycznej *rewolucji przeciw ortodoksji religijnej i przeciw teologii dogmatycznej*. Pisarstwo mistyczne rozumiane jest w gruncie rzeczy jako dekonstrukcja owego „okrutnego systemu opresji duchowej" od wewnątrz, rozsadzenie „systemu ucisku" przez użycie pojęć i sposobów wyrażania „języka oprawcy" do zdekonstruowania jego własnego systemu. „Teologia mistyczna jest «alternatywną», czy «mniejszościową» tradycją, buntowniczą i dekonstruktywną, oraz niepopularną, ponieważ zawsze działała przeciw tradycyjnej teologii dogmatycznej, która była konstruowana jako ideologiczne usprawiedliwienie władzy i autorytetu kościelnej hierarchii" — pisze Don Cupitt[13].

Tak jak najróżniejsze napięcia społeczne i bunty ludowe w ciągu historii były dla marksistów dowodem nieustannego istnienia prekursorów rewolucji komunistycznej, podobnie też „piśmiennictwo mistyczne było prekursorem dzisiejszej teologii radykalnej i dekonstrukcji"[14]. Dlatego, jeśli św. Jan od Krzyża napisał — chodzi tu o jego *Drogę na Górę Karmel* — „rodzaj protestu przeciw okrucieństwu władzy kościelnej", to jest to „afirmacja religijnej szczęśliwości"[15]. Rewolucja nastąpi, jak można się więc domyślać, kiedy powszechnie zapanuje teologia radykalna i zrealizuje się totalna dekonstrukcja ustalonych struktur wiary chrześcijańskiej.

Metodą rewolucji jest *medytacja* w rodzaju buddyzmu zen, choć pozbawionego doktrynalnych elementów wiary buddyjskiej. Upragniony rezultat tej metody opisany jest następująco: „«Ja» rozpływa się w kontinuum, to samo dzieje się z Bogiem. Bóg i ludzkie ja łączą się wreszcie we wzajemnym rozpuszczeniu się. To właśnie jest znaczenie starego pobożnego powiedzenia: «my w Nim, a On w nas». To właśnie jest medytacja: wygaśnięcie i rozproszenie się uzdrawia umysł. Spróbuj tego!"[16].

---

[12] Tamże, s. 144.
[13] Tamże, s. 106.
[14] Tamże, s. 121.
[15] Tamże, s. 78.
[16] Tamże, s. 132.

Metoda ta jest praktyczna i — według Cupitta — wielokrotnie w dziejach doświadczano jej skuteczności. „Jeśli możemy nauczyć się z naszej medytacji i z modlitwy kontemplacyjnej jednej rzeczy, co do której ludzie powszechnie są zgodni, to tego, że wprowadzają nas one w doświadczenie nie-dualistycznej, niezróżnicowanej jedności (...). Praktyka modlitwy mistycznej pomyślana jest jako lekarstwo na realistyczny teizm, a nie jako potwierdzenie go”[17].

d) Propozycja mistycznego wyzwolenia

Zamiast *ziemskiego raju bez własności prywatnej*, gdzie każdy będzie pracował dla własnej satysfakcji w pełnej wolności, mamy obiecaną *krainę religijnej an-archii*, która będzie pełna religijnej szczęśliwości na co dzień. „Byłby to świat — pisze Don Cupitt — w którym to, co boskie, widziane jest jako rozproszone w poszczególnych osobach, radykalnie demokratyczny świat bez różnicy rangi, przysięgi posłuszeństwa, ani przymusu siły ze strony Autorytetu”[18].

Musi nastąpić w tym celu „wyzwolenie języka religijnego z babilońskiej niewoli metafizycznej”, co sprawi, że „Bóg i dusza stopią się wzajemnie w jedno”. Da to w wyniku „zadziwiający efekt szczęśliwości”, jako że wtedy „wszystko zredukuje się do wtórności (*secondariness*)”[19].

Owa religijna szczęśliwość, będąca tożsama z „wieczną szczęśliwością” albo ze „zbawieniem”, oznacza „szczęśliwość, która tak wypełnia osobę i jej świat, że można być pewnym, że nigdy nie zostanie się przez nią zapomnianym, jakkolwiek źle mogłyby toczyć się sprawy”[20]. Cupitt wyznaje przy tym, jaki jest jego osobisty stan duchowy: „Czuję się duchowo wyzwolony, oczyszczony, nieoskarżony, beztroski, pływający; dla mnie jest czymś religijnie cudownym to, że życie nie ma celu”[21].

Do opisanej metody medytacji, która blisko przypomina po prostu buddyzm zen, dołącza się uproszczona teologia w wydaniu monistycznym. Zauważmy — jednak teologia dogmatyczna, choć tak bardzo przecież niechciana! „Przedmiot religijny widzimy wtedy jako zniknięcie wszystkich nas i wszystkiego w migoczącym oceanie szczęśliwości; bez

---

[17] Tamże, s. 40.

[18] Tamże, s. 91; Por. zdanie o przyszłym, bezklasowym społeczeństwie cytowane przez Engelsa: „Będzie to odrodzenie — ale już w wyższej formie — wolności, równości, braterstwa starych rodów”. — *Pochodzenie rodziny...*, dz. cyt., s. 182.

[19] D. Cupitt, dz. cyt., s. 121.

[20] Tamże, s. 123.

[21] Tamże, s. 128.

początku, bez końca, bez podstawy, bez kresu. Wieczna i przemijająca wtórność: Źródło, nowy bóg, prawdziwy bóg, nasze szczęście"[22].

Bóg oznacza więc teraz „nie-przedmiotowy przedmiot religijnego uczucia, to ku czemu skłania się serce" lub „bezprzedmiotowy symbol budzący religijne uczucie"[23]. Definicja pożądanej duchowości postmodernistycznej zaś brzmi: „Poddanie się milczącemu, wypływającemu strumieniowi bycia". To właśnie jest „postmodernistyczna duchowość (*postmodern spirituality*): jest to wieczna radość w czystej przygodności (...) mistyka wtórności"[24]. Z zadowoleniem ogłasza Cupitt: „Po śmierci Boga przychodzi śmierć Człowieka, a my — przewrotnie — odczuwamy, że nasze serca stają się cieplejsze, a wiara mocniejsza"[25].

Dla pełni analogii między dawniejszą marksistowską wizją dziejów, a nowszą postmodernistyczną wizją historii religii, nie mogło zabraknąć ambicji uzasadnienia swoich poglądów za pomocą prawdziwie *naukowego światopoglądu*, w tym przypadku w wydaniu ewolucjonizmu biologicznego. Postulat naukowości wspierany jest u Don Cupitta Dawkinsową wersją darwinizmu. Jeśli bowiem „darwinowski dobór naturalny bez żadnego zewnętrznego czynnika selekcjonującego pokazał, że jest zdolny do generowania cudownie bogatej i zróżnicowanej palety życia", to podobnie też zachowa się w przyszłości nie regulowana dogmatyczną opresją mistyczna wiara, która wyda owoce przebogatej różnorodności oraz religijnej szczęśliwości powszechnej[26].

Postmodernistyczna teoria mistycyzmu, proponowana przez Don Cupitta, z założenia otwierać ma nowe horyzonty w świecie odartym ze starych pewników dogmatycznej wersji religii i uwalniać z więzów skostniałych systemów. Przy bliższym przyjrzeniu się jej okazuje się jednak po prostu próbą wskrzeszenia poglądów niemniej dogmatycznych, za to opartych na tradycjach o wiele bardziej wątpliwych niż te, z którymi podjęła polemikę. W tym aspekcie postmodernizm objawić może swoje całkiem staroświeckie oblicze. Ponowoczesna przyszłość zachwalanej zabsolutyzowanej wolności jawi się jako widmo przeszłości, i to takiej, do której niezbyt chętnie powinno się wracać.

---

[22] Tamże, s. 135.

[23] Tamże, s. 142-143.

[24] „One is given over to the silently outpouring flux of being"; „mysticism of secondariness". — Tamże, s. 101.

[25] Tamże, s. 146.

[26] Tamże, s. 94.