DUCHOWOŚĆ W POLSCE

13 (2011)

Recenzenci tomu:

Prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie*
Dr hab. Kazimierz LUBOWICKI OMI, prof. PWT, *Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu*
Dr hab. Teresa PASZKOWSKA, prof. KUL, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie*
Ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI, *Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu*

Redaktor naczelny:

Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie*

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

13(2011)

Lublin 2011

Projekt okładki
Marek Mróz

Korekta tekstu
Weronika Świętosławska OSU

Skład komputerowy
i redakcja techniczna
Ks. Marek Chmielewski

Copyright by
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

ISSN 2081-4674

WYDAWCA:
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości
Al. Racławickie 14, C-846, 20-950 Lublin

DRUK I OPRAWA:
Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „GAUDIUM”
ul. Ogrodowa 12, 20-075 Lublin; tel. 81 442 19 19
e-mail: wydawnictwo@gaudium.pl; ksiegarnia@gaudium.pl; www.gaudium.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (Ks. Marek CHMIELEWSKI) 9

I. Źródła polskiej duchowości

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI
Przeżywanie mszy i przyjęcie Komunii świętej w polskiej duchowości w XVII wieku 13
La partecipazione alla Messa e alla comunione nella spiritualità polacca nel XVII secolo 41

II. Polska teologia duchowości

Ogólnopolskie sympozjum nt. *Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego* 45

Ks. Walerian SŁOMKA
Jaka teologia duchowości?
Homilia we Mszy świętej na rozpoczęcie Zjazdu 48

Marian ZAWADA OCD
Teologia duchowości w systemie studiów seminaryjnych w Polsce 51
Teologia di spiritualità nel sistema dello studio dei seminari in Polonia 55

Teresa PASZKOWSKA
Teologia duchowości w formacji osób konsekrowanych w nauczaniu Kościoła posoborowego 57
La théologie de spiritualite dans la formation des personnes consacrées selon l'enseignement de L'Église après le Concile Vatican II 66

Ks. Jan MACHNIAK
Teologia duchowości w formacji kapłańskiej w świetle posoborowego nauczania Kościoła — Jan Paweł II formatorem współczesnych kapłanów 68
T*eologia spirituale nella formazione sacerdotale in luce dell'insegmanento postconciliare della Chiesa — Giovanni Paolo come formatore dei sacerdoti moderni* 84

Ks. Paweł SYNOŚ
Podsumowanie sesji pierwszej nt. *Teologia duchowości w dydaktyce seminaryjno-nowicjackiej* 86

Głosy w dyskusji: Czesław PARZYSZEK SAC, Aleksander POSACKI SJ 87

Ks. Józef SKORODIUK
Św. Jan Chrzciciel — świadek Chrystusa.
Homilia podczas Nieszporów 89

Beata ZARZYCKA ZSAPU
Rola psychologa w formacji kapłańskiej i zakonnej 91
The role of a psychologist in the seminary and monastic formation 102

Ks. Marcin PIETRZYK
Podsumowanie dyskusji panelowej nt. *Rola psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej* 103

Głosy w dyskusji: Aleksander POSACKI SJ, Czesław PARZYSZEK SAC 108

Stanisław T. ZARZYCKI SAC
Teologia duchowości w służbie formacji ludzkiej do kapłaństwa i życia zakonnego 111
Teologia spirituale al servizio della formazione al sacerdozio e alla vita consacrata 124

Cezary SĘKALSKI
Podsumowanie dyskusji panelowej nt. *Integralna formacja ludzka* 125

Głosy w dyskusji: Piotr PIASECKI OMI, ks. Wojciech BARTOSZEK 128

Ks. Marek SZYMULA
Jak wykładać teologię duchowości w seminarium duchownym? 131
Come tenere il corso di teologia della spiritualità nei seminari? 133

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI
Podsumowanie ankiety przeprowadzonej wśród alumnów na temat nauczania teologii duchowości w seminarium 134

Ks. Jan JAGIEŁKA, Elżbieta MATULEWICZ
Głosy w dyskusji nt. *Jak wykładać teologię duchowości w seminarium duchownym?* 138

M. Maksymilla Barbara PLISZKA SłBDNP
Jaka duchowość dla nowicjatów? 148
Quale spiritualità per i noviziati? 153

Stanisław GRUCA SCJ
Podsumowanie dyskusji panelowej nt. *Jaka duchowość dla nowicjatów?* 154

Głosy w dyskusji: s. Janina BĄK, Bogusław KOZIOŁ TChr 159

III. Historia duchowości

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI
Idea Miłosierdzia Bożego w początkach chrześcijaństwa 165
L'idée de la Miséricorde Divine au début du christianisme 182

IV. Antropologia duchowa

Tadeusz STARZEC OFMCap
Człowiek w ujęciu św. Bonawentury 185
A man according to St. Bonaventure 192

Ks. Sławomir ZALEWSKI
Duchowe oczyszczenie i jego reperkusje w psychice człowieka..... 193
Läuterung der Seele und ihre Auswirkung auf menschliche Psyche 210

V. Hagiografia

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Siostra Hilaria Główczyńska (1887-1939) — przykład mistyki wynagrodzenia 213
Suor Ilaria Główczyńska (1887-1939) — un esempio di mistica del riparazione 232

VI. Materiały i studia

Ks. Łukasz DYKTYŃSKI
Celibat jako przejaw duchowości kapłańskiej 235
Le célibat comme une manifestation d'une spiritualité sacerdotale 245

Adam Józef SOBCZYK MSF
Główne problemy kierownictwa duchowego kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego 246
I problemi principali della direzione spirituale dei candidati al sacerdozio ed alla vita consecrata 257

Czesław PARZYSZEK SAC
Rola świadectwa w służbie nowej ewangelizacji..... 258
The role of testimony in the service of new evangelization 270

VII. Sprawozdania

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Sprawozdanie z działalności Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości za okres od 6 VI 2010 do 11 XI 2011 roku 273

Ks. Wojciech BARTOSZEK
Antologia mistyki chrześcijańskiej Sprawozdanie z sympozjum w Paryżu..... 278

VIII. Recenzje

Ks. Marek CHMIELEWSKI
Marian Zawada OCD *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011, ss. 445..... 285

Dorota ŁAKOTA
Ks. Marek Chmielewski, *Świeccy konsekrowani w nauczaniu Kościoła świętego. Zbiór dokumentów* Lublin 2011, ss. 508..... 289

Wykaz skrótów..... 292

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 9-10

WPROWADZENIE

Dokumenty Soboru Watykańskiego II i późniejsze wypowiedzi papieży oraz dykasterii watykańskich odnośnie do kapłaństwa oraz życia konsekrowanego, mówiąc o formacji, często kładą nacisk na jej duchowy wymiar. Na przykład w konstytucji o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium* czytamy, iż świętą liturgię należy „wykładać z uwzględnieniem zarówno aspektu teologicznego i historycznego, jak i duchowego, duszpasterskiego oraz prawnego” (nr 16). Z kolei Ojcowie soborowi w dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, pisząc o harmonijnej oraz zintegrowanej formacji przyszłych kapłanów wśród różnych jej aspektów wymieniają duchowość jako nieodzowny element (por. nr 4), gdyż — jak zauważają na innym miejscu — „formacja duchowa powinna ściśle wiązać się z kształceniem intelektualnym i duszpasterskim…” (OT 8).

Wiele uwagi formacji duchowej w środowiskach życia konsekrowanego poświęca instrukcja Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pt. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* na temat odnowionego zaangażowania życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Już we wstępie znajdujemy zaproszenie skierowane do osób konsekrowanych, aby „w każdym środowisku i kulturze stawiały przede wszystkim na duchowość” (nr 4). Nieco dalej instrukcja wyjaśnia, że „chodzi o położenie nacisku na duchowość w najgłębszym tego słowa znaczeniu, jako życie według Ducha. Życie konsekrowane potrzebuje dzisiaj przede wszystkim zrywu duchowego, który pomoże w konkrecie życia odkryć ewangeliczny i duchowy sens konsekracji chrzcielnej i swej nowej, szczególnej konsekracji” (RdC 20).

Tego rodzaju stwierdzenia Magisterium Ecclesiae stały się inspiracją do zorganizowania przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości ogólnopolskiego sympozjum nt. „Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego”, które w ramach dorocznego Zjazdu Stowarzyszenia odbyło się w pięknym Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus” w miejscowości Turno nad Pilicą w dniach 24-25 VI 2011 roku. Wygłoszone tam referaty, jak również zapis ożywionej dyskusji, zamieszczone w części drugiej niniejszego rocznika „Duchowość w Polsce” jako „Polska teologia duchowości”, stanowią jego dominantę.

Zgodnie z dotychczasową praktyką, w części pierwszej pt. „Źródła polskiej duchowości” zamieszczono dwa siedemnastowieczne traktaty o przeżywaniu

Eucharystii, wydobyte na światło dzienne z Archiwum Klasztoru Sióstr Klarysek w Starym Sączu i opracowane przez ks. Janusza Królikowskiego.

W części trzeciej „Historia duchowości" znalazł się interesujący artykuł ks. Józefa Grzywaczewskiego na temat idei Bożego Miłosierdzia w początkach chrześcijaństwa.

Do części poświęconej antropologii duchowej zaliczono dwa studia. Pierwsze, na temat koncepcji człowieka według św. Bonawentury, przygotował o. Tadeusz Starzec, kapucyn. Natomiast ks. Sławomir Zalewski podjął temat duchowego oczyszczenia i jego reperkusji w psychice człowieka.

Część piątą poświęconą hagiografii wypełnia artykuł niżej podpisanego, prezentujący nieznaną, lecz niezwykłą postać polskiej mistyczki s. Hilarii Główczyńskiej ze Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi.

W luźnych materiałach i studiach znalazły się trzy artykuły w jakiś sposób wiążące się z głównym tematem niniejszego rocznika. Ks. Łukasz Dyktyński podjął temat celibatu jako przejawu duchowości kapłańskiej, natomiast ks. Adam J. Sobczyk, misjonarz Świętej Rodziny, zajął się problematyką kierownictwa duchowego kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego. O roli świadectwa w służbie nowej ewangelizacji pisze pallotyn ks. Czesław Parzyszek.

Całość tomu dopełniają dwa sprawozdania i dwie recenzje. Jeśli chodzi o sprawozdania, to zamysłem redaktora jest, aby począwszy od niniejszego tomu w tym dziale zawsze znalazły się możliwie szczegółowe informacje o działalności Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości.

Można mieć zatem nadzieję, że prezentowany tom swoją różnorodnością treści, skoncentrowanych wokół formacji duchowej w seminariach duchownych i nowicjatach zakonnych, zainteresuje nie tylko środowisko teologów duchowości, ale także szersze grono czytelników.

Lublin, Uroczystość Wszystkich Świętych 2011.

Ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL

I. ŹRÓDŁA POLSKIEJ DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 13-41

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI*

PRZEŻYWANIE MSZY I PRZYJĘCIE KOMUNII ŚWIĘTEJ W POLSKIEJ DUCHOWOŚCI W XVII WIEKU

Zagadnienie przeżywania Mszy i Komunii świętej w ciągu wieków nie było jeszcze przedmiotem osobnych badań w dziejach duchowości w Polsce. Dotychczasowe badania mają charakter na ogół przyczynkarski i daleko do pełnej syntezy tego zagadnienia kluczowego z punktu widzenia duchowości. Zachodzi potrzeba wydobycia źródeł, które pozwoliłyby podjąć takie badania, gdyż wiele z nich pozostaje w rękopisach i rzadkich starodrukach. Wychodząc naprzeciw tym potrzebom zaprezentuję tu dwa teksty źródłowe, które pozwolą bardziej bezpośrednio spojrzeć na ważne dla duchowości zagadnienie przeżywania Mszy i przyjęcia Komunii świętej.

Tekst pierwszy pochodzi z rękopiśmiennego modlitewnika przechowywanego w Archiwum Klarysek w Starym Sączu — sygn. 21. Modlitewnik został napisany przez kilka osób. Posiada dobrze zachowaną skórkową oprawę, wymiary 129 x 80 mm; publikowany tekst znajduje się na kartach: 96r-126v. Pochodzi on z XVII wieku. Cytowane w tekście prace Cottona (z 1619 r.) i Pinellego (z 1614 r.) oraz wspomnienie w nim Alojzego Gonzagi oraz Franciszka Borgiasza jako świętych każą sytuować powstanie dziełka około połowy XVII wieku, czyli po ich beatyfikacji (odpowiednio 1611 i 1624 r.). Św. Franciszek Borgiasz został kanonizowany w 1671 roku, a św. Alojzy Gonzaga w 1726 roku. Biorąc pod uwagę, że w tamtym czasie nie rozróżniano w potocznym sposobie mówienia między błogosławionym i świętym, daty kanonizacji nie można przyjąć za decydującą dla datowania powstania rękopisu, tym bardziej że cechy charakterystyczne rękopisu (np. pismo, papier, oprawa itd.) każą związać jego pochodzenie z wiekiem XVII.

* Ks. dr hab. Janusz KRÓLIKOWSKI, prof. UPJPII — prezbiter Diecezji Tarnowskiej (wyśw. w 1988 r.), od 1997 wykłada teologię w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie; członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie; ostatnio opublikował tom materiałów źródłowych do dziejów duchowości w Polsce: *Drogi duchowe starosądeckich klarysek w XVII wieku* (Tarnów 2009); *„Przez zasługi ich skuteczne”. Godzinki staropolskie* (Tarnów 2011, z Anną Gąsior).

W pierwszej części publikowany materiał dotyczy wprost uczestniczenia we Mszy świętej. Jest to prawdopodobnie tekst wykładu na temat Mszy, który mistrzyni nowicjatu kierowała do nowicjuszek. Nawiązuje do tradycji pasyjnej, która począwszy od średniowiecza była wciąż charakterystyczna dla przeżywania Mszy[1]. Dalsze części tekstu zawierają zbiór aktów pokazujących, w jaki sposób należy przygotować się do przyjęcia Komunii, zarówno duchowej, jak i sakramentalnej, jak również, w jaki sposób powinno być składane dziękczynienie po jej przyjęciu.

Drugi tekst pt. *Zabawa z Jezusem przez Mszą* został zaczerpnięty ze starodruku pt. *Krol Bolesny przez X. Marcina Hincze Societatis Iesu opisany. Przydana iest y zabawa przy Mszy tegoz Autora*, W Lublinie: W Drukarni Pawła Konrada 1631, s. 1-20 (tekst umieszczony na końcu książki z odrębną paginacją). Autor Marcin Hińcza (1592-1668) należy do wybitnych polskich jezuitów XVII wieku, który pozostawił po sobie kilka dzieł z dziedziny duchowości, zasługujących na szersze opracowanie[2].

Publikowany tutaj tekst ma charakter przewodnika wprowadzającego do pogłębionego uczestniczenia we Mszy. Zwięzły i istotny charakter tekstu wskazuje na jego uniwersalne przeznaczenie.

1

NAUKA
SPOSOB KROTKI SŁUCHANIA MSZEJ ŚWIĘTEJ

[96r]

Przy początku mszej świętej abo słuchania tej, uczynisz intencyją, na ktorą słuchać jej będziesz, a uczynisz to według nauki 4. wyżej opisanej[3]. Na przykład: Boże w Trojcy Świętej Jedyny, ofiaruję-ć tę przenaświętszą ofiarę, przy ktorej być i ktorej słuchać teraz chcę — na cześć i na chwałę Imienia Twego boskiego, na pomnożenie i zasłużenie moje u Ciebie łaski Twojej świętej, na uproszenie potrzeb moich, dusznych, cielesnych i powierzchniech, tak moich własnych jako też i N. Tobie wiadomych, na dosyćuczynienie za grzechy moje, za grzechy N., za grzechy i męki czyścowe tych N. zmarłych według najświętszej boskiej wolej Twojej. [96v] A chcę tej to ofiary świętej słuchać z taką pilnością, z taką uczciwością, z takim nabożeństwem, pokorą i wytrwaniem, jakie miała Przenaświęt-

[1] Por. A. Angenendt, *Geschichte und Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2000[2], s. 138-141.

[2] Por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 215.

[3] Nie dało się ustalić, do jakiej nauki się tutaj nawiązuje. Wydaje się, że tekst został przepisany z jakiegoś wcześniejszego opracowania.

sza Matka Pana Jezusowa, jakie mieli apostołowie święci, jakie mieli święci Boży, jakie mają aniołowie niebiescy obecnie przy ofierze świętej będący etc.

Przestroga: Tej intencyjej nie potrzeba powtarzać przed każdą mszą, gdy kto wielu słucha. Dosyć uczynić ją przed pierwszą, a potym przy drugich słuchaniu tylko się odwoływać do już raz uczynionej.

Powszechnie mowiąc, do nabożnego słuchania mszej świętej trzeba się wzwyczaić w te rzeczy. Naprzod, nie patrzać ani być przy mszej jako przy ludzkiej sprawie, ale jako przy własnej samego Pana Jezusa jako byli apostołowie święci przy Ostatniej Wieczerzy Pańskiej. Druga, nie patrzać na księdza mszą mającego jako na człowieka, ale właśnie jako na samego [97r] Pana Zbawiciela. Trzecia, nie patrzać na mszą i ofiarę świętą jako na coś dawno uczynionego, ale jakoby dziś właśnie na tym ołtarzu sam Pan Jezus ofiarę swoję za nas odprawował i w Wieczerniku niekrwawą i na krzyżu krwawą. Czwarta, nie być przy mszy jako by z ludźmi tylko, ale jako by z aniołami i świętemi Bożemi, ktorzy prawdziwie są obecni przy każdej mszy świętej i z niewymowną uczciwością, radością, zdumiewaniem, patrząc na ofiarę, chwalą Boga wcielonego tak na ludzie łaskawego. Wzwyczaić się w te cztery rzeczy kto może, temu nietrudno o nabożne mszej słuchanie.

Gdy widzisz księdza mszy wychodzącego, patrz i witaj Pana Jezusa albo z nieba na świat albo więc z pustyni po 40 dni poście między ludzie do nauczania ich drogi żywota przychodzącego: Witam Cię, nasłodszy Jezu, ktory będąc Bogiem stałeś się człowiekiem i na tym świecie, między nami żyjąc, uczyłeś nas drogi żywota nauką, przykładem, [97v] uczyń mię też dobrym i posłusznym słuchaczem nauki Twojej i naśladowcą przykładu Twego.

Gdy ksiądz spowiedź czyni przed ołtarzem, mow też i ty albo spowiedź powszechną, zwyczajną, albo z jawnogrzesznikiem: „Boże, bądź miłościw", albo z synem marnotrawnym: „Zgrzeszyłem, Ojcze niebieski, przed Tobą, nie jestem godną, być corką Twoją". A mow to z żalem za grzechy twoje, żeby-ć na ten czas były odpuszczone, gdyż ten jest skutek tej spowiedzi i rozgrzeszenia, ktore na ten czas ksiądz wszystkim daje.

Gdy ksiądz mowi już *Introit* i *Gloria*, i modlitwy, i Epistołę z Ewangelią czyta, *Credo* mowi, ty pod ten czas wyznawaj wiarę świętą, mowiąc albo też *Credo* zwyczajne albo wyznanie wiary uczyń świętego Atanazego. Proś o przymnożenie stateczność wiary, tak sobie jako wszytkim wiernym. Proś o rozmnożenie wiary świętej między niewiernemi. Prosić też możesz o inne potrzeby, tak twoje jako i cudze duszne i powierzchne, [98r] abo mow: *Te Deum laudamus* wedle czasu krotszego, dłuższego etc.

Gdy ksiądz ofiaruje chleb i wino, gdy ręce umywa, ofiaruj się też ty Bogu twojemu na wszytko Jego upodobanie, pod rząd i opatrzność Jego: Przyjmi, nadobrotliwszy Boże, Ojcze niebieski, ofiarę Baranka niepokalanego, ktorą-ć gotu-

je Tobie sługa Twoj na tym ołtarzu świętym, a przyjmi wespoł serce moje, duszę i ciało moje, wolą, wolność, rozum, pamięć i zmysły moje, sprawy wszytkie moje i żywot wszytek moj, w rząd, w opiekę i w upodobanie Twoje, a czyń ze mną zawsze, co jedno chce święta wola Twoja. Gotowe serce moje, Boże, gotowe serce moje. Bądź wola Twoja ze mną (ba, i ze wszytkim stworzeniem), jako w niebie tak i na ziemi, teraz i na wieki.

Gdy ksiądz mowi prefacyją, ty podniozszy serce ku Bogu i odnowiwszy chęć w sobie ku słuchaniu mszej świętej, wychwalać będziesz boski Majestat, [98v] mowiąc Psalm ostatni: „Chwalcie Pana wszystkie narody" i potym dziękować serdecznie będziesz za wszytkie dobrodziejstwa, tak wszytkiemu stworzeniu uczynione, jako osobliwie ludziom przez Pana Jezusa dane, a naosobliwiej za te, ktore na cię Bog wylał i wylewa, i wlewać będzie na wieki, do czego służyć może pieśń Naświętszej Panny *Magnificat*.

Gdy ksiądz *Sanctus* odmowiwszy odprawuje modlitwy, żegnania, ręku podnoszenia, możesz pod ten czas przebiec pamięcią i sercem nabożnym mękę Pańską, począwszy od modlitwy potu krwawego i pojmania w Ogrodzie, stawianie Jego przed sędziami, skargi żydowskie i okrzyki, biczowanie, cierniem koronowanie, potępienie na śmierć, niesienie krzyża na gorę, przybijanie do krzyża. Możesz pod ten czas zalecać i przekładać boskim oczom i dobroci potrzeby, tak twoje własne jako cudze, pospolite i osobne przyjacioł, dobrodziejow [99r] i nieprzyjaznych tobie.

Gdy ksiądz już bliski jest poświęcania chleba i wina na Ciało i Krew Pańską, o czym daje znać ludziom dzwonienie wtore, krotkie, poprzedzające, w ten czas możesz abo jakoby zachodząc drogę Panu z nieba przychodzącemu na ołtarz mowić: Oto Pan przychodzi i wszyscy święci Jego z Nim. Podźmy, oddajmy boski pokłon Jemu i upadniemy przed Nim. Hosanna synowi Dawidowemu, błogosławiony, ktory idzie w Imię Pańskie. Abo jakoby Pan Jezus na krzyżu przybity wnetże podniesiony być miał, wszytkim na widok, tak Go wyglądaj wiarą żywą, sercem otworzonym, zapaloną wolą, zdumiałą albo pragnącą duszą.

Gdy ksiądz poświęciwszy Ciało Pańskie podnosi i ukazuje je, nie inaczej patrz na nie jedno jako na Chrystusa umarłego na krzyżu a mow: Jezus Nazareński, Krol żydowski, Pan moj i Bog moj. Tyś jest Syn Boga żywego, ktoryś na ten [99v] świat przyszedł, ktoryś za nas umarł, ktoryś się stał i stawasz ofiarą Bogu Ojcu za wszytkie grzechy nasze. Ciebie Boga mojego chwalę, wyznawam, czczę, witam, przed Tobą wszytkim sercem i duszą upadam.

Gdy ksiądz poświęciwszy Krew Pańską, onęż podnosi, tak na to patrz, jakoby teraz z ran wszytkich Pańskich ciepła krew płynęła na krzyżu, a mow powtarzając, co i pierwej: Jezu Nazareński etc., a potym przydasz to, co następuje: Zanurzam, dobry Jezu, nędzną duszę moję w nadroższej tej łaźni i kąpieli Krwie Twojej. Ty onę omyj ze wszytkich grzechow i niedostatkow jej, uczyń ją bielszą nad śnieg w oczach Twoich, przybierz ją sobie według upodobania Twego, aby wdzięczna była sercu Twojemu rozkosznemu, wypłać wszytkie długi i karania jej drogą

śmiercią Twoją i okryj sukienką łaski Twojej, żeby i teraz, i po wszytkie dni żywota tego i w godzinę [100r] śmierci, znalazła się zupełne czysta przed Tobą.

Gdy ksiądz po podniesieniu Pana Jezusa odprawuje dalej żegnania, modlitwy etc., aż do dzwonienia ostatniego i Pacierza, ty na ten czas modl się, za co chcesz, jednak osobliwie za dusze w czyścu na ten czas. Pana Boga prosić możesz, tak szczegolnie za pewne, jako też ogołem za wszytkie w czyścu cierpiące.

Potym, co czas zniesie, prosić będziesz Pana Jezusa o to, czego sobie nabarziej życzysz albo życzyć możesz: Najsłodszy i nadobrotliwszy Jezu, przez wszytkę sprawę i tajemnicę wcielenia Twego a odkupienia naszego, a osobliwie przez ofiarę Twoję i niegdy na krzyżu i teraz na ołtarzu za nas odprawioną, proszę Majestatu Twego ja, najliższe stworzenie Twoje, żebyś mi dać raczył to, co mi wiesz i chcesz być napotrzebniejszego. Daj mi życie i trwanie, i śmierć w gorącej miłości, w doskonałej służbie Twojej. Daj mi pokorę i cierpliwość, i pogardzenie, [100v] i poznanie mnie samej gruntowne i serdeczne. Daj mi zgodę, zjednoczenie, spojenie zupełne a nigdy niczym nierozdzielone z świętą wolą Twoją. Daj mi ducha i dar modlitwy, umartwienia na duszy i na ciele, miłość krzyża i utrapienia, mężność i roztropność w pokusach, zwycięstwo grzechow, wolność od wszelakiej miłości mojej własnej. Daj mi jednostajnie i bez braku miłować bliźnich moich wszytkich dla Ciebie i dla tego, iż są okupem krwie Twojej, chociaż są albo nie są mnie przyjaznemi. Uczyń mię naczyniem Twoim do uniżenia i umartwienia mnie, a do wychwalenia i uwielbienia Ciebie jako nawiększego. Daj tym wszytkim, ktorycheś ze mną w miłości Twojej złączył, pomnożenie w łasce Twojej, postępek w cnotach świętych potrzebne i przystojne, w rzeczach doczesnych powodzenie stateczne, w łasce i miłości Twojej aż do śmierci dotrwanie, a po śmierci nas wszystkich spolne Ciebie, [101r] Boga naszego, na wieki zażywanie.

Gdy ksiądz Pacierz mowi, mow też ty z nim jako sam w sobie jest albo z temi przydatkami: Ojcze nasz, ktoryś jest w niebie i we wszytkich sercach miłośnikow Twoich, a dalekoś jest od grzesznikow. Święć się Imię Twoje i niech będzie uwielbione od wszytkiego stworzenia niebieskiego, ziemskiego, podziemnego, według miary niezmierzonej godności Twojej. Przyjdź krolestwo Twoje do nas wszytkich, żebyś i teraz w nas krolował przez łaskę, a potym przez chwałę na wieki. Bądź naświętsza wola Twoja przez nas i w nas, w ktorej się moc, władzę, opiekę, rządzenie zupełnie i wiecznie oddaję. Jako w niebie tak i na ziemi, jak w Sercu Twym boskim, jako w przenaświętszym człowieczeństwie Pana Jezusowym, jako w przenadroższej Bogarodzicy, jako we wszytkich Twoich wybranych już w niebie i jeszcze na ziemi będących. [101v] Chleba naszego powszedniego, to jest miłosierdzia Twego i Sakramentu Naświętszego, i poniżenia naszego, i błogosławieństwa Twojego, tak dusznego jako i cielesnego, zażyć daj nam dzisia. A odpuść nam nasze winy wszytkie myślą, mową, uczynkiem, opuszczeniem, niedbalstwem popełnione, tak jako my odpuszczamy, za łaską Twoją, z serca naszym winowajcom. A nie wodź nas na pokusy, w ktorych byśmy upadli. Ale nas zbaw ode złego i teraźniejszego, i wiecznego. Amen.

Gdy ksiądz po Pacierzu cząstkę Ciała Pańskiego w Krew do kielicha, żegnając, kładzie, zanurz i ty wszytkę siebie we krwi i w zasługach, i w skarbach Pana Jezusowych etc.: Dobry Jezu, zanurzam wszytkę siebie w ranach i krwi, i zasługach, i [102r] skarbach boskich Twoich, i ze mną też wszytkich przyjacioł moich, ktorych w Tobie miłuję. Omyj nas wszytkich, oczyść, w dary Twoje przybierz i doskonałemi w pokorze, w miłości i wolej Twojej uczyń i chowaj aż do śmierci.

Gdy ksiądz mowi *Agnus*, mow też ty z wiarą i nadzieją mocną po trzykroć piersi bijąc: Baranku Boży, ktory gładzisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami a zgładź grzechy nasze.

Gdy ksiądz nakłoniwszy się modli i do brania Naświętszego Sakramentu się ma, i ty, jeśli nie masz przyjmować Sakramentu, rzetelnie sposob się i przygotuj do duchownego przyjęcia Pana Jezusa, to jest do duchownej Komuniej, ktorą należy w gorącym i czystym, serdecznym pragnieniu Naświętszego Sakramentu i Boga w nim będącego, mowić będziesz usty i sercem:

1. Uznawam i wyznawam Cię, najsłodsza [102v] miłości moja, Panie Jezu, w tym Naświętszym Twoim Sakramencie, z bostwem i z duszą, i z ciałem i ze krwią Twoją, dla mnie, służebnice Twej, obecnego.

2. Żałuję przed Majestatem Twoim za wszytkie grzechy moje, ktoremim Ciebie nadogodniejszego i nawiększe dobro moje, kiedykolwiek obraziła i poprawić się, a Tobie we wszystkim służyć doskonale chcę i pragnę.

3. Pragnie Cię, dobry Jezu, dusza moja, pragnie ciało moje, pragną wszytkie siły serca mego, pragnę ja sama wszytka przyjąć Cię teraz w tym Sakramencie i złączyć się z Tobą serdecznie i rzetelnie.

4. O ktoż by mi to dał, żebyś Ty, dobroci moja i godności wieczna, i miłości słodka a mocna, moj Jezu, wszedł do serca mojego, żebyś je opanował sobie, żebyś je nasycił i upoił, i utuczył miłością, łaską, upodobaniem wolej Twojej, żebym ja zapomniała wszytkiej pociechy stworzonej, [103r] zapomniała wszelkiej żądze i miłości mojej własnej, a Tobie, Bogu mojemu, i z Tobą, Bogiem moim, żyła zawsze, i teraz, i wiecznie.

Przestroga: Tego sposobu duchownej Komuniej zażywać możesz nie tylko na mszej i w kościele, ale i doma, i po obiedzie, rano i wieczor, a zgoła każdej godziny.

Gdy ksiądz po Komuniej modlitwy mowi, mow i ty modlitwy twoje według upodobania, albo więc tak mow: Święty Boże, Święty mocny, Święty nieśmiertelny, ktorego Majestatowi ofiarowany teraz jest na ołtarzu świętym niewinny on Baranek, Bog-Człowiek, Chrystus Jezus, przyjmi tę ofiarę od Kościoła Twojego i z ręku nas wszytkich sług Twoich, a dla niej uczyń obfite miłosierdzie Twoje nad wszytkim stworzeniem Twoim, nad wszytkim narodem Twoim ludzkim, nad Kościołem Twoim bojującym, nad Krolestwem naszym, [103v] tym miastem, nad tym miejscem, nad wszytkiemi moimi, ktorych ja w Tobie miłuję, nade mną samą, niewolnicą Twoją, abyśmy wszyscy, miłosierdzia Twego na duszy i na cie-

le zażywając, w łasce i służbie świętej Twojej się zawsze pomnażali i w niej aż do ostatniego punktu naszego żywota trwali, a potym Ciebie wiecznie w krolestwie Twoim zażywali. Przez tegoż Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, ktory z Tobą, Ojcem wiecznym, i z Duchem Świętym, żywie i kroluje Bog Jeden, na wieki wiekow. Amen.

Gdy ksiądz ostatni raz żegna ludzi, pieczętuj ty pamięć, wolą i rozum twoj, i wszytkę siebie krzyżem świętym i onymi słowy: „A Słowo stało się ciałem i mieszkało w nas”[4].

Gdy ksiądz po Ewangeliej ostatniej odchodzi, ty mow albo *Magnificat*, [104r] abo Psalm ostatni: „Chwalcie Pana wszytkie narody”.

Przestroga: Tego sposobu słuchania mszej świętej zażywać możesz nie tylko w kościele, gdy w rzeczy samej msza się odprawuje i onej słuchasz, ale też i w domu, i w drodze, i w chorobie, albo gdy w kościele być nie możesz, uwolniwszy się na czas jaki i jakobyś na mszą patrzała, tak to wszytko sercem prowadzić i odprawować, co się tu podało, albo też, co temu podobnego.

NAUKA
O PRZYGOTOWANIU SIĘ DO NAŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU, O PRZYMOWANIU JEGO I O ZABAWIE PO PRZYJĘCIU JEGO

W tej następującej nauce nie będzie [104v] się nic mowiło o rozmaitych przygotowaniach do przyjmowania Naświętszego Sakramentu i bawienia się po przyjęciu jego, bo to skądinąd wiedziano być może, ale się tu tylko opiszą akty i sprawy duszne, pobożne, ktoremi się dusza bawiąc i przysposobić się może do nabożnego przyjęcia Sakramentu i po przyjęciu tego także pożytecznie się i nabożnie z Bogiem do serca przyjętym zachować, do czego niż się przystąpi, potrzeba dać przestrogi niektore.

Przestroga 1: Gdy do Komuniej świętej iść masz, weź sobie czasu do przygotowania dostatek (jako też i na dziękczynienie po Komuniej), żeby się nie spieszyć dla krotkości czasu i dla Komuniej skrzętnie następującej, bo przez to skrocenie i ściśnienie czasu ginie nabożeństwo duszne, jako to uczy doświadczenie. Co jednak ma się rozumieć, gdy czas pozwoli, jest i mocy naszej, bo jeśli konieczny [105r] czas musi być krotki, tedy lepiej przygotowanie też skrocić a co potrzebniejszego czynić lekko i z uspokojeniem dusze, aniżeli wszytko chcieć odprawić w skok, bez pożytku i smaku serca.

Przestroga 2: W ten czas, ktory sobie masz do przygotowania naznaczony, zapomni wszytkiego — iż tak rzekę — świata, wszytkich zabaw, wszytkich roz-

[4] J 1, 14.

rządzania, rozprawiania z tym, z owym, domowym, obcym, ale się albo przedtym dobrze z tym odpraw, albo to odłoż na potym, a mianowicie zapomni w ten czas grzechow i nie wdawaj się w żadne rozbierania sumnienia, ale puść wszystko mimo się, a do samej się myśli obroć o przygotowaniu się do Pana Jezusa, rozbieranie sumnienia i skrupuły odeszli do spowiedzi, bo to jest czartowskie oszukanie pospolite, że na ten czas, gdy do Komuniej człowiek ma iść, przywodzi na myśl rozliczne bojaźni, wątpliwości, defekty i temi [105v] trwoży, frasuje, rozrywa myśl, czas do gotowania kradnie, same gotowanie psuje, i czyni, iż człowiek z uciskiem, z bojaźnią, oschło, idzie do Komuniej, odchodzi od niej i zostaje po niej. W czym się trzeba baczyć i nie dać zwodzić pod pokrywką bezpieczności i uwolnieniem sumnienia.

To przełożywszy i przestrzegłszy, gdy już spowiedź i pokutę spowiednią odprawisz, gdy się już uwolnisz od wszytkich myśli i zabaw, gdy czas przyjdzie słuszny do gotowania się, bawić będziesz serce Twoje wyżej opisanemi afektami i żądzami, i sprawami cnot świętych duszę do obecności boskiej godnie przybierających.

ZABAWY DUSZNE PRZED KOMUNIĄ

1. Rozważanie sprawy przedsięwziętej

Boże moj, ktoś Ty a ktom ja? Tyś Bog wielki i wielkości końca [106r] nie masz. Bog Majestatu, Bog, ktoremu myśl żadna rowna nie jest, Bog, ktorego zacności i godności nikt godnie oszacować nie może. Bog, ktoryś nie to jest, co my o Tobie myślemy, ale coś nad to wyższego, lepszego, niepojętego. Toś Ty jest Boże moj, a ja co? Robak, nędza, s[z]czyra grzesznica, nikczemność własna i urodzona słabość wieczna, niedostatek nienasycony, zupełna złość, prożność, szpetność, doskonale nic a nic. I też to dwie rzeczy, Boże moj, ja i Ty, tak od siebie rożne, dalekie, niezgodne, dziś się mają patrzyć, powiązać, spowinowacić, dziś jedna drugiej, Ty, Boże, moim masz się stać pokarmem i napojem. O prawy Sakramencie, o prawdziwa tajemnico! Bog zaniedbawszy godności swojej do człowieka się napiera. Człowiek zapomniawszy podłości swojej do Boga się spieszy i Jego do ust swoich, do serca swego, do wnętrzności swych, brać się nie boi. O niebiosa, jako się zdumiewać nie macie, Bog z człowiekiem, człowiek z Bogiem, jednoczyć się ma. Bog człowieka karmi, staje [106v] się pokarmem jego. Człowiek Boga pożywać i Bogiem żyć ma.

2. Wyznanie wiary o Naświętszym Sakramencie

Wierzę i wyznawam, nasłodszy Jezu, że Ty w Naświętszym Sakramencie, ktory przyjąć teraz mam, jesteś z bostwem, z ciałem, z duszą, ze krwią, z zasługami,

z notami, z łaskami Twojemi cały, żywy, wszechmocny Bog-Człowiek, a wierzę to dlatego, żeś Ty rzekł one słowa: „To jest Ciało moje, to jest Krew moja".

3. Intencyje, dla ktorych masz kommunikować

Ofiaruję-ć, nasłodszy Jezu, tę Komunię moję przyszłą dla większej chwały Twojej, żebym Ci się bardziej upodobać i z Tobą zjednoczyć mogła, żeby za obecnością Ciała i Krwie Twojej byłam uwolniona od wszelakiego złego cielesnego i dusznego, ktore mię trapi teraz albo [107r] trapić może, zgadzając się jednak we wszytkim z wolą Twoją, żebym z naszczodrobliwszej ręki Twojej wzięła dar czystości serdecznej i cielesnej, dar poznania i wzgardy siebie samej, dar modlitwy, dar umartwienia, dar cichości serca, dar miłości Boga i bliźniego, dar żywej wiary, statecznej nadzieje, zgody z wolą Twoją, naśladowania Ciebie ubogiego, wzgardzonego, ukrzyżowanego, dar wytrwania w służbie i łasce Twojej aż do śmierci, dar święty i dobry śmierci, dar godnego używania i przyjmowania Ciebie w Naświętszym Sakramencie. Żebym Ci podziękowała za wszelakie dobrodziejstwa Twoje, ktorem z ręku Twych pobrała i teraz biorę, i jeszcze brać będę, żebym uczciła Ciebie, Boga mojego, z Ojcem i z Duchem Świętym. Żebym też uczciła wszytkich świętych Twoich, osobliwie patronow moich N.N., a najosobliwiej przenadroższą Matkę Twoję, Panią i Dobrodziejkę moję. Żebym [107v] Kościołowi Twemu świętemu, Krolestwu i miastu, i miejscu temu, wszystkim moim, uprosiła osobliwą i obfitą obronę i pomoc, i błogosławieństwo w potrzebach wszytkich, tak dusznych jako i doczesnych. Żebym umarłym, w mękach czyścowych będących, folgę u miłosierdzia Twego uprosiła, osobliwie tym, za ktorychem się modlić powinna etc. Żebym odpustow dostąpiła pozwolonych (dzisiejszemu świętu, temu miejscu, tabliczce, obrazowi). Żebym odnowiła na sercu moim wdzięczną i żywą pamiątkę męki Twojej. Żebym nabożeństwo moje oziębłe rozgrzała, rozżarzyła. Żebym się w Ciebie, Boga mojego, przemieniła i Tobą żyć poczęła. Żebym ducha Twojego zbawiennego w się nabrała i napiła, i tak żyła, jakoś Ty na przykład moj na tym świecie żyć raczył. Żebym sprawom moim, potrzebom, zamysłom wszystkim, błogosławieństwo Twe wyprosiła. Żebym, na ostatek, stała się corką [108r] Twoją, niewolnicą Twoją i człowiekiem według Serca Twego wiecznie.

4. Wyrzeczenie się wszytkich niedoskonałości

Wyrzekam się, najsłodszy Jezu moj, ktorego jako najprzystojniej dusza moja przyjąć teraz pragnie, wszytkich niedoskonałości moich, ktore się jedno boskim oczom Twoim nie podobają we mnie. Wyzuwam się, moj Panie, ze wszytkich grzechow, ze wszystkich chuci i skłonności złych, odmieniam wszytkie złe wole i postanowienia moje, nałogi moje, Tobie niewdzięczne lenistwa, niestatki, odmienności, naprawić i zgoła znieść chcę. Miłość własną, miłość rzeczy stworzo-

nych, ktora Tobą nie pachnie, ale z przyrodzonej skłonności wypływa, wyrzucam z siebie i onej się odrzekam, a do Ciebie wszytkę zupełność serca mego i całej istoty mojej obracam i przywięzuję. [108v]

5. Przybranie się w zasługi Pana Jezusowe

O zasługi i cnoty nasłodszego Jezusa mego, teraz mi przybądźcie, teraz mi waszej wszystkiej ozdoby i okrasy potrzeba, kiedy Pan wszelkiej chwały, ozdoba Ojca niebieskiego, to jest wasz Jezus, do mnie przyść się obiecuje i kiedy dusza moja Onego przyjąć pragnie. Przybądźże tedy do dusze mojej, o miłości gorąca Serca Jezusowego, przybądź głęboka pokoro i zasadź sobie mieszkanie w sercu moim i przychodzącemu już Jezusowi miejsce nagotuj. Przybądź doskonała śliczności duszna ze wszytkiemi serca i dusze Pana Jezusowej ozdobami i zasługami, i darami, i ozdobię duszę moję godnie Panu waszemu, aby, gdy przydzie, przystojne a sobie należyte w niej nalazł mieszkanie i żeby sobie w nim upodobawszy Onego nie opuszczał na wieki. [109r]

6. Wzywanie Przenaświętszej Matki Bożej

Wzywam i Ciebie do ozdoby dusze mojej, o Matko Boża, szafarko miłosierdzia, skarbnico łask, cnot, zasług i dobr wszytkich boskich. Proszę Cię pokornie, abyś duszę moję przybrała w cnoty, w łaski, w zasługi Twoje i stawiłaś ją miłą i ulubioną w oczach rozkosznego Syna Twego do mnie teraz przychodzącego. Nie zawstydzaj, nadobrotliwsza Panienko, tej prośby mojej teraźniejszej do Ciebie. Uczyń, o co proszę, nie dla mnie, ktoram tego nigdy godną nie jest, ale dla jednego Jezusa, Syna Twego, ktory tego godzien jest.

7. Wyzwanie aniołow i świętych Bożych

Przybądźcie i wy na pomoc i ozdobę duszy mojej, aniołowie i święci Boży wszyscy, i przybierzcie ubożuchnę duszę moję w bogate cnot i zasług [109v] waszych skarby, żeby się pokazać mogła w oczach Majestatu boskiego już do niej przychodzącego, przystojnie ubraną i sobie godnie nagotowaną, żeby pod waszemi niebieskimi ozdobami zakryć i zataić, i zginąć mogli wszytkie niedostatki i ubostwa moje przed oblicznością Oblubieńca wiecznego. Przybierz i ozdob mię jako najprzystojniej Bogu mojemu i twojemu, o święty Aniele Strożu moj, o święta patronko moja i inni święci N.N.

8. Zatrwożenie sobą na przyście Pańskie

Nasłodszy Jezu, Ciebie za świadka mam samego jako niegodna jest dusza moja przyścia Twojego, jako się lękać musi na przyście do siebie ogromnego

Majestatu Twego. Nie jestem godną, moj Panie, pojzrzeć na ślad stopy Twojej, lizać ziemię, na ktorej stanęli kiedy nogi Twoje. Godna nie jestem, a godna będę, a ośmielę się [110r] wziąć Cię na język moj, przyjąć do wnętrzności moich, wprowadzić do serca, do dusze mojej. Pysznam jest, gdy śmiem myślić o Tobie, a jakoż poważę się przystąpić do Ciebie i przyjąć Cię do siebie. Matka Twoja Naświętsza nie pierwej Cię przyjęła i poczęła, aż Duch Święty i moc Najwyższego przybyła do Niej, a ja, ktoram odrobiny łaski Twojej niegodna, jako śmieć będę przyjąć i pożywać Ciebie. O moj Panie, na co żeś to w mądrości Twojej wynalazł, iż musim, my nędzni a grzeszni robaczkowie, pożywać Ciała i Krwie Twojej i przystępować do Ciebie? Na coż Ci się to przyda, że nam śmiercią a wieczną grozisz, jeśli pożywać nie będziemy Ciebie? O w jakiejże jest ciasności dusza moja, jeśli cię nie przyjmuje. Wiecznie umieram, jeśli Cię niegodnie (a jakoż niegodna mogę godnie?) przyjmuję i tu od bojaźniej prawie umieram? Atoli [110v] lepiej i lżej mi jest wpaść w ręce Twoje, aniżeli uporną być przeciw wolej Twojej. Zdrowy mi jest przyjąć Cię jako mogę, ponieważ Ty każesz, aniżeli z bojaźliwej pokory nie czynić tego, czego ode mnie pragniesz.

9. Odwaga na przyjęcie Pana Jezusa

Już-że tedy, nasłodszy Jezu, niech mi się stanie według słowa Twego, według wolej Twojej nadobrotliwszej. Amen.

Przydź, Panie Jezu, przydź, Panie, do niewolnice Twojej. Przydź, Boże, do stworzenia Twego. Przyjdź, niebieska żywa potrawo do zgłodzonego bydlątka Twego. Bramy serdeczne duszy mojej roztworzcie się na we[j]ście Boga, Pana, Krola, Ojca, Dobrodzieja, Oblubieńca waszego. Błogosławiony, ktory przychodzi w Imię Pańskie, Pan chwały, Bog zastępow. Panie, przybądź a nie odwłaczaj. Panie, [111r] Tobie mowiło i mowi serce moje, Ciebie wygląda oblicze moje. Pragnę Ciebie, moj Panie, pragnę Cię przyjąć, pragnę mieć, pragnę pojmać i objąć, i osięgnąć. Pragnę się Tobą nakarmić, nasycić, wytuczyć. Pragnę się z Tobą złączyć, spoić, zjednoczyć.

10. Tęsknienie do Pana Jezusowego przyjścia

I pokiż, najsłodszy Jezu, na rzeczy trzymasz duszę moję. Pokiż, Dobroci wieczna, wieszasz tęskliwe żądzę serca mojgo. Pokiż, Miłości moja, nie przybędziesz do mnie słabiejącej i mdlejącej bez Ciebie i więdnącej z oczekiwania na Cię. O Panie, pospiesz, boć duszy mojej nieżądny jest wszelki pokoj bez Ciebie, niesmaczna wszytka pociecha, gorzka wszytka słodkość, nie chce żyć, ba, i nie może serce moje bez Ciebie. Żywot moj śmierci jest rowny, [111v] gdy Ty odwłaczasz przybycie Twoje. Pokaż mi, Panie, oblicze Twoje, napełni mię obecno-

ścią Twoją. Przybądź a tęsknice serca mojego ulecz, bo nic stworzonego i owszem, i nic Twojego nie pragnie serce moje, ale tylko Ciebie Jedynego samego, ktoryś jest nawyższe dobro jego.

11. Głod duszny bez pokarmu boskiego

Zemdlały i zaćmiły się oczy dusze mojej od głodu i zmorzenia, o najsłodszy Jezu. Zamarło głodem serce moje, a Ty, jedyna żywności jego, nie przybywasz. A gdzież się ono podziało, coś mowił, dobry Jezu: „Ciało moje jest pokarm i Krew moja jest napoj prawdziwy”?[5] Gdzież ono, coś wzywał: „Podźcie do Mnie wszyscy, ktorzy pragniecie a ja was ochłodzę”?[6] Ach, moj Panie, toć mi się narażają potrawy tego [112r] [---][7] ziemskiego, toć mię pociechy te nasze przyrodzone i ludzkie do siebie ciągną, ktoremi się dusza moja nie nasyca, a Ciebie tymczasem nie widać. Więdnąć muszę, moja Dobroci, gdy od ziemię pociechy nie chcę, a od Ciebie posiłku nie mam. Przybądźże, Panie, przybądź, a głod moj uśmierz, nasyć pragnienie moje, uśmierz żądze moje. Daj mi, Panie, mojego chleba z Ciała Twego naświętszego. Daj mi napoju mojego ze Krwie Twej najdroższej, że głodu wiecznego nie uznam, ale pobieżę nakarmiona po drodze słodkiej przykazania Twego w miłosnym jarzmie krzyża Twojego.

12. Zapraszanie Pana Jezusa do siebie

O święci Boży wszyscy, o aniołowie Pańscy wszyscy, o Boska Matko, Panno Naświętsza, Maria, teraz mi już przybądźcie z pomocą waszą, poprzed[ź]cie przede mną do nadroższego [112v] Sakramentu, do Pana mojego, do Miłośnika mojego, do Jezusa mojego, i Jemu, jakoście zwykli od siebie, tak też teraz ode mnie boski pokłon oddajcie, a za tym Go do pragnącego serca mego zaproście. O zawitajże, nasłodszy Jezu, Tobie się kłaniam sercem wszystkich wybranych świętych Twoich, sercem namilszej Matki Twojej, sercem własnym Twoim. Zapraszam i wzywam Cię, Boga Pana i Oblubieńca mojego, do ubożuchnego domeczku mojego, to jest do serca mego Ciebie pragnącego, bez Ciebie ustającego, do Ciebie tęskniącego, na Ciebie oczekiwającego. Przydźże tedy, o najdroższy Synu Boży i Dziewice Maryjej, i przydź, nasłodszy Jezu, przydź, drogie Ciało i droga Krwi Jezusa mojego. Przydź, o naświętsza duszo Jezusa mojego. Przydź, o najdostojniejsze bostwo Słowa wcielonego, Jezusa mojego. Przydźcie z Nim i wszystkie skarby, cnoty, dary, łaski, zasługi, chwały Jego. Przydź, Miłości

[5] J 6, 55.

[6] Por. Mt 11, 28.

[7] Brakuje słowa.

[113r] moja, Jezu, do służebnice swojej, do domeczku dusze mojej. Przydź do pokoju serca mego Tobie zgotowanego. Owo, Panie, gotowe serce moje na to, aby przyjęło Ciebie, na to, abyś z niego i w nim sobie wyrobił mieszkanie dla siebie godne Ciebie. Przydźże tedy, moj Jezu, przydź, oczekiwanie moje, przydź, żądzo moja, przydź, żywocie moj, przydź, serce serca mojego i duszo dusze mojej. Pragnę Cię, Panie moj, pragnieniem wiecznym, pragnieniem tęskliwym, pragnieniem nieugaszonym, pragnieniem nieukojonym nigdy bez Ciebie. Przydźże, moj Jezu, uspokoj serce moje, ochłodź duszę moję, napełni żądzą moję, a napełniwszy rozszerz i rozmnoż, abym Cię więcej pragnęła, a pragnienie moje końca nie miało, ale z obecności i z zażywania Twego rosło i krzewiło się, i gorzało bez miary, bez końca na wieki.

Przestroga 1: Te wyżej opisane akty abo zabawy [113v] przed przyjęciem Pana Jezusa mogą być wedle czasu albo upodobania i skracane, i opuszczane. Lepiej bowiem ich mało czynić, a dobrze gorącym sercem, aniżeli wiele spieszno, z małym nabożeństwem i samemi usty.

Przestroga 2: Miasto wyżej opisanych zabaw, wzywać możesz ćwiczenia opisanego, ktore znajdziesz w (*Wnętrznej zabawie*) rozdziale 59.[8]

ZABAWA DUSZNA PRZY SAMYM PRZYJĘCIU NAŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU

Naprzod przy samym rzetelnym już przyjmowaniu Pana Jezusa w Sakramencie po odprawieniu słow onych: „Panie, nie jestem godna, abyś wszedł etc.” możesz się wrocić do tej zabawy, ktora jest wyżej położona w liczbie 12, to jest do zapraszania i pragnienia Pana Jezusa [114r] do siebie i w tej zabawie Onego przyjąć.

Druga, możesz też dawszy już tamtym zabawom pokoj, mowić to sercem i usty: Boże wielki, nasłodsza Miłości moja, Jezu, wierzę, żeś Ty tu jest obecny. Serdecznie pragnę przyjąć Cię do siebie. Miłuję Cię miłością zupełną serca mego całego. Nie jestem Ci godna przyjęcia i przytomności Twojej, ale mię przybierz sobie w zasługi Twoje, a godna dosyć będę. Już-że milsze niech stanie według upodobania Twego.

Trzecia, możesz jeszcze krotszemi słowy myśl i serce twe na ten czas bawić i pragnienie twe oświadczyć: Moj Jezu wierzę w Cię tu obecnego. Miłuję Cię nade wszystko. Pragnę Cię wszytkim sercem. Przyjmuję Cię wszytką sobą.

[8] Por. P. Cotton, *Wnętrzna zabawa dusze*, Poznań 1619. E 8, 169.

ZABAWA DUSZNA PO PRZYJĘCIU NAŚWIĘTSZEGO SAKRAMENTU

1. Zanurzenie dusze w Bogu obecnym

Gdy już przyjmiesz Boga twojego, [114r] przy samym połykaniu Naświętszego Sakramentu, staraj się tak zupełnie obrocić do Boga i Pana obecnego, żebyś wszytkiej siebie zapomniawszy zanurzyła się w przepaści bostwa Pana Jezusowego i tam, jako kropla w morzu, zginęła, mowiąc sercem: Panie, ktoś Ty? Ktom ja?

2. Oddanie czci boskiej Panu w Sakramencie

Uznawam Cię, o boski Sakramencie, we wnętrznościach ciała i serca mego, i tam Cię zupełnością ciała i dusze mojej szanuję i wielbię. Oddaję-ć boską cześć, nasłodszy Jezu, w tym Sakramencie bedącemu. O przedziwna, o straszliwa, o niepojęta, o nigdy godnie nie wysławiona, o z każdej miary boskiej czci godna tajemnico! Oto-ć się kłamam wszytkiego stworzenia kłanianiem. Oto ku Tobie wszytkie wszytkich rzeczy miłości poszanowania afekty wywieram, wylewam i wiecznie wylewać pragnę. [115r]

3. Przywitanie Pana Jezusa w sercu

Witam Cię i obłapiam, nasłodszy, oczekiwany, nadroższy, nawdzięczniejszy Gościu i Miłośniku moj, Jezu. O jakom Ci życzliwie i uprzejmie rada w ubogiej tej chałupce mojej! O jako Cię uraczyć we wszytkim godnie pragnę! Pozdrawiam Cię wszytkim sercem moim, wszytką duszą moją, wszytkim ciałem moim. Pozdrawiam Cię uprzejmością wszytkiego stworzenia Twego, uprzejmością nadroższej Matki Twojej i świętych Twoich, i aniołow niebieskich.

4. Raczenie i częstowanie Pana

Czymże Cię częstować będę, o słodka Miłości, o wdzięczny Gościu, moj Jezu? Coż ci za bankiet sprawię? Czymże Cię i jakimi potrawami [115v] albo napojami w sercu moim raczyć będę? Jakież Ci uciechy, zabawy, krotochwile, wynajdę? Moj Jezu, nie stanieć mnie na nic takowego, Tobie miłego i pożądanego. Ale w Tobie jednym teraz mam to wszytko, Ty sam jeden staniesz sobie za wszytko. Ty tedy sam, moj Jezu, bądź sobie uciechą Twoją wszytką, Ty sobie bądź bankietem, bądź muzyką, bądź triumfem, bądź miłą zabawą, bądź błogosławieństwem, bądź dobrym wszytkim, a ja niech Tobie niczym nie będę (bom też i tak nic nie jest!), tylko niewolnicą naświętszy wolej Twojej, a miłośnicą nawiększej miłości, dobroci i godności Twojej.

5. Uspokojenie Pańskie w sercu

Rozgośćże się i uspokoj w sercu moim i w domeczku duszy mojej, nasłodszy Jezu. Niech ja będę teraz [116r] miłym, cichym, wesołym pokojem Twoim. Ustąpcie teraz na stronę z serca mojego wszytkie żądze, myśli, zabawy, frasunki, gryzienia, fantazyje, niepokoje. Dosyć teraz zabawy mam, dosyć myśli, dosyć dostatku z miłym Gościem, kochanym Jezusem moim, i czegoż sobie życzyć mam, o czymże innym myślić, z kimże się innym bawić?

Tyś, moj Jezu, teraz obywatelem moim, Tyś mieszkaniem serca mego, Tyś gospodarzem w duszy mojej, Tobie się wszytka i pod rząd, i na mieszkanie, i wspo[ł]rządzenie, i na pokoj oddaję, a oddaję nie na godzinę abo czas jaki, ale na zawsze, na ustawicznie, na wieki.

6. Błogosławienie Panu

Bądź, nasłodszy Jezu, po tysiąckroć i nieskończenie błogosławiony i uwielbiony, żeś do mnie, ubożuchnego stworzenia Twego, w tym Przeświętym Sakramencie wstąpić raczył. Niech błogosławione [116v] będzie nadroższe Ciało Twoje i Krew Twoja, i dusza Twoja, i bostwo Twoje, i wszytek Bog-Człowiek, moj Jezu, ktoryś do serca mego teraz się skłonił wespołek z Ojcem Twoim niebieskim i z Duchem Świętym, z ktoremiś sobie i mnie, i we mnie, podłej służebnice Twojej, mieszkanie teraz uczynił. Niech przyjdą na Cię błogosławieństwa wszytkiego stworzenia Twego. Bądź błogosławiony od wszytkich świętych Twoich! Bądź błogosławiony od nadroższej Matki Twojej! Bądź błogosławiony od Ojca Twego niebieskiego, od Słowa przedwiecznego, od Ducha Świętego! Bądź też na ostatek błogosławiony ode mnie, najpodlejszego robaczka Twego!

7. Prośby rozmaite do Pana

Błogosław, nałaskawszy Jezu, Miłości moja i Nadziejo moja, i Skarbie moj jedyny, mnie, małej służebnicy Twojej. Błogosław duszy mojej, ciału memu, krwi mojej, siłom moim, częściom moim, w ktorych [117r] teraz przebywać raczysz. Błogosław myślom i zamysłom moim, rozumowi, wolej, pamięci mojej. Błogosław przedsięwzięciom, stanowi, radom, zabawom, urzędowi, sprawom, powinnościom wszytkim moim. Błogosław mnie wszytkiej, jakom jedno wielka jest, a mnie miłością Twoją szczyrą, gorącą, doskonale Ciebie nade wszytko przenoszącą, nigdy nieziębnącą ani też ustającą, zapraw i napełni.

Niebieski Ojcze jedynego Syna Twego, prze[z] miłość dusze i ciała, i krwie Jego ludzkiej, ktory z wolej Twojej dla nas przyjął i ktorą ja teraz w tym Przenaświętszym Sakramencie niegodna przyjęła, proszę Cię pokornie za wszytkim światem i narodem ludzkim, i Kościołem Twoim świętym, raczże się zmiłować nad nami wszytkimi, żebyśmy wszyscy Ciebie i Syna Twego Jednorodzonego,

i Ducha Twego Świętego, Boga naszego [---][9], i żebyśmy wolą Twoję doskonale znali, onę pełnili, a miłości Twojej naprzod a potym wspolnej nas samych dostatecznie trwali. A osobliwie, moj [117v] Panie, proszę Cię za tymi, ktorzy albo z powinności, albo z miłości i przyjaźniej, albo dla dobrodziejstw mnie uczynionych, do mnie przynależą. Proszę za temi, ktorzy Cię też za mię proszą. Proszę za temi, od ktorych jaką przykrość, niechęć, niewdzięczność, ponoszę. Proszę za tymi, ktorymem winna modlitwę moję, za ktoremi Ty chcesz, abym Cię prosiła. Daj mi, Boże moj, ze mną wespołek wszytkie te wnętrzne i powierzchne pomocy, ktore Ty wiesz nam być do zbawienia naszego potrzebne i skuteczne.

Jednorodny Synu Boży, ktoryś z miłosierdzia Twego nad nami stał się człowiekiem i ktoryś mnie teraz Ciałem Twoim nakarmił i Krwią Twoją napoił, proszę Cię, przez bostwo i człowieczeństwo Twoje, zmiłuj się nad nami wszytkimi grzesznymi, ktorycheś Ty drogą męką Twoją odkupił. Daj nam moc drogich zasług Twoich na duszach naszych skutecznie, aż do żywota [118r] wiecznego objęcia ponosić. Nawroć do Ciebie niewierne, w grzechach leżące, pomnoż w cnotach i w łasce Twojej Tobie służyć usiłujące. Zachowaj w doskonałej miłości Twojej Tobie wierne i doskonałe miłośniki. Przypuść do widzenia chwały Twojej dusze w czyścu cierpiące, bądź pociechą wszytkim na duszy i ciele, na dobrach doczesnych utrapionym. Oddal od nas, co zbawieniu naszemu i chwale Twojej między nami przeszkadza, a sam bądź rządcą, ojcem i pasterzem naszym, aż do żywota wiecznego drogami i sposobami Twojej świętej wolej i mądrości ulubionemi.

Duchu Święty od Ojca i Syna pochodzący, ktoryś ludzką naturę Synowi Bożemu ze krwie Panny przenadroższej sprawił i z Jego boską osobą zjednoczył, przez tegoż Syna Bożego, Boga i Człowieka, proszę Cię pokornie, abyś Kościoł święty Chrystusow w opiece Twojej boskiej miał, on rozmnażał, [118v] do jedności wiary, nauki, życia i rządu przywodził, abyś Kościoła tego dzieci darami Twemi i owocam, i według stanu i potrzeby każdego, hojnie nadawał, łaską Twą Tobie przybytek miły, a stateczny poświęcał i w onej aż do ostatniego kresu żywota naszego nas potwierdzał i dochwał. Napełni nas obfitością gruntownych, dojrzałych, Tobie miłych cnot owocami. Niech będzie w nas pokora, czystość, skromność, trzeźwość, roztropność, mężność, wesołość, sprawiedliwość, zgoda, pokoj, cierpliwość. Niech się w nas pomnaża i krzewi z daru Twego wiara, nadzieja, bojaźń, miłość, poddaństwo ku Bogu, hojność przeciwko Bogu, powzdanie się zupełne na wolą Bożą, trwanie w dobroci i w doskonałości stateczne aż do śmierci.

8. Oddanie rachunku żywota swego Panu

Oto, namilszy Jezu, Ojcze, Lekarzu, [119r] Pomocniku moj, we wszytkich niedostatkach moich zgromadzam, przywodzę i postawiam przed oczy Twoje boskie-

[9] Brakuje słowa.

go miłosierdzia pełne wszytkie części, siły, członki, zmysły, namiętności moje cielesne i duszne. Oto stawiam przed Tobą duszę, serce, rozum, wolą, pamięć, wolność, rozsądek moj. Oto oczy, uszy, język, ręce i wszytkie cząstki moje przed Tobą. Owo wszytkie zabawy moje i roboty, na ktorych żywot ten trawię. Otom wszytka sama przed Tobą, ze wszytką wnętrzną i zwierzchną czeladką moją. Obacz, Panie, jakie są grzechy, niedoskonałości, niedostatki, nędze, słabości, niedbalstwa, niestatki, odmienności moje. Nie masz po przeszłym czasie poprawienia albo ledwo co dla niedozoru, niestatku mego. Odpuść, dobrotliwy Ojcze, z miłosierdzia złościom moim. Ulecz, mądry Lekarzu, choroby moje. Wspomoż, wszechmocny Pomocniku, słabość moję. Nie patrz na to, żem ja nieraz zarobiła, skąd mię słusznie odrzucić możesz, [119v] ale na to pomni, że Ty utracić nie możesz, skąd grzesznikow do Ciebie serdecznie wołających ratować zwykłeś. Większać jest, dobry Jezu, łaskawość i hojność Twoja, niżeli ubostwo i niegodność nasza.

9. Słuchanie słow i napomnienia Pańskiego. Przestroga

Po oddaniu rachunku wzwyż położonego przed Panem Jezusem, pożyteczna rzecz jest duszy, aby ona nabożnie i pilno wnętrznym serca słuchaniem tego natchnienia, ktore łaskawy Pan Jezus na ten czas duszy będzie raczył dawać, lubo to czynić będzie, strofując i ganiąc obyczaje, lubo napominając, w czym co poprawić trzeba, lubo pobudzając do czego, lubo oświecając rozum, lubo wolą zapalając, lubo w czym przestrzegając. Dlategoż dusza po rachunku uczynionym, rzecze na przykład te słowa: [120r] Słuchać będę, co we mnie mowi Pan moj, albowiem On mowi słowa pokoju, słowa poprawy, słowa zbawienia. Mowże tedy, nasłodszy Panie, mow służebnicy Twojej. Oto słucha niewolnica Twoja. Panie, coż chcesz, abym czyniła Tobie miłego. Oto gotowe serce moje, Boże, gotowe serce moje.

10. Postanowienie poprawy służbie Bożej

Nasłodszy Jezu, ktoregom i do serca obecność przyjęła, i słowa zbawienia pełne w sercu słyszała. Oto przed obecnością Majestatu Twego postanawiam mocnym i statecznym sercem wykonać wszytkę wolą twoję, oddalać od siebie to, co jeno się boskim oczom Twym nie podoba. W tym się ćwiczyć chcę i obierać ochotnie, cokolwiek boskiemu sercu Twemu miło i smaczne jest. Ty, słodki Jezu, ktory mi wolą Twoję oznajmiasz, racz mię też obfitą, a skuteczną łaską Twą wspomagać, abym i poznawała wolą twoję, i poznawając onę wykonywała, [120v] i wykonywając onę sobie smakowała i w jej wykonaniu wiecznie trwała dla szczyrej, a samej jedynej miłości, godności, dobroci i wolej Twojej, ktory z Bogiem Ojcem i z Duchem Świętym żywiesz i krolujesz, Bog w Trojcy Świętej Jedyny, po wszystkie wieki wiekow. Amen.

Kto chce więcej albo innej zabawy dusznej po przyjęciu Naświętszego Sakramentu najdzie ją w książce, ktorej tytuł *Wnętrzna zabawa dusze*, w rozdziale 60.

NAUKA O TYM, CO SIĘ MOŻE DZIEŃ PRZED KOMUNIĄ CZYNIĆ, TAKŻE I PO KOMUNIEJ

Aczkolwiek kto się stara zawsze żyć bogobojnie i czystości serca [121r] przestrzegając, a defektow chroniąc, w cnotach się każdodziennie ćwiczy. Ten takowy zawsze do Komuniej się gotuje i może inszym przygotowaniem dnia przed Kommunią nie bawić, jednak iż to u świętych ludzi było we zwyczaju, że kiedy o Komuniej świętej zamyślali, tedy się dzień przed nią, a drudzy i dłużej, na to gotowali, dlatego pożytecznie może się około tego jaka nauka i sposob podać, z ktorego by wziął człowiek nabożny to, co jego siłom, zabawom, nabożeństwu, upodobaniu, służyć się będzie zdało.

Święty Franciszek Borgia i po nim święty Alojzy [Gonzaga] mieli to we zwyczaju, iż przez niedzielę, poniedziałek, wtorek, środę, Panu Bogu za Komunią niedzielną dziękowali, a zaś przez czwartek, piątek, prosili o pożyteczną i godną Komunią. Tych świętych może naśladować, kto chce, albo tak [121v] czyniąc, jako oni, albo więc w sobotę prosząc o Komunią pożyteczną, przystojną, a w niedzielę za nię dziękując. Może też i niżej położny sposob być zachowany, umiarkowawszy go według upodobania i podołania.

Przygotowanie tedy w dzień Komunią poprzedzający może się dzielić na czworo albo cztery zabawy w sobie mieć: 1. umartwienie zwierzchne i wnętrzne; 2. modlitwę; 3. ćwiczenie się w cnotach; 4. wzbudzanie w sobie żądz i afektow do Komuniej.

Umartwienie zwierzchne, abo ciała, być może: 1. przez post albo skromne jedzenie, tak południowe jako wieczorne; 2. przez noszenie paska drotowego abo włosianego; 3. przez bicie albo dyscyplinę; 4. przez milczenie ścisłe, ile być może, krom słusznej a ścisłej [122r] potrzeby, nie mowiąc osobliwe od sobotnej wieczerzy aż do Komuniej niedzielnej, i owszem, aż do obiadu niedzielnego.

Umartwienie dusze, albo wnętrzne: 1. rachunek sumienia około postępku duchownego; 2. żal za grzechy i niedoskonałości, a niedbalstwa w służbie Pańskiej w przeszłym czasie popełnione; 3. do czego przyłożyć trzeba pokorę i wzgardę siebie; 4. przepraszanie Pana Boga; 5. postanowienie poprawy, pilności gorącej w służbie Bożej; 6. zawstydzenie siebie przed Bogiem; 7. nieufność w swoich siłach, a przyznanie swojej nikczemności.

Te i tym podobne są dyscypliny duszne abo duchowne.

Modlitwa może w sobie zamykać te rzeczy:

1. litanią mowić o Przenaświętszym Sakramencie, [122v] na cześć jego i na wproszenie dobrej Komuniej jutrzejszej;

2. zmowić godzinki małe o tymże Sakramencie, jeśli są;

3. mowić koronkę o Przenaświętszym Sakramencie, a to tym sposobem być może:

Na małych paciorkach mowić, powtarzając te słowa abo tym podobne: Naslodszy Jezu, daj mi się w Naświętszym Sakramencie godnie przyjąć. *Albo te*: Najsłodszy Jezu, nakarm duszę moję drogim Ciałem Twoim i napoj drogą Krwią Twoją. *Na wielkich zaś paciorkach mogą się mowić one Pańskie słowa o tym Sakramencie rzeczone*: Ciało moje prawdziwie jest pokarmem i Krew moja prawdziwe jest napojem. Kto pożywa mnie, będzie żył dla mnie na wieki.

4. czytać co z książki duchownej [123r] o Naświętszym Sakramencie, jaka jest owa, ktorą zową *Monstrancyja*[10].

5. rozmyślanie uczynić przez jaki czas, przez ćwierć godziny, abo co dłużej o Naświętszym Sakramencie i o jego przyjęciu; materiej rozmyślania doda książka już mianowana, albo więc te punkta niżej położone krociuchno rozbierać w sercu:

— Kto przyjść ma do mnie w Sakramencie? Skąd przychodzi? Z nieba, z łona Ojca niebieskiego.

— Do kogo przyjdzie? Do mnie robaczka i podłego stworzenia.

— Dlaczego i po co przyjdzie? Na posiłek, pociechę, ożywienie.

— Jako przyjdzie? Zakryty pod osobami.

— Jako go przyjąć? Z ognistym sercem, czystym, cichym i pokornym. Jako corka ojca, jako poddana pana, jako chora lekarza, jako uboga bogatego, jako miłośnica miłego, jako stworzenie Boga. [123v]

Ćwiczenie się w cnotach zamykać w sobie może: Akty i sprawy tych cnot n iżej położonych, raz tej, drugi raz owej, to tego, to owego czasu, krotko i nie mordując się samym tylko serdecznym westchnieniem, albo więc i ustnym wymowieniem.

1. Akt wiary: Wierzę, moj Jezu, i wyznawam, żeś jest obecny prawdziwie z nami w Naświętszym Sakramencie.

2. Nadzieje: Dla posiłku i pociechy dusz naszych, dobry Jezu, mieszkasz między nami.

3. Miłości: O miłości moja i miłośniku moj, Jezu, gotowe serce moje Tobie, gotowe serce moje przyjąć Ciebie.

4. Uszanowania: O Jezu, nad wszytkie rzeczy droższy i godniejszy, Ciebie mam, Ciebie chcę przyjąć do serca mego jutro. [124r]

5. Pokory: I jaż, to liche, nędzne, grzeszne, niewdzięczne, stworzenie, mam jutro usięść u stołu Twojego, Boże moj, Jezu.

6. Bojaźni: Przebodź, wielki Boże, bojaźnią Twoją serce moje i oczyść je sobie na godzinę przyścia Twego do niego. Aniołowie Twoi święci, o Panie, lękają się przed Tobą, a ja mam jutro nakarmiona i napojona być Tobą.

---

[10] Por. Łukasz Pinelli, *Monstrancya nowa abo ćwiczenia duchowne… przez Szymona Wysockiego na polskie przełożone*, Kraków 1614. E 8,156.

7. Powzdanie się na wolą Bożą: Moj Jezu, niech się wola Twoja dzieje ze mną. Owom ja, niewolnica Twoja, gotowa na wolą, na przyjście i na przyjęcie Twoje.

Przestroga 1: Tych aktow każdy z osobna czynić powtarzanie, jakie się uda, wedle czasu, sił, nabożeństwa, każdy z nich 5, 10, 15 razy przez dzień.

Przestroga 2: Krom tych cnot i ich aktow, dobra rzecz jest ofiarować Panu Bogu wszytkiego [124v] dnia tego sprawy na cześć Naświętszego Sakramentu i Pana w nim przebywającego, na uproszenie łaski do dobrej Komuniej, na dosyćuczynienie za swe defekty i onych od dusze oddalenie.

Afektow i żądz wzbudzanie do Najświętszej Komuniej może być takowe:

1. Przypominać sobie, i tedy, i owędy, przez dzień: mam jutro i chcę przyjąć Pana Jezusa w Naświętszym Sakramencie.

2. Wzbudzać w sobie czyste i ogniste pragnienie przyjścia Pańskiego: O Panie, serce moje pragnie Ciebie, wygląda Cię dusza. O Panie, tom Ci głodna i zmorzona bez Ciebie, potrawy i posiłku dusze mojej. Kiedyż przydziesz, moj Panie?

3. Wzbudzać w sobie bojaźń niegodnego przyjęcia: O moj Jezu, toć mi ciasno. Przyjąć Cię pragnę, bo mi źle bez Ciebie. Przyjąć Cię boję się, bym Cię nie przyjęła niegodnie. Nie jestem, Panie, godna, nie jestem, ale Ty dobry, Ty wszechmocny, Ty nagodniejszy, uczyń mię godną.

4. Wzbudzać w sobie uczciwość i poszanowanie Naświętszego Sakramentu: O Chlebie anielski, o żywności żywota wiecznego, o skarbie nad niebiosa droższy, o Sakramencie Przenadroższy.

5. Wzbudzać w sobie radość serdeczną przyszłej Komuniej: Raduj się, duszo moja, abowiem oto blisko jest pociecha twoja, jutro przydzie tobie radość twoja, jutro przywitasz kochaną Miłość twoję, jutro obłapisz Oblubieńca twego.

6. Wzbudzać w sobie postanowienie przygotowania: Chcę, moj Panie, jako najprzystojniej, nalepiej się nagotować. [125v]

7. Proszę Pana Jezusa, Naświętszej Matki, Anioła Stroża, patrona miejscowego abo i innych o przystojne przygotowanie, o serca oczyszczenie, zapalenie, przybranie.

Co czynić po Komuniej świętej, lubo tegoż dnia, lubo nazajutrz po dniu Komuniej? Acz rozumiem, iż nie potrzeba dnia inszego po Komuniej na tym trawić, co się niżej położy, ale dosyć w sam dzień Komuniej świętej to czynić. Kto jednak chce dzień następujący tej zabawie oddać, niech się temi rzeczami bawi.

Naprzod, w sam dzień Komuniej, albo nazajutrz po nim, uczynić rachunek sumnienia na swoję Komunią:

1. Jako się gotowała do Komuniej w poprzedzający dzień?

2. Jeśli się zachowały rzeczy pisane o tym?

3. Jako się zachowały zupełnie, pilno, czy z niedbalstwem, i czemu?

4. Jako się przed samą Komunią w sam tej dzień zachowała?

5. Jeśli poprzedziły zabawy opisane, i jako?

6. Jeśli skrupułami i trwogami sumnienia nie potrzebnymi ostudziła się gorącość serca?

7. Jakie nabożeństwo było przy braniu Pana Jezusa?

8. Jeśli się wszytko odprawiło i jako z tych zabaw, ktore po Komuniej naznaczone są?

9. Jakie natchnienia, łaski, oświecenia, pobudki, przestrogi, wzięte są od Pana przy Komuniej i po niej?

Te i tym podobne rzeczy w sumnieniu przejrzawszy, co niedoskonałego się znajdzie zganić, skarać pokutą, postanowić poprawę i pilność na potym. [126v]

Druga, dziękować pokornie i pilno Panu, że raczył przybyć do dusze i serca.

Trzecia, postanowić po wszytkie dni następujące, aż do dnia Komuniej drugiej tak żyć doskonale we wszytkim, żeby po tym godnie się komunikować mogło.

Czwarta, prosić o tę łaskę Pana Jezusa, Matki Jego, Anioła Stroża i patronow.

Piąta, rozmyślanie sobie uczynić z owych sześciu punkow wyżej położonych, tylko je przemieniwszy trochę:

1. Kto dziś albo wczora przyszedł do mnie?

2. Skąd przyszedł?

3. Do kogo przyszedł?

4. Dlaczego przyszedł?

5. Jako przyszedł?

6. Jakom go przyjęła?

Na ostatek, przeszłej Komuniej defekty, niedoskonałości, oziębłości, nagrodzić i ukarać jakim umartwieniem wnętrznym i zwierzchnym, na cześć Panu Jezusowi w Naświętszym Sakramencie przebywającemu i przyjętemu. Amen.

2

ZABAWA Z JEZUSEM PRZEZ MSZĄ

[2]

Krotką zabawę przez mszą z Jezusem, przyłączyłem męce Jezusowej z podawszy naukę, co się w każdej cząstce mszej dzieje, abyś na msze (ktora się odprawuje na pamiątkę umęczonego Jezusa i jest ofiarą bez krwie wylania) umiał się nabożnie bawić i pożytecznie. Stanieć to za tak wiele kart, ktore w twoich modlitwach z takim rozerwaniem, prędko, żeć gęba ustaje, przebiegasz, mało stąd pożytku odnosząc i przy ogniu będąc, od zimna drżąc, bo tą krotką zabawą opisana (czytając onę wprzod choć samą myślą, żebyś częstym czytaniem

w pamięć sobie one wbić mogł) sprawisz to, iż na kształt medytowania, całą mszą języka ciała nie ruszywszy i językiem wnętrznym Boga chwalić idziesz i z Nim się duszo zjednoczywszy miłością się ku Niemu gorącą zapalisz. [3]

W Imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego

Trojco Przenaświętsza, Boże Stworzycielu moj, ktoryś obecny jest wszędzie i oka Twego boskiego nie zamrużając, każdej się sprawce naszej po wszytkie minuty przypatrujesz, oto ja, proch, wiarą żywą wyznawam obecność świętą Twoję, na ktorą każdego czasu patrzeć chcę, ale mianowicie przy tej ofierze świętej, ktora na cześć i chwałę Majestatowi Twemu ofiaruję, i za tego abo owego N., za tę potrzebę duszy mojej, za potrzebę inszych, ktorzy się niegodnej modlitwie mojej poruczyli, na dosyćuczynienie za grzechy moje i na dostąpienie wielkiej chwały w niebieskich, prosząc [4] Majestatu Twego, aby ta broń krzyża świętego od wszytkich mię najazdow nieprzyjacielskich broniła.

Introibo

Mając przed oczyma Majestat Twoj i uzbrojony krzyżem świętym, wnidę do ołtarza Bożego; wnidę, wnidę, Jezu moj, chcąc statecznie i z nabożeństwem, właśnie jakobym dopiero pierwszej na świecie i ostatniej mszej w tym żywocie słuchać miał, przy nim trwać z nadzieją, że Ty sam odnowisz młodość moję, ktorą sam weselić możesz i dać radość na duszy, że nie z tęsknością przy mszej będę. Czemoż się bowiem ma smucić dusza moja, czemu sobie przy takim bankiecie tęsknić, czemu ma pragnąć, żeby się jako narychlej odprawiła? Nie ma żadnego smutku i tęskności przyczyny, ale że słaba z siebie jest, ufać Bogu ma, że za darem Jego będzie trwała spokojna i wesoła, na chwalę tego, ktory jest zbawieniem twarzy jej i pociechą, pomoc w Nim pokładając, ktory niebo i ziemią ugruntował. [5]

Confiteor

A że Ty pokornego sprawy przyjmujesz, Boże moj, ja chcąc mszej na cześć, na chwałę Twoję słuchać, poczynam onę od pokory i przykładem kapłana wyznawającego winy swoje i proszącego o modlitwę tych, ktorzy go obtoczyli. Znam się być przed Tobą i przed Naświętsza Panną, przed wszytkiemi świętemi, nawiększym świata grzesznikiem, winę sobie i wielką winę przypisując, żebrzę miłosierdzia od Ciebie, Boga wszechmocnego, odpuszczenia grzechow i czasu swego zaprowadzenia do żywota wiecznego.

Po spowiedzi i Oremus

Znieś, Panie, prosiemy wszytkie z serc naszych nieprawości, abyśmy piękni i czyści mogli wniść do Pańskiej świętnice za pomocą Chrystusa naszego i za przyczyną świętych, ktorzy w niebie duszą krolują, a ciała ich w tym ołtarzu odpoczywają, ktore uniżenie całuję.

Introit, Kiryje elejson

Chwałę Tobie niekiedy, to jest na początku [6] Kościoła, w Psalmach śpiewaniu wierni oddawali, Boże moj, wprzod niż o dobrodziejstwa prosić mieli, ktorą też chwałę ja z Kościołem oddaję Majestatowi Twemu wprzod, a potym miłosierdzia prosząc, wołam, Panie, zmiłuj się; Chryste, zmiłuj się; Panie w Trojcy Jedyny, zmiłuj się, a odpuść grzechy myślą, mową i uczynkiem popełnione.

Gloria

Wzbijam się w zgorę z aniołami, ktorzy Cię przy narodzeniu chwalili i serce moje ku Tobie obrociwszy chwalę Cię, na wysokości Boga. Niech się wszędzie chwała Twoja krzewi, na ziemi niech żyją w pokoju ludzie dobrej woli. Chwalemy Cię, Dobro nasze, błogosławiemy Cię. Pokłon Tobie boski oddajemy, wielbimy Majestat Twoj święty. Dzięki niech Ci będą dla wielkiej chwały Twojej, Panie Boże, Krolu niebieski, Boże Ojcze wszechmocny, Panie Synu Jednorodzony, Jezusie Chrystusie, Panie, Boże, Baranku Boży, Synu Ojca, ktory znosisz grzechy świata, zmiłuj się nade mną, nad wszytkiemi; [7] ktory znosisz grzechy świata, przyjmi prośbę naszą, ktory siedzisz na prawicy Ojca, zmiłuj się nad nami. Abowiem Tyś sam jest święty, Tyś sam Pan, Tyś sam Najwyższy, Jezusie Chrystusie, z Świętym Duchem, w chwale Boga Ojca. Amen.

Dominus vobiscum etc. Oremus

Przyjmuję pozdrowienie od Ciebie, Boże moj, ktorym się też ludzie starzy pozdrawiali i pamiętam na obecność Twoję, na ktorą też przy tym pozdrowieniu pomnieć chcę, często uważając, żeś Ty ze mną, żeś Ty Pan moj, a ja poddany Twoj. Proszę z serca, aby sługa Twoj przy ołtarzu napełniony był nabożeństwem na duszej, żeby modlitwą i językiem, i duchem odprawował. A złączając jaką taką modlitwę moję z modlitwą kapłańską i wszytkich wiernych, wylewam serce moje przed Tobą, prosząc o to, o co kapłan prosi, zasadzając się na zasługach Pana naszego, Jezusa Chrystusa, ktory bodaj to dał, o co go kapłan prosi. [8]

Epistoła

Zesłany list z nieba do mnie trzyma w rękach kapłan, ręce na księdze położywszy i oznajmując mi wolą Twoję, Boże moj, i pobudzając mię do czynienia i jakoby rąk przyłożenia, co Ty każesz. Gotowym, Boże moj, gotowym, tylko proszę, niech mię światło Twoje oświeci, żebym w liście tym wolą Twoję poznał.

Tu możesz epistołę czytać.

Deo gratias

Dziękuję-ć za wielkie dobrodziejstwo, że mnie, Panie nieba i ziemie, mnie kmiecia pisaniem Twym obsyłasz. Nie mam jako odpisać Tobie, znając podłość swoję, ale tylko piorem języka piszę. *Alleluja*, to jest wychwalam Cię, Pana mego, na wieki.

Ewangelia

Widzę kaznodzieję mojego, Jezusa Pana, usta swe święte dla mnie otwierającego, na ktorą mowę z uczciwością powstaję, gotow porwać się do tego, co On chce i rozkazuje. Proszę z kapłanem, aby serce i usta moje [9] oczyścił, jako Izajasza węgłem żarzystym czyste uczynił[11]. Wzywam Cię do serca mego, abym godnie mogł ogłaszać Ewangelią Twoję. Wyrażam krzyż Twoj na czele, ustach, piersiach, pomnąc na słowa Ukrzyżowanego, ktore nie tylko chcę usty czytać, ale i w pamięć one wbić, i uczynkiem, i afektem wyrażać.

Czytaj Ewangelią

Pocałowaniem miejsca krzyża wyrażonego, oświadczam się, że z miłością naukę i kazanie przyjmuję, chwaląc na wieki Chrystusa.

Mow tu Kredo

Takim wyznaniem każdy artykuł wyznawając: Wierzę tym wszytkim rzeczom, ktore Pan Chrystus, Bog i Człowiek, nauczył, i dla tego, że Bog Chrystus nauczył i nam objawił, i poniżam się za nieskończone dobrodziejstwo, że się Bog stał człowiekiem, służebnica postać na się wziąwszy, ktory nas przez grzech upadłych z miłosierdzia swego poddźwignął aż do nieba. [10]

[11] Por. Iz 6, 7.

Ofiara

Przyjmi, Ojcze święty, niepokalaną Hostią od niegodnego sługi Twego za grzechy moje i wszytkiego świata, i tych, ktorzy mszej słuchają, za tego, ktory onę ma, aby nam wszytkim służyła do żywota wiecznego, do ktorej też przyłączam serce moje, Tobie, Bogu memu, na całopalenie.

Ofiaruję też wino z wodą, na znak złączenia krwie z wodą, ktora z boku Twego, Chrystusie Panie, wypłynęła; uznawając i to, że jesteśmy jako woda, a Ty jako wino, z ktorym pragnie się złączyć dusza moja, i krew Twoja jako wino, w ktorym na kształt krople zanurzyć się chce. A wiedząc, że sama woda poświęcić się nie może aż się złączy z winem, tak i dusza aż się złączy z Chrystusem Bogiem. Proszę, abyś tę duszę moję we Krwie Twej utopił, żeby potym w one słodkości wstępić mogła do nieba. Nie chcę mieć żadnej społeczności z grzesznemi, z niewinnemi żyć chcę, i żebym w nawiększej piękności do Ciebie przystąpić mogł, palcow końce obmywam [11] i za namniejsze defekciki pragnę-ć łzy wylać obfite.

Orate fratres

Przyjmi, Panie, tę ofiarę z rąk kapłańskich na cześć i na chwałę Twoję, na pożytek nasz i wszytkiego Kościoła Twego świętego. Łączę wzdychanie i prośbę moję do modlitw kapłańskich. Daj, Panie, o co proszę przez Pana Jezusa.

Praefatia abo przedmowa

Przybliża się już sama ofiara, Boże moj, następuje czas, kiedy już już masz się spuścić z nieba, onego nie opuszczając, na ziemię. A my, co uczynimy? Podniesiem serca nasze do Pana, podniesiem oko serdeczne do gory, i obaczywszy, że się Pan do nas wybiera, dzięki oddamy Panu Bogu naszemu. Słuszna Ciebie chwalić, Panie wiecznej chwały, słuszna Tobie zawsze i wszędzie dzięki czynić, ktoremu cześć aniołowie wyrządzając, chwalą Majestat Twoj, i drżąc przed Nim, bez przestanku wołają: Święty, Święty, Święty, do ktorych my też łącząc głosy nasze, Tobie tak mowimy: Święty, [12] Święty, Święty, Pan Bog zastępow. Pełna jest wszelka ziemia chwały Twojej. Błogosławiony, ktory idzie w imię Pańskie, hosanna na wysokości.

Kanon po Sanctus

Ojcze niebieski, Ojcze przedwieczny, przypuść tę ofiarę przed oblicznoś Twoję, za Kościoł wszytek, za Ojca Świętego papieża, za biskupa etc. Przedwieczny Dobrodzieju, nie patrz na ułomność ofiarujących, ale na zacność ofiary, na Syna Twego najmilszego, na przyczynę Naświętszej Panny, apostołow świę-

tych, i inszych, tak wyznawcow jako i męczennikow, ktorzy w niebie krolują. Ofiaruję-ć z oną ofiarą, ktorą Odkupiciel moj przy Ostatniej Wieczerzy i na krzyżu ofiarował, na część naświętszego Imienia Twego i na dziękczynienie za wszytkie dobrodziejstwa, ktoreś duszy mojej i ciału uczynił, od tej godziny jakoś mnie i świat stworzył, aż do tej, ktorej teraz do Ciebie mowię i na dosyćuczynienie za ciężkie wszytkie grzechy moje, ktoremymi Ciebie kiedy obraził. Ofiaruję za tę osobę N., za [13] Kościoł, aby się pomnażał i żeby był wolny od prześladowania. Za wszytko duchowieństwo świeckie, za zakonniki, za krola, za Krolestwo, za pany, za miasto, w ktorym mieszkam. Za powinne, przyjacioły, nieprzyjacioły, za mnie samego, za tę potrzebę N. tego N. A przez nieskończone zasługi Jezusa mojego, proszę, odpuść wszytkie grzechy moje i oddał wszytkie nędze, tak doczesne jako i duchowne. Daj z łaski Twej dobra duszej i ciała, ktore by mi na usługowanie Tobie pomagały. Daj na ostatek wytrwanie w łasce i miłości Twej, aż zajdę do chwały Twej wiekuistej.

Elewacyja

Znam, Boże moj, że kapłan przy ołtarzu Twym bierze na się osobę Chrystusa, chcąc już poświęcić Ciało święte Twoje. Widzę, że aniołowie się wysypują z nieba aż na ziemię do Pana swego, aby Mu pokłon niski oddali, z ktoremi się ja też poniżając, wołam na Cię podwyższonego z głębokości serca mego: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego”[12], więc i z świętym Tomaszem: „Pan moj i [14] Bog moj”[13], i z dziećmi jerozolimskiemi: „Błogosławiony, ktory przyszedł w Imię Pańskie”[14]. Oto Bog, duszo, w rękach kapłańskich, oto Jezusa piastują. Tyś jest, ktoryś kiedyś na krzyżu był podniesiony za mnie. Tyś jest, ktoryś godny wszelakiej czci i chwałej. Weselę się, że Cię podnoszą, aby Cię czczono, ktoryś przedtym przy podniesieniu był wzgardzony. Rzekłeś Panie: „Ja kiedy będę podniesiony od ziemie, pociągnę wszytko do siebie”[15]. Otoś teraz podniesiony, podnieśże duszę moję tam, gdzie siedzisz na prawicy Ojca niebieskiego.

Możesz jeszcze te akty czynić

Przy podniesieniu

Boże, byś przerwał niebo i zstąpił, Przyjdź, Panie, a nie mieszkaj. Pokaż nam, Panie, miłosierdzie Twoje, i zbawienie Twoje daj nam.

---

[12] Mt 16, 16.

[13] J 20, 28.

[14] Mt 21, 9.

[15] J 12, 32.

Akt wiary

Tyś jest Chrystus, Syna Boga żywego, Pan moj i Bog moj. Tyś w tym Naświętszym [15] Sakramencie obecny. Pokłon Tobie oddaję, Odkupicielowi memu, i błogosławię wielmożność i chwałę Twoję, z ktorą przychodzisz, chociaż pokrytą.

Akt nadziei

Patrząc na węża, żydzi zdrowi zostawali[16]. Tyś mocniejszy, Panie, nad wszytko, ktoryś na krzyżu był podniesiony. Mow duszy mojej: Zbawienie Twoje jestem. Dosyć mi, kiedy uzdrowisz duszę moję.

Akt miłości

O moj Panie, Miłości moja, jako grzechy moje były przyczyną, żeś na krzyżu był podniesiony, żeś kochanie moje krew swoję świętą przelał, a ja Ciebie za to dobrodziejstwo nie miłował, ale teraz nade wszytko miłuję. Weseli się dusza moja, że ktorego przedtym despektowano i lżono, teraz czc[z]ą i szanują. Kto by mi to dał, żebyś się wydarł z rąk piastuna swego i wskoczył do lichego serca mego. Słyszę głos Twoj: Wstań, śpiesz się, przyjaciołko moja, a podź do dziur skałej, to jest do ran moich, i mieszkanie sobie w nich uczyń[17]. Na co, Panie, odpowiadam: [16] Kto by mi dał skrzydła gołębice, abym leciał i odpoczął w sercu Twym. O nasłodszy Jezu, ktoryś na ołtarzu położony, pełen wielkiego ognia, ciśnij zarzystem węglem na duszę moję, aby one oczyścił, zapalił i miłością Twoją rozżarzył, żeby mogła być mieszkaniem Twym miłym.

Możesz insze akty czynić: pokory, dziękczynienia, prośby etc.

Po elewacyjej, Memento za dusze

Przyjmi, pokornie prosiemy, tę ofiarę, Boże nasz, i niech onę przed obliczność Twoję zaniosą aniołowie święci, żebyś mi błogosławieństwo święte spuścił. Ściągni mocną długą prawicę Twoję w głębokość czyścową, a wyrwij stamtąd tę duszę, za ktorą mszą tę ofiaruję. Wyrwi powinne, przyjacioły, dobrodzieje, te dusze, ktore już dawno w czyścu, ktore mało pomocy mają i na ktore w osobności nikt nie wspmina, za te, ktore Ciebie goręcej miłowały i miłują, i ktore barziej pragną Cię [17] widzieć, za te, ktore wrychle mają z czyścu wyniść.

[16] Por. Lb 21, 4-9.

[17] Por. Pnp 2, 13-14.

Za samego siebie

I nam grzesznym daj łaskę i przypuść nas do cząstki apostołow, męczennikow, panienek, ktorzy wszyscy tu Cię, Panie, świetni okrążyli.

Mow Ojcze nasz tak.

Boże w Trojcy Jedyny, niech Ci i w Ciebie wszytek świat wierzy, niech Ciebie c[z]ci, i rzeczą samą niech Cię szanują wierni jako czynią anyjołowie w niebie. Kroluj w duszy naszej przez łaskę i miłość, i niech wszyscy krolujmy z Tobą, i z duszą, i z ciałem uwielbieni. Czyńmy wolą Twoję, Boże nasz, i chowajmy przykazania Twoje i porady z taką doskonałością, z jaką chowają aniołowie i święci w niebie; żebyśmy się z wolą Twoją zgadzali tak w szczęściu, jako w nieszczęściu. Daj nam chleba do pożywienia, ale nabarziej proszę o chleb duszy i posiłek przez śrzodki, ktore Ty lepiej wiesz, a osobliwie przez Naświętszy Sakrament, [18] ktory obecny jest. Daj nam dzisia pożytek tego Sakramentu. Winy, Panie, odpuść, odpuść grzechy i karanie za grzechy. Niech w pokusach nie upadamy, ktore czart, ciało i świat ciska na nas, ale daj pomoc, żebyśmy z nich pożytek odbierali. Zbaw nas od złego duszej i ciała, od złego doczesnego i wiecznego, od złego przeszłego, niniejszego i przyszłego.

Gotuj się do duchownej Komuniej

Pax Domini

Dzieli kapłan hostią, ale Ciebie nie dzieli, ktoryś na świecie żyjąc rozdzielił się względem duszej i ciała, abyś nam pokoj darował. Wpuszczają Cię w kielich, w ktorym hostia wilgotnieje, boś też Ty po zmartwychwstaniu, skoro się krew z ciałem złączyła, całym jako przedtym się pokazał i nas w Naświętszym Sakramencie nawiedzając, nabożeństwa wilgotnością pokrapiasz, łącząc się i jednocząc z duszą naszą. [19]

Agnus Dei

Baranku Boży, ktory nosisz grzechy świata, zmiłuj się nad nami, daj nam pokoj. Dźwigasz i moje, Baranku niewinny, ktorego Ciało i Krew nas posila, ktorego wełna nas odziewa, ktorego ja za grzechy ofiaruję, prosząc, abyś mię nie oddalał od siebie i żebyś mi był lekarstwem na zdrowie wieczne.

Komunia

Panie Majestatu nieskończonego, niegodzienemci ja, abyś wszedł do serca mego. A com ja jest względem Ciebie, ale tylko rzec słowem, choć Cię nie

przyjmę tylko duchownie, Ty słowem samym uzdrowić duszę moję możesz, boś Ty wszechmocny, hojny, a ja nędzny, lichy, ubogi.

Kolekty

Niech Ci będzie wieczna chwała za dobrodziejstwo Twoje, Boże nasz, zapłać sobie, Boże nasz, Tobą samym, a wyciągnąwszy wszelkiej hojności prawicę, błogosławieństwa [20] spuść z gornej ojczyzny naszej. Przez Pana Jezusa, ktory Bogiem będąc, stał się dla mnie mizernego Ciałem, ktoremu ja i z Tobą, i z Duchem Świętym, niski pokłon oddaje.

Na cześć Bogu w Trojcy Jedynemu, Naświętszej Pannie Maryjej, i wszytkim świętym.

LA PARTECIPAZIONE ALLA MESSA E ALLA COMUNIONE NELLA SPIRITUALITÀ POLACCA NEL XVII SECOLO

La questione della partecipazione alla messa e alla Comunione non è ancora diventata l'oggetto delle ricerche sepcifiche nell'ambito della storia della spiritualità in Polonia. Ci manca ancora una sintesi adeguata al riguardo. La mancanza è molto grave perchè si tratta di una questione spirituale essenziale. In un certo senso essa costituisce un punto focale di tutta la spiritualità cristiana. Per poter elaborare una sintesi occorre ritrovare e pubblicare le fonti necessarie, anzitutto quelle più significative e più rappresentative. In vista di un tale progetto vengono qui pubblicati due testi spirituali del XVII secolo. Il primo proviene da un ambito monastico, dal monastero delle clarisse a Stary Sącz; il secondo è stato scritto da un gesuita Marcin Hińcza e fu indirizzato a un pubblico più largo.

II. POLSKA TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 45-47

Ogólnopolskie sympozjum nt.

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W PROCESIE FORMACJI DO KAPŁAŃSTWA I ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Na mocy decyzji Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (dalej: PSTD) z dnia 17 XI 2010 roku w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus” w miejscowości Turno nad Pilicą w dniach 24-25 VI 2011 roku zorganizowano ogólnopolskie sympozjum nt. „Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego”. Udział wzięło 67 osób, w tym 49 członków Stowarzyszenia i 18 gości, którymi były osoby konsekrowane zaangażowane w formację.

Po Mszy św. na rozpoczęcie dorocznego Zjazdu Stowarzyszenia, obiedzie i Walnym Zebraniu, obrady odbywały się w trzech sesjach. Pierwsza, popołudniowa sesja w piątek miała charakter programowy, natomiast dwie sobotnie sesje przed południem przebiegały w dwóch równoległych grupach dyskusyjnych.

Z uwagi na duże zainteresowanie podjętym tematem, jak również cenne refleksje, którymi się dzielono, w drugiej części niniejszego rocznika publikujemy niemal kompletny zapis obrad w takim porządku, w jakim one przebiegały. Jest to bowiem niewątpliwie znaczący wkład w polską teologię duchowości. Niektórzy z uczestników obrad nadesłali bardziej rozbudowane treści swoich wypowiedzi. Dołączone do tekstu fotografie są nie tylko cenną dokumentacją historyczną, ale oddają także klimat tego ważnego sympozjum.

Program sympozjum

Piątek, 24 czerwca 2011

12^{00} — Eucharystia. Przewodniczenie i homilia: ks. prof. dr hab. Walerian SŁOMKA (nestor polskiej teologii duchowości, emerytowany prof. KUL).

13^{15} — Obiad. Odpoczynek.

14^{30} — Nadzwyczajne Walne Zebranie PSTD — przewodniczy: ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL; prezes PSTD.

16^{00} — Przerwa.

16^{30} — Otwarcie sympozjum: ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL.

I SESJA (programowa): TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W DYDAKTYCE SEMINARYJNO-NOWICJACKIEJ.

1 odczyt: *Teologia duchowości w systemie studiów seminaryjnych w Polsce* — dr Marian ZAWADA OCD, Wiceprzewodniczący Konferencji Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych.

2 odczyt: *Teologia duchowości w formacji życia konsekrowanego w nauczaniu Kościoła posoborowego* — dr hab. Teresa PASZKOWSKA, prof. KUL.

3 odczyt: *Teologia duchowości w formacji kapłańskiej w świetle posoborowego nauczania Kościoła* — ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII, Wiceprezes PSTD.

Dyskusja — animator: dr hab. Jacek KICIŃSKI CMF, prof. PWT (Wrocław); protokolant: ks. dr Paweł SYNOŚ (KUL).

18^{30} — Nieszpory. Przewodniczenie i homilia: ks. prał. Józef SKORODIUK (Siedlce).
19^{00} — Kolacja. Spotkanie towarzyskie. Spoczynek.

Sobota, 25 czerwca 2011

7^{00} — Eucharystia z Jutrznią. Przewodniczenie i homilia: ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI (UMK Toruń).
8^{15} — Śniadanie.

9^{00} — II SESJA: *TEOLOGIA DUCHOWOŚCI A FORMACJA.*

Grupa A — temat: *Rola psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej.*
Referat wprowadzający — dr Beata ZARZYCKA ZSAPU (KUL).
Dyskusja — animatorzy: ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI (UMK), dr hab. Aleksander POSACKI SJ („Ignacjanum", Kraków); protokolant: ks. mgr lic. Marcin PIETRZYK (KUL).

Grupa B — temat: *Integralna formacja ludzka.*
Referat wprowadzający — dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL.
Dyskusja — animatorzy: ks. dr hab. Adam RYBICKI (KUL), dr hab. Jerzy SKAWROŃ OCarm (Trutowo), dr Piotr PIASECKI OMI (Obra); ks. dr Wojciech BARTOSZEK (Katowice); protokolant: dr Cezary SĘKALSKI (Kraków).

10^{30} — Przerwa.

11^{00} — III SESJA: *OCZEKIWANIA FORMATORÓW.*

Grupa A — temat: *Jak wykładać teologię duchowości w seminarium duchownym?*
Referat wprowadzający: ks. dr Marek SZYMULA (WMSD Warszawa).
Dyskusja — animatorzy: ks. dr Jan MICZYŃSKI (KUL), ks. dr Jan JAGIEŁKA (Piekoszów), ks. dr Krzysztof LALA (WSD Katowice); protokolant: ks. dr Stanisław JAMROZEK (WSD Przemyśl).

Grupa B — temat: *Jaka duchowość dla nowicjatów?*

Referat wprowadzający: Matka Maksymilla PLISZKA SłBDNP (Komisja Formacyjna KWPŻZZ).

Dyskusja — animatorzy: dr hab. Adam SOBCZYK MSF (Poznań), dr Andrzej BARAN OFMCap. (UKSW), dr Bogusław KOZIOŁ TCh (Poznań), s. dr Krystyna Janina BĄK (Zawiercie); protokolant: mgr lic. Stanisław GRUCA SCJ (Pliszczyn).

12^{30} — Podsumowanie (*komunikaty z poszczególnych grup dyskusyjnych*).
13^{30} — Obiad. Rozjazd.

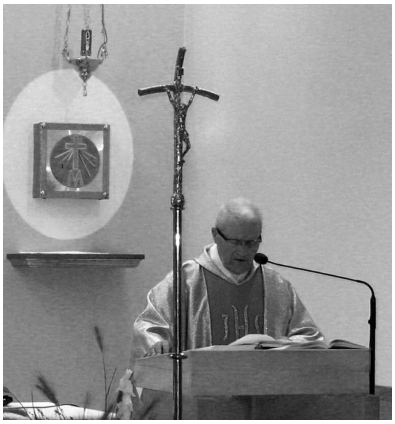
„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 48-50

Ks. Walerian SŁOMKA*

JAKA TEOLOGIA DUCHOWOŚCI?
Homilia we Mszy świętej na rozpoczęcie Zjazdu

Drogi Księże Prezesie, wszyscy Członkowie Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości i formatorzy życia kapłańskiego oraz konsekrowanego!

Czyż mogę przemilczeć moją radość z tego zgromadzenia takiej ilości pracowników naukowych z zakresu teologii duchowości i formatorów życia duchowego przyszłych kapłanów i wiernych życia konsekrowanego pamiętając o początku tego wzrostu? Niech Bogu i ludziom promującym to dzieło i jego wzrost będą dzięki!



Zgromadzenie nasze, poświęcone refleksji nad rolą teologii duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego, rozpoczynamy Liturgią świętą w uroczystość Narodzenia św. Jana Chrzciciela. Pierwsze czytanie z proroka Izajasza, które mówi o powołaniu i misji zarówno Proroka jak Izraela — o misji, dzięki której Bóg ma być rozsławiony nie tylko „w nawróceniu Izraela”, ale też w pozyskaniu dla zbawczego dzieła pogan, „aż po krańce ziemi”, można odnieść do powołania i misji teologów duchowości oraz formatorów życia duchowego. Trzeba nam jednak pamiętać, że „siłą naszą — jak Proroka — jest Bóg”. Jeszcze bardziej trzeba uznać niemoc naszą w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, który jest wypełnieniem misji proroków, dla którego św. Jan Chrzciciel jest powołany i posłany,

* Ks. prof. dr hab. Walerian SŁOMKA — prezbiter Archidiecezji Lubelskiej (wyśw. w 1956 r.), emerytowany profesor zwyczajny KUL; twórca Sekcji Teologii Duchowości (od 1999: Instytut Teologii Duchowości KUL) i jej długoletni kierownik; w 1974 zainicjował Tygodnie Duchowości (od 2000 — Dni Duchowości); w latach 1989-2000 był przewodniczącym Sekcji Duchowości Teologów Polskich; promotor 152 prac magisterskich oraz 32 doktoratów; autor 18 książek i około 500 artykułów naukowych.

by „prostować drogi i ścieżki" ku Niemu, by już wskazać na Niego i dać świadectwo, że „On jest Barankiem Bożym, który zgładzi grzech świata" (J 1, 29); że już zbawienie świata jest dokonywane; że Królestwo Boże już jest obecne.

Czyż to także nie nam jest powierzona ta misja Janowa z tym większymi możliwościami, że już jesteśmy sługami chrystoformizacji — sługami procesu prowadzącego do takiego poziomu życia duchowego, który nam jak św. Pawłowi pozwala powiedzieć: „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, 20)?

Ewangelia Łukaszowa jeszcze dobitniej powie, że misja Jana jest rozumiana w posłannictwie proroczym w służbie Boga i Jego zbawczego zamysłu wobec Izraela i całego świata. Czyż nam — teologom duchowości i formatorom życia duchowego — nie trzeba odnajdywać się w takim posługiwaniu wobec Boga i ludzi, aż w nas i w ludziach naszego posługiwania zajaśnieje Chrystusowe oblicze doskonałości i świętości: w kapłanach oblicze Chrystusa Dobrego Pasterza, który życie daje za ludzi swego posługiwania; a w wiernych życia konsekrowanego oblicze Chrystusa Przemienionego?

Jeśli proces formacji do życia kapłańskiego i życia konsekrowanego ma prowadzić do takiego etapu doskonałości i świętości, to trzeba nam postawić pytanie: jaka teologia duchowości jest zdolna uruchomić taki proces i jaka teologia duchowości stanie się wsparciem dla takiego życia?

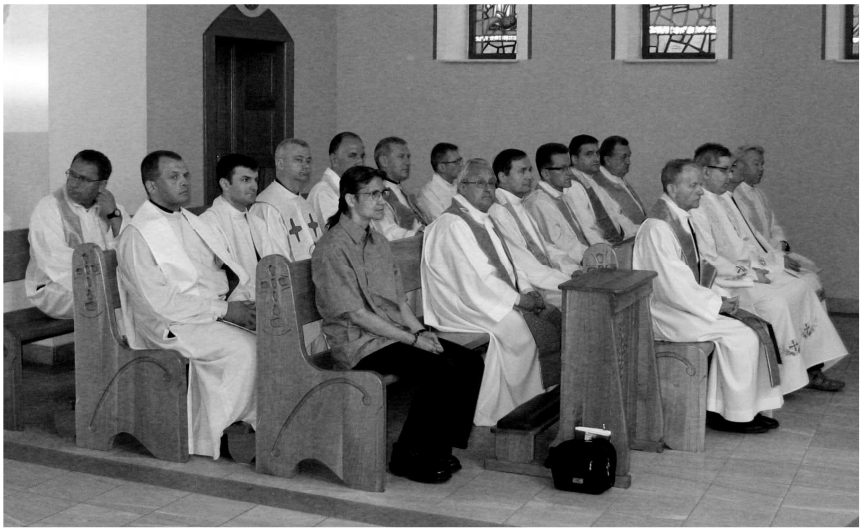
Wydaje się, że najpierw trzeba wyjść od samego pojęcia duchowości chrześcijańskiej. *Instrumentum laboris* zaproponowane VIII Zwyczajnemu Synodowi Biskupów, poświęconemu formacji kapłańskiej w okolicznościach naszego czasu, stwierdza, że „słowo «duchowość» oznacza pewien styl życia albo życie według Ducha (por. Rz 8, 9), postępowanie według Ducha (por. Rz 8, 4). […] Zespół postaw pobudzanych przez Ducha, a mianowicie przekonań, motywacji, decyzji" (nr 21). Jeśli chrześcijańskiej duchowości nie można pojąć bez sprawczej obecności Ducha, to od razu dostrzegamy, że zapodmiotowienie chrześcijańskiej teologii duchowości nie może być zredukowane jedynie do geniuszu umysłu ludzkiego; że podmiotem sprawczym dopracowywania się teologii duchowości jest zarówno ludzki umysł oświecony wiarą nadprzyrodzoną, jak i sprawcze działanie Ducha Świętego.

Oczywiście, jesteśmy tu już na poziomie odróżnienia teologii duchowości uprawianej, zgodnie z myślą św. Tomasza z Akwinu, na sposób nadprzyrodzony, ale „ludzki", od teologii duchowości uprawianej na „sposób boski", której sprawczym podmiotem jest właśnie Duch Święty. Inaczej mówiąc, mamy tu do czynienia z teologią duchowości doświadczenia tajemnicy Boga i zbawczego Bożego działania mocą chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości, albo teologią duchowości doświadczenia Boga i Jego zbawczego zamysłu, którego istotnym podmiotem sprawczym jest Duch Święty mocą Jego darów, a więc z prawdziwą teologią mistyczną. Św. Tomasz wyraźnie odróżnia teologię jako refleksję nad

słowem Bożym od teologii, która jest już wiedzą właściwą Bogu i zbawionym — błogosławionym: „*Sacra doctrina est scientia, ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata*”[1].

Mając zarys pojęcia teologii duchowości, zarówno tej nadprzyrodzonej, ale uprawianej na sposób ludzki, jak tej mistycznej, uprawianej mocą Ducha Świętego na sposób boski, możemy teraz stawiać pytanie o jej rolę w procesie formacji do życia kapłańskiego i życia konsekrowanego. O ideale tego życia już wspomnieliśmy. Teologia duchowości musi jednak uwzględnić etapy osiągania tego ideału i środki wspierające w jego osiąganiu. Do fundamentalnych należy na pewno nie tylko teologalny i pneumatologiczny fundament tego życia, ale także jego środowisko eklezjalne. Nie do pominięcia pozostaje też rola życia modlitewnego i sakramentalnego, które domaga się wsparcia ascetycznego. Jeśli ta duchowość i życie kapłańskie oraz życie konsekrowane mają zachować swe oblicze chrześcijańskie, to pozostaje ono zawsze niepojmowalne bez odniesienia do Chrystusa i Jego Matki — Niepokalanej, Dziewiczej Miriam z Nazaretu; co więcej — bez odniesienia, bez prawdziwej chrystoformizacji i maryjnego kształtu doskonałości i świętości chrześcijańskiej!

Oczywiście, w tej homilii dotknąłem tylko tego, co pozostaje zadaniem szacownych prelegentów tego zgromadzenia oraz zadaniem chrześcijańskiej teologii duchowości w procesie formacji do życia kapłańskiego i konsekrowanego, w rozpoczęciu przynajmniej „marszu” kapłanów i wiernych konsekrowanych ku ich osobistej doskonałości i świętości, a także ku ich owocnemu posługiwaniu powierzonym ich posłannictwu wiernym wszystkich stanów życia w Kościele i w świecie. Amen.



[1] STh I, q. 1, a. 2.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 51-56

Marian ZAWADA OCD*

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W SYSTEMIE STUDIÓW SEMINARYJNYCH W POLSCE

System studiów seminaryjnych w Polsce formował się w okresie posoborowym w dwóch etapach. Pierwszy zakończył się listopadzie 1977 roku opracowaniem i wprowadzeniem w życie dokumentu *Zasady formacji kapłańskiej* (*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*), w łonie Komisji Episkopatu Polski ds. Seminariów Duchownych, zatwierdzonym przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego.

Dziesięć lat później podjęto się opracowania nowych zasad, ale przygotowania wstrzymał zapowiedziany Synod Biskupów w Rzymie poświęcony formacji kapłanów we współczesnym świecie, który uwieńczono adhortacją apostolską *Pastores dobo vobis* w marcu 1992 roku.

Szczęśliwie z tym wydarzeniem zbiega się wizytacja apostolska wyższych seminariów duchownych w Polsce, zakończona w 1993 roku. Dwa lata później został opublikowany list Prefekta Kongregacji Wychowania Katolickiego kard. Pio Laghi, w którym zawarto stosowne dyrektywy dotyczące formacji kapłańskiej w wyższych seminariach duchownych w Polsce.

W instrukcji zwrócono uwagę na zsynchronizowanie dyscyplin filozoficznych i teologicznych, eliminację powtarzających się części wykładanego materiału oraz poszerzenie liczby przedmiotów. Wprowadzono dwa mocne akcenty: pedagogiczno-psychologiczny i pastoralny.

Nie bez wpływu na kształt formacji kapłańskiej okazała się adhortacja o powołaniu i posłannictwie świeckich w Kościele i świecie *Christifideles laici*

* Dr Marian ZAWADA OCD — (wyśw. w 1989 r.), ukończył Akademię Ekonomiczną, studiował na „Teresianum" w Rzymie; doktorat na PAT w Krakowie (1998); opublikował ponad 20 książek i około 200 artykułów. Ponadto zajmuje się rekolekcjami i formacją sióstr, kapłanów, świeckich, ruchów modlitewnych. W latach 1999-2005 pełnił funkcję rektora Kolegium Filozoficznego w Wyższym Seminarium Duchownym Karmelitów Bosych w Lublinie; był duszpasterzem sióstr studentek KUL, członkiem Redakcji Życia Konsekrowanego przy Radiu PLUS w Lublinie. Od grudnia 2005 roku jest dyrektorem Centrum Kultury Duchowej im. św. Edyty Stein „Communio Crucis" w Krakowie. W 2008-2011 był rektorem Kolegium Teologicznego WSD KB w Krakowie, w 2010 wybrany wiceprzewodniczącym Konferencji Rektorów Polskich.

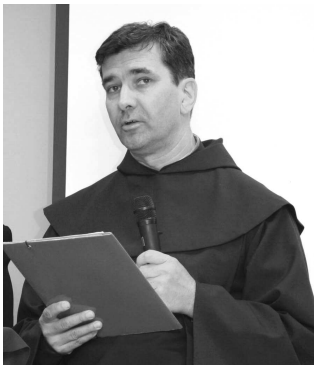
(30 XII 1988), w której domagano się wsparcia ze strony kapłanów dla wiernych w ich formacji.

Na jesieni 1999 roku *Ratio institutionis sacerdotalis* przyjęła ostateczną formę. Nowe *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce* uwzględniły współczesne uwarunkowania i okoliczności posługi kapłańskiej: sytuację człowieka, nową ewangelizację, obojętność religijną, odkrycia naukowe, itp.

Obecnie, po kilkunastu latach doświadczeń, dojrzewa potrzeba wprowadzenia kolejnych zmian i całościowego ujęcia.

1. Główne wytyczne dotyczące formacji duchowej *Ratio institutionis*

Obowiązująca *Ratio institutionis* wyznacza cztery kierunki formacji: ludzką — rozumianą jako fundament, duchową — odczytywaną jako serce formacji, intelektualną — jako narzędzie oraz pastoralną — jako cel i zwornik. *Ratio* wyznacza sobie cel, by dać pewny fundament w dwóch dziedzinach: osobistym życiu duchowym kapłanów oraz misji duszpasterskiej.



Ważnym elementem wprowadzenia w podstawowe elementy teologii duchowości jest zalecany rok propedeutyczny. Niestety, dotychczas nie udało się, pomimo już ponad dziesięcioletnich wysiłków Konferencji Rektorów, wypracować modelu roku propedeutycznego, gdyż wśród biskupów przeważa opinia, by nie przedłużać czasu kształcenia alumnów. Dla zrealizowania programu propedeutycznego zaleca się poświęcenie jednego dnia w całości formacji religijnej, uwzględniając między innymi treści z duchowości[1].

2. Główne wytyczne względem teologii duchowości w seminariach

W zakresie teologii duchowości *Ratio* wyznacza cztery kierunki działań:

— zaznajomić alumnów z procesami życia wewnętrznego, ich źródłami i rozwojem;

— omówić związki zachodzące pomiędzy strukturą psychofizyczną człowieka w życiu wewnętrznym a rozwojem osobowości chrześcijańskiej;

— zapoznać z głównymi nurtami i szkołami duchowości w Kościele;

— przygotować ich do kierownictwa duchowego[2].

---

[1] *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 138.

[2] Tamże, s. 179-180.

W programie, na teologię duchowości przeznaczono 56 godzin lekcyjnych w dwóch semestrach, co w praktyce oznacza po dwie godziny tygodniowo przez dwa semestry w ciągu V i VI roku studiów.

Program w ramach zajęć dla V roku przewiduje tematy związane z ogólnym wprowadzeniem do nauki (terminologia, pojęcie, metodologia), historię duchowości, historię duchowości polskiej, życie teologalne, modlitwę, sakramenty, ascezę chrześcijańską, mistykę oraz etapy rozwoju życia duchowego (w ramach 28 godzin). Natomiast dla VI roku: duchowość kapłańską, duchowość życia konsekrowanego, duchowość laikatu, kierownictwo duchowe, duchowość pracy, maryjny i misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej, duchowość współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich (w ramach kolejnych 28 godzin).

Na ogół w seminariach, zwłaszcza diecezjalnych, stosuje się ten wymiar dydaktyki. W praktyce może on przyjąć to taką formę jak w Seminarium Śląskim, gdzie na IV roku obowiązuje 60 godzin zajęć, z tego 30 godzin (I semestr) stanowią wykłady, zaś w II semestrze jest 15 wykładów i 15 godzin ćwiczeń.

Znane są jednak „chwalebne" wyjątki. Na przykład w Wyższym Metropolitarnym Seminarium w Warszawie udało się wprowadzić wymiar łącznie 180 godzin, a w Seminarium Krakowskim — 120 godzin w całym wymiarze dydaktycznym.

Do standardu określonego w *Ratio* dostosowują się również seminaria instytutów życia konsekrowanego. Na przykład księża michalici swój charyzmat i specyfikę posługi eklezjalnej pogłębiają podczas zajęć formacyjnych (konferencje podczas „dni dobrej śmierci", indywidualne rozmowy z klerykami). W tematykę własnej duchowości wprowadza się zazwyczaj w nowicjacie.

Inaczej natomiast jest w seminariach zakonnych o znaczących tradycjach duchowości. Posłużę się dwoma przykładami: franciszkańską i karmelitańską. Zakony te posiadają rozbudowaną i rozłożoną na cały okres formacji początkowej „sekcję" duchowości. Tematy z duchowości pojawiają się również podczas konferencji, dni skupienia, rekolekcji, a więc w stałych formach formacji początkowej[3].

Ratio studiorum dla zakonu franciszkanów konwentualnych, opracowane w 2004 roku, przewiduje trzy specyficzne etapy formacji: prenowicjat, nowicjat i wyższe seminarium, określając jednocześnie przedmioty kształtujące franciszkańską tożsamość. Okres prenowicjatu pokrywa się z założeniami roku propedeutycznego. Część programu formacji intelektualnej przewidzianego dla wyższego seminarium jest realizowana już w prenowicjacie. Do przedmiotów prze-

[3] Dla przykładu w Seminarium Śląskim: I rok: historia życia i wiary, rodzina, powołanie, modlitwa, wola Boża; II rok: kształtowanie sumienia i rozwój życia wewnętrznego, wspólnota; III rok: relacja Jezus-uczeń, studia-życie, formacja do lektoratu, życie słowem Bożym; IV rok: dojrzałość duchowa, pomoc w określaniu duchowości każdego z alumnów, priorytety duchowe, formacja do akolitatu, życie eucharystyczne; V rok: przygotowanie do diakonatu i celibatu oraz do prezbiteratu, pogłębianie i ugruntowanie założeń duchowych z poprzednich lat (modlitwa, medytacja, brewiarz itp.); VI rok (u nas to są właściwie tylko niecałe 4 miesiące): przygotowanie do prezbiteratu, duszpasterstwo, wartość wspólnoty kapłańskiej.

widzianych ogólnym *Ratio* wprowadzono uzupełnienia zawierające zagadnienia ściśle zakonne. Po części uczyniono to w ramach przedmiotów fakultatywnych[4].

Tematy z teologii duchowości są wykładane przez dwa lata w okresie przedseminaryjnym oraz przez trzy lata w seminarium. W okresie prenowicjatu, w ramach przedmiotów fakultatywnych wykładany jest franciszkanizm (w liczbie 70 godzin) oraz szkoła modlitwy (28 godzin). W nowicjacie: teologia życia konsekrowanego (56 godzin), wybrane zagadnienia z teologii duchowości (42 godz.), franciszkanizm (84), historia zakonu (56 godz.) i szkoła modlitwy (42 godz.).

Franciszkańskie *Ratio studiorum* dla seminarium na pierwszy rok przewiduje następujące przedmioty: szkoła franciszkańska (14 godz.), pisma św. Franciszka i św. Klary (28 godz.), hagiografia franciszkańska (28 godz.). Na drugim roku jest: historia duchowości franciszkańskiej (28 godz.), duchowość franciszkanów konwentualnych (28 godz.). Na trzeci rok zaplanowane są wykłady z teologii duchowości w zakresie przewidzianym przez *Ratio* ogólnopolskie, czyli 56 godzin.

Można stwierdzić, że teologia duchowości jest wykładana przez 5 lat formacji (prenowicjat, nowicjat, 3 lata w seminarium), łącznie w wymiarze 560 godzin.

Najlepsza sytuacja w odniesieniu do realizacji programu z teologii duchowości panuje u karmelitów bosych. Mamy tu do czynienia z 7 latami wprowadzania w arkany życia duchowego. Na podobnych zasadach jak franciszkanie, karmelici wprowadzili przedmioty z własnej duchowości: historię zakonu, szkoły duchowości, charyzmat karmelitański, duchowość św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża oraz pozostałych świętych (św. Teresy od Dzieciątka Jezus, św. Edyty Stein, bł. Elżbiety z Dijon, św. Rafała Kalinowskiego). Natomiast przewidziane przez ogólnopolskie *Ratio* wykłady z teologii duchowości w ramach 56 godzin rozłożyli na trzy lata w łącznej liczbie 180 godzin. Na trzecim roku seminarium wykłady dotyczą podstaw życia duchowego, przedmiotu i podmiotu doskonałości oraz prowadzących do niej środków. Na czwartym roku podejmuje się temat rozwoju życia duchowego, stosując podział na zagadnienia ascetyczne i mistyczne. Natomiast na piątym roku wykłady dotyczą duchowości stanów, z naciskiem na życie konsekrowane i kapłaństwo[5]. Łącznie w całej formacji tematy z omawianej dziedziny zajmują 660 godzin.

3. Perspektywy

W obecnym *Ratio* położony jest duży nacisk na teologię pastoralną i psychologię. Wydaje się, że obie dziedziny nie spełniły swej roli. Teologia pastoralna miała być praktycznym sposobem ułatwiającym głoszenie Słowa i docierania do różnych środowisk, a przekształciła się w kolejne teoretyczne wykłady, obciąża-

[4] *Ratio Studiorum OFMConv. in Polonia*, [Kraków 2004], s. 15-16.

[5] *Podstawowe dokumenty o formacji karmelitów bosych*, Kraków 2010, s. 196-199.

jąc i tak przeładowany program studiów. Natomiast rozwinięcie tematyki psychologicznej w praktyce wydaje się nie powodować wzmocnienia postawy teologalnej.

Ze względu na rodzącą się potrzebę kolejnego przewartościowania *Ratio studiorum*, można by na tym etapie zaproponować położenie nacisku na teologię duchowości. A zatem należałoby:

1. rozwinąć teologię kapłaństwa zwłaszcza dla seminariów diecezjalnych, i to w zakresie czasowym, jak i specjalistycznym. Celem byłoby uzyskanie głębszej samoświadomości etosu kapłańskiego;

2. samemu przedmiotowi teologii duchowości nadać inny charakter: teologia ta winna być skierowana na praktykę, tzw. mistagogię, a więc byłaby praktyczną umiejętnością podprowadzania pod tajemnicę, a ponadto nastawiona nie tylko na rozwój duchowy świeckich czy kierowanych dusz, ale nade wszystko na osobisty wzrost duchowy kapłana;

3. pogłębić maryjny i eklezjalny wymiar powołania kapłańskiego.

*

Z powyższej refleksji można wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, wydaje się, że należałoby przeżywaniu wiary (doświadczeniu wiary, pogłębionemu odniesieniu do etosu kapłańskiego) nadać większe znaczenie w strukturze wychowania seminaryjnego, przy zachowaniu harmonii z rozwojem intelektualnym kleryków.

Po drugie, nadchodzi odpowiedni czas, by zaproponować nowe ujęcie (wymiar założeniowy i teleologalny) i nową realizację (wymiar praktyczny i aplikacyjny) całego sytemu teologii, w którym należałoby przypisać teologii duchowości ważniejszą rolę.

Po trzecie, trzeba doprowadzić do tego, by teologia duchowości miała większy związek z formacją oraz autoformacją kleryków, gdyż rodzaj obecności Kościoła w świecie zależy w znacznej mierze od duchowej, a nie funkcjonalnej sprawności kleru.

TEOLOGIA DI SPIRITUALITÀ NEL SISTEMA DELLO STUDIO DEI SEMINARI IN POLONIA

Il testo contiene il resoconto delle tappe e problemi legati con la formazione del documento *Ratio studiorum* per i seminari in Polonia nel periodo postconciliare. Indicono le direttive principali della formazione spirituale (la formazione umana, spirituale, intellettuale, pastorale) e le premesse principali a proposito della teologia della spiritualità (far conoscere con i processi della vita spirituale

e dimostrare delle relazioni con il sviluppo della personalità, presentarne con correnti e le scuole di spiritualità, e la preparazione alla direzione spirituale). Nelle prospettive di questa problematica si desidera poner più grande accento sulla teologia della spiritualità (piano degli studi), dimensione prattico (mistagogia), e sottolineare la dimensione mariana e ecclesiale della formazione sacerdotale.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 57-67

Teresa PASZKOWSKA*

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W FORMACJI OSÓB KONSEKROWANYCH W NAUCZANIU KOŚCIOŁA POSOBOROWEGO

Wczytując się w dokumenty Kościoła w takim kontekście wydobywamy zawarte tu *ideały* oraz *powinności*, które wynikają z odpowiedzialności za pełnioną posługę formacyjną wobec osób konsekrowanych.

Posoborowe dokumenty zawierają wiele precyzyjnych wskazań lub takich, które mają charakter zaledwie orientujących — przydatnych dla formatorów i teologów duchowości.

1. Formacja jest dziełem teologicznym z priorytetem duchowości

Najistotniejszym dokumentem z tego zakresu jest instrukcja Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pt. *Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „Potissimum institutioni"* (2 II 1990). Wskazano w niej wyraźnie, że „w programie studiów uprzywilejowane miejsce winno przypaść teologii biblijnej i dogmatycznej, teologii duchowości i pastoralnej, w szczególności zaś zgłębianiu doktryny życia konsekrowanego i charyzmatu instytutu. […] Winni mieć świadomość, że nie studiują różnych gałęzi wiedzy, lecz jedyną naukę wiary i Ewangelii. Z tego powodu trzeba unikać kumulowania różnorodnych dyscyplin i kursów" (nr 1).

Zalecenia powyższe dotyczą profesów i profesek czasowych, w stosunku do których — według prawa kanonicznego — „ma być realizowane kształcenie"

* Dr hab. Teresa PASZKOWSKA SNMPN, prof. KUL — kierownik Katedry Duchowości Życia Konsekrowanego w Instytucie Teologii Duchowości; autorka książek: *Integrująca rola SŁOWA* (Lublin 2000), *Formacja i godność* (Kraków 2004), *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II* (Lublin 2005), *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007); redaktor prac zbiorowych: *Homo novus*, współred. A. J. Nowak (Lublin 2002), *Mulieris dignitas — promieniowanie kobiecości* (Lublin 2009). Opublikowała ponad 100 artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003), Towarzystwa Naukowego KUL (od 2004), członek Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (sekretarz).

(kan. 659 § 1) „systematyczne, przystosowane do zdolności członków, duchowe i apostolskie, naukowe i praktyczne, uwieńczone także, jeśli to jest wskazane, uzyskaniem odpowiednich tytułów, tak kościelnych, jak i świeckich. W czasie trwania tego kształcenia członkom nie należy powierzać obowiązków i funkcji, które by w nim przeszkadzały" (kan. 660 § 1-2; PI 58).

Istotne jest podkreślenie, że w tym przypadku „program studiów teologicznych winien być starannie przemyślany, a jego poszczególne części szczegółowo opracowane, tak by ukazywały «hierarchię» prawd doktryny katolickiej, jako że są one w różny sposób powiązane z podstawami chrześcijańskiej wiary" (PI 61). Dwukrotnie zaakcentowano (nr 52 i 62), że kierowanie duchowe osobami formowanymi „nie może być zastąpione środkami psychologiczno-pedagogicznymi" (nr 37).

Dostrzegamy tu wyraźnie przyjęte prerogatywy Soboru Watykańskiego II, który w dekrecie *Perfectae caritatis* wskazywał na powinność pielęgnowania ducha modlitwy i samej praktyki modlitwy „w oparciu o autentyczne źródła duchowości chrześcijańskiej" (nr 6).

Już formacja początkowa rozmyślnie zmierza do osiągnięcia jedności między kontemplacją i działalnością apostolską. Wcześniejsza instrukcja Kongregacji o formacji *Renovationis causam* zaznacza, że „dojście do tej jedności wymaga poznania istoty życia duchowego oraz dróg, które prowadzą do ściślejszego zjednoczenia z Bogiem pod wpływem jednej i tej samej miłości Bożej, która jest węzłem doskonałości i przewyższa wszelkie poznanie zmysłowe" (nr 5). To implikuje wymóg przyswojenia sobie podstawowego prawa życia duchowego, dotyczącego *harmonijnego rozłożenia czasu* na samotne przebywanie z Bogiem, na różne prace i kontakty z ludźmi.

Początkowa formacja nie wystarcza dla osiągnięcia tego celu. Konieczna jest następująca po niej formacja ciągła, pozwalająca stopniowo zintegrować „siły twórcze […] formacja duchowa wewnętrznie jednocząca, ale zdolna się przystosować i licząca się z codziennymi wydarzeniami życia osobistego i życia świata. «Iść za Chrystusem» znaczy być w drodze, strzec się skostnienia i zesztywnienia, aby być zdolnym do dawania żywego i prawdziwego świadectwa królestwu Bożemu na ziemi" (PI 67).

W odniesieniu do formacji ciągłej podkreślono z rozmysłem, że „życie w Duchu, czyli duchowość, ta dziedzina winna mieć pierwszeństwo, gdyż od niej zależy pogłębienie wiary i zrozumienie sensu profesji zakonnej" (PI 68). Zawsze aktualne pozostaje przy tym zastrzeżenie, że „instytut nie może powierzać organizacjom zewnętrznym całej formacji ciągłej, jako że wiele jej aspektów zbyt silnie wiąże się z wartościami własnego charyzmatu" (PI 69).

Także w odniesieniu do zakonów kontemplacyjnych Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich wydała dokument: *Wymiar kontemplacyjny życia zakonnego „Dimensio contemplativa"* (12 VIII 1980), w którym „kładzie się nacisk na konieczność formacji początkowej i permanentnej […] i podkreśla ich poważny obowiązek opierania takiej formacji na podstawach biblijnych, patrystycznych, liturgicznych, teologicznych i duchowych…" (nr 27). W zakończeniu tego dokumentu podkreślono, że celem, do którego się zmierza jest nabycie wrażliwości na wymagania Królestwa, co można osiągnąć „rozwijając intensywnie swoje teologiczne życie wewnętrzne", by nauczyć się „patrzeć na wydarzenia tym spojrzeniem wiary, które dopomoże […] odkrywać wszędzie zamiary Boże" (nr 30).

Wskazując na doniosłość formacji w instytutach poświęconych kontemplacji, instrukcja *Potissimum institutioni* dodaje, że właśnie tam, gdzie „ludzie wybrali życie całkowicie, jeśli nie wyłącznie, podporządkowane poszukiwaniu Boga" muszą być szczególnie docenione „studium Słowa Bożego, Tradycji Ojców Kościoła, dokumentów Magisterium Kościoła oraz systematyczna refleksja teologiczna" (nr 74). Nie stoi to w sprzeczności z zasadą, że osoby oddane kontemplacji nie mają na celu nabywania rozległej wiedzy i stopni akademickich. Celem ich studium jest „umacnianie wiary", bo w niej mieści się fundament i zapowiedź autentycznej kontemplacji (PI 74). Dla tej racji wyeksponowano tezę, którą winni mieć przed oczyma formatorzy i formowani: „formacja zakonników ze swej istoty jest dziełem teologicznym, zarówno gdy chodzi o charakter jej źródeł, jak i o jej cele" (PI 110).

2. Refleksja teologiczna rozjaśnia sens i wartość życia konsekrowanego

Formatorzy winni mieć świadomość, że narzędziem przydatnym w tej posłudze nie będzie teologia spekulatywna, lecz teologia praktyczna, wyrosła ze zdrowych podstaw. Instrukcja Kongregacji *Istotne elementy nauczania Kościoła nt. życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej: „Essential elements"* (31 V 1983) akcentuje, że wszystkie posoborowe dokumenty adresowane do osób konsekrowanych mają na celu „pogłębić i udoskonalić teologię życia zakonnego, która konsekwentnie rozwijała się poprzez stulecia" (nr 3). Samo życie konsekrowane „jest rzeczywistością zarazem historyczną i teologiczną" (nr 4). Jego wyjaśnienie można zatem odnaleźć właśnie w kontekście teologicznym, zarówno w odniesieniu do teologii, jaką posługiwały się minione pokolenia, jak i tej, której potrzebują pokolenia obecne. Ma to znaczenie praktyczne dla formatorów. Skoro bowiem nawet do budowania wspólnoty potrzebna jest odpowiednia wrażliwość mistyczna, potwierdza to, że bez odpowiedniej dozy teologii, tego celu osiągnąć nie można. W dokumencie o życiu braterskim czytamy, że wspólnota „ze względu na swój pierwotny wymiar mistyczny, jawi się «sama w sobie jako rzeczywistość teologalna, przedmiot

kontemplacji». Tę tajemnicę należy przyjąć „w jasnej perspektywie wiary" (CN 12), która szuka zrozumienia (*fides querens intellectum*).

Także posynodalna adhortacja *Vita consecrata* (25 III 1996) eksponuje fakt, że „teologiczna refleksja nad naturą życia konsekrowanego otworzyła w ostatnich latach nowe perspektywy, zarysowane przez nauczanie Soboru Watykańskiego II" (nr 29). Co więcej, zaleca „włączenie takich przedmiotów, jak teologia i duchowość życia konsekrowanego do programu studiów teologicznych w seminariach diecezjalnych, a także uwzględnienie teologii Kościoła partykularnego i duchowości kleru diecezjalnego w formacji osób konsekrowanych" (nr 50).

Sobór każe „badać i wykładać naukę o życiu zakonnym pod różnymi kątami widzenia (teologicznym, historycznym, kanonicznym itp.)" (PC 16). Jak się wydaje, pierwszy — teologiczny kąt widzenia wciąż nie otrzymuje należnego mu priorytetu. W seminariach wykłada się co najwyżej historię duchowości, w ramach której mieści się temat wielkich zakonodawców i wspólnot żyjących różnymi duchowościami.

Nowe perspektywy obecności i działania domagają się, by także formacja kobiet konsekrowanych „w takim samym stopniu jak mężczyzn była dostosowana do nowych potrzeb, przewidywała realne, instytucjonalne możliwości systematycznego kształcenia i przeznaczała na nie odpowiednio wiele czasu, tak by obejmowało ono wszystkie dziedziny — od teologiczno-duszpasterskiej po zawodową. […] W dziedzinie refleksji teologicznej, kulturalnej i duchowej wiele oczekujemy od kobiecego geniuszu — nie tylko w tym, co dotyczy specyfiki życia konsekrowanego kobiet, ale także rozumienia wiary we wszystkich jej przejawach" — zaznaczył Jan Paweł II w passusie adhortacji wyrażonym bardzo osobistym tonem: „Pragnę raz jeszcze wyrazić wdzięczność i podziw całego Kościoła dla kobiet konsekrowanych i dla ich niezwykłej ofiarności" (VC 58). Podziw ten nie niweluje jednak wyrażonej uprzednio powinności.

3. Potrzebna jest formacja przenikająca osobę dogłębnie

Nie można przeoczyć zasady, że formacja „musi […] docierać głęboko do wnętrza osoby tak, aby każda jej postawa i czyn, zarówno w doniosłych momentach życia, jak i w codziennych okolicznościach, ujawniała jej całkowitą radosną przynależność do Boga. […] Ma to być proces stopniowego przyswajania sobie myśli i uczuć Chrystusa ku Ojcu" (VC 65). Akcent na owo „musi" formatorzy winni stale mieć przed oczyma. Chodzi o skuteczną wewnętrzną chrystoformizację. Osoba konsekrowana ma być — najpierw wewnętrznie, a wtórnie także zewnętrznie — chrystokształtna, Chrystusowi podobna.

Proces formacji ma „charakter totalny" obejmujący z założenia przemianę całej osoby, uwzględniający od początku „wszystkie etapy dojrzewania jednostki — od psychologicznego i duchowego po teologiczny i duszpasterski" (VC 65), docelowo pozwalający „ćwiczyć się w trudnej sztuce jedności życia, wzajemne-

go przenikania się miłości do Boga oraz do braci i sióstr" (VC 67), modlitwy i zaangażowań apostolskich.

Wysiłki formacyjne mają na celu to, by „cały człowiek" prowadził „życie w Duchu", co praktycznie oznacza wierność osoby konsekrowanej wobec „momentów modlitwy, milczenia i samotności" oraz codzienną wytrwałą prośbę o dar mądrości (VC 71) niezbędnej do wypełniania swych powinności.

Ojcowie synodalni ujawnili w adhortacji świadomość „licznych i naglących problemów", które rodzą poważne trudności w życiu konsekrowanym lub je wprost wypaczają. Jako *antidotum* wskazali konsekrowanym, iż „powinni do głębi przejąć się potrzebami całego świata i ogarnąć je szczerą modlitwą, a jednocześnie gorliwie działać w dziedzinach objętych charyzmatem założycielskim" (VC 73).

Zalecenie przybiera zatem podwójny szczegółowy cel formacyjny:

— „poszerzyć horyzonty" — nie tyle przez wiedzę, co raczej z pomocą wiary oświeconej zdrową teologią *więcej rozumieć* (na sposób Chrystusowy); *więcej widzieć*… z Bożej perspektywy, tym spojrzeniem, które wystarczająco często i długo było utkwione w Trójcy Świętej (por. NMI 43);

— „poszerzyć serce" (por. SS 33), by uzyskać w nim wystarczającą przestrzeń dla Boga i braci. Implikuje to uprzednie usunięcie starego kwasu (por. 1 Kor 5, 7-8); wyplenienie ugoru porosłego egoizmem i ignorancją[1].

Nowa ewangelizacja potrzebuje „solidnych osobowości, ożywianych gorliwością świętych", posiadających „pełną świadomość teologicznego sensu wyzwań naszej epoki" (VC 81). Takiej świadomości nie osiąga się bez odpowiedniego poziomu wiedzy teologicznej. Nabywania tej wiedzy nie zastąpi lektura dowolnie dobranych opracowań teologicznych, których na rynku wydawniczym jest dziś wiele. Formacja domaga się czegoś więcej niż czytanie pewnych dzieł czy nawet „zwykłe uczenie" — opiera się bowiem na „wprowadzaniu" (PI 47) osoby w *poznanie żywe i pogłębione* ducha Chrystusowego, ducha eklezjalnego, ducha własnego instytutu.

Zakłada się więc *towarzyszenie* osoby wprowadzającej w tego rodzaju poznanie, a posiadającej odpowiednio „uładzoną" wiedzę. Teologia duchowości jest w tym zakresie niezastąpiona, posiada bowiem odpowiednie kompetencje do

[1] Papież Benedykt powołując się na homilię św. Augustyna do *Pierwszego Listu św. Jana* przypomina, że „człowiek został stworzony dla wielkiej rzeczywistości — dla samego Boga, aby był przez Niego wypełniony. Jednak jego serce jest zbyt ciasne dla tej rzeczywistości, która została mu przeznaczona. Musi się rozszerzyć. «Odkładając na później [swój dar], Bóg rozszerza nasze pragnienie; poprzez pragnienie rozszerza ducha i powiększając go, sprawia, że może [przyjąć Jego samego]». Augustyn […] odwołuje się do bardzo pięknego obrazu, aby opisać proces rozszerzania i przygotowania ludzkiego serca. «Załóż, że Bóg chce cię napełnić miodem [symbol łagodności Boga i Jego dobroci]. Jeśli jednak ty jesteś pełen octu, gdzie zmieścisz miód?» Naczynie, to znaczy serce, musi być najpierw rozszerzone, a potem oczyszczone z octu i jego zapachu. To wymaga pracy, jest opłacone cierpieniami, ale jedynie w ten sposób przysposabiamy się do tego, do czego jesteśmy przeznaczeni". — SS 33.

rozeznawania *ducha*, jakim dany autor nasącza czytelnika; jest zdolna oceniać krytycznie treści i sformułowania.

Pozostawienie tej kwestii intuicjom formowanych czy nawet nieprzygotowanych teologicznie formatorów jest bardzo niebezpieczne. Pamiętamy, jak się rzecz miała np. z książkami Anthoniego de Mello SJ. Przywoziły je do wspólnot w latach 90. ubiegłego wieku przełożone, powracając ze spotkania Konferencji Przełożonych Wyższych.

„Tożsamość osoby konsekrowanej zależy od dojrzałości duchowej; jest ona dziełem Ducha Świętego" (CN 36), nie jakiegokolwiek innego „ducha". Nie bez znaczenia jest wiedza, na której ktoś buduje swą tożsamość. Z pewnością w każdym instytucie jest odpowiednia ilość osób zdolnych „pojąć" zdrową naukę Kościoła i na niej opierać osobiste rozumienie i wspólnotowe omawianie spraw duchowych i apostolskich. Chodzi o to, by „wszyscy mogli wspólnie okazywać posłuszeństwo jednemu Duchowi" (VC 62). Wnętrze człowieka jest przestrzenią formowania do posłuszeństwa Uświęcicielowi. Ten właśnie obszar człowieczeństwa potrzebuje rozumnego uładzenia. Jan Paweł II uznał intelekt ludzki za jeden z darów Ducha Świętego: „Słowo «intelekt» pochodzi od łacińskiego «*intus legere*», co znaczy «czytać we wnętrzu», przenikać, rozumieć do głębi. Poprzez ten dar Duch Święty, który «przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego» (1 Kor 2, 10), przekazuje wiernemu iskrę owej przenikliwości, otwierając jego serce na radość zrozumienia pełnego miłości planu Boga"[2].

Taka radość nie ma w sobie nic z niezdrowych podnieceń emocjonalnych, płynących z fanatyzmu i innych poruszeń, które nie pochodzą od Ducha. Ten, który jest Darem Ojca i Syna, wiedzie człowieka drogą sakramentalną i na niej włącza we współpracę z Bogiem dla własnego i innych zbawienia[3]. Radość — oczyszczonego i zaangażowanego w Boże sprawy serca — jest diametralnie różna od wrzaskliwych uciech świata.

W instrukcji Kongregacji *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* (14 VI 2002) wskazano, że „pierwszym owocem formacji permanentnej jest zdolność do codziennego przeżywania powołania jako daru wciąż nowego, przyjmowanego

[2] Jan Paweł II, *Dar rozumu. Modlitwa niedzielna z Papieżem* (16 IV 1989), OR 10(1989) nr 4, s. 8.

[3] „Wyznawanie codziennych win (grzechów powszednich) nie jest ściśle konieczne, niemniej jest przez Kościół gorąco zalecane. Istotnie, regularne spowiadanie się z grzechów powszednich pomaga nam kształtować sumienie, walczyć ze złymi skłonnościami, poddawać się leczącej mocy Chrystusa i postępować w życiu Ducha. Częściej otrzymując przez sakrament pokuty dar miłosierdzia Ojca, jesteśmy przynaglani, by być — jak On — miłosierni (por. Łk 6, 36): «Ten, kto wyznaje swoje grzechy, już działa razem z Bogiem. Bóg osądza twoje grzechy; jeśli ty także je osądzasz, jednoczysz się z Bogiem. Człowiek i grzesznik to w pewnym sensie dwie rzeczywistości; gdy jest mowa o człowieku, uczynił go Bóg; gdy mowa jest o grzeszniku, uczynił go człowiek. Zniszcz to, co ty uczyniłeś, aby Bóg zbawił to, co On uczynił… Gdy zaczynasz brzydzić się tym, co uczyniłeś, wówczas zaczynają się twoje dobre czyny, ponieważ osądzasz swoje złe czyny. Początkiem dobrych czynów jest wyznanie czynów złych. Czynisz prawdę i przychodzisz do Światła»". — KKK 1458.

z wdzięcznym sercem" (nr 16). To cenne kryterium rozpoznawcze dla formatorów.

Młody człowiek wstępujący do wspólnoty, od pierwszych dni powinien w sobie wyrabiać także głęboko pojętą „prawość sumienia" (KKK 1780). Tę prawość trzeba rozwijać przez całe życie, gdyż bez niej niemożliwe jest autentyczne życie moralne, a życie zakonne nasiąka silnym egocentryzmem.

Niegdyś Jean Guitton pisał, że duchowości wywodzą się „z *jęku Ducha*, przypominającego jęk Samarytanina, rannego i zdanego na siebie"[4]. Ten „jęk" usłyszeli założyciele instytutów życia konsekrowanego. Trzeba nauczyć ich braci i siostry tej samej wrażliwości „słuchania Ducha" we współczesnych okolicznościach.

Problemy z rozeznaniem ducha Założycieli wciąż istnieją, gdyż „wszelki *duch* od chwili swego wcielenia jest narażony na zamknięcie się w rytuale, w formie, w powtórzeniu, w *literze*. Niezliczone są zniekształcenia, jakim ulega duch […]. Gdyby wrócili wielcy założyciele, czy rozpoznaliby siebie w swoich braciach?" — pyta zasadnie Guitton[5].

Tylko wyraźna tożsamość charyzmatyczna sprawia, że wspólnota „może stać się ośrodkiem promieniującym energią duchową" (CN 70). Z tego też powodu adhortacja *Vita consecrata* stawia wyraźnie przed oczy logikę, którą należy kierować się w praktyce: „jeśli prawdą jest, że odnowa życia konsekrowanego zależy w głównej mierze od formacji, to prawdą jest i to, że jej skuteczność zależy z kolei od zastosowania odpowiedniej metody — bogatej w mądrość duchową i pedagogiczną…" (nr 68). Ten porządek — nie odwrotny — należy zachować.

Życie duchowe, „rozumiane jako życie w Chrystusie, życie według Ducha Świętego, jest drogą wiodącą do coraz większej wierności — drogą, po której prowadzi On osobę konsekrowaną, upodabniając ją do Chrystusa, w pełnej komunii miłości i służby Kościołowi" (VC 93). Wszystkie te elementy „tworzą *specyficzną duchowość* tzn. konkretny wzór relacji z Bogiem i ze środowiskiem…" (tamże). Ten konkretny wzorzec relacji wpisany w charyzmat, stanowiąc przedmiot wysiłków formacyjnych, winien być sformułowany ogólnie i szczegółowo w programach.

Trzeba dostrzegać różnice pomiędzy formacją pogańskiego mędrca, a formacją wierzącego członka Kościoła. Tu nie chodzi jedynie o ubogacenie osobowości, lecz o stadium wyniszczania „starego człowieka" (*pars destruens* formacji), by konsekwentnie przejść do *pars construens*, która nie opiera się jedynie na mocach intelektu, lecz na mocy sakramentów Kościoła[6] i wielkiej mądrości Tradycji

---

[4] J. Guitton, *Kościół współczesny*, Warszawa 1965, s. 500.

[5] Tamże, s. 504-505.

[6] „W formacji chrześcijańskiej — odnosi się wrażenie, iż — brakuje oparcia na duchowości chrzcielnej partycypacji w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa […]. Jeśli zatrzymujemy się na pojmowaniu formacji jako ubogacenia osobowości poprzez pewną ascezę, polegającą na umartwieniu tego, co jest niegodne człowieka, to pozostaje jednak postać przedchrześcijańska formacji i w ten sposób dochodzi do nieporozumień. Jasna musiałaby być różnica między formacją pogańskiego

(a nie swobodnego prywatnego poszukiwania). Ostatecznie chodzi o takie *poddanie Chrystusowi całej egzystencji*, które rzeczywiście „upodabnia" do Niego (por. VC 16. 18).

Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* mówi wprost: „Ważne jest, żeby każda osoba konsekrowana była osobiście przekonana, że powinna uczyć się przez całe życie, w każdym wieku i okresie, w każdym środowisku i kontekście ludzkim, od każdej osoby i kultury, pozwalając się kształtować poprzez każdy ułamek prawdy i piękna, który spotyka wokół siebie […]. Decydujące staje się więc *otwarcie na drugiego i na inność*, a w sposób szczególny właściwy *stosunek do czasu*. Osoby będące w stałej formacji posiadają niejako czas, a nie są mu poddane, przyjmują go jako dar i wchodzą z mądrością w różne rytmy życia (codzienny, tygodniowy, miesięczny, roczny), poszukując harmonii między nimi a rytmem ustanowionym przez Boga Niezmiennego i Wiecznego, który wyznacza *dni, wieki i czas*. W szczególny zupełnie sposób osoba konsekrowana pozwala się kształtować przez Rok Liturgiczny i w jego szkole przeżywa stopniowo w sobie tajemnice życia Syna Bożego i Jego uczucia, aby na nowo *rozpocząć od Chrystusa* i od przeżywania co dzień Jego przejścia ze śmierci do zmartwychwstania" (RdC 15).

*

Temat formacji w dokumentach kościelnych można uznać za jeden z najbardziej zgłębionych w ostatnich latach. W kwestiach formacji stwierdzamy szczególne zatroskanie Kościoła w całym okresie posoborowym. Konkluzję dociekań może stanowić stwierdzenie: „Głównym celem procesu formacyjnego jest przygotowanie człowieka do całkowitego poświęcenia się Bogu przez naśladowanie Chrystusa w służbie misji… Zważywszy, że ideałem życia konsekrowanego jest *upodobnienie się* do Pana Jezusa i do Jego całkowitej ofiary z siebie, cała formacja powinna zmierzać przede wszystkim do osiągnięcia tego celu" (VC 65).

Dokumenty wskazują na bardzo pilną potrzebę, by instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego jak najszybciej opracowały *ratio institutionis*, tzn. program formacyjny inspirowany charyzmatem instytutu, który w jasnej i dynamicznej formie ukaże *drogę*, jaką należy przejść, aby w pełni przyswoić sobie duchowość swego instytutu (por. VC 68). Znajomość teologii

---

mędrca a formacją wierzącego chrześcijanina. Należałoby wykazać stadium zniszczenia starego człowieka, *pars destruens* formacji chrześcijańskiej, która jest *conditio sine qua non pars construens*". — A. Orbegozo, *Un'alba profetica: a trecento anno dalla nascita di s. Paolo Della Croce* (1694-1994), w: *La Croce di Cisto unica speranza. Atti del III Congresso internazionale „La sapienza Della Croce oggi"*, red. T. P. Zecca, Rzym 1996, s. 25; zob. T. Wojtarowicz, *Bogactwo i wyrzeczenie. Formacja w żeńskich instytutach życia konsekrowanego wobec współczesnych wymagań*, „Ethos" 10(1997) nr 2-3, s. 164-171. Autorka przedstawia działalność formacyjną na tle współczesnego świata. Ukazuje zadania i metody stojące u podstaw wychowania i troski o przyszłe pokolenia.

duchowości przy opracowaniu tego *ratio* — praktycznym wytyczeniu tej duchowej *drogi* i teologicznym jej umotywowaniu — jest niezbędna.

Sama profesja rad ewangelicznych w adhortacji *Vita consecrata* została odniesiona nie do jakiejś neutralnej wizji człowieka, lecz do tych wewnętrznych poranień (por. 1 J 2,16), które naznaczają swym piętnem wszelkie człowiecze relacje z rzeczywistością. Rady ewangeliczne jawią się tu jako „duchowa terapia" (por. VC 87)[7] dla czasów nam współczesnych. Instrukcja *Rozpocząć na nowo od Chrystusa* dopowiada, że profesja tych rad jest *drogą* do pełnej realizacji osoby, potężnym *antidotum* na skażenie ducha, życia i kultury[8].

Człowiek przychodząc na świat „jest dany samemu sobie w stadium niejako początkowym, jest szkicem do przyszłego obrazu. Jeśli trzyma się kurczowo tego szkicu, pielęgnuje tego niepełnego siebie, nie ma odwagi oddać się czemuś poza sobą, wtedy coraz bardziej ubożeje, jego horyzont się zacieśnia"[9]. W naturze człowieczej tkwi wezwanie do przekraczania własnych granic. Nie chodzi o lekkomyślne zrezygnowanie z siebie i zdanie się na „ślepy los" i pustkę egzystencjalną, lecz „o zainteresowanie czymś poza sobą samym, co jest na tyle wartościowe, że warto dla tego czegoś zrezygnować z siebie"[10]. W przypadku obrania drogi rad ewangelicznych, człowiek wyrzekając się siebie, odnajduje się w całej pełni — poza sobą — w Chrystusie. Dostrzega wówczas i rozumie, że potrzebuje rzetelnego studium teologii, które zdynamizuje jego ducha i uporządkuje sposób widzenia świata wewnętrznego i zewnętrznego.

Papież Benedykt XVI przed rokiem skierował do seminarzystów pouczenia, przydatne także dla osób konsekrowanych: „Wiara chrześcijańska posiada wymiar racjonalny i intelektualny, który należy do jej istoty. Bez niego wiara nie byłaby sobą. Św. Paweł mówi o pewnej «formie nauczania», której zostaliśmy poddani w Chrzcie (por. Rz 6, 17). Wszyscy znacie słowo św. Piotra, uważane przez średniowiecznych teologów za uzasadnienie dla teologii racjonalnej i opracowanej naukowo: «zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest» (1 P 3, 15). Nauczyć się zdolności dawania takich odpowiedzi to jedno z podstawowych zadań w latach seminarium. […] kochajcie teologię i studiujcie ją uważnie i z wrażliwością…"[11].

Teologia w zakresie formacji ma zatem specyficzny charakter — najpierw formuje przekonania osoby do prawd i zasad wiary, przechowanych w skarbcu

---

[7] Zob. T. Paszkowska, *Terapeutyczny charakter obecności życia konsekrowanego w świecie*, „Życie Konsekrowane" 2005, nr 5(56), s. 19-27.

[8] Por. *Rozpocząć na nowo od Chrystusa*, nr 13.

[9] R. Guardini, *Bóg daleki. Bóg bliski*, wybór tekstów I. Klimmer, Poznań 1991, s. 269.

[10] Tamże, s. 270.

[11] Benedykt XVI, *List do seminarzystów* (18 X 2010), w: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi_pl.html [20 VI 2011].

Kościoła. Te prawdy i zasady, zasymilowane głęboko, są następnie niesione w osobie dla udostępnienia tym, których należy pozyskać dla Chrystusa. Jedną wiarę różne uformowane osoby roznoszą po świecie odmiennie (charyzmatycznie), ale nie rozbieżnie (komunijnie).

Niewątpliwie „metodą Ducha jest niepowtarzalność […]. Gdy Duch słabnie, doświadczenia w dziedzinie myśli, metody życia zaczynają się ujednolicać”[12], niebezpiecznie uniformizować. Z drugiej zaś strony, wielorakość natchnień Ducha nie utożsamia się z jakąś „duchowością konceptu”[13], to jest gonitwy *od pomysłu do pomysłu*; *od programu do programu* osób odpowiedzialnych za formację. Zwłaszcza gdy takie pomysły uniemożliwiają rzeczywisty rozwój duchowy formowanych i rozmijają się ze wskazaniami Kościoła albo wręcz im się sprzeniewierzają.

LA THÉOLOGIE DE SPIRITUALITE DANS LA FORMATION DES PERSONNES CONSACRÉES SELON L’ENSEIGNEMENT DE L’ÉGLISE APRÈS LE CONCILE VATICAN II

L’article présente des directives de l’Eglise du temps après le Concile Vatican II tirées de l’enseignement pontifical et des documents de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et les Sociétés de Vie Apostolique.

La formation des personnes consacrées est un sujet largement abordé dans les documents d’Eglise dans les dernières années. On y remarque surtout les trois thèses suivantes: la spiritualité a un rôle prioritaire dans la formation théologique des personnes consacrées; la réflexion théologique éclaire le sens et la valeur de la vie consacrée; la formation spirituelle doit comprendre tout l’être de la personne formée, et non pas seulement quelques composantes de sa personnalité.

Ces trois thèses se laissent résumer par un passage de la *Vita consecrata*: «Du fait que la finalité de la vie consacrée consiste à être configuré au Seigneur Jésus dans *son oblation totale de lui-même*, c’est à cela surtout que doit tendre la formation. […] Si tel est le but de la vie consacrée, la démarche qui y prépare devra avoir et montrer *un caractère de totalité*: elle devra être une formation de tout l’être, dans les différentes composantes de sa personnalité, dans les comportements comme dans les intentions. Parce qu’elle tend précisément à la transformation de toute la personne, il est clair que *la tâche de la formation n’est jamais achevée*. En effet, il convient d’offrir sans cesse aux personnes consacrées des occasions d’affermir leur adhésion au charisme et à la mission de leur Institut» (VC 65). Chaque Institut de vie consacrée doit élaborer un programme de forma-

[12] J. Guitton, dz. cyt., s. 500.

[13] Zob. M. Zioło, *Rozstania*, w: http://mateusz.pl/wdrodze/nr379/12-wdr.htm [20 VI 2011].

tion (*ratio institutionis*), inspiré par son propre charisme. Ce programme aurait comme but de montrer le chemin qui serait à faire pour entrer dans la spiritualité de l'Institut. Pour formuler un tel programme et tracer un tel chemin, la connaissance générale de la théologie de spiritualité est nécessaire.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 68-85

Ks. Jan MACHNIAK*

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ W ŚWIETLE POSOBOROWEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA — JAN PAWEŁ II FORMATOREM WSPÓŁCZESNYCH KAPŁANÓW

Teologia duchowości z definicji uczestniczy w formacji kapłańskiej rozumianej jako nadawanie kształtu duchowości zarówno na etapie przygotowania do kapłaństwa jak również w ciągu całego życia kapłana. Problem ten — jak rozumiemy teologię duchowości — domaga się przypomnienia, jak rozumiemy teologię duchowości, ponieważ w ostatnich latach powstało wiele opracowań, w których pojawiły się nowe propozycje zdefiniowania tej dyscypliny teologicznej. Punktem odniesienia będzie jednak zawsze nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz dokumenty Magisterium obejmujące nauczanie Pawła VI[1] i Jana Pawła II[2], którzy realizowali zainicjowane przez Sobór przemiany w teologii.

* Ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII — prezbiter Archidiecezji Krakowskiej (wyśw. w 1985 r.), kierownik Katedry Teologii Duchowości Wydziału Teologicznego UPJPII i dyrektor Instytutu Teologii Duchowości; wiceprezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; autor książek: *Doświadczenie Boga w tajemnicy jego miłosierdzia u bł. Siostry Faustyny Kowalskiej* (Kraków 1998), *Chrześcijanin wobec czystości, dziewictwa, celibatu* (Kraków 2003); redakcja z Z. Zarembianka *Przestrzeń słowa. Twórczość literacka Karola Wojtyły — Jana Pawła II* (Kraków 2007); *Bóg i człowiek w poezjach i dramatach Karola Wojtyły — Jana Pawła II* (Kraków 2007; wersja angielska: *God and Man in the poetry of Karol Wojtyła — John Paul II*, Kraków 2008); redakcja: *Św. Jan od Krzyża w recepcji Karola Wojtyły — Jana Pawła* II (Kraków 2008); seria: „Rekolekcje z…": *św. Brat Albert Chmielowski*, *św. Józef Sebastian Pelczar*, *św. Siostra Faustyna Kowalska* (Wydawnictwo M, Kraków); redaktor serii: „Spotkania ze św. Faustyną Kowalską" (*Modlę się ciszą*, *Widziałam Pana*, *Mów światu całemu*, *Chcę żyć miłością*, *Najuroczystsza chwila*); redaktor serii: „Święci wśród nas" (*Sługa Boża Matka Zofia Czeska*, *Sługa Boży Jerzy Ciesielski*); autor artykułów na temat duchowości kapłańskiej i zakonnej, orędzia miłosierdzia, nauczania Jana Pawła II i Benedykta XVI na temat miłosierdzia Bożego, modlitwy, stanów mistycznych, nocy czynnej i biernej ducha.

[1] Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis coelibatus* o celibacie kapłańskim (24 VI 1967).

[2] Jan Paweł II, Adhortacja *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie (25 III 1992).

1. Teologiczny kontekst nauczania Jana Pawła II o duchowości kapłańskiej

Teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną, która na podstawie Objawienia Bożego bada doświadczenie wewnętrzne chrześcijanina, jego prawa i rozwój[3]. Jest więc uporządkowanym zbiorem twierdzeń, które dotyczą przeżycia spotkania człowieka z Bogiem osobowym, objawionym w pełni w Jezusie Chrystusie, który wzywa ludzi do dialogu. Przestrzenią dialogu między człowiekiem a Bogiem są sakramenty, modlitwa, lektura Pisma Świętego i spotkanie z drugim człowiekiem.

Przedmiotem teologii duchowości jest „życie wewnętrzne", „życie duchowe", „życie religijne". Często pojęć tych używamy zamiennie, chociaż nie są to nazwy równoznaczne. Życie jest niezwykłym bogactwem, poczynając od najprostszych form materii ożywionej, życia wegetatywnego roślin, poprzez całe bogactwo życia zwierząt, aż po najpiękniejszą i najbardziej zadziwiającą formę życia — człowieka. Redaktorzy Nowego Testamentu, używając terminologii filozofów greckich, rozróżniali życie biologiczne (gr. *bios*), które obejmuje wszelkie formy wegetacji w przyrodzie, od życia duchowego (gr. *dzoe*), będącego formą istnienia otwartego na wartości, piękno, miłość, sprawiedliwość i prawdę.

Życie duchowe chrześcijanina jest dążeniem do pełnego rozwoju życia osobowego w spotkaniu z Bogiem, który jest nie tylko osobą, ale bytem osobowym *per excellence*. Życie wewnętrzne chrześcijanina jest formą życia religijnego i duchowego, w której zachodzi osobista i wewnętrzna relacja do Boga osobowego i transcendentnego. Życie wewnętrzne chrześcijanina opiera się na fakcie objawienia się Boga w Osobie Jezusa Chrystusa. Podstawą do tego typu życia jest wiara będąca odpowiedzią na wezwanie Boże, na Słowo, które stało się Ciałem. Życie duchowe chrześcijanina zakłada relację przymierza pomiędzy Bogiem, który powołuje do świętości oraz wolną odpowiedź człowieka, który uświadamia sobie plan Boży. Powołanie zakłada otwarcie na życie nadprzyrodzone poprzez cnoty teologalne, relację osobową do Jezusa Chrystusa i obecność Ducha Świętego w życiu chrześcijanina.

Temat duchowości kapłana w nauczaniu Jana Pawła II obejmuje dwa zagadnienia: nauczanie Piotra naszych czasów i osobiste świadectwo życia kapłańskiego. Papież jawi się jako nauczyciel, który wskazuje współczesnym kapłanom model życia w oparciu o naturę kapłaństwa sakramentalnego. Jednocześnie ten sam Papież dzieli się z kapłanami osobistym doświadczeniem życia kapłańskiego.

W nurcie jego nauczania należy wymienić następujące dokumenty: posynodalną adhortację apostolską *Pastores dabo vobis* (1992) oraz adhortację apostolską *Pastores gregis* (2003), listy do kapłanów na Wielki Czwartek (1979-2005), przemówienia na temat kapłaństwa sakramentalnego w czasie audiencji środo-

[3] J. Aumann, *Spiritual Theology*, London 1980, s. 22-25.

wych, refleksje na temat kapłaństwa w czasie modlitwy Anioł Pański, homilie i kazania podczas święceń kapłańskich oraz przemówienia w czasie spotkań z kapłanami. Ten zasadniczy korpus nauczania papieskiego na temat kapłaństwa sakramentalnego dopełniają książki, będące osobistym świadectwem Ojca świętego o jego życiu kapłańskim i biskupim: *Dar i tajemnica* (1996), *Wstańcie, chodźmy!* (2004).

Nauczanie Jana Pawła II o kapłaństwie rozwijało się w kontekście nauki Soboru Watykańskiego II, który zajął stanowisko na temat sakramentu kapłaństwa i duchowości kapłanów w następujących dokumentach: konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (nr 10. 18-29), dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* oraz dekret o formacji i życiu kapłanów *Optatam totius*. Arcybiskup Karol Wojtyła brał udział we wszystkich sesjach Soboru Watykańskiego II i uczestniczył aktywnie w powstawaniu niektórych dokumentów. Teologia kapłaństwa przedstawiona na Soborze Watykańskim II stała się punktem odniesienia dla Arcybiskupa krakowskiego, a następnie dla Piotra naszych czasów.

Analiza tekstów Jana Pawła II dotyczących kapłaństwa sakramentalnego i duchowości kapłańskiej pokazuje, że głównym źródłem nauczania papieskiego jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, szczególnie: Księga Kapłańska, Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Drugi List do Koryntian, Listy do Tymoteusza i Tytusa oraz Pierwszy List św. Piotra. Ważnym punktem odniesienia dla nauki papieskiej o kapłaństwie z okresu patrystycznego są teksty św. Jana Chryzostoma, św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego, a w czasach nowożytnych nauczanie Soboru Trydenckiego.

Nauka Jana Pawła II o kapłaństwie sakramentalnym i duchowości kapłana jest syntezą nauczania soborowego w oparciu o Pismo Święte i wielką tradycję Kościoła. Papież dokonał podsumowania tradycji chrześcijańskiej, akcentując przede wszystkim sakramentalny wymiar kapłaństwa oraz zjednoczenie z Chrystusem Najwyższym Kapłanem, jako fundament tożsamości kapłana. Wniósł do tej nauki osobiste doświadczenie i położył szczególny akcent na duchowość kapłańską, wynikającą z faktu działania w imieniu i w zastępstwie Chrystusa.

2. Kontynuacja myśli soborowej

Sobór Watykański II był potężnym impulsem do odnowy Kościoła w różnych wymiarach jego życia. Przyniósł nowe spojrzenie na Kościół jako „sakrament”,

czyli znak obecności Boga w świecie. Zainicjował odnowę liturgii, wprowadzając języki narodowe i odnawiając liturgię Mszy świętej. Zaakcentował powszechne kapłaństwo wiernych i dał początek nowym formom zaangażowania świeckich w życiu Kościoła. Wśród wielu ważnych spraw współczesnego świata i Kościoła, podjął również problemy życia kapłanów, ich tożsamości we wspólnocie Ludu Bożego, formacji do kapłaństwa i wyzwań współczesności. Sprawom tym Sobór poświęcił wiele uwagi w dokumentach: konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (nr 10. 28. 32. 37), dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* oraz dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*. Potwierdził naukę Kościoła o kapłaństwie sakramentalnym, które jest przekazywane w sakramencie święceń podkreślając, że różni się ono od kapłaństwa powszechnego wiernych „nie tylko, co do stopnia, ale co do istoty" (LG 10). Kapłaństwo sakramentalne daje władzę głoszenia Słowa Bożego, kierowania Ludem Bożym i sprawowania sakramentów w imieniu Chrystusa.

Kapłaństwo sakramentalne jest nazywane również kapłaństwem hierarchicznym, ponieważ jest realizowane w trzech stopniach hierarchii kościelnej przez biskupa, prezbitera i diakona. Sobór określił je również pojęciem kapłaństwa służebnego, czyli ministerialnego (łac. *ministrare* — służyć), gdyż służy budowaniu Ciała Chrystusa — Kościoła. Istotą kapłaństwa sakramentalnego jest zjednoczenie z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i działanie w Jego imieniu. Na mocy sakramentu kapłaństwa, kapłan uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa: kapłana, proroka i króla, kiedy sprawuje sakramenty, szczególnie Najświętszą Ofiarę, gdy głosi Słowo Boże oraz niezmienne prawdy dotyczące wiary i moralności, a także gdy jako pasterz prowadzi lud Boży, przewodnicząc modlitwie i dziełom miłosierdzia. Przypomniane przez Sobór prawdy dotyczące natury kapłaństwa są podstawą odnowionej duchowości kapłańskiej. Dokumenty soborowe dały początek nowym poszukiwaniom w dziedzinie tożsamości kapłana i jego życia duchowego.

Sobór Watykański II jednocześnie bardziej zaakcentował udział wszystkich chrześcijan w kapłaństwie Chrystusa i znaczenie kapłaństwa powszechnego (por. LG 10). Dyskusje na temat relacji kapłaństwa sakramentalnego do kapłaństwa powszechnego wiernych doprowadziły do pewnego kryzysu tożsamości kapłana i jego życia duchowego. H. Küng[4], E. Schillebeeckx[5] i L. Boff[6] postawili pytania o to, kto jest podmiotem władzy kapłańskiej: kapłan posiadający sakrament kapłaństwa, czy wspólnota wiernych zgromadzona w imię Chrystusa? Zaakcentowanie znaczenia kapłaństwa powszechnego i większe włączenie wiernych w odnowioną liturgię posoborową doprowadziło do osłabienia roli kapłana we wspólnocie Ludu Bożego.

---

[4] H. Küng, *Strukturen der Kirche,* Freiburg-Basel-Wien 1962; *Wozu Priester?,* Zürich-Einsiedeln-Köln 1971.

[5] E, Schillebeeckx, *Kirchliches Amt,* Düsseldorf 1981.

[6] L. Boff, *Die neuentdeckung der Kirche*, Mainz 1980.

Odpowiedzią ze strony Magisterium Kościoła na wątpliwości wokół kapłaństwa sakramentalnego i celibatu księży, jakie zrodziły się po Soborze Watykańskim II, była encyklika Pawła VI *Sacerdotalis coelibatus*. Papież bronił sakramentalnego wymiaru kapłaństwa oraz celibatu księży, odwołując się do tradycji Kościoła i nauczania ostatniego Soboru. W nurcie polemiki pojawiły się opracowania J. Ratzingera[7] i P. J. Cordesa[8], które podkreślały sakramentalny wymiar kapłaństwa hierarchicznego. Y. Congar[9] na nowo akcentował związek kapłaństwa sakramentalnego z kapłaństwem powszechnym we wspólnocie Ludu Bożego, ukazując ich wzajemne podporządkowanie. Powstały również pogłębione studia na temat kapłaństwa w Piśmie świętym: H. Schürmanna[10], A. Vanhoye'a[11], A. Jankowskiego i K. Romaniuka[12] oraz na temat teologii kapłaństwa[13]. Wyżej wspomniani autorzy na nowo podejmowali problem duchowości kapłańskiej w świetle teologii posoborowej[14].

Kolejny etap w rozwoju teologii i duchowości kapłaństwa służebnego wyznacza posynodalna adhortacja apostolska Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*. Jest ona owocem Synodu Biskupów (1990) poświęconego formacji do kapłaństwa i w kapłaństwie. Jan Paweł II wskazuje w niej złożoność sytuacji w teologii i duchowości kapłaństwa, której źródłem było często błędne i tendencyjne interpretowanie nauczania soborowego (por. PDV 11). Ukazuje naturę i misję kapłaństwa sakramentalnego, odwołując się do Tradycji Kościoła obejmującej doświadczenie wiary całych wieków oraz do nauczania Soboru Watykańskiego II, który przedstawił tę prawdę wiary ludziom naszych czasów.

Ważne miejsce w adhortacji *Pastores dabo vobis* zajmuje problem życia duchowego kapłanów, który Jan Paweł II postawił na trzecim miejscu jako wyprowadzenie egzystencjalnych wniosków z refleksji teologicznej na temat natury i misji kapłaństwa służebnego. Duchowość kapłana obejmuje całość doświadczenia wewnętrznego kapłana, jego myśli, uczucia, zachowania i postawy, jakie rodzą się ze świadomej relacji do Boga. Specyfiką tej relacji, odróżniającą ją od doświadczenia wiernego świeckiego, jest udział kapłana w misji Chrystusa, Najwyższego Kapłana i występowanie w Jego imieniu. Duchowość kapłana jest więc wynikiem szczególnego zjednoczenia kapłana z Chrystusem w sakramencie

---

[7] J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969.

[8] J. P. Cordes, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt 1972.

[9] Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971.

[10] H. Schürmann, *Ursprng und Gestalt*, Düsseldorf 1970.

[11] A. Vanhoye, *Prêtres anciens — prêtres nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris 1980.

[12] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972.

[13] *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, red. J. Coppens, Milano-Roma 1975; J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981.

[14] G. Greshake, *Być kapłanem*, Wrocław 1983.

święceń, które dotyka jego najgłębszej istoty naznaczając go niezatartym znamieniem i ogarniając całe postępowanie, styl życia i relacje do bliźnich.

3. Udział kapłana w tajemnicy, komunii i misji Chrystusa

Jan Paweł II patrzy na życie duchowe kapłana w świetle powszechnego powołania do świętości, do której są wezwani wszyscy chrześcijanie na mocy sakramentu chrztu. Prawdę tę przypomniał Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (LG 39-42), wskazując na to, że świętość chrześcijanina realizuje się przez uczestniczenie w doskonałości Boga, przez zjednoczenie z Chrystusem w Duchu Świętym (por. 1 Kor 12, 13; Ef 1, 13; 4, 30). Duch Święty nie tylko ukazuje nowe perspektywy rozwoju duchowego człowieka i środki prowadzące do tego celu, ale staje się zaczątkiem nowego życia, polegającego na upodobnieniu do Chrystusa przez miłość. Miłość Chrystusa jest zatem podstawowym wyznacznikiem duchowości chrześcijanina, a tym samym życia duchowego kapłana.

Duchowość kapłańska, będąc w pełni duchowością chrześcijanina zanurzonego w Chrystusie, uzyskuje swoją specyfikę dzięki „nowej godności i według właściwych jej tylko sposobów wypływających z sakramentu kapłaństwa" (PDV 19)[15]. Jej szczególny charakter wynika z konsekracji Bogu w sakramencie kapłaństwa, które — jak stwierdza konstytucja dogmatyczna o Kościele — różni się od kapłaństwa powszechnego „istotą, a nie stopniem tylko" (LG 10). Życie wewnętrzne kapłana jest więc określane przez tą szczególną formę poświęcenia się Bogu, dzięki któremu kapłan staje się narzędziem Chrystusa Najwyższego Kapłana. Z sakramentu kapłaństwa wynika więc moc działania „w imieniu i w zastępstwie Chrystusa" (2 Kor 5, 20; por. PDV 20) oraz szczególna łaska dążenia do doskonałości[16]. Kapłaństwo Chrystusowe nie tylko wzywa do szczególnej formy świętości, ale jest źródłem mocy, dzięki której kapłan w swoich ludzkich ograniczeniach jest wspierany „świętością Tego, którego reprezentuje" (por. Hbr 7, 26; PO 12). Dzięki konsekracji sakramentalnej, życie duchowe kapłana jest kształtowane i określane przez postawy i wzory postępowania Jezusa Chrystusa, które objawiły się w Jego ziemskim życiu (por. PDV 21).

Przypomnienie prawdziwej natury i misji kapłaństwa służebnego jest drogą do przezwyciężenia kryzysu tożsamości kapłana i ukazania istotnych elementów jego życia duchowego. Po burzliwych latach posoborowych, kiedy błędnie interpretowano naukę Vaticanum II, Synod Biskupów w 1990 roku przypomniał o tym, że źródłem kapłaństwa służebnego jest ontologiczny związek jednoczący kapłana z Chrystusem Najwyższym Kapłanem.

---

[15] Por. T. Borutka, J. Orzeszyna, *Jan Paweł II o kapłaństwie i życiu braterskim we wspólnocie zakonnej*, Bielsko-Biała 1995.

[16] T. Fitych, *Nowy model kapłana. Uwagi o tożsamości kapłańskiej w świetle Adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Pastores dabo vobis"*, „Dobry Pasterz" 13(1993), s. 81-99.

a) Zjednoczenie z Chrystusem Głową i Pasterzem Kościoła

Jan Paweł II podkreślił w adhortacji *Pastores dabo vobis*, że Pan Jezus w czasie swej ziemskiej misji ukazał „doskonałe i ostateczne oblicze kapłaństwa", przede wszystkim w swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Jego posłannictwo jako Pośrednika między Bogiem a człowiekiem (por. Hbr 8-9) wypełniło się ostatecznie w ofierze Krzyża, dzięki której przekazał wszystkim swoim uczniom godność i posłannictwo kapłanów Nowego i Wiecznego Przymierza (por. PDV 13).

Punktem centralnym duchowości kapłańskiej jest Chrystus Sługa, którego życie było „życiem dla braci" (*proegzystencją*), realizowanym jako wyzbycie się siebie zgodnie ze słowami: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu" (Mk 10, 45). Pan Jezus oddał swoje życie dla ludzi przez to, że był posłuszny Ojcu, który posłał Go dla zbawienia świata. Pełnią tego posłuszeństwa i bycia sługą była śmierć na krzyżu, która stała się dla Niego momentem całkowitego oddania siebie Ojcu i braciom. Stając się sługą, uniżył siebie, zrównując się z każdym człowiekiem (por. Flp 2, 7-8).

Władza kapłańska Jezusa Chrystusa jako Głowy Kościoła wynika z Jego służby, daru z siebie, z całkowitego poświęcenia się z miłości dla Kościoła w duchu posłuszeństwa woli Ojca: „Chrystus czyni to wszystko w najdoskonalszym posłuszeństwie Ojcu: jest jedynym, prawdziwym cierpiącym Sługą Boga, jednocześnie kapłanem i ofiarą" (PDV 21). Upodobnienie do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła domaga się od kapłana przyjęcia postawy służby, obejmującej całe jego życie duchowe. Konsekracja sakramentalna, dotykając najgłębszej istoty osoby, obejmuje sferę bycia (*esse*) i działania (*agere*) kapłana. Zjednoczenie z Chrystusem — podkreśla Jan Paweł II — ma charakter związku ontologicznego (por. PDV 11), który wyciska niezatarte znamię na duszy kapłana (*character indelibilis*). Mocą tego związku bytowego z Chrystusem, kapłan sprawuje Najświętszą Ofiarę w „imieniu i w zastępstwie" Chrystusa — *in persona Christi* (2 Kor 1, 22; 5, 20). To bytowe zjednoczenie ma charakter trwały, sprawiając, że kapłan jest zawsze w Kościele i dla Kościoła „sakramentalnym uobecnieniem" Jezusa Chrystusa, gdy głosi Jego Słowo, gdy staje się narzędziem miłosierdzia w sakramencie pokuty i przede wszystkim, gdy sprawuje Najświętszą Ofiarę.

b) Natura komunii z Ojcem, Synem i Duchem Świętym

Konsekracja sakramentalna, czyniąc kapłana podobnym ontycznie do Chrystusa, wprowadza go w tajemnicę nadprzyrodzonego zjednoczenia, dzięki któremu może on „w imieniu Chrystusa" (*in persona Christi*) wypowiadać słowa przemienienia chleba w Ciało i wina w Krew[17]. Jan Paweł II podkreśla, że jed-

[17] W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.

ność z Chrystusem staje się dla kapłana podstawą nowych relacji z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej: z Ojcem, który posyła Syna i z Duchem Świętym, uświęcającym i obdarzającym szczególną mocą (por. PDV 12). Nie można zrozumieć w pełni natury kapłaństwa sakramentalnego, jeżeli nie weźmie się pod uwagę tych relacji, które istnieją w Trójcy Przenajświętszej.

Wejście w bliski kontakt z Chrystusem przez konsekrację sakramentalną staje się podstawą udziału w tajemnicy komunii trynitarnej, która najpełniej wyraża się w miłości. Tutaj bierze początek posłuszeństwo kapłana, które jest odzwierciedleniem posłuszeństwa Syna Bożego, posyłanego przez Ojca dla zbawienia świata oraz misja Ducha Świętego, będącego darem Ojca i Syna.

Kapłan jest włączany przez sakrament święceń do wspólnoty z Osobami Boskimi oraz do wspólnoty Ludu Bożego. Więzy sakramentalne z Ojcem, Synem i Duchem Świętym stają się podstawą do nowych relacji w płaszczyźnie horyzontalnej z biskupem, z kapłanami w prezbiterium oraz z całym Ludem Bożym (por. LG 28).

Jedność z biskupem ma szczególny charakter, ponieważ biskup — posiadając pełnię władzy kapłańskiej (por. LG 21) — jest dla prezbitera gwarancją jego jedności z Chrystusem. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* przypomina soborową teologię kapłaństwa, która swoją pełnię osiąga w święceniach biskupich. Prezbiterzy uczestniczą w tej pełni w jedności z biskupem miejsca (por. LG 27-28). Relacja ta jest odzwierciedleniem stosunku ojca do syna, który poza skutkami prawnymi obejmuje również konsekwencje duchowe dla kapłana. Jest to również relacja braterskiego uczestniczenia w jednym kapłaństwie Jezusa Chrystusa (por. PO 7).

Udział w jednym kapłaństwie Jezusa Chrystusa sprawia, iż sakrament święceń włącza kapłana we wspólnotę prezbiterium, stając się podstawą więzi „braterstwa sakramentalnego" (por. LG 28; PO 8). Wspólnota kapłańska — przypomina Jan Paweł II — obejmuje zarówno wymiar życia duchowego, jak i sprawy materialne, troskę duszpasterską o Lud Boży oraz wspólne życie (por. PDV 16). Zatem każdy kapłan, niezależnie od tego, jaką pełni funkcję w diecezji, winien żyć więzami miłości apostolskiej, modlitwy i duchem współpracy. Duch ten jest wyrazem jedności prezbiterium, która wyraża się w symbolicznym znaku nałożenia rąk na nowo wyświęcanego kapłana i jednomyślnym celebrowaniu Eucharystii.

Jedność z Jezusem Pasterzem i Głową Kościoła jest przedłużana wobec Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa[18]. Ze zjednoczenia z Chrystusem Głową i Oblubieńcem Kościoła przez konsekrację sakramentalną wynika nowa forma wspólnoty kapłana w relacji do Ludu Bożego. Pełni on urząd Chrystusa w Kościele i wobec Kościoła (por. PDV 16), dlatego jego kapłaństwo należy do elementów konstytutywnych i niezastąpionych w Kościele. Jest on sługą wspólnoty

[18] D. Ols, *Upodobnienie kapłana do Chrystusa*, „Dobry Pasterz" 19(1996), s. 58-61.

Kościoła, a władza głoszenia Ewangelii i sprawowania sakramentów nie jest jego prywatną własnością, lecz została mu przekazana dla budowania Ciała Chrystusowego — Kościoła. Prawda ta łączy kapłana-sługę więzami służby miłości ze wszystkimi członkami Ludu Bożego. Kształtuje jego duchowość, która powinna czerpać z Chrystusa Sługi. Określa zakres posługi głoszenia Słowa Bożego, szafowania sakramentami i kierowania z miłością Ludem Bożym. Misja ta jest przedłużana w działalności duszpasterskiej, która obejmuje również działalność charytatywną i społeczną kapłanów (*amoris officium* — PDV 24).

Kapłaństwo hierarchiczne, które różni się „istotą, a nie tylko stopniem od kapłaństwa powszechnego wiernych" (LG 10), jest pomocą w pełnym i wiernym urzeczywistnianiu kapłaństwa wszystkich chrześcijan, którzy codziennie składają ofiarę ze swego życia.

c) Jedność misji

Zjednoczenie kapłana z Chrystusem, a przez Niego z Kościołem, znajduje swój wyraz w działaniu kapłańskim, czyli w misji, jaką Chrystus pełni w Kościele. Mówiąc o misji kapłaństwa sakramentalnego, trzeba powrócić do podstawowego odniesienia mającego źródło w Trójcy Przenajświętszej. Misja ta jest odzwierciedleniem posłania Syna Bożego w Duchu Świętym realizującego się na trzech płaszczyznach: Proroka, Kapłana i Króla. Wyraża się w głoszeniu Słowa Bożego, uświęcaniu i składaniu Najświętszej Ofiary oraz kierowaniu Kościołem na wzór Chrystusa Sługi. Ma ona na celu zbawienie obejmujące cały Lud Boży i nie może być zacieśniona czy ograniczona tylko do konkretnej diecezji lub kraju (por. PDV 24; PO 10)[19]. Wiąże się to z zagadnieniem odpowiedzialności za przekazywanie dzieła zbawczego Chrystusa wszędzie tam, gdzie ludzie pragną Go poznać.

4. Radykalizm ewangeliczny w życiu kapłana

Przyjęcie Chrystusa jako „zasady" życia duchowego, kierowanie się wartościami i cnotami ewangelicznymi, które składają się na Jego miłość pasterską, dynamizuje egzystencję kapłana.

Tradycyjnie teologia duchowości podkreślała, że rady posłuszeństwa, czystości i ubóstwa, o których mówi Pan Jezus w Kazaniu na Górze, zostały zarezerwowane dla mnichów. Po Soborze Watykańskim II Kościół przypomniał, że rady ewangeliczne są powszechnym środkiem do osiągnięcia świętości chrześcijańskiej, realizowanej zależnie od stanu życia. Jan Paweł II, odwołując się przede wszystkim do konstytucji dogmatycznej o Kościele, która w V rozdziale mówi

[19] H. Muszyński, *Kapłaństwo jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem*, „Dobry Pasterz" 14(1994), s. 45-59.

o „powszechnym powołaniu do świętości" (LG 39-42), przypomina, że praktykowanie rad ewangelicznych pobudzane przez działanie Ducha Świętego jest dla wszystkich chrześcijan najlepszym świadectwem świętości (por. LG 39).

Kapłan na mocy konsekracji sakramentalnej jest wezwany do realizowania rad ewangelicznych, ponieważ one upodabniają go najdoskonalej do Chrystusa posłusznego, ubogiego i czystego, którego życie i postępowanie powinien odzwierciedlać. Radykalizm ewangeliczny jest również zasadniczym wymogiem wypływającym z wezwania Jezusa, skierowanym do Jego uczniów (por. Mt 8, 18; Mk 8, 34; Łk 9, 57), aby poszli za Nim i naśladowali Go we wspólnocie życia.

Jan Paweł II jest wierny porządkowi przedstawiania rad ewangelicznych, jaki przyjął dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (nr 15-17), stawiając na pierwszym miejscu w życiu kapłana radę posłuszeństwa, następnie czystości realizowanej w celibacie kapłańskim i radę ubóstwa.

a) Posłuszeństwo kapłana

Adhortacja *Pastores dabo vobis* przypomina za soborowym dekretem o posłudze i życiu kapłanów, że „spośród zalet, których najbardziej domaga się posługiwanie prezbiterów, wymienić należy to uosobienie ducha, dzięki któremu są zawsze gotowi szukać nie swojej woli, ale woli Tego, który ich posłał" (por. J 4, 34; 5, 30; 6, 38; PO 15). Posłuszeństwo kapłana nabiera szczególnych cech ze względu na wzór Chrystusa, który „stał się posłuszny aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej" (Flp 2, 8). Ma ono charakter „apostolski", to znaczy, że wyraża się w podporządkowaniu woli Bożej oraz w służeniu Kościołowi w posłuszeństwie biskupowi i w jedności ze wszystkimi kapłanami w prezbiterium.

Władza kapłańska jest powierzana tylko w jedności z papieżem i biskupem diecezjalnym, któremu należy się „synowska cześć i posłuszeństwo". Posłuszeństwo jest więc przede wszystkim przyjęciem charyzmatu rozeznania i autentycznego orzekania w dziedzinie wiary oraz moralności, który Chrystus zapewnił Apostołom i ich następcom. Jest ono podporządkowaniem się Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła, które ma na celu wierne strzeżenie i przekazywanie autentycznej i nieskażonej wiary oraz zachowanie jedności Kościoła.

Posłuszeństwo kapłana znajduje również wyraz w przyjęciu decyzji biskupa w dziedzinie zarządzeń administracyjnych, czyli przyjmowaniu pracy w parafii wyznaczonej przez przełożonego w ramach strukturalnie i hierarchicznie zorganizowanego życia Kościoła. Jest ono ostatecznie wyrazem przyjmowania woli Bożej i troski o zachowanie integralności wiary. Wyraża „odpowiedzialną wolność prezbitera" (por. PDV 28). Przyjmowanie decyzji przełożonego w duchu służby Chrystusowej chroni przed demagogią, samowładztwem i służalczością,

stając się jednocześnie warunkiem przejrzystości i wiarygodności głoszonej Ewangelii.

Posłuszeństwo polegające w swej istocie na podporządkowaniu jednostki autorytetowi — zwraca uwagę Jan Paweł II w adhortacji — ma również wymiar „wspólnotowy", ponieważ kapłan działa we wspólnocie prezbiterium diecezji (por. PO 15). Tak realizowane posłuszeństwo wymaga od kapłana szczególnej ascezy, polegającej na braniu pod uwagę punktu widzenia brata w kapłaństwie, zaakceptowaniu jego charakteru i pozwoleniu mu na swobodny rozwój zdolności. Na koniec Jan Paweł II podkreśla charakter „pastoralny" posłuszeństwa, który wyraża się w stałej gotowości służenia wspólnocie Ludu Bożego — Ciału Chrystusa na wzór Mistrza, który oddał swoje życie za Kościół.

b) Czystość kapłana — celibat

Ojcowie synodalni, których wypowiedź Jan Paweł II cytuje w adhortacji, w czasie Synodu Biskupów poświęconego kapłaństwu, zdecydowanie wypowiedzieli się za zachowaniem celibatu kapłańskiego w Kościele Zachodnim[20]. Przypomnieli również, że stanowi on „nieoceniony dar Boga dla Kościoła i posiada prorocką wartość w świecie współczesnym" (*Propositio*, 11; por. PDV 29). W takim kontekście celibat jest rozumiany jako szczególny charyzmat udzielany tylko niektórym osobom, aby mogły całym sercem, niepodzielnie poświęcić się dla Boga (por. PO 16). Czystość celibatu przyjęta ze względu na Królestwo Boże staje się znakiem i zachętą do miłości oraz szczególnym źródłem „duchowej płodności" w świecie (por. LG 42).

Jak zauważył Jan Paweł II, celibat nie jest wymagany do kapłaństwa z natury. W Kościele pierwotnym do kapłaństwa dopuszczano mężczyzn żonatych. Do dziś podobna praktyka występuje w Kościołach wschodnich. Wola Kościoła zachowania „dozgonnego i dobrowolnego" celibatu, potwierdzona przez Vaticanum II i ostatni Synod Biskupów znajduje swoją ostateczną motywację w związku, jaki łączy celibat ze święceniami kapłańskimi, które upodabniają kapłana do Chrystusa Głowy i Oblubieńca Kościoła (por. PDV 29). Papież podkreśla, że Kościół, pozostając na zawsze Oblubienicą Chrystusa, chce, aby kapłan miłował go w sposób „całkowity i wyłączny" na wzór Pana Jezusa, który „umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie" (Ef 5, 25). Wyłączna miłość do Chrystusa i Kościoła realizująca się w czystości kapłańskiej, nie jest zanegowaniem miłości ludzkiej, co często zarzuca współczesna psychologia, lecz daje szansę przeżycia pełni miłości, która nie ogranicza się do jednej osoby, czy jednej rodziny.

Celibat, rozumiany jako czystość dla Królestwa niebieskiego, jest znakiem wskazującym na „pierwotne znaczenie ludzkiej płciowości", która realizuje się

[20] S. Nowak, *Celibat jako dar*, „Dobry Pasterz" 11(1991), s. 139-142.

w całkowitym i wzajemnym oddaniu się osób[21]. Staje się on tym samym punktem odniesienia dla małżeństwa sakramentalnego. Ukazuje zdolność człowieka do trwania w czystości. Jest jednocześnie znakiem eschatologicznym, zwracającym uwagę na wartość czystej miłości w perspektywie Królestwa niebieskiego i jego pełni (por. PDV 29).

Czystość celibatu — jak podkreśla Jan Paweł II w omawianej adhortacji — nie może być rozumiana czy przeżywana negatywnie jako ograniczenie, lecz jako bodziec do miłości pasterskiej, ukierunkowanej na szczególny udział w „ojcostwie Boga i płodności Kościoła", które rodzą do życia wiecznego. Przyjęcie tak wielkiego daru i wierność wymaganiom moralnym, które z niego wynikają, domaga się od kapłana postawy pokory i modlitwy pełnej ufności (por. PO 16). Postawa ta powinna być poparta regularnym korzystaniem z sakramentu pokuty oraz ascezą, która obejmuje dyscyplinę wewnętrzną i gotowość przyjmowania trudności związanych z panowaniem nad sferą popędowo-emotywną.

Mając na uwadze liczne trudności, jakie niesie ze sobą samotność celibatu, Papież zwraca uwagę na nieocenioną wartość wspólnoty kapłańskiej, tworzonej w parafiach czy dekanatach i wychodzącej naprzeciw potrzebom przeżycia psychicznej bliskości drugiego człowieka, który rozumie podobne problemy i może pomóc w chwilach kryzysu (por. PDV 29. 80).

c) Ubóstwo ewangeliczne

Rada ubóstwa w życiu kapłana jest realizowana przez „podporządkowanie wszystkich dóbr najwyższemu Dobru Boga i Jego Królestwa" (PDV 30), wobec którego wszystkie dobra materialne nie mają znaczenia. Radykalizm ewangeliczny nie może być więc manichejskim zanegowaniem i pogardą dla dóbr materialnych, lecz powinien być „posługiwaniem się nimi z wdzięcznością i serdecznością, i jednocześnie z radosnym wyrzeczeniem się ich w duchu wewnętrznej wolności" (PDV 30)[22]. Momentem istotnym dla ubóstwa kapłana jest jego odniesienie do Chrystusa, który będąc bogatym sam stał się ubogim z miłości do człowieka (por. 2 Kor 8, 9). Ogołocenie Chrystusa na krzyżu, gdy składał Najświętszą Ofiarę, wskazuje na potrzebę nie tylko wewnętrznego przyjęcia ubóstwa, lecz jest również znakiem bezgranicznego ogołocenia zewnętrznego, pojmowanego jako świadome wyzbycie się wszystkiego, co zbędne i co przeszkadza w pełnieniu misji Chrystusa. Adhortacja *Pastores dabo vobis*, odwołując się do soborowego dekretu o posłudze i życiu kapłanów, wskazuje środki prowadzące do radykalizmu ewangelicznego w życiu kapłańskim: życie proste i surowe, hojne dzielenie się dobrami i odważne rezygnowanie z rzeczy zbytecznych (por. OT 9).

---

[21] K. Hołda, *Rady ewangeliczne w wewnętrznym życiu kapłana*, AK 87(1976), s. 35-49.

[22] Por. K. Góral, *Ubóstwo ewangeliczne kapłana w świetle „Pastores dabo vobis"*, „Dobry Pasterz" 14(1994), s. 102-105.

Dokumenty papieskie zwracają uwagę na fakt, że kapłan powinien podchodzić do dóbr, którymi dysponuje z taką „przejrzystością", aby traktował je nie jako własność, ale jako rzecz, z której musi zdać sprawę przed Bogiem. Prowadzony duchem ubóstwa ewangelicznego winien unikać wszystkiego, co mogłoby zrazić ubogich, czy przeszkodzić im w zbliżeniu się do Chrystusa. Jan Paweł II podkreśla szczególnie wspólnotowy wymiar ubóstwa ewangelicznego, które wyraża się w sprawiedliwym podziale dóbr we wspólnocie kapłanów.

Radykalizm ewangeliczny jest podstawą wolności kapłana w służbie Ewangelii, pozwalając mu podejmować zadania bardziej pożyteczne i pilne, bez względu na korzyści materialne. Wolność wewnętrzna, która wynika z radykalizmu ewangelicznego, pozwala kapłanowi okazywać solidarność z potrzebującymi na wzór Chrystusa. Ubóstwo staje się potwierdzeniem głoszonego Słowa Bożego.

Posłuszeństwo, czystość celibatu i ubóstwo przyjęte w duchu całkowitego zjednoczenia z Chrystusem w sakramencie kapłaństwa prowadzą do zjednoczenia z Bogiem, które jest podstawą miłości pasterskiej i jedności z braćmi.

5. Istotne elementy duchowości kapłańskiej

Zjednoczenie z Chrystusem najwyższym Kapłanem i Głową Kościoła wprowadza kapłana w szczególną relację do Ludu Bożego, która przybiera postać „miłości pasterskiej" (PDV 21). Władza Chrystusa, wiecznego Kapłana wiąże się ściśle z Jego służbą, będącą darem z siebie samego dla Kościoła. Postawa służby wynikająca z miłości pasterskiej, wolnej od wszelkiej pychy i nadużywania władzy wobec owczarni, jest podstawowym wyznacznikiem jego życia duchowego (por. 1 P 5, 2-3).

a) Modlitwa

Modlitwa jako istotny element duchowości kapłańskiej wielokrotnie powraca w adhortacji papieskiej: poruszana jest bardzo ogólnie w rozdziale poświęconym życiu duchowemu kapłana, w rozdziale dotyczącym formacji do kapłaństwa i w rozdziale poświęconym formacji stałej. Jan Paweł II podkreśla, że modlitwa będąca żywym i osobowym spotkaniem z Bogiem stanowi fundamentalny element życia duchowego kapłana. Opiera się ona na rozważaniu Słowa Bożego, połączonego z rozmyślaniem i modlitwą (*lectio divina*) oraz na czynnym uczestniczeniu w świętych tajemnicach Kościoła, przede wszystkim w Eucharystii (por. PDV 46). Jak nigdy dotąd dokument papieski podkreśla znaczenie rozważania Słowa Bożego razem z Eucharystią jako podstawowego źródła duchowości kapłańskiej.

Życie modlitwy jest najpierw dochowywaniem wierności modlitwie (por. PDV 72) wyznaczanej przez Liturgię Godzin, przygotowanie się do sprawowania

Eucharystii, posługę w konfesjonale i inne zajęcia duszpasterskie. Temu aspektowi życia duchowego kapłana towarzyszy napięcie między modlitwą i pracą apostolską, obecne już w życiu Jezusa i Jego uczniów, którzy zostali powołani, aby mu „towarzyszyć" i by mógł ich wysyłać na głoszenie nauki (por. Mk 3, 14). Za Janem Pawłem II trzeba przypomnieć, że każde posłanie przez Boga w świat wypływa ze słuchania i odpowiedzi na Jego Słowo. Miłość pasterska musi być oparta na kontemplacji Boga, polegającej na bliskiej zażyłości z Jezusem Chrystusem na modlitwie, rozważaniu Ewangelii i w Eucharystii.

Modlitwa jest ważnym kryterium kapłańskiej tożsamości. Wzorem jest Chrystus, który odchodził nocą czy o świcie na samotność, by z rozmowy z Ojcem czerpać siły do pełnionej misji (por. Mt 14, 23; Mk 6, 45-52; Łk 6, 12; J 6, 16-21). W głębi serca, w czasie osobistej rozmowy z Bogiem, kapłan odpowiada na pytanie o własną tożsamość, o to, kim jest i kim ma być: duszpasterskim menagerem organizującym liturgię lub działalność charytatywną, czy mężem Bożym, który pełni swoją misję w łączności z Chrystusem? Modlitwa kapłana należy zatem nie tylko do prywatnych spraw duszpasterza, ale jest wyrazem obowiązku przedstawiania Bogu spraw powierzonej mu owczarni i troski o wspólnotę Kościoła.

b) Posługa duszpasterska

Chrystus Głowa i Sługa Kościoła, a jednocześnie Dobry Pasterz, który przebywa z owczarnią i troszczy się o nią — jak zauważa Jan Paweł II odwołując się do psalmów i proroka Ezechiela (Ps 23; Ez 34, 11) — ukazuje sposoby realizacji miłości pasterskiej. Jego dzieło podjęli najpierw Apostołowie, a potem ich następcy i kapłani (por. 1 P 5, 1), którzy na mocy konsekracji sakramentalnej zostali upodobnieni do Jezusa Dobrego Pasterza i powołani do naśladowania Go w miłości pasterskiej (por. PDV 22)[23].

Obraz Chrystusa — Pasterza Kościoła jest dla Jana Pawła II wzorem życia kapłańskiego, wyznaczającym konkretne postawy i wzory postępowania kapłana wobec powierzonej mu owczarni. Realizuje on zadanie bycia pasterzem, prowadząc owce do jedności z Ojcem przede wszystkim, gdy karmi powierzonych mu wiernych Słowem Bożym i Chlebem Eucharystii. Pełni misję pasterską, kiedy ukazuje Chrystusa miłosiernego w sakramencie pokuty i gromadzi wokół Pisma Świętego ludzi poszukujących. Jest pasterzem, gdy pochyla się nad chorymi przynosząc im Komunię świętą, źródło nadziei i mocy w cierpieniu, oraz gdy staje solidarnie przy ubogich i prowadzi dzieci do Chrystusa. W życiu kapłana zadania te znajdują się na pierwszym miejscu, przed wszystkimi innymi obowiązkami. Misja pasterska Chrystusa nie może być interpretowana jako podejmowanie zajęć organizatora życia społecznego.

---

[23] H. Muszyński, *Istotne wymiary formacji kapłańskiej*, AK 120(1993), s. 238-251.

Postawa sługi wobec Kościoła jest główną dominantą duchowości kapłańskiej, jeśli — jak podkreśla Jan Paweł II — zostanie przyjęta w duchu oblubieńczej miłości do Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła. Miłość pasterska powinna charakteryzować się pełnym zaangażowaniem, ofiarnością i bezinteresownością, obdarowywaniem miłością czystą, a jednocześnie ową „Boską zazdrością" (2 Kor 11, 2; PDV 22), która prowadzi wyłącznie do Chrystusa. Miłość ta jest darem z siebie nieograniczającym się tylko do wybranej wspólnoty wiernych, ale obejmującą cały Kościół, Oblubienicę Chrystusa (por. PDV 23). Źródłem tej miłości jest Eucharystia, w której ciągle na nowo jest uobecniana Ofiara Chrystusa, będąca darem Jego miłości do Kościoła, dlatego miłość pasterska kapłana nie tylko bierze początek w Eucharystii, lecz równocześnie w jej sprawowaniu znajduje najpełniejszą realizację.

Miłość pasterska jest zwornikiem wszelkiej działalności kapłana spełniającego wszędzie tę samą potrójną posługę: Słowa, sakramentu i służby. Posługa rządzenia, na którą zwraca uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*, wymaga od kapłana szczególnych charyzmatów Ducha Świętego, wśród których Papież wymienia: wierność, konsekwencję, mądrość, otwartość na wszystkich, życzliwą dobroć, stanowczość i autorytet w sprawach zasadniczych, nieuleganie zbyt subiektywnym poglądom, bezinteresowność, cierpliwość, szacunek dla codziennego trudu oraz ufność w ukryte działanie łaski, która objawia się w ludziach prostych i ubogich (por. PDV 26).

c) Wymiar wspólnotowy duchowości kapłańskiej

Życie wspólnotowe w teologii duchowości było zwykle zarezerwowane dla zakonników, natomiast kapłan diecezjalny kojarzył się z samotnikiem. Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* (PDV 17) przypomina, że kapłaństwo sakramentalne ma charakter wspólnotowy, wynikający z woli Chrystusa wyrażonej w Wieczerniku (por. Mt 26, 26-29; Mk 14, 22-25; Łk 22, 19-20) i potwierdzonej działaniem Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2, 1).

Wspólnotowy charakter życia duchowego kapłanów jest zakorzeniony przede wszystkim w naturze i misji sakramentu kapłaństwa, który łączy z Chrystusem najwyższym Kapłanem i włącza kapłana do wspólnoty prezbiterium. Kapłan realizuje swoją posługę zawsze w jedności z biskupem, a przez niego z prezbiterium: „Posługa kapłańska ma radykalną «formę wspólnotową» i może być wypełniona tylko jako «wspólne dzieło»" (PDV 17). Jedność kapłana z biskupem, z prezbiterium oraz z wiernymi, wyznacza konkretne formy duchowości kapłańskiej (por. PO 7-9).

Na mocy sakramentu święceń kapłan jest złączony z innymi członkami prezbiterium więzami „apostolskiej miłości, posługi i braterstwa" (PDV 17). Fakt ten zobowiązuje do odpowiedzialnej współpracy z biskupem i braćmi prezbite-

rami w podejmowaniu misji głoszenia Ewangelii, ale także domaga się wspólnoty życia, solidarnej pomocy obejmującej potrzeby materialne i duchowe.

d) Troska o powołania

Elementem dynamizującym duchowość kapłana jest troska o powołania, będąca wynikiem głębokiego przeżywania jedności z Chrystusem, Wiecznym Kapłanem i całkowitego oddania się posłudze pasterskiej. Spoczywa ona w szczególny sposób na biskupie i prezbiterium, wynikając z samej natury i misji kapłańskiej (por. PO 6). Zmierza ona do tego, aby na ziemi nie zabrakło robotników wśród Ludu Bożego. Najskuteczniejszym środkiem budzenia powołań kapłańskich — stwierdza Jan Paweł II — jest świadectwo życia kapłańskiego wyrażające się w całkowitym poświęceniu się dla owczarni oraz w pełnej miłości służbie Chrystusowi w braciach (por. PDV 41).

Analiza tego zagadnienia w historii Kościoła pokazuje, że w pierwotnym Kościele wspólnoty chrześcijańskie otwarcie proponowały młodym mężczyznom przyjęcie kapłaństwa. Znamienny jest przykład kapłańskiego życia św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna, do którego odwołuje się Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis*. Papież wzywa Kościół: „Nadszedł czas, by mówić odważnie o życiu kapłańskim jako o bezcennej wartości, wspaniałej i uprzywilejowanej formie życia chrześcijańskiego. Wychowawcy, a szczególnie duchowni, powinni bez lęku przedstawiać w sposób jasny i zdecydowany powołanie do kapłaństwa jako realną możliwość dla młodych, którzy posiadają niezbędne dary i przymioty. Nie należy się obawiać, że w jakiś sposób skrępuje to młodych lub ograniczy ich wolność; wprost przeciwnie — wyraźna propozycja, przedstawiona w odpowiednim momencie, może się okazać decydującym czynnikiem, który skłoni młodego człowieka do wolnej i autentycznej odpowiedzi” (PDV 39). Jan Paweł II zachęca kapłanów do tworzenia przy parafiach środowiska sprzyjającego wzrostowi i ochronie powołania przed zagrożeniami zmaterializowanego świata. Zwraca jednocześnie uwagę na wielką wartość kierownictwa duchowego, wprowadzającego w życie sakramentalne i praktykowanie stałej modlitwy. Proponowanie kapłaństwa wymaga postawy delikatności, a przede wszystkim głębokiej wiary, że powołującym jest sam Bóg.

Troska o powołania kapłańskie jest sprawą dotykającą samej istoty kapłaństwa. Kapłan uczestniczący w sakramentalnej konsekracji jest następcą Apostołów, dlatego też sam potrzebuje następcy. Papież zauważa, że życie kapłana powinno tak promieniować jasnym światłem, by zapalać młodych ludzi do udziału w misji Chrystusa Najwyższego Kapłana.

W zakończeniu adhortacji Jan Paweł II przypomina prawdę, która nieodłącznie towarzyszy trosce o życie duchowe kapłanów, że każdy aspekt formacji kapłańskiej trzeba wiązać z Maryją, która najpełniej odpowiedziała na Boże powołanie, stając się „uczennicą i służebnicą Słowa” (PDV 82). Papież zachęca

do rozwijania u kandydatów do kapłaństwa i u kapłanów pobożności maryjnej przez naśladowanie Jej bliskości z Chrystusem.

*

Duchowość kapłańska prezentowana przez Jana Pawła II w adhortacji *Pastores dabo vobis*, w listach wielkoczwartkowych, w kazaniach i przemówieniach do kapłanów, jest duchowością chrystocentryczną, ponieważ kapłan uczestniczy w jedynym kapłaństwie Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Kościoła. On, Najwyższy i Wieczny Kapłan jest ostatecznym punktem odniesienia dla życia duchowego kapłana. Jego powinien on szukać na modlitwie, w sprawowanych sakramentach, w czytaniu i głoszeniu Słowa Bożego oraz w działalności duszpasterskiej.

Dla Jana Pawła II pierwszym krokiem w rozwoju życia duchowego kapłana jest poznanie Chrystusa i pokochanie Go miłością wyłączną i w pełni ludzką, do jakiej zdolny jest wolny człowiek. On, Najwyższy Kapłan jest również ideałem, do którego zmierza kapłan, dlatego duchowość kapłańska jest określana jako duchowość chrystoformiczna. Chrystus jest wzorem postaw i zachowań dla każdego kapłana w jego relacji do Ojca i do bliźnich.

Papież podkreśla, że świadomość ontycznego zjednoczenia z Chrystusem Wiecznym Kapłanem, który obdarza mocą reprezentowania Go wobec wspólnoty Ludu Bożego i włącza kapłana w misją prorocką, kapłańską i królewską jest momentem kulminacyjnym i najbardziej intymnym duchowości kapłańskiej. Miłość pasterska wyraża to doświadczenie na płaszczyźnie działalności zewnętrznej wobec Kościoła.

Warunkiem wiarygodności misji jest — zdaniem Jana Pawła II — radykalizm ewangeliczny kapłana, polegający na dokładnym naśladowaniu Chrystusa posłusznego woli Ojca, czystego i ubogiego. Podstawowym zaś źródłem duchowości kapłańskiej jest Eucharystia sprawowana przez kapłana i osobisty kontakt ze Słowem Bożym rozważanym w modlitwie liturgicznej Kościoła i w medytacji.

TEOLOGIA SPIRITUALE NELLA FORMAZIONE SACERDOTALE IN LUCE DELL'INSEGMANENTO POSTCONCILIARE DELLA CHIESA — GIOVANNI PAOLO COME FORMATORE DEI SACERDOTI MODERNI

La formazione della spiritualità sacerdotale presentata nei documenti di Giovanni Paolo II: l'esortazione *Pastores dabo vobis*, le *Lettere* ai sacerdoti per il Giovedì Santo, l'omelie e discorsi ai sacerdoti ha carattere cristocentrico,

poichè il sacerdote partecipa al sacerdozio di Gesù Cristo, Pastore della Chiesa. Il Cristo, Sommo ed Eterno Sacerdote, è il punto di riferimento per la vita spirituale del sacerdote. A Lui deve unirsi nella preghiera, nel sacramento della penitenza e dell'Eucaristia che celebra *in persona Cristi*, nella Parola di Dio e nell'attività pastorale.

Secondo il Papa il primo passo nella vita spirituale del sacerdote consiste nel conoscere Cristo ed entrare nella relazione dell'amore pienamente umano ed esclusivo con Lui. Il Cristo è ideale al quale giunge il sacedote, per questo possiamo dire che la sua spiritualità ha carattere cristoformico. Lui è modello ed esempio degli atteggiamenti del sacerdote nella relazione a Dio ed agli uomini.

Giovanni Paolo II nel suo insegnamento sottolinea, che il momento culminante nella spiritualità sacerdotale è la consapevolezza dell'unione ontica al Cristo, Sommo Sacerdote, che gli da il potere di rappresentarLo nella comunità del Popolo di Dio e gli fa partecipare alla triplice missione di Cristo: profetica, sacerdotale e regale.

Il sacerdote, per essere il rappresentante veritiero di Cristo, deve assumere il Suo atteggiamento che rappresenta il radicalismo evangelico: la povertà, la castità e l'obbedienza. Lui trova la forza spirituale per la sua missione in Gesù Cristo presente nell'Eucaristia, nella Parola di Dio e nella preghiera quotidiana.

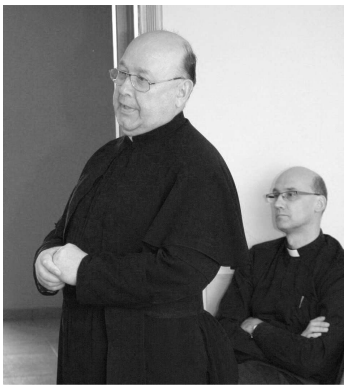
„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 86-88

Ks. Paweł SYNOŚ*

PODSUMOWANIE SESJI PIERWSZEJ nt. *TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W DYDAKTYCE SEMINARYJNO-NOWICJACKIEJ*

Obrady sympozjum otwarła sesja zatytułowana *Teologia duchowości w dydaktyce seminaryjno-nowcjackiej*. W jej ramach uczestnicy spotkania wysłuchali trzech referatów. Pierwszy z nich: *Teologia duchowości w systemie studiów seminaryjnych w Polsc*e przedstawił o. dr Marian Zawada OCD, wiceprzewodniczący Konferencji Rektorów Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce. Drugi odczyt zaprezentowała dr hab. Teresa Paszkowska, prof. KUL na temat: *Teologia duchowości w formacji życia konsekrowanego w nauczaniu Kościoła posoborowego*. Ostatni z odczytów tej sesji nosił tytuł: *Teologia duchowości w formacji kapłańskiej w świetle posoborowego nauczania Kościoła*. Jego autorem był ks. prof. dr hab. Jan Machniak z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Po referatach rozpoczęła się dyskusja inspirowana ich treścią. Ks. dr hab. Jarosław M. P o p ł a w s k i , prof. KUL zwrócił uwagę na marginalizację teologii duchowości w systemie formacji seminaryjnej oraz na zagadnienie zrozumienia terminów używanych w wykładzie tego przedmiotu.



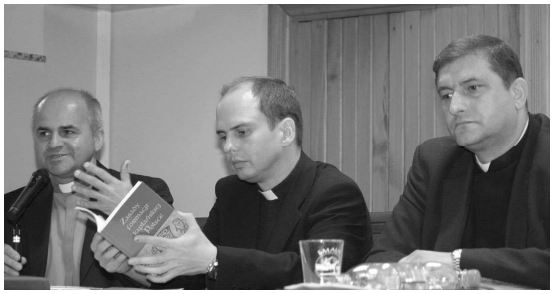
W odpowiedzi na to spostrzeżenie ks. dr Marek S z y m u l a zauważył duży wpływ poszczególnych wykładowców na ustalanie procesu studiów poszczególnych seminariów. Wtórował mu dr hab. Czesław P a r z y s z e k SAC, prof. UKSW, który zwrócił uwagę na temat „mistrzów” w wykładzie teologii oraz wpływu osobowości wykładowcy na postrzeganie danego przedmiotu.

Kolejny głos w dyskusji należał do dr. hab. Aleksandra P o s a c k i e g o SJ, prof. WSF-P „Ignatianum” w Krakowie, który podkreślił ko-

* Ks. dr Paweł SYNOŚ — prezbiter Diecezji Rzeszowskiej (wyśw. w 2003 r.), asystent w Katedrze Historii Duchowości KUL; ojciec duchowny i wykładowca WSD w Rzeszowie.

nieczność integralnego przedstawiania zagadnień związanych z teologią duchowości, a także jej poprawnego osadzenia w kontekście antropologicznym.

Ks. prof. dr hab. Walerian S ł o m k a raz jeszcze zaapelował o rozróżnienie teologii duchowości jako dyscypliny naukowej i jako narzędzia formacji seminaryjnej. Na temat potrzeby ukazywania duchowości kapłana diecezjalnego zwrócił uwagę ks. dr hab. Wojciech Z y z a k , prof. UPJPII.



Wykładowcy teologii duchowości a zarazem ojcowie duchowni ks. dr Krzysztof L a l a z Katowic oraz ks. dr Jan M i c z y ń s k i z Lublina zaprezentowali wyniki ankiety przeprowadzonej wśród kleryków trzech seminariów diecezjalnych dotyczącej tematyki poruszanej w ramach wykładu teologii duchowości, podkreślając jednocześnie konieczność ukazywania rzeczy najważniejszych — istoty posługi kapłańskiej.

Głosy w dyskusji:

Dr hab. Czesław Parzyszek SAC, prof. UKSW — Nie można tylko podkreślać wagi ilości godzin wykładowych teologii duchowości. Ważną sprawą jest współpraca z innymi wykładowcami seminaryjnymi i nowicjackimi, jak również osobowość wykładowcy, styl wykładu i język zrozumiały dla słuchacza. Wykładowca winien być mistrzem, przewodnikiem…

Nie należy mnożyć ilości wykładów, gdyż wytrzymałość studentów — jak obserwujemy — jest ograniczona. Często seminarzyści VI roku są już zmęczeni i nie zawsze docierają do nich nawet najlepsze treści wykładów.

Warto na bieżąco przekazywać swoje spostrzeżenia co do wykładów z teologii duchowości do odpowiednich przełożonych, a nie czekać na kolejne zmiany w *Zasadach formacji*, zatwierdzanych przez Konferencję Episkopatu Polski.

Słusznie s. prof. T. Paszkowska mówiła, że w wykładach teologii duchowości w seminariach diecezjalnych należy mówić o teologii duchowości życia konsekrowanego, a w seminariach zakonnych o teologii duchowości Kościoła partykularnego (lokalnego). Dodałbym jeszcze jedną uwagę: zarówno w wykładach teo-

logii duchowości w seminariach diecezjalnych, jak i zakonnych należy także bezwzględnie mówić o teologii duchowości laikatu.

W wykładach z teologii duchowości trzeba uwzględniać, wskazywać i uczyć odczytywać znaki czasu oraz ich znaczenie w życiu duchowym.

Potrzeba wskazywać na świadków duchowości w danej diecezji, czy we wspólnocie danego instytutu życia konsekrowanego.

Dr hab. Aleksander Posacki SJ, prof. „Ignatianum” — Należy uwzględnić powszechność, relatywizm czy nawet zamęt panujący w kwestii pojęcia duchowości, dlatego należałoby w przyszłym podręczniku duchowości uwzględnić różne pojęcia duchowości (np. potoczne, religioznawcze, kulturoznawcze, filozoficzne i teologiczne, w ramach różnych wyznań chrześcijańskich), a w końcu katolickie, aby na tle pozostałych określeń duchowości w pełni wybrzmiało jego specyficzne i pełne znaczenie.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 89-90

Ks. Józef SKORODIUK*

ŚW. JAN CHRZCICIEL — ŚWIADEK CHRYSTUSA
Homilia podczas Nieszporów

Uroczystość Narodzenia Jana Chrzciciela jest okazją do głębszej refleksji nad sensem naszego chrześcijańskiego posłannictwa zarówno w ramach powołania świeckiego, jak i przede wszystkim w życiu konsekrowanym oraz w życiu kapłańskim.

Na przestrzeni historii ludzkości, historii zbawienia Bóg wybierał sobie ludzi, którym powierzał szczególne zadania. Jednym z nich, największym według oceny Chrystusa, był Jan Chrzciciel. Wybrany przez Boga, aby bezpośrednio przygotować przyjście Syna Bożego, od początku był kimś niezwykłym. Nie na tym jednak polega jego wielkość, że był kimś niezwykłym; że w jego niemowlęctwie działy się rzeczy niezwykłe, że później prowadził życie pustelnicze, pełne ascezy, że sprzeciwił się nawet królowi, nie obawiał się napominać wielkich tego świata i z pewnością obca mu była poprawność polityczna. Właściwa wielkość dzisiejszego Patrona tkwiła w głębi jego relacji z Bogiem, w jego pełnym pokory życiu wewnętrznym. Mógł być uznany za Mesjasza, a on powiedział: „[…] nie jestem godny rozwiązać Mu sandałów na nogach” (Dz 13, 25); „…ja mam się umniejszać, a On ma wzrastać” (J 3, 30). Wielkość Jana Chrzciciela tkwiła w tym, że był świadomy osobistego posłannictwa. Doskonała wierność temu posłannictwu, wierność Słowu Wcielonemu, któremu służył, świadczyła o autentycznej wielkości herolda naszego Zbawiciela. Kiedy spotkał Chrystusa, umiał w Nim rozpoznać Boga i Jemu całkowicie podporządkować swoje życie, o Nim świadczyć aż do śmierci męczeńskiej.

Jakże bardzo potrzeba nam dzisiaj takich właśnie świadków, niezłomnych i wiernych na miarę Jana Chrzciciela, drogowskazów jasno i klarownie wskazu-

* Ks. prał. mgr lic. Józef SKORODIUK — prezbiter Diecezji Siedleckiej (wyśw. w 1963 r.).

jących na Chrystusa; potrzeba bardziej świadków niż nauczycieli (por. EN 41), owszem i tych, jeśli będą oni jednocześnie świadkami. Jakże dziś potrzeba ludzi na miarę Jana Chrzciciela, którzy będą gotowi oddać nawet życie dla tego świadectwa. Na potrzebę takich świadków niezłomnych wskazuje fakt, że w dzisiejszym świecie obserwujemy wiele nijakości, miernoty; można powiedzieć, że jest on zdominowany przez konsumpcyjny styl życia, hedonizm, a współczesnemu człowiekowi często zalęknionemu brak silnej woli i właściwego kręgosłupa moralnego.

Nasze życie wewnętrzne — wprost intymna relacja z Chrystusem, oparta być może na doświadczeniu bliskości Boga, Jego transcendencji, nieskończoności, na naszym zakotwiczeniu w Chrystusie, który dla nas jako latorośli będzie realnie winnym krzewem — ujawni się na zewnątrz w dawaniu świadectwa. Bóg przez nas, jak ongiś przez św. Jana Chrzciciela, chce przygotować drogi zbawienia we współczesnym świecie i dla współczesnego świata.

Niech postawa i przykład św. Jana Chrzciciela inspiruje formatorów tak w kręgach nowicjackich jak i w seminariach kleryckich, aby właściwie kształtowali umysły i serca adeptów życia konsekrowanego i pełnych oddania przyszłych kapłanów.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 91-102

Beata ZARZYCKA ZSAPU*

ROLA PSYCHOLOGA W FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ I ZAKONNEJ

Pozytywne znaczenie psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej dostrzegł Sobór Watykański II. W nr 11 *Dekretu o formacji kapłanów „Optatam totius"* z roku 1968 znajduje się zachęta, by w formacji kapłańskiej korzystać z osiągnięć psychologii. Odnosi się ona oczywiście do tych kierunków psychologicznych, które są oparte na koncepcji człowieka zgodnej z antropologią chrześcijańską. W późniejszych dokumentach Kościoła, poświęconych zagadnieniom formacji kapłańskiej, kilkakrotnie wskazywano na zasadność korzystania z osiągnięć psychologii w działaniach formacyjnych. Ostatnim dokumentem, w całości poświęconym tym zagadnieniom, jest instrukcja zatytułowana: *Zasady korzystania z dorobku psychologii w procesie przyjmowania kandydatów i ich formacji do kapłaństwa*, opracowana przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego w roku 2008. W dokumencie tym w sposób uporządkowany przedstawiono kwestię rodzaju i zakresu potencjalnych oddziaływań psychologa w seminarium, a także niektóre zagadnienia formalne, np. dotyczące miejsca psychologa w zespole wychowawców, celu badań i zasad wykorzystywania wyników[1].

Dokumenty Kościoła poświęcone formacji kapłańskiej lub zakonnej zgodnie ograniczają ramy kompetencyjne psychologii do obszaru formacji ludzkiej, traktowanej jako fundament formacji duchowej (por. PDV 43-44). Człowieczeństwo psychologiczne stanowi więc rodzaj gleby, w której łaska powołania może się zakorzenić, wzrastać i wydać plon.

---

* Dr Beata ZARZYCKA — albertynka; psycholog; adiunkt w Katedrze Psychologii Społecznej i Psychologii Religii w Instytucie Psychologii KUL; kierownik Podyplomowych Studiów Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa; zaangażowana w diagnozę i pomoc psychologiczną kandydatom do kapłaństwa i życia zakonnego. Opublikowała m.in.: *Osobowość i formacja*, Lublin 2005; *Tradition or charisma — Religiosity in Poland*, w: *What the World Believes?*, red. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2009, s. 201-222. Autorka adaptacji metod do badania religijności: Skali Centralności, Skali Emocji względem Boga i Skali Przekonań Post-krytycznych.

[1] M. Müller, *Kleryk na kozetce*, w: http://tygodnik.onet.pl/0,0,19723,kleryk_na_kozetce_rektor_pod_kozetka,artykul.html [20 VI 2011].

Celem artykułu jest określenie zadań psychologa w procesie formacji seminaryjnej i zakonnej, ukazanie ich specyfiki oraz trudności napotykanych podczas ich realizacji. Szczegółowe zadania psychologa w instytucji seminaryjnej lub zakonnej są powiązane z realizacją trzech odmiennych funkcji: edukacyjnej, diagnostycznej i pomocowej. Pierwsza sprowadza się do przekazywania wiedzy, druga — do oceny dyspozycji psychologicznych kandydata do święceń lub ślubów zakonnych, trzecia — do różnych form działań pomocowych.

1. Edukacyjna funkcja psychologa

Psychologia przez wiele lat rozwijała się w ramach antropologii filozoficznej. Dopiero w roku 1879 (założenie przez Wilhelma Wundta pracowni psychologii eksperymentalnej w Lipsku) odłączyła się od filozofii i zaczęła „kroczyć" samodzielną drogą. Ten fakt miał jednak znamienne konsekwencje. Przedmiot psychologii, należący do świata nauk humanistycznych, badających przeżywaną rzeczywistość, zaczął być eksplorowany za pomocą metod właściwych naukom przyrodniczym, które z złożenia interesują się światem fizycznym, doświadczalnym, dostępnym pomiarowi. Od wielu lat psychologia próbuje godzić tę sprzeczność. Badając człowieka w aspekcie jego psychiki korzysta zarówno z metod nauk przyrodniczych (np. eksperyment, obserwacja), jak również z wypracowanych przez siebie standaryzowanych testów.

W programie studiów teologicznych seminarzyści zdobywają wiedzę z zakresu psychologii ogólnej, rozwojowej, psychologii religii i pastoralnej oraz medycyny pastoralnej. Program ten zasadniczo dobrze spełnia funkcję edukacyjną. Trzeba jednak pamiętać, że perspektywa wnioskowania, o którą psychologia wzbogaca wiedzę seminarzystów, ma specyficzny charakter zarówno w aspekcie przyjmowanych założeń, jak również stosowanych pojęć opisowych. Psychologiczna perspektywa opisu i wyjaśniania funkcjonowania człowieka jest bowiem perspektywą podmiotu. Psychologia odpowiada na pytanie, jak funkcjonuje człowiek i jak przebiegają w nim pewne procesy. Nawet jeśli uwzględnia intencjonalne ukierunkowanie człowieka ku *sacrum*, to w opisie pozostaje wyłącznie na podmiotowym aspekcie tego ukierunkowania. Przedmiotem psychologii jest religia naturalna, osadzona i funkcjonująca w człowieku, której źródłem jest ludzkie doświadczenie.

W kontekście edukacyjnej funkcji psychologii w formacji seminaryjnej lub zakonnej ważne wydaje się, by zajęcia dydaktyczne prowadzili psychologowie. Jednakże psycholog zaangażowany w dydaktykę nie powinien równocześnie w tym samym seminarium podejmować się innych zadań, zwłaszcza o charakte-

rze diagnostycznym i terapeutycznym. Postulaty te są realizowane w wielu polskich instytucjach seminaryjnych i zakonnych. Według badań Soińskiego, wśród wykładowców najliczniejsza jest grupa księży psychologów i duża ich część nie zajmuje się równocześnie w tej samej instytucji ani diagnozą, ani terapią[2].

Funkcja edukacyjna obejmuje również zajęcia o charakterze rozwojowym, to znaczy warsztaty, treningi lub inne formy ćwiczeń opartych na metodzie aktywnej. Specyfiką tych zajęć jest to, że odwołują się do osobistych doświadczeń i wydarzeń z historii życia uczestników. Tego rodzaju zajęcia, często uzupełniające, mogą być pomocne w osobistym rozwoju jako narzędzia kształtujące wgląd w siebie i doskonalące podstawowe umiejętności psychologiczne. Dużym zainteresowaniem cieszy się problematyka przeżywania męskości lub kobiecości, seksualności, emocji i uczuć oraz relacji interpersonalnych zwłaszcza z osobami odmiennej płci. Cenne są również, zwłaszcza dla alumnów wyższych lat studiów, zajęcia praktyczne dotyczące np. duszpasterstwa osób z różnymi typami trudności psychologicznych.

2. Diagnostyczna funkcja psychologa

Psycholog nie posiada narzędzia weryfikującego autentyczność powołania. W jego kompetencji nie leży w ogóle orzekanie w sprawach powołania. Taka weryfikacja i rozeznanie wymaga odwołania się do płaszczyzny teologicznej. Psycholog natomiast posiada metody, które pozwalają na ocenę zdrowia psychicznego, dyspozycji osobowościowych i możliwości rozwoju kandydatów pod kątem ich zdolności do podjęcia zadań wynikających z kapłaństwa lub życia zakonnego. Działanie psychologa ogranicza się zatem tylko do jednego — ludzkiego aspektu funkcjonowania osoby w strukturach seminaryjnych lub zakonnych. Diagnoza psychologiczna w procesie formacji seminaryjnej i zakonnej ma charakter pomocniczy i uzupełniający[3]. Dla przełożonych może być pomocna w selekcji kandydatów do seminarium lub zakonu, a pod koniec formacji — w selekcji kandydatów do święceń lub ślubów zakonnych. Dla osoby badanej diagnoza może być pomocą w uzyskaniu adekwatnego wglądu i rozumieniu siebie. Szczególne znaczenie posiada diagnoza wstępna, ponieważ pozwala uchronić przypadkowych kandydatów przed wkroczeniem na niewłaściwą drogę.

Diagnostyczna funkcja psychologa realizuje się na dwa sposoby: pierwszy polega na ocenie klinicznej, drugi — na ocenie struktury osobowości. Celem diagnozy klinicznej jest weryfikacja kandydata w zakresie zdrowia psychicznego, ewentualnie ocena rodzaju i stopnia zaburzeń oraz selekcja osób z objawami

---

[2] B. J. Soiński, *Pomoc psychologiczna w Wyższych Seminariach Duchownych w praktyce*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne. Teoria i praktyka*, red. J. Makselon, Kraków 2001, s. 128.

[3] M. Jarosz, *Wartość i znaczenie badań psychologicznych w seminariach*, AK 147(2006), s. 278.

psychopatologii. Celem diagnozy osobowości jest opis podstawowej dynamiki psychologicznej kandydata, warunkującej jego osobiste przystosowanie i możliwości rozwojowe.

A. Diagnoza kliniczna

W formacji seminaryjnej i zakonnej ważna jest szczegółowa diagnoza kandydatów w zakresie ich zdrowia psychicznego. Celem takiej diagnozy jest selekcja osób z objawami zaburzeń psychicznych, osobowości lub nerwicowych. Te trzy kategorie problemów różnią się od siebie. Charakterystyczną cechą zaburzeń psychicznych jest obecność jakościowych zmian postrzegania (halucynacje) i myślenia (urojenia) oraz długo utrzymujących się zaburzeń nastroju (depresji lub manii). Zmiany te pociągają za sobą głębokie nieprawidłowości w zakresie przystosowania. Zaburzenie osobowości jest utrwalonym wzorcem nieprzystosowawczego postępowania, w którym dysfunkcjonalne cechy, dotyczące najczęściej zależności, koncentracji na sobie i więzi międzyludzkich, rzutują na sposób myślenia, reakcje emocjonalne i panowanie nad impulsami[4]. Zaburzenia nerwicowe cechują się obecnością niepokoju i złożonego systemu mechanizmów obronnych, umożliwiających radzenie sobie z wewnętrznymi konfliktami[5]. Nerwice mają charakter czynnościowy, polegają na nasileniu lub zahamowaniu funkcji i w swoim przebiegu nie różnią się od stanów czynnościowych, występujących w chorobach somatycznych. Odmienne są jedynie powody i okoliczności, w jakich się pojawiają. Częstym kontekstem powstawania objawów nerwicowych są trudności w relacjach interpersonalnych[6]. Ludzie neurotyczni zdają sobie sprawę ze swoich trudności i symptomów oraz dostrzegają racje do zmiany siebie.

Zaburzony sposób funkcjonowania osobowości posiada swój rezonans zarówno w obszarze funkcjonowania psychospołecznego, jak też w przeżywaniu relacji z Bogiem. O ile choroby psychiczne i zaburzenia osobowości stanowią bezwzględną przeszkodę do przyjęcia święceń i złożenia ślubów zakonnych, o tyle zaburzenia nerwicowe nie muszą dyskwalifikować z formacji, ale wymagają adekwatnych, często długotrwałych oddziaływań psychoterapeutycznych, które powinny zostać podjęte i zakończone przed rozpoczęciem formacji.

B. Diagnoza osobowości

Termin „osobowość”, w najogólniejszym sensie, dotyczy względnie stabilnych psychicznych i behawioralnych właściwości człowieka, jego sposobu

[4] M. E. P. Seligman, E. F. Walker, D. L. Rosenhan, *Psychopatologia*, Poznań 2003, s. 399.

[5] R. P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, Kraków 2002, s. 28.

[6] J. Aleksandrowicz, *Zaburzenia nerwicowe*, Warszawa 1998, s. 14.

postrzegania i ustosunkowania do otoczenia. Obejmuje więc styl bycia, sposób komunikowania się z otoczeniem, właściwości odziedziczone i nabyte, instynkty, zdolności, zainteresowania, temperament, inteligencję, uczucia, wrażliwość psychoruchową, upodobania, hierarchię wartości, ale także wrażliwość moralną, wyobraźnię, świadomość siebie, zdolność do refleksji oraz rozwijania swojego życia duchowego. Ponieważ ilość, jakość i układ tych właściwości są różne u każdego konkretnego człowieka, różne są też osobowości[7]. Na bazie struktury cech osobowości ocenia się przystosowanie psychospołeczne. Na przykład, osoby oferujące pomoc, empatyczne, ekstrawertywne spostrzegane są jako dobrze przystosowane, natomiast ludzie nastawieni negatywnie, nieelastyczni, wycofani lub kierujący innymi — postrzegani są jako nieprzystosowani.

Psychologiczna rzeczywistość osoby powołanej do kapłaństwa lub życia zakonnego wydaje się spełniać zadanie ewangelicznej gleby (por. Mt 13, 1-9), która choć sama w sobie nie jest źródłem ani bezpośrednią przyczyną powołania, to stanowi miejsce jego wzrostu i rozwoju. Psychologiczne dynamizmy rozwojowe stymulują człowieka do przekroczenia tego, co pierwotne, popędowe, by realizować to, co wartościowe; kształtują potrzebę autentyczności i odpowiedzialności za rozwój własny i osób bliskich. Stanowią siłę napędową w dążeniu do pełni człowieczeństwa, ideału osobowości, tzw. obrazu siebie w przyszłości i zarazem celu, dającego poczucie sensu życia i angażującego wszystkie siły w jego realizację[8]. Choć bez wątpienia powołanie jest łaską i jako takie cechuje je autonomia w stosunku do rzeczywistości ludzkiej, to jednak jakość i dojrzałość osobowości jest istotnym wyznacznikiem zaangażowania w realizację powołania. Kapłaństwo czy konsekracja zakonna przeżywana egzystencjalnie zawsze wiąże się ze zdolnością do zaangażowania bogactwa ludzkiej osobowości w realizację wartości.

Diagnoza osobowości kandydatów do kapłaństwa ukierunkowana jest na ocenę podstawowych dyspozycji psychologicznych, warunkujących optymalny poziom przystosowania i zdolność do rozwoju, zgodnie z kierunkiem wyznaczanym przez wartości ewangeliczne. M. Jarosz[9], w oparciu o prowadzone badania psychologiczne, wskazał na trzy obszary osobowości, które należy wziąć pod uwagę przy ocenie rokowania kandydatów w formacji seminaryjnej. Obszary te wydają się ważne także w ocenie kandydatów do życia zakonnego[10]. Należą do nich:

— *zdolność do funkcjonowania w relacjach społecznych*. Wyniki badań kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego ujawniają zwykle wyższą, w porównaniu do populacji ogólnej, introwersję, to znaczy ostrożność w wyrażaniu uczuć

[7] F. L. Leśniak, R. Popowski, *Formacja ludzka powołanych do kapłaństwa*, Lublin 2006, s. 41.

[8] Tamże, s. 31.

[9] M. Jarosz, art. cyt., s. 281-285.

[10] B. Zarzycka, *Osobowość i formacja*, Lublin, 2003, s. 26-27.

i trudności w nawiązywaniu kontaktu z innymi, zwłaszcza z dużą grupą. Współcześni kandydaci często wywodzą się ze środowisk trudniejszych i karzących, co może być przyczyną powstawania nadmiernych aspiracji i ambicji, napędzających rywalizacyjne podejście do życia. Kiedy ukrywają własne trudności, to zwykle prezentują się jako bardziej ekstrawertywni, o łatwiejszym kontakcie z otoczeniem[11];

— *dojrzałość emocjonalna* wyrażająca się zdolnością do afektywno-poznawczego, pozytywnego i negatywnego przeżywania siebie i otoczenia. Deficyty w zakresie dojrzałości emocjonalnej przejawiają się niecierpliwością i frustracją przeżywaną z powodu niekorzystnych sytuacji w otoczeniu, unikaniem trudnych zadań, brakiem stałych zainteresowań i umiejętności zagospodarowania przestrzeni życiowej. Deficyty w zakresie kontroli emocji mogą być źródłem trudności podczas formacji w zamkniętym środowisku seminaryjnym lub zakonnym. Przebywanie w towarzystwie tych samych osób i brak możliwości zmiany otoczenia sprawia, że drobne sytuacje urastają do rangi problemów. Wtedy łatwo o konflikty, dystansowanie się wobec innych oraz życie z uczuciem urazy do otoczenia[12];

— *otwartość na propozycje formacyjne i zdolność do modyfikowania siebie zgodnie z modelem proponowanym przez Kościół*. W ewangeliczny ideał naśladowania Chrystusa wpisuje się postulat nieustannego rozwoju i doskonalenia siebie (por. Mt 5, 48). Brak lub deficyty w zakresie możliwości zmiany siebie utrudniają lub uniemożliwiają zaangażowanie w formację, a ta z kolei nie dokonuje zamierzonych zmian, „przechodząc jakby ponad głową”. Kandydaci z deficytami w zakresie modyfikowania siebie nie ujawniają swoich przemyśleń, a w sytuacjach trudnych nie zwierzają się z przeżywanych trudności. Nie szukają pomocy u ojców duchownych, próbując samodzielnie, najczęściej połowicznie, rozwiązywać swoje problemy. Posiadana przez nich wizja kapłaństwa lub życia zakonnego nie jest porównywana z modelem proponowanym przez Kościół[13].

Odpowiednio wczesne uchwycenie ewentualnych trudności osobowościowych, stanowi wielką wartość dla samego kandydata, jak również dla środowiska formacyjnego i Kościoła. Pozwala bowiem na zogniskowanie oddziaływań formacyjnych oraz aktywności własnej kandydatów na problematycznych aspektach osobowości.

C. Warunki badań psychologicznych w seminarium

Instytucja seminaryjna i zakonna tworzą specyficzny kontekst dla realizacji diagnostycznej funkcji psychologa. Specyfika tego kontekstu uwarunkowana jest

[11] M. Jarosz, art. cyt., s. 282.

[12] Tamże, s. 283-284.

[13] Tamże, s. 284.

m.in. celem badań, zasadami wykorzystywania wyników, a także postawą osób badanych wobec sytuacji diagnostycznej.

1. *Cel badań*. Cele badań są dwa: pierwszy odnosi się bezpośrednio do badanych, drugi dotyczy przełożonych. Badania mają pomóc klerykom i siostrom w uzyskaniu adekwatnego wglądu, rozumieniu siebie i ocenie decyzji wstąpienia do seminarium, natomiast przełożonym — w zweryfikowaniu ich własnych ocen kandydatów[14].

2. *Strategia badań*. Badania psychologiczne nie mogą być prowadzone przypadkowo, ale zgodnie z zasadami obligatoryjnymi dla wszystkich kleryków i sióstr. Ważne zatem wydaje się wypracowanie strategii badań psychologicznych w seminarium. W *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (nr 39-40) opracowanym przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego w 1970 i odnowionym w 1985 roku, podkreślona jest potrzeba selekcji na różnych etapach formacji: na początku, w trakcie i przed święceniami kapłańskimi. Zatem, jeśli chodzi o częstotliwość badań, to dobrym rozwiązaniem byłyby dwukrotne badania całych roczników. Dwukrotna diagnoza, przeprowadzona w odstępie kilku lat, pozwala uchwycić kierunek rozwoju osoby w trakcie formacji. Warto zatem zaplanować pierwsze badanie jak najwcześniej, np. w ramach przyjęć do seminarium. W seminarium można takie badania przeprowadzić podczas sesji zjazdowej dla kandydatów przed ich oficjalnym przyjęciem do seminarium lub w ramach kursu wstępnego. Korzyścią odpowiednio wcześnie przeprowadzonych badań wstępnych jest możliwość selekcji kandydatów, niespełniających podstawowych wymogów osobowościowych. W zakonach istnieje możliwość przeprowadzenia badań na etapie kandydatury przed przyjęciem do zgromadzenia lub na początku postulatu. Drugie badanie w seminarium należałoby zaplanować na IV lub początek V roku studiów. W zakonie można je przeprowadzić dwa lata przed złożeniem ślubów wieczystych. Nie powinno się planować badań tuż przed ostatecznym głosowaniem dopuszczającym do święceń lub ślubów wieczystych, aby nie powstało nieprawdziwe skojarzenie, że badanie psychologiczne jest podstawowym kryterium dopuszczającym do święceń lub konsekracji[15].

3. *Zasady wykorzystywania wyników*. Sytuacja badań psychologicznych w instytucjach formacyjnych nie jest dla osób badanych komfortowa. Ten brak komfortu spowodowany jest faktem, że inicjatorem badań jest nie sam badany, ale instytucja, która ma dostęp do wyników. *Instrukcja*[16] zauważa, że prawo instytucji formacyjnej do zdobywania informacji o kandydatach nie może być sprzeczne z posiadanym przez każdego człowieka prawem do zachowania dobrego imienia i ochrony własnej intymności. W praktyce oznacza to, że z konsultacji psychologicznej można korzystać jedynie pod warunkiem poinformowania

[14] Tamże, s. 278.

[15] Tamże, s. 279.

[16] *Instrukcja…*, nr 12.

o tym kandydata i po uzyskaniu jego zgody. Informację zwrotną w postaci opinii psychologicznej powinien otrzymać sam badany, który jest pierwszym właścicielem wyników swoich badań oraz odpowiedni przełożeni. Dwie wersje opinii nie powinny różnić się od siebie. Od psychologa prowadzącego badania należy także oczekiwać, by w celu omówienia wyników osobiście spotkał się z każdą z badanych osób.

4. *Kwalifikacje psychologów-diagnostów*. Zgodnie z zaleceniem *Instrukcji*[17] psychologowie prowadzący badania w instytucjach seminaryjnych i zakonnych nie powinni należeć do ścisłego grona formatorów ani wykładowców. Powinni być osobami spoza środowiska seminaryjnego, posiadać doświadczenie kliniczne oraz rozumieć specyfikę powołania kapłańskiego i zakonnego. Jak sugerują badania Soińskiego zasada ta jest respektowana w dużej części polskich seminariów, gdzie badania diagnostyczne prowadzone są przez świeckich psychologów klinicznych[18].

5. *Postawy wobec badania*. Podstawową trudnością towarzyszącą badaniom kandydatów do kapłaństwa lub życia zakonnego jest niechęć badanych do współpracy z psychologiem. Niechęć ta staje się tym większa, im bardziej sami wychowawcy kwestionują trafność i przydatność diagnozy psychologicznej. Opór seminarzystów maleje natomiast, gdy wychowawcy mają spokojny stosunek do psychologii oraz potrafią przygotować kleryków do spotkania z psychologiem, wyjaśniając im cele badania, sposoby wykorzystywania wyników i kompetencje psychologa[19]. Aktualnie szczególnie dotkliwym problemem pojawiającym się w kontekście diagnozy psychologicznej kandydatów do kapłaństwa lub życia zakonnego jest dysymulacja, czyli prezentowanie życzeniowego, nierealnego, pozbawionego ludzkich ułomności obrazu siebie. Dysymulacja jest z jednej strony wskaźnikiem postawy osoby wobec badania, z drugiej zaś — odzwierciedla jej nieoptymalny, często niedojrzały sposób funkcjonowania psychospołecznego. Tendencje odwrotne, a więc wyolbrzymianie własnych trudności i pokazywanie nieprawdziwie negatywnego obrazu siebie (symulacja), zdarzają się stosunkowo rzadko, najczęściej w kontekście hipochondrii lub skrupulanctwa[20]. W badaniach prowadzonych w grupie 158 seminarzystów, w większości studentów I roku teologii, aż 82 uzyskało wyniki wskazujące na dysymulację, a tylko jeden przedstawił się w sposób bardziej negatywny[21]. Badania nad psychologiczną charakterystyką osób z tendencją do dysymulacji wskazują, że cechuje ich wysoki poziom

[17] Tamże, nr 6.

[18] B. Soiński, dz. cyt., s. 128.

[19] B. Zarzycka, *Postawa wobec badania a wyniki w kwestionariuszach psychologicznych u alumnów Wyższych Seminariów Duchownych*, „Edukacja, Teologia i Dialog" 2008, nr 5, s. 136; zob. M. Jarosz, dz. cyt., s. 277.

[20] M. Jarosz, dz. cyt., s. 280.

[21] B. Zarzycka, A. Masłowski, dz. cyt., s. 151.

mechanizmów obronnych, zaprzeczanie problemom emocjonalnym i interpersonalnym, trudności w identyfikacji z wartościami, sztywność osobowości i ograniczenia w zakresie modyfikowania siebie. Dysymulacja modyfikuje także przeżywanie religijności — towarzyszy jej niższa refleksyjność, małe zaangażowanie w relację z Bogiem, koncentracja na systemie dogmatyczno-etycznym. Dysymulacja ujawnia się również w odniesieniu do wychowawców seminaryjnych. Przyjmuje formy minimalizowania lub negowania własnych słabości, zatajania poważnych problemów i podtrzymywania w sobie mało realistycznych oczekiwań wobec własnej przyszłości.

3. Pomocowa funkcja psychologa

Pomoc psychologiczna w strukturach seminaryjnych jest chyba najlepszym przykładem realizacji tego postulatu, który *Instrukcja* określa *si casus ferat*. Funkcja ta bowiem realizuje się wówczas, gdy jest potrzebna, a więc wyłącznie w konkretnych, uzasadnionych przypadkach, przy pomocy podstawowych środków pomocowych: psychoterapii i poradnictwa psychologicznego. Skategoryzowanie pomocy psychologicznej na psychoterapię i poradnictwo psychologiczne nawiązuje do definicji choroby. Choroba cechuje się własną strukturą, w której na pierwszy plan wysuwają się objawy: somatyczne lub psychologiczne, obiektywne lub subiektywne. Objawy posiadają jednak swoją przyczynę — czynnik, który to zaburzenie wywołał. Pomoc zatem może być skoncentrowana na objawach lub przyczynach. Przykładem pomocy zorientowanej na objawy są różne formy poradnictwa psychologicznego, natomiast przykładem podejścia skoncentrowanego na przyczynach jest psychoterapia[22].

A. Psychoterapia i poradnictwo psychologiczne

Psychoterapia jest skuteczną metodą leczenia wielu zaburzeń w funkcjonowaniu psychiki. W ramach psychoterapii psychologia proponuje formę indywidualną i grupową. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z procesem leczenia, w którym terapeuta ingeruje w strukturę osobowości pacjenta. W wyniku psychoterapii pacjent najpierw uzyskuje wgląd w osobiste problemy, wewnętrzne konflikty, ich przyczyny i uwarunkowania, a następnie angażuje się w proces przeuczenia, czyli wypracowywania nowego sposobu funkcjonowania. Psychoterapia może więc trwać nawet kilka lat, jeśli deficyty są duże.

W ramach poradnictwa psychologicznego, analogicznie do psychoterapii, rozróżnia się formę indywidualną i grupową, a w obrębie grupowej — tzw. grupy wsparcia (np. grupa wsparcia dla osób ze skłonnościami homoseksualnymi)

[22] J. Strojnowski, *Psychoterapia*, Wrocław 1998, s. 33.

i grupy samopomocowe (np. Anonimowi Alkoholicy, Dorosłe Dzieci Alkoholików, Dorosłe Dzieci Kazirodztwa). We wszystkich tych formach akcent położony jest na przyniesienie ulgi w objawach, a terapeuta koncentruje się na tym, co osoba bezpośrednio komunikuje. W poradnictwie psycholog nie sięga do struktury osobowości, ale — jak sama nazwa wskazuje — ogranicza się do udzielenia wsparcia, dania porady, przyniesienia ulgi w objawach, dlatego poradnictwo psychologiczne stanowi propozycję pomocy dla osób zdrowych w ich pracy nad sobą, rozwoju osobistym i rozwiązywaniu kryzysów.

B. Pomoc psychologiczna kandydatom do kapłaństwa i życia zakonnego

1. *Potencjalni kandydaci do pomocy psychologicznej*. W środowiskach seminaryjnych i zakonnych zwiększa się liczba osób pochodzących z rodzin dysfunkcyjnych, po doświadczeniach z narkotykami, inicjacji seksualnej, uzależnionych od Internetu lub po prostu psychologicznie mniej dojrzałych. Mają oni wiele problemów ze sobą, absorbujących i koncentrujących na sobie konfliktów wewnętrznych tak, że nie są w stanie wejść w proponowaną w formacji dynamikę przekraczania siebie[23]. Trzeba pamiętać, że w strukturach seminaryjnych i zakonnych nie unikniemy osób przeżywających różnego typu trudności psychologiczne. I chociaż nie można procesu formacyjnego sprowadzić do leczenia zaburzeń, to w trakcie formacji można rozwiązywać problemy ludzkie. Niektóre zatem formy pomocy psychologicznej, np. indywidualne lub grupowe formy poradnictwa psychologicznego, można czasowo łączyć z oddziaływaniem formacyjnym. Bywają one przydatne w różnych okolicznościach, np. przy określaniu indywidualnej drogi formacji uwzględniającej historię życia danego kandydata; w sytuacjach, gdy potrzebna jest pomoc w dojrzewaniu do świadomej odpowiedzi na powołanie; w przezwyciężaniu kryzysów lub łagodzeniu psychicznych mechanizmów obronnych w stosunku do propozycji wychowawczych. Długoterminowe formy psychoterapii powinny jednak mieć miejsce przed wstąpieniem do seminarium lub domu formacyjnego. Takie rozwiązania stosuje wiele zgromadzeń zakonnych i seminaria duchowne angielskie[24].

2. *Specyfika pacjenta i sytuacji pomocowej*. Sytuacja, gdy na psychoterapię zgłasza się kleryk lub siostra zakonna, może być trudna z kilku powodów. Po pierwsze, zgłoszenie na psychoterapię nie jest dobrowolne, lecz dokonuje się pod naciskiem instytucji. Taki przymus wzmaga i tak już silny opór przed psychoterapią, jaki ma każdy człowiek. Wydaje się, że pewnym rozwiązaniem jest przyjęcie strategii, by na terapię odsyłał ojciec duchowny albo mistrz nowi-

[23] L. Misiarczyk, *Psychologia i psychoterapia w seminariach i nowicjatach*, w: http://www.-spch-gdansk.pl/?id=28 [20 VI 2011].

[24] M. Jarosz, dz. cyt., s. 279.

cjatu tak, by wszystko pozostawało w obrębie forum wewnętrznego[25]. Po drugie, terapię finansuje instytucja kościelna, a nie sam pacjent. Taka sytuacja zdecydowanie mniej motywuje do korzystania z pomocy. Ten brak motywacji jest najtrudniejszą kwestią u osoby skierowanej na terapię przez przełożonych. Nierzadko jest tak, że to płacący, a nie pacjent, dostrzega problem i to on ingeruje w relację pacjenta z terapeutą[26]. Częstym błędem popełnianym przez wychowawców jest kierowanie na psychoterapię osób, z którymi wspólnota ma kłopoty lub osób, wobec których odpowiedzialni za formację mają poczucie winy, ponieważ nie usunęli ich wcześniej[27]. Stawia się im wówczas ultimatum: albo się zmienisz, albo odchodzisz.

*

Zachęta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego do korzystania z osiągnięć nauk psychologicznych w formacji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego sugeruje, iż Kościół dostrzega potencjalnie pozytywną rolę tych narzędzi[28]. Opracowana przez Kongregację w 2008 roku *Instrukcja* o zasadach korzystania z dorobku psychologii w formacji kapłańskiej uporządkowała wiele niejasnych dotychczas kwestii dotyczących sposobu korzystania z osiągnięć psychologii. Dzięki temu łatwiejsze staje się uniknięcie dwóch skrajnych i błędnych postaw wobec psychologii: postawy nieufności i odrzucenia oraz ślepego zaufania i bezkrytycznego stosowania. Pierwsza jest częstą reakcją na niektóre redukcjonistyczne koncepcje psychologiczne, np. psychoanalityczne lub behawioralne. Druga wynika z poczucia bezradności i bezskuteczności dotychczas stosowanych środków formacyjnych. Nie można zrezygnować z pomocy psychologicznej w przypadku kandydatów z nierozwiązanymi problemami psychologicznymi, ponieważ ich życie duchowe będzie uwikłane w problemy psychiczne[29]. Nie można również przeakcentowywać znaczenia psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej, ponieważ w rezultacie może to prowadzić do budowania tożsamości kapłańskiej lub zakonnej w oparciu o motywację psychologiczną a nie religijną. Formacja wymaga wiedzy o człowieku i psychologia posiada kompetencje, by tej wiedzy dostarczyć, ale musi uwzględniać priorytetową perspektywę celów formacyjnych i specyfiki powołania.

---

[25] L. Misiarczyk, *Psychologia*…, dz. cyt., http://www.spch-gdansk.pl/?id=28 [15 VI 2011].

[26] J. Kowalski, *Kleryk na kozetce, rektor pod kozetką*, *Tygodnik Powszechny*, 2009, 3. http://tygodnik.onet.pl/0,0,19723,kleryk_na_kozetce__rektor_pod_kozetka,artykul.html [17 VI 2011].

[27] Tamże.

[28] L. Misiarczyk, art. cyt.

[29] J. Szkodoń, *Duchowość: między teologią a psychologią*, w: *Czy dzisiaj można formować bez psychologii*, red. M. Kożuch, J. Poznański, Kraków 2002, s. 23.

THE ROLE OF A PSYCHOLOGIST IN THE SEMINARY AND MONASTIC FORMATION

The incentive expressed by the Congregation for Catholic Education regarding the implementation of psychology's achievements in the formation of priest candidates and of those aspiring to monastic life suggests that the Church has noticed the positive role of these tools. The present article is an attempt to define the role of a psychologist in the seminary and monastic formation, and to outline its specifics and difficulties encountered during its realization. The details of psychologist's work in seminaries or monasteries seem to be related to the fulfillment of three different functions: the educational, diagnostic and supportive one. The first function refers to the transfer of knowledge, the second one-to the evaluation of psychological dispositions, and the third one-to various forms of psychological support.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 103-110

Ks. Marcin PIETRZYK*

PODSUMOWANIE DYSKUSJI PANELOWEJ nt. *ROLA PSYCHOLOGII W FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ I ZAKONNEJ*

Drugi dzień Zjazdu, po wspólnej Eucharystii z Liturgią Godzin, rozpoczęła kolejna sesja poświęcona tematowi: *Teologia duchowości a formacja*. Sesja ta stanowiła jedno z trzech spotkań tematycznych, które odbyły się w ramach ogólnopolskiego sympozjum nt. *Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego.* Praca w ramach tej sesji przebiegała w dwóch grupach. Uczestnicy sympozjum mogli, zgodnie z własnymi zainteresowaniami, wybrać temat: *Rola psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej* albo *Integralna formacja ludzka.* W pierwszej grupie, gdzie ukazywano rolę psychologii w formacji uczestniczyło około 30 osób. Referat wprowadzający w tę tematykę wygłosiła s. dr Beata Zarzycka z Instytutu Psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Odpowiedzialnym za animowanie dyskusji był ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i dr hab. Aleksander Posacki SJ z „Ignatianum” w Krakowie.

Po wykładzie wprowadzającym rozpoczęła się dyskusja. Rozpoczęli ją prowadzący panel dyskusyjny. Jako pierwszy zabrał głos ks. prof. dr hab. Ireneusz W e r b i ń s k i , który oprócz studiów w dziedzinie teologii, specjalizuje się również w psychologii. Zwrócił uwagę na to, że z jego doświadczenia pracy z klerykami jako ojciec duchowny i wykładowca psychologii wynika, że w momencie przyjęcia kandydatów brakuje weryfikujących badań psychologicznych.

* Ks. mgr lic. Marcin PIETRZYK — prezbiter Archidiecezji Łódzkiej (wyśw. w 2005 r.), doktorant w Instytucie Teologii Duchowości KUL. W maju 2011 ukończył na KUL Podyplomowe Studia Poradnictwa Psychologicznego i Psychoterapii dla Duchowieństwa.

Kolejnym zagadnieniem, na które zwrócił uwagę, była kwestia przygotowania zespołu wychowawczego, odpowiedzialnego za przebieg formacji. Powinien on być przygotowany do współpracy z psychologiem i mieć w tym względzie rozeznanie oraz doświadczenie.

Głosem wprowadzającym w dyskusję była również wypowiedź jezuity, o. Aleksandra P o s a c k i e g o . Wypowiedź swą rozpoczął od ustalenia, w czym miało by się wyrażać przymierze czy raczej napięcie, jakie jest między psychologią a teologią. Ojciec Posacki w swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na problem redukcjonizmu, jaki dość powszechnie jest dzisiaj stosowany w psychologii. Istniejący redukcjonizm antropologiczny i ontologiczny wyraża się dość często w materializmie. Nie jest to jedynie tendencja behawioryzmu i psychoanalizy, ale jest ona dość powszechna w psychologii, psychiatrii i parapsychologii. Z tego też powodu określenie, czym jest tzw. „zdrowa psychologia" nie jest proste i wymaga doprecyzowania pojęć.

Innym zjawiskiem jest nazwany przez o. Posackiego redukcjonizm energetyczny, który wywodzi się z psychologii transpersonalnej. Błąd tej koncepcji wyraża się w utożsamieniu ducha, nie z materią, ale z energią, która podlega prawom konieczności. Nurtem, który byłby alternatywnym do wyżej wymienionych, może być według o. Posackiego nurt psychologii egzystencjalnej. Ten rodzaj psychologii mógłby korespondować z duchowością ze względu na wspólny mianownik, jakim jest doświadczenie.

Krakowski jezuita zwrócił również uwagę słuchaczy na mocno materialistyczny wymiar psychiatrii. Jak stwierdził, przy pomocy tabletki nie można rozwiązać problemów natury duchowej. Mówiąc o psychoterapii, zaznaczył, że nie jest to tylko metoda leczenia, ale w zależności od szkoły psychologicznej bywa ona inicjacją w jej duchowość czy światopogląd. Zwrócił ponadto uwagę na potrzebę dyskusji, już na poziomie podstaw metodologicznych i definiowania, na temat tego, co można nazwać zdrową psychologią, oraz nad relacją psychologii i duchowości. Przestrzegał też przed zbyt optymistycznym przejściem do praktyki, gdyż brakuje jeszcze dobrze wypracowanych teoretycznych podstaw wykorzystania psychologii.

Do dyskusji włączył się ks. dr Jan Miczyński, wykładowca teologii duchowości na KUL i ojciec duchowny WSD w Lublinie. Zaprezentował on pewien model współpracy psychologicznej w formacji seminaryjnej, a mianowicie obowiązkowe badania psychologiczne dla wszystkich kandydatów. Unika się w ten sposób sytuacji, w której przełożeni, obserwując problemy natury psychologicznej u alumna, wysyłają go do psychologa. Taka okoliczność mo-

głaby naznaczać daną osobę niepotrzebnym piętnem problemu. Jak podkreślił ks. Miczyński współpraca z zaprzyjaźnionym ośrodkiem terapeutycznym polega na przeprowadzeniu badań, omówieniu ich z badanymi i przedstawienie wyników poszczególnych osób w gronie przełożonych. Po roku nastąpiłoby kolejne spotkanie psychologów z wychowawcami, w celu rewizji diagnozy poszczególnych osób. Spotkanie to miałoby na celu formę edukacyjną dla wychowawców, którzy od specjalistów mogą uzyskać kompetentne wskazówki. Zagadnieniem do dyskusji, które poruszył ks. Miczyński była terapia, a mianowicie czy należy ją podejmować w czasie trwania formacji, czy poza nią.

W toku dyskusji ks. W e r b i ń s k i podzielił się spostrzeżeniem z Kościoła w Anglii. Tam kandydaci do seminarium, na trzy lata przed wstąpieniem do seminarium, podcza wakacji mają sześciotygodniowy kurs, w czasie którego grupa psychologów przeprowadza potrzebne badania i rozmowy.

Głos w dyskusji zabrał dr hab. Jacek K i c i ń s k i CMF z Wrocławia. Dziękując s. Zarzyckiej za wykład, postawił dwa zagadnienia do dyskusji odnoszące się do terapii. Pierwsze w formie pytania: jak powinna wyglądać współpraca z terapeutą przełożonych seminaryjnych czy zakonnych? Druga kwestia dotyczyła sytuacji, w której na etapie formacji okazuje się, że danemu wychowankowi potrzebna jest terapia. Czy jest zatem możliwe, żeby w trakcie trwania formacji, która już sama w sobie jest wymagająca, kandydat podejmował dodatkowy wysiłek, jakim jest terapia? Może raczej należałoby przerwać formację i wpierw odbyć proponowana przez psychologa terapię?

W odpowiedzi na postawiony problem psychoterapii, Siostra Prelegent stwierdziła, że kiedy mówimy o terapii, to trzeba zauważyć, że mówimy o leczeniu zaburzeń i jeśli jest potrzebna psychoterapia, to te zaburzenia są na tyle uciążliwe i koncentrujące na sobie, że osoba nie jest w stanie wejść w dynamikę autotranscendencji, która jest ważna w procesie formacji. Siostra stwierdziła, że nie można pogodzić psychoterapii z formacją, gdyż mają one inne cele. A jeśli chodzi o współpracę przełożonych i psychologa w trakcie terapii, to s. Z a r z y c k a zwróciła uwagę, że te kwestie powinien regulować kontrakt, który zostaje zawarty na pierwszych spotkaniach między psychologiem a pacjentem. W nim powinien być określony cel psychoterapii, osoby które są informowane o przebiegu procesu terapii, co jest przedmiotem psychoterapii, czas jej trwania i koszty. Problem pojawia się wtedy, gdy nie zostanie zapisane, że ogólne informacje zwrotne na temat przebiegu terapii i rokowań na przyszłość, mogą być przedstawione przełożonym. Wówczas psychoterapeuta na mocy kontraktu nie ma prawa udzielić takich informacji przełożonym. Gdy zostanie to ustalone w kontrakcie, wówczas możemy mówić o współpracy między przełożonymi a psychoterapeutą.

Włączając się do dyskusji, dr hab. Czesław P a r z y s z e k SAC, podzielił się swoim doświadczeniem pełnienia funkcji wychowawcy i wykładowcy oraz zwrócił uwagę na to, że bardzo ważne jest, aby tak przygotować kandydatów do kontaktu z psychologiem, by kandydat wiedział, że to nie od psychologa zależy decyzja o jego byciu w seminarium, ale że ma on jedynie pomóc mu na drodze formacji. Takie nastawienie będzie sprzyjać zmniejszeniu lęku, który może się pojawić w spotkaniu z psychologiem. Drugim zagadnieniem, które poruszył ks. Parzyszek, było wykorzystanie wyników badań psychologicznych. Ważne jest, aby zarówno kandydat, jak i przełożony mieli dostęp do informacji na temat wyników badań i aby były to informacje zbieżne. Zauważył, że po jakimś czasie konieczne są drugie badania kontrolne, które weryfikują proces formacji osobowej. Dają one przełożonym również możliwość oceny rokowań dotyczących danego kandydata. Zwrócił uwagę na to, aby przełożeni i wychowawcy nie wchodzili w kompetencje psychologa. Jest bowiem taka pokusa, aby po przejściu jakiegoś studium psychologicznego, chcieć wydawać opinie o kandydatach z poziomu wykształconego i kompetentnego psychologa.

Były rektor seminarium kapucyńskiego, dr Andrzej B a r a n OFMCap. zauważył, że w procesie formacji uwaga mocno skupia się na kandydacie. To jednak nie wystarczy, gdyż nieodzownym jest jasne określenie modelu formacji. Odwołał się do o. Amadeo Cencini, który wskazuje na sześć modeli formacji. Mając bowiem wytyczoną drogę formacji, przełożeni mogą określić, czy kandydat jest w stanie sprostać wymaganiom, które są stawiane w danym zgromadzeniu lub seminarium. Zwrócił również uwagę na proces formacji przełożonych i wychowawców, na zjawisko globalizacji duchowości, ujednolicenia dla wszystkich form duchowości. Samo udoskonalenie środków i narzędzi nie wystarczy, jeśli brak będzie czytelnego ideału, do którego formacja ma doprowadzić danego kandydata.

Na prośbę prowadzącego, s. Zarzycka odniosła się do uwagi o. Andrzeja Barana, który apelował o potrzebę jasności modelu formacyjnego, według którego będzie przebiegać formacja. Siostra podkreśliła, że badania w seminariach lub zakonach powinni robić psychologowie, którzy mają rozumieją formację seminaryjną bądź zakonną. Już w samym obrębie formacji seminaryjnej i zakonnej są znaczące różnice, dlatego świecki psycholog nie będzie w stanie uchwycić znaczenia poszczególnych elementów formacyjnych, a tym bardziej subtelnych różnic, jakie występują w formacji w seminariach i domach zakonnych.

Ks. dr Eugeniusz Z i e m a n n , Sercanin z Lublina, zwrócił uwagę na potrzebę gruntownego badania osobowości kandydatów. Powinno to być jedno z podstawowych działań psychologa, gdyż nierozwiązane problemy osobowościowe w trakcie formacji „wypływają” z całą

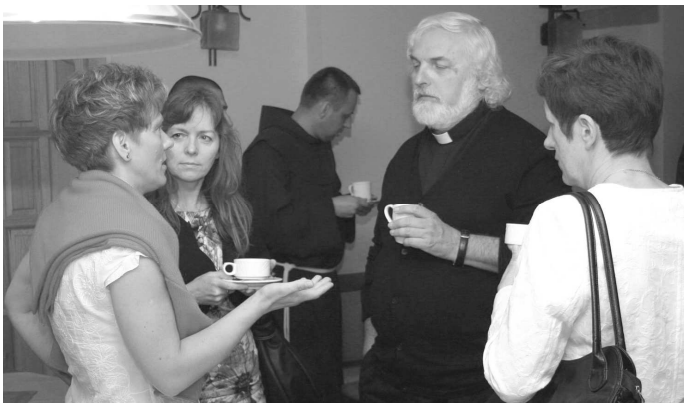
mocą po święceniach, kiedy znikają wszelkie wymagania formacyjne, jakie obowiązywały w seminarium. Drugą ważną kwestią, którą poruszył ks. Ziemann, była kwestia dojrzałości osobowej formatorów. Jak stwierdził, nie jest dobrą decyzją powoływanie na wychowawców osób z małym stażem kapłaństwa, a co za tym idzie bez większego doświadczenia. Takie osoby nie mają autorytetu u wychowanków, a jedynie przez pobłażliwość i poufałość próbują pozyskać ich względy. Postawił zatem wniosek, aby badania psychologiczne przechodzili nie tylko kandydaci, ale również osoby odpowiedzialne za formację.

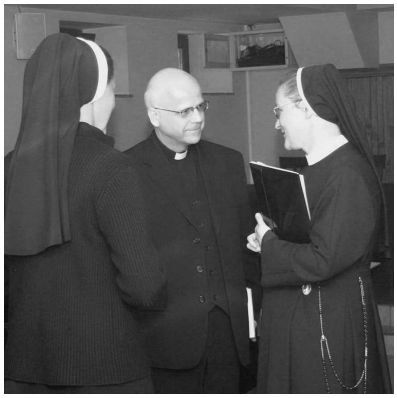
Pod koniec panelu dyskusyjnego ponownie głos zabrał o. P o s a c k i , który jako przykład systematycznego dialogu między psychologią a duchowością podał książkę s. Teresy Paszkowskiej pt. *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007). Zwrócił uwagę, że pod tymi zjawiskami, które psychologia diagnozuje jako zaburzenie lub schorzenie, może kryć się głębsza perspektywa duchowa. Rzeczywistość cierpienia, lęku może być formą pokusy czy też oczyszczenia i ekspiacji. Cierpienie, lęk i poczucie winy są pierwotnymi doświadczeniami egzystencjalnymi, a nie wtórnymi doświadczeniami psychicznymi, które można wyleczyć za pomocą środków farmakologicznych.

W podsumowaniu dyskusji, s. Beata Z a r z y c k a wskazała na potrzebę badania kandydatów na początku formacji i powtórnie po czterech latach. Przyjęcie do zgromadzenia odbywa się przez zespół osób, w skład którego wchodzi również psycholog. Przełożeni są szkoleni z zakresu czytania opinii psychologicznych. W przyjmowaniu kandydatów jest więcej empatii i miłosiernego spojrzenia niż sceptycznej oceny.

W szukaniu dialogu między duchowością a psychologią, zdaniem Siostry najbliższa jest psychologia poznawcza. Stanowi ona odmienną opinię od zdania o. Posackiego, który za bliską duchowości uważa psychologię egzystencjalną.

Dyskusja panelowa na temat: *Rola psychologii w formacji kapłańskiej i zakonnej* trwała ponad godzinę. W samym przebiegu spotkania można było zaobserwować dynamikę w wymianie opinii i własnych doświadczeń, która przeniosła się w kuluary, podczas przerwy na kawę.





Głosy w dyskusji:

Dr hab. Aleksander Posacki SJ, prof. „Ignatianum” — Jestem nie tylko teologiem duchowości, ale filozofem i historykiem idei. Istnieją różne psychologie i różne antropologie, którą stoją w ukryciu u ich podstaw. Większość z tych antropologii jest redukcyjnych, które są nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją świata, zarówno z antropologią filozoficzną, jak i teologiczną.

Antropologia nieredukcyjna to taka antropologia, która uwzględnia „tajemnicę ontologiczną” człowieka (G. Marcel), która nie pozwala sobie na „redukcjonizm ontologiczny” (V. Frankl nazywa to „nihilizmem”), czy to w formie jawnej czy ukrytej. Chodzi tu warstwową ontologicznie konstrukcję człowieka, gdzie jest miejsce na jego wymiar duchowy, który może być różnie określany, co jednak wydaje się istotną cechą w pełni personalistycznego myślenia o człowieku, jako bycie transcendentnym (M. Scheler, N. Hartmann, V. Frankl, K. Wojtyła, M. A. Krąpiec, W. Granat, K. Bartnik).

Niekoniecznie należy jednak określać strukturę człowieka. Ważne jest to, aby w wizji człowieka zaistniała nieredukcyjna czy apofatyczna antropologia, która pozostawia miejsce dla „tego, co nieznane”, nawet jeśli mówimy tylko o „tajemnicy ontologicznej”, a jeszcze nie wprost o „tajemnicy Boga”. Wówczas „to, co nieznane” jest najważniejsze, nawet jeśli nie będzie ono określone strukturalnie jako centralne. Nie można do końca dookreślać człowieka, zamykać w ramkach problematycznej przejrzystości, którą myli się z prawdą.

Ważne jest, by przyjąć wizję człowieka jako bytu otwartego (M. Wolicki). Można tu mówić też o nieokreśloności czy otwartości wymiaru egzystencjalnego (S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger) lub mówić o prymacie wolności, czy — za Biblią i greckimi ojcami Kościoła — o podstawowym wymiarze serca, które jest swoistym centrum osobowym, co jest zgodne z personalistyczną wizją człowieka. Serce jest hierarchicznie najważniejsze, a zarazem centralne. Ta wizja serca wydaje się szczególnie ważna dla odzyskania jej znaczenia w antropologii duchowej.

Behawioryzm i psychoanaliza są wizjami redukcyjnymi, w znaczeniu redukcjonizmu ontologicznego, co ma także charakter profaniczny. Od strony teorii poznania wykazują one rys gnostycki, gdzie dogmatycznie nie ma miejsca dla tajemnicy, np. wolności człowieka. Taką cechę wykazują też powszechne nurty poznawcze w psychologii, choć nie wyrażają tego głośno. Behawioryzm bada zachowanie człowieka, ale naturalistycznie i redukcyjnie wzoruje się na świecie zwierząt. Psychoanaliza bada wnętrze człowieka, ale interpretuje je w świetle absolutnego prymatu ludzkiej popędowości, gdzie to, co duchowe jest tylko epifenomenem tego, co materialne w procesie swoistej ewolucyjnej sublimacji, a to, co materialne pozostaje podstawą ontologiczną. Na tym polega redukcjonizm ontologiczny o charakterze profanicznym.

Psychologia C. G. Junga i wyrosła z niej psychologia humanistyczna oraz transpersonalna wykazują inny (choć podobny) rodzaj redukcjonizmu ontologicznego. Polega on na propagowaniu wątpliwego poznawczo (nieuprawniona ekstrapolacja) „panenergetyzmu”, który traktowany jest jako rodzaj wszechobecnej duchowości, która jest tu swoiście przedefiniowana. Ostatecznie mamy do czynienia z rodzajem wysublimowanego materializmu, traktowanego duchowo i mistycznie (materializacja duchowości).

Nie mogę więc zgodzić się na to, by psychologię traktowano jako coś jednolitego, a zwłaszcza jako coś pewnego z punktu widzenia teorii poznania. Jest to wiedza z istoty hipotetyczna i probabilistyczna, naznaczona arbitralnym — ukrytym lub jawnym — redukcjonizmem ontologicznym, a nie tylko metodologicznym. Tym bardziej, jeśli psychologia, a zwłaszcza psycholodzy, wypierają teologię i duchowość, traktując je jako drugorzędne, bo mniej (obiektywistycznie) weryfikowalne. Może też występować jawne lub ukryte odrzucenie duchowości lub zmiana jej znaczenia (jak w psychoanalizie). Psychologia pomija ducha, który jest podstawą transcendencji bytu ludzkiego lub zmienia jego znaczenie, co cza-

sami jest jeszcze gorsze, gdyż „optymistycznie" łudzące. Pomija fundamentalną duchowość „osoby", której nie dostrzega, na rzecz materialistycznie i relatywistycznie pojętych „osobowości", których przestawia wręcz niezliczoną ilość.

Stąd ferowanie wyroków, zwłaszcza psychologiczne „diagnozowanie" pośród osób duchownych (np. ta siostra ma depresję; ta nerwicę natręctw; ta paranoiczne myślenie…) jest ogromnie ryzykowne, a często krzywdzące, gdyż życie duchowe zawiera swoją specyfikę, choćby w postaci prób duchowych czy ataków demonicznych. Może dana osoba jest kuszona i atakowana przez Złego, aż do naruszenia integralności psychofizycznej, jak św. Gemma Galgani czy Marta Robin lub też żyje w mistycznej nocy duchowej, aż do śmierci, jak bł. Matka Teresa z Kalkuty czy św. Teresa od Dzieciątka Jezus?

Chodzi także o wpływ grzechu (grzech własny) czy modlitwy ekspiacyjnej (przejmowanie grzechów innych ludzi) na zdrowie psychofizyczne człowieka. Grzechy duchownych są bardziej subtelne, o czym pisała Adrienne von Speyr. W tym kontekście należy raczej przywrócić większą świadomość wiedzy o mistyce i walce duchowej, niż przyjmować wątpliwe hipotezy laickiej wiedzy, która dogmatycznie redukuje lub przedefiniowuje tradycyjną wiedzę o duchowości. Nie istnieje jeszcze wspólny paradygmat, który połączyłby różne wymiary wiedzy, dlatego namiętne zestawianie psychologii i duchowości odbywa się zbyt często kosztem duchowości. Może to się skończyć utratą czy redukcją powołań, co zresztą widać, choć może mieć różne i złożone przyczyny.

Wspomniane napięcie i ryzyko ukazuje prof. Teresa Paszkowska w swojej ważnej książce *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007). Jako filozof poszedłbym jeszcze głębiej i ukazał liczne oraz fundamentalne metodologiczne wątpliwości wobec wszechobecnej psychologii empirycznej, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, która nie tylko nie unika redukcjonizmu materialistycznego, ale nawet w ogóle go sobie nie uświadamia.

Dr hab. Czesław Parzyszek SAC, prof. UKSW — Do przeprowadzenia badań psychologicznych, zarówno w fazie początkowej, jak i na dwa lata przed wieczną profesją, czy święceniami kapłańskimi, należy bezwzględnie wcześniej przygotować osobę badaną: ukazać cel badań, ich potrzebę dla odpowiedniego rozwoju osoby badanej, aby usunąć w jej życiu i rozwoju niepotrzebne lęki i stresy… Ważną sprawą jest rozmowa psychologa z osobą badaną i jej przełożonymi, ale należy dążyć do spójności wyników badania, które otrzymuje osoba badana od psychologa i od swego przełożonego.

Psycholog winien znać w odpowiedniej skali teologię powołania kapłańskiego i życia konsekrowanego. Spełnia on rolę doradcy (eksperta), ale nigdy nie może decydować o powołaniu osoby badanej.

Sprawę kierowania osoby powołanej na odpowiednie leczenie, gdy zachodzi taka potrzeba, należy rozpatrywać pojedynczo i odpowiednio motywować osobie powołanej, aby ona sama uznała sens takiego leczenia.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 111-124

Stanisław T. ZARZYCKI SAC*

TEOLOGIA DUCHOWOŚCI W SŁUŻBIE FORMACJI LUDZKIEJ DO KAPŁAŃSTWA I ŻYCIA ZAKONNEGO

W formacji do kapłaństwa (i w pewnym sensie do życia zakonnego) w ostatnim półwieczu dokonała się bardzo duża zmiana. Przeszliśmy od modelu formacji wyznaczonej przez Sobór Trydencki, polegającej na oddzieleniu ludzi młodych od świata, chronieniu ich przed jego zgubnym duchem, do modelu formacji otwartej na świat i to, co się w nim dzieje; od modelu formacji, która tak bardzo podkreślała godność kapłana, iż stawiała go ponad innymi wiernymi, a nawet aniołami, do formacji, która postrzega kapłana w ramach Ludu Bożego i wyznacza mu w nim funkcję służebną; od modelu formacji zbyt defensywnej, nierzadko tłumiącej naturę ludzką, do formacji doceniającej wolność decydowania nowicjusza czy kleryka, a więc formacji, która — jak wielu przyznaje — okazuje się jednakże za mało skuteczna, jakby zbyt ogólna i powierzchowna, niezdolna przemieniać człowieka i zainspirować go twórczo do podjęcia pracy nad sobą w dalszej formacji — formacji permanentnej[1]. Wydaje się, że jednym z powodów tego stanu rzeczy jest współczesny kryzys podstawowych wartości ludzkich, rzutujący na osłabioną zdolność odpowiedzi młodego człowieka na specyficzne chrześcijańskie powołanie. Stąd też w ostatnim czasie bardziej akcentuje się w wymienionej formacji jej wymiar ludzki[2].

Słuszną jest więc rzeczą w ramach tego sympozjum poszukiwanie właściwego kształtu formacji, owej „wewnętrznej formy" — formy Chrystusowej u tego, który decyduje się iść za głosem powołania do kapłaństwa czy/i do życia konsekrowanego.

---

* Dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL — (wyśw. w 1982 r.) kierownik Katedry Antropologii Duchowej w Instytucie Teologii Duchowości KUL; autor kilku książek, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997) i *Rozwój życia duchowego i afektywność* (Lublin 2008) oraz kilkudziesięciu artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej.

[1] D. Maruca, *Formazione e animazione dei sacerdoti. La Spiritualità. Ispirazione — Ricerca — Formazione*, red. B. Secondin, J. Janssens, Roma 1984, s. 113-114; T. Schumacher, *Bischof — Presbiter — Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Ueberblick*, München 2010, s. 97-105, 126-130.

[2] K. Dyrek, *Formacja ludzki do kapłaństwa*, Kraków 1999.

1. Potrzeba formacji integralnej — formacja ludzka

W przedstawieniu tego zagadnienia pragnę wyjść od istotnego stwierdzenia z posynodalnej adhortacji Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, dokumentu poświęconego formacji kapłanów we współczesnym świecie, która formację ludzką uznaje za pierwszy i podstawowy wymiar formacji kapłańskiej: „Wzrastanie do dojrzałości wymaga od kapłana nie tylko nieustannego pogłębiania różnych wymiarów swej formacji [ludzkiej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej — przyp. S. T. Z.], ale także i przede wszystkim — umiejętności coraz bardziej harmonijnego ich łączenia tak by stopniowo tworzyła się między nimi wewnętrzna jedność: a jest to możliwe dzięki pasterskiej miłości. Ona bowiem nie tylko porządkuje i jednoczy różne aspekty, ale podkreśla ich specyfikę jako aspektów formacji kapłana — kapłana będącego odzwierciedleniem, żywym wizerunkiem, sługą Jezusa Dobrego Pasterza" (nr 72).

Ludzką formację do kapłaństwa w wyższym seminarium duchownym i w domu zakonnym należy postrzegać jako jeden z aspektów procesu, podjętego z myślą o całym życiu człowieka, powiązanego z trzema innymi wymiarami tegoż procesu.

Teologia duchowości, jako dyscyplina naukowa odwołująca się do objawienia Bożego, badająca doświadczenie duchowe, jego rozwój, strukturę, prawa nim rządzące[3], nie może nie uwzględniać wszystkich czterech wymiarów formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego, gdyż z natury rzeczy ważna jest dla niej płaszczyzna natury ludzkiej, na której rozwija się cały organizm życia duchowego. Pragnie ona również, by wiedza teologiczna, doświadczenie duchowe (tradycje duchowe, doświadczenie świętych) posłużyło także praktycznemu celowi, kierownictwu duchowemu, duszpasterstwu, którego podejmie się przyszły kapłan. Widzimy więc jej związek nie tylko z życiem duchowym kleryka, kapłana, zakonnika, jak to miało miejsce w przeszłości, gdy funkcjonowała ona jeszcze jako ascetyka, ale ze wszystkimi wymiarami tej formacji, które powinny być wspierane zarazem przez inne dyscypliny teologiczne, systematyczne i praktyczne oraz przez nauki pomocnicze, zwłaszcza takie, jak antropologia teologiczna, psychologia, pedagogika i socjologia (por. OT 13).

Formacja ludzka jako pierwszy i podstawowy wymiar formacji całościowej dowartościowuje wymiar natury i stworzenia, mający być z woli Stwórcy fundamentem dla życia duchowego, ponieważ łaska Boża może go ogarnąć i udoskonalić. *Grazia non destruit naturam sed perficit eam*. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże i odkupiony przez Jezusa Chrystusa jest powołany do odzyskania podobieństwa Bożego, które utracił przez grzech, a nawet do stanu doskonalszego, niż ów stan pierwotny — do komunii z Bogiem Trójjedynym już

[3] Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 43.

tu na ziemi w wierze, a w wieczności do bezpośredniego oglądania Boga i miłowania Go, do udziału we wspólnocie zbawionych.

Mówiąc o celu formacji chrześcijańskiej, w tym tej do kapłaństwa i życia konsekrowanego, trzeba ukazywać wielkość powołania człowieka w Chrystusie i piękno człowieczeństwa, jakie każdy wierzący może uzyskać w Bogu, w zjednoczeniu z Nim. Poświadcza to św. Teresa od Jezusa, gdy pisze o duszy jako twierdzy „całej z jednego diamentu albo na wskroś przejrzystego kryształu, podzielonej na wiele rozmaitych komnat, podobnie jak i w niebie mieszkań jest wiele (J 14, 2)". Gdy określa „duszę sprawiedliwego […] prawdziwym rajem, w którym Pan z radością przebywa (Prz 8, 31)" i gdy wysławia jej piękno: „Jakież bowiem […] musi być to mieszkanie, w którym Król tak potężny, tak mądry, tak przeczysty, tak dobra wszelkiego pełen, rozkosz dla siebie znajduje? Daremnie szukam i nic nie znajduję, do czego by można było porównać przedziwną piękność i ogromną pojemność duszy ludzkiej"[4]. Tak wielką godność i piękno może uzyskać dusza w zjednoczeniu z Bogiem. Czy ten motyw nie powinien zachwycać, pociągać i inspirować wszystkich uczniów Chrystusa na drodze formacji ku najdoskonalszej formie człowieczeństwa?

Z drugiej strony, obecne we współczesnym człowieku rozdarcie, słabość i grzeszność (por. GS 4. 8. 10) oraz niedostateczne zaradzanie temu stanowi rzeczy, lecz lekceważenie go i postrzeganie natury ludzkiej zbyt optymistycznie, mówi wiele o aktualnej kondycji człowieka — kondycji nędzy, która także winna być rozpoznana i przezwyciężona dzięki ukazywaniu jej w prawdzie i w odwołaniu się do mocy łaski Bożej. Konieczne jest zatem — jak sugeruje S. Sawicki — przypominanie „antropologii niedojrzałości", czyli antropologii ukazującej skażenie, słabość i grzech człowieka, jako dopełnienie antropologii jego godności, „jako kontrprawdę o człowieku współczesnym, urzeczonym, zafascynowanym i ograniczonym… samym sobą". Taka antropologia, jak postuluje wymieniony autor, może się stać „wielkim przygotowaniem na spotkanie [człowieka — przyp. S. T. Z.] z Chrystusem, Chrystusem prawdziwej nadziei"[5].

2. Przydatność teologii duchowości dla urzeczywistnienia formacji ludzkiej

Mając przed oczyma to, kim człowiek jest i kim winien się stawać w Jezusie Chrystusie (por. 1 J 3, 2), pytamy, jaka powinna być formacja ludzka kapłana, który zostaje wzięty z ludu i ustanowiony dla ludu Bożego, aby składał dary i ofiary za grzechy (Hbr 5, 1). Z adhortacji *Pastores dabo vobis* dają się wyodrębnić następujące jej elementy:

---

[4] *Twierdza wewnętrzna*, I, 1.

[5] *Chrześcijaństwo a kultura*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja — doświadczenie — perspektywy*, red. J. Homerski, F. Szulc, Lublin 1987, s. 73-74.

— stawanie się żywym obrazem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła,
— kształtowanie w sobie sumienia moralnego,
— wychowanie do wolności,
— wychowanie do właściwego przeżywania płciowości,
— kształtowanie w sobie dojrzałej uczuciowości.

Mając je na względzie, pytamy: w czym teologia duchowości może wesprzeć proces formacji ludzkiej w urzeczywistnianiu owych elementów i ich zintegrowaniu w sobie przez nowicjusza i kleryka?

a) Stawanie się żywym obrazem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła wymaga pójścia za Chrystusem i naśladowania Go. Dla każdego nowicjusza i kleryka konieczne jest więc głębsze przyswojenie sobie tego czym jest *sequela Christi*, *imitatio Christi*. Historia duchowości ukazuje wielkie bogactwo form naśladowania Jezusa Chrystusa, z których można uczyć się mądrości i sztuki naśladowania Chrystusa. Współczesna teologicznoduchowa refleksja uwydatnia ich bogactwo i specyfikę uzyskiwaną w ramach społeczno-kulturowych w historii (sytuacja czasowa i społeczna, tradycja) Kościoła[6]. W każdej epoce Kościół zagłębiał się w bogactwo Chrystusa (Kol 2, 3) i w Duchu Świętym dokonywał wyboru najwłaściwszej formy naśladowania Chrystusa. Powszechne powołanie do naśladowania Jezusa Chrystusa podkreślił Sobór Watykański II i wezwał kapłanów, osoby konsekrowane i wiernych świeckich do osiągania świętości i doskonałości własnego stanu (por. LG 42), przypominając zarazem, iż owa doskonałość polega na miłości Boga i bliźniego (por. LG 40).

Osoby konsekrowane, żyjąc charyzmatem swego instytutu, powinny odczytywać obraz Chrystusa, który przekazał im ich założyciel i wyrzekając się wszystkiego (Mt 19, 27), starać się wejść w zażyłą relację z Chrystusem, osobistą i wspólnotową po to, by całkowicie się do Niego upodobnić (por. VC 18).

Naśladowanie Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła zakłada, że formacja seminaryjna, klerycka winna być ukierunkowana na przyszłe pełnienie misji pasterskiej, na miłość pasterską tych, do których kapłan zostaje posłany. Nie może to być formacja zakonna w dawnym stylu, izolująca młodego człowieka całkowicie od świata; nie może to być także formacja indywidualistyczna we wspólnocie sterowanej głównie zewnętrznym czynnikiem, np. regulaminem; nie może to być formacja obok misji Kościoła, lecz winna wprowadzać w jego tajemnicę, wspólnotę braci i sióstr i przygotowywać do odpowiedzialnej misji duszpasterskiej. Zakonnicy nie będący kapłanami włączają się w misję Kościoła nie tyle angażując się w duszpasterstwo, co będąc w Kościele i w świecie znakiem skutecznym nowego życia — życia wiecznego, którego źródłem jest Bóg. Tego domaga się współczesna eklezjologia.

Pastores dabo vobis akcentuje w omawianej formacji także konieczność „odtworzenia w sobie w miarę możliwości, ludzkiej doskonałości jaśniejącej w Synu

[6] Ch. Benke, *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009.

Bożym, który stał się człowiekiem, ujawniającej się szczególnie w Jego postawie wobec innych" (nr 43). Dostrzegamy tu drugi istotny wymiar naśladowania Jezusa Chrystusa, który nie tyle skupia seminarzystę czy nowicjusza na samym Chrystusie, ale na Jego relacji do innych. Naśladowanie zostaje poszerzone o relację Chrystusa do innych i w konsekwencji o własną relację do innych na wzór Chrystusa, w której niejako weryfikuje się postawa chrześcijańska. Na czym polega ta relacja? Jak wiadomo, Pan Jezus przyszedł na świat po to, by objawić miłość Boga do człowieka. W Jego postawie istotna jest najpierw Jego relacja do Boga Ojca, z którym On stanowi jedno (J 10, 30), i którego dzieła pełni w świecie (J 10, 37)[7]. Jest ona podstawą dla zrozumienia relacji Jezusa z ludźmi, do których został posłany (Mt 5, 23-24). Relacja Jezusa do Apostołów i uczniów jest wyrazem tej postawy Boga Ojca, Pasterza Izraela, Oblubieńca, który przez swego Syna wcielonego staje się tak bardzo bliski ludziom, że nazywa ich swymi przyjaciółmi (J 15, 15). Relacja ta ze względu na swą wielką godność, mającą podstawę w Bogu i uprzedzająca darmową Jego miłość oraz troskę pasterską o zbawienie wszystkich, nie może zostać sprowadzona do relacji partnersko-dialogowej[8]. Kapłan jest wezwany do uczestnictwa w owej postawie Chrystusa pasterza, który zna swoje owce, poszukuje zagubionych z nich i oddaje swoje życie za nie (J 10, 1-18). Dlatego „szczególnie ważna jest [dla niego — przyp. S. T. Z.] — czytamy w adhortacji *Pastores dabo vobis* — zdolność do utrzymywania więzi z innymi, cecha naprawdę fundamentalna u kogoś, kto jest powołany, by ponosić odpowiedzialność za wspólnotę i być «człowiekiem jedności»" (nr 43). Owe więzi winny być nawiązywane „w" Chrystusie.

---

[7] Jezus pragnie całym sobą ukazać swym uczniom relację Boga Ojca do każdego człowieka i w tę relację z Nim ich wprowadzić. Mówi o tym np. przypowieść o synu marnotrawnym, nazywana także przypowieścią o miłosiernym ojcu, będącym obrazem Ojca niebieskiego. Miłosierny ojciec ukazany jest tu w trzech odsłonach: pierwszej, gdy jako „tolerancyjny" i wyrozumiały ojciec przekazuje część majątku swemu młodszemu synowi; drugiej, gdy wybiega naprzeciw temuż synowi — który po roztrwonieniu swego majątku powraca do domu — wybacza mu i go przyjmuje ze wzruszeniem; i w trzeciej odsłonie, gdy stara się uspokoić starszego swego syna, który zgorszony postawą swego brata, ujawnia swój żal wobec ojca i twierdzi, że jego dotychczasowe życie było bardziej służbą ojcu, niż szczęściem przebywania z nim. Relacja ojca do obu synów, którą Jezus chce pouczyć o postawie Ojca niebieskiego do ludzi, jest bardzo dojrzała, głęboka i niezmienna, cechująca się zrozumieniem, miłością i przebaczeniem, czego nie można powiedzieć o postawie owych synów wobec ojca i względem siebie. Postawa młodszego syna wobec ojca jest najpierw zbuntowana. Zrywa on z nim i ze swym bratem i cieszy się „wolnością" w świecie, potem jednak rozpoznaje swój błąd oraz porażkę, i powraca do domu, do pierwotnej relacji miłości ze swym ojcem. Starszy syn nie potrafi zrozumieć zachowania ojca w czasie powrotu młodszego syna do domu i pozostaje zbuntowany wobec swego brata, nie jest w stanie wejść w głębszą relację uszczęśliwiającego przebywania z ojcem i nową relację ze swym młodszym bratem opartą na przebaczeniu. — B. Widła, *Kerygmatyczna funkcja relacji międzyludzkich w przypowieści Chrystusa Łk 15, 11-32*, „Studia Humanistyczno-Teologiczne" 2008, nr 1(5), s. 46-54.

[8] M. Horn, *Przyjaciel*, w: *Praktyczny słownik biblijny*, tłum. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1994, kol. 1087.

W obecnych czasach głębszego zrozumienia Kościoła, jego tajemnicy, komunii i misji, naśladowanie Jezusa Chrystusa nie może być pojmowane indywidualistycznie, jak to miało niejednokrotnie miejsce w przeszłości, lecz winno być odczytywane i realizowane we wspólnocie. Chodzi tu nie o jakąkolwiek wspólnotę, ale o tę tworzącą się w wierze w obecność Jezusa Chrystusa ujmowaną w słowie Bożym, czytanym i słuchanym, medytowanym i interioryzowanym, włączonym w dynamikę modlitwy, tj. rozmowy z Bogiem i w doświadczenie duchowe dzielone z innymi członkami wspólnoty. W zwierciadle słowa Bożego, czyli samego Chrystusa, który przez swoje Boskie słowo „żywe, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hbr 4, 12), oświeca każdego, pociąga go ku sobie, osądza, upomina itp., nowicjusz czy kleryk uczy się ukierunkowania swej postawy i całego swego życia na osobę Jezusa Chrystusa. On i zjednoczenie z Nim winno być uznane za ostateczny i najwyższy cel życiowy, do osiągnięcia którego należy dążyć, stosując pomocne do tego środki. Za takie należy uznać np. rady ewangeliczne, których praktyka umożliwia ukochanie Boga czystym, wolnym i uległym sercem (por. VC 21). Osobową więź z Bogiem w Chrystusie nawiązuje się odkrywając najpierw Jego uprzedzającą miłość, posuniętą do daru z siebie samego za nas (1 J 4, 10) i odczytując wynikające stąd zobowiązanie do miłowania wszystkich braci i sióstr (1 J 3, 16). Doświadczenie daru miłości Bożej i konieczności udzielenia na nią odpowiedzi całym sobą winno być rozeznane nie tylko indywidualnie ale i w rozmowie z kierownikiem duchowym i zobiektyzowane w relacji z innymi.

Medytacja nad słowem Bożym pozwala odkryć każdemu zainteresowanemu wielkość i piękno powołania do kapłaństwa i życia konsekrowanego i — jeśli jest wytrwale praktykowana — przyczynia się do stopniowego oczyszczenia oraz udoskonalenia motywów działania, tak by każdy z powołanych, na podobieństwo samego Chrystusa, z całym przekonaniem zechciał uczynić ze swego życia dar dla Kościoła, dla innych. Chodzi tu o zasadę najwyższego spełnienia się każdego wierzącego w swym człowieczeństwie (por. GS 24).

Chodzi zarazem o to, by na omawianej drodze formacji wyzbywać się motywów niewłaściwych, np. chęci gratyfikacji nie licującej z naśladowaniem Chrystusa w praktyce poszczególnych rad ewangelicznych; wyzwalać się z tego, co może uniemożliwiać wielkoduszną odpowiedź na miłość Chrystusa (mechanizmy obronne, kompleksy itp.); nie zadowalać się jedynie poznaniem zobowiązań powołania, lecz angażować się ze wszystkich sił w ich realizację.

Także medytacja wspólnotowa przeżywana jako dzielenie się z innymi tym, co każdy odbiera jako dar i zobowiązanie, jest bardzo cenna, służy bowiem nabywaniu wspólnotowej świadomości powołanych i staje się fundamentem braterstwa dla przyszłych kapłanów.

Medytacja nad słowem Bożym winna prowadzić do głębszego przeżywania Eucharystii jako wspólnoty braci i sióstr w Chrystusie. Skoro — jak stwierdził

św. Augustyn — wierni przyjmujący Chrystusa stają się Nim, skoro „nie jest Chrystus w ten sposób głową, iżby nie był w ciele, lecz cały jest Chrystus i głową i ciałem”[9], to Eucharystia sprawia nową jakość jedności pomiędzy członkami wspólnoty celebrującej misterium paschalne Chrystusa.

Dla formacji ludzkiej w wymiarze horyzontalnym ważne jest także bezpośrednie nawiązywanie więzi z innymi w seminarium duchownym czy w domu zakonnym i rozwijanie takich cech ludzkich, jak: uprzejmość, gościnność, szczerość w słowach i w intencjach, roztropność i dyskrecja, wielkoduszność i gotowość do służby, zdolność utrzymywania otwartych i braterskich kontaktów, gotowość do zrozumienia, przebaczenia i pocieszania innych (por. 1 Tm 3, 1-5; Tt 1, 7-9) (PDV 43). Taka otwartość na innych, także na świeckich i uczestnictwo w ich życiu, kształtuje w kleryku postawę wczucia się w drugiego człowieka i umożliwia lepsze poznanie jego wnętrza, a tym samym przygotowuje do głębokiej postawy dialogu, do stania się człowiekiem komunii.

Może ją stymulować kontakt alumnów z różnymi ruchami eklezjalnymi i grupami, w których obecne jest żywe wspólnotowe doświadczenie Boga, wspólnotowe pójście za Chrystusem.

b) Naśladowanie Jezusa Chrystusa z zamiarem uczestnictwa w Jego misji kapłańskiej, prorockiej i pasterskiej, doświadczenie we wspólnocie Jego obecności w Duchu Świętym, żywe doświadczenie daru powołania, stanowi właściwy kontekst i zarazem warunek dla kształtowanie w sobie sumienia moralnego. „Ludzkie dojrzewanie kapłana — piszą Ojcowie Synodalni — powinno obejmować zwłaszcza formację jego sumienia. Kandydat bowiem, jeśli ma wiernie wypełnić swoje zobowiązania wobec Boga i Kościoła, a także mądrze kierować sumieniami wiernych, powinien przyzwyczaić się do słuchania głosu Boga, który przemawia do niego w głębi serca oraz do pełnego miłości i wytrwałego posłuszeństwa Jego woli” (PDV 44). Choć ten element łączy się bardziej z teologią moralną i z moralnością, jako powinnością słuchania Boga i zachowania jego przykazań, w tym względzie, w którym zakłada doświadczenie miłości Boga, daru powołania jako warunku „pełnego miłości i wytrwałego posłuszeństwa woli Bożej”, ma związek z teologią duchowości. Więcej o tym mówi dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Biblia a moralność*, pokazując, że „kompleks normatywny” w moralności chrześcijańskiej winien być ukazywany i realizowany jako „konsekwencja […] przyjęcia daru Bożego i życia nim”[10].

c) Równie podstawową cechą formacji ludzkiej w seminariach i instytutach życia konsekrowanego jest formacja do wolności. Według bł. Jana Pawła II,

---

[9] *Homilia* 28, 1, PL 35, 1622, w: św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, część I, tłum. W. Szołdrski, W. Kania („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, 15), Warszawa 1977, s. 389.

[10] *Biblia a moralność. Biblijne korzenie chrześcijaństwa*, Kielce 2009, s. 11; S. T. Zarzycki, *Duchowy i moralny wymiar naśladowania Jezusa Chrystusa — uzasadnienie teologiczne w kontekście dokumentu „Biblia a moralność”*, „Roczniki Teologii Duchowości” 2(57)(2010), z. 5, s. 29-38.

polega ona na „konsekwentnym i szczerym posłuszeństwie wobec «prawdy» własnego istnienia, wobec sensu własnego życia, czyli wobec «bezinteresownego daru z siebie samego» jako drogi i najważniejszej treści prawdziwej samorealizacji" (PDV 44; por. GS 24). W tym wskazaniu papieża dostrzegamy najpierw znaczenie prawdy Chrystusowej dla chrześcijańskiej wolności, jak temu dał wyraz sam Chrystus: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8, 31). Odczytanie Prawdy osobowej, jaką jest Chrystus z zamiarem naśladowania Go, prowadzi do zrozumienia, że „najwspanialszym wypełnieniem ludzkiej wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie" (RH 21). Zdolności do daru z siebie wymaga przeżywanie celibatu kapłańskiego i czystości w życiu konsekrowanym. Błogosławiony Jan Paweł II określił celibat właśnie jako „dar z siebie «w» Chrystusie i «z» Chrystusem dla Jego Kościoła, [i jako] wyraz służby kapłana Kościołowi «w» Panu i «z» Panem" (PDV 29). Niezrozumienie wolności jako zadania i nie angażowanie się w jej zdobywanie nie skutkuje dojrzałością człowieka, jego samoopanowaniem i odpowiedzialnością za siebie i innych.

Podjęcie tego aspektu formacji i wdrażanie w niego wychowanków wymaga od formatora wielokrotnego naświetlenia im właściwego rozumienia wolności chrześcijańskiej. Wymaga niejednokrotnie przeprowadzenia człowieka od rozumienia wolności jako „wolności od", a więc czegoś co wydaje się trudne, a co człowiek powinien podjąć, do „wolności ku" — według znanego rozróżnienia Gabriela Marcela — ku dobru, ku Chrystusowi, „wolności synów Bożych" (Rz 8, 14-15). Wymaga także zrozumienia wypaczeń wolności i zagrożeń jej we współczesnym świecie, których źródłem jest egoizm, indywidualizm itp.

Choć ten aspekt formacji ma charakter etyczny, moralny, jest ważny dla duchowości, która nie może być realizowana z pominięciem etyki i moralności. W pokonywaniu zagrożeń wolności i w zdobywaniu coraz większej wolności duchowej ważne jest — jak to pokazał ks. Walerian Słomka — by człowiek starał się wszystkie swe potrzeby odczuwane na płaszczyźnie natury, osobowości i osoby zaspakajać odnośnymi wartościami w taki sposób, by potrzeby niższe poddawał wyższym potrzebom i wartościom i ostatecznie najwyższym pragnieniom duchowo-religijnym i Bogu samemu, kierując się rozumem i wiarą. Ważne jest, by nie zatrzymał się na jakichś potrzebach najniższych i na nich się skupił, lecz aby dążył do najwyższego spełnienia swej osoby[11]. Wolność, do której wezwany jest człowiek w Chrystusie, nie może stać się nigdy jedynie inicjatywą człowieka, winna ona być zawsze wolnością przed Bogiem, wolnością przyzwolenia na łaskę i miłość Boga. Stąd też wzrost w niej domaga się od człowieka coraz większej uległości natchnieniom Ducha Świętego i współdziałania z Nim.

Formacja do wolności w praktyce wymaga odpowiedniej przestrzeni wolności do zagospodarowania, gdyż tylko wtedy, gdy kleryk czy nowicjusz ma moż-

[11] *Wolność i zniewolenie*, Wallington (New Jersey) 1988, s. 57-61.

ność wyboru i decydowania, doświadcza wartości wolności i może w niej realnie wzrastać. Ma więc swe uzasadnienie także samoformacja w połączeniu z poddaniem się Duchowi Świętemu, formatorom i przełożonym.

d) Kolejny aspekt formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego to wychowanie do właściwego przeżywania płciowości. Według bł. Jana Pawła II, przeżywanie płciowości winno mieć „charakter w pełni osobowy, polegający między innymi na szacunku i umiłowaniu czystości jako cnoty, która doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości i uczy ją szanować i rozwijać «oblubieńczy sens» ciała" (FC 37; por. PDV 44). W zrozumieniu tego aspektu formacji bardzo pomaga teologia ciała Jana Pawła II, o której George Weigel powiedział, że „zawiera jedną z najśmielszych od stuleci redefinicji teologii katolickiej", i że jest swego rodzaju „teologiczną bombą zegarową", która wybuchnie w trzecim tysiącleciu"[12]. Wydaje się, że nie jest ona doceniana w formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego. W kulturze przesyconej erotyzmem należy odkrywać i właściwie przeżywać sens ciała i płciowości. Christopher West, przybliżając tę teologię, zauważa: „Katechezy papieża przez głęboki namysł nad znaczeniem ludzkiego ciała oraz biblijną analogią miłości oblubieńczej rozjaśniają niezwykłym ponadnaturalnym światłem całokształt Bożego planu wobec ludzkiego życia, od jego początku aż po eschatologiczny kres. Postawienie pytań o sens ludzkiego ciała, to początek radosnej podróży, która poprowadzi nas od ludzkiego ciała do tajemnicy płci; od tajemnicy płci do tajemnicy świętej komunii «w jednym ciele»; od tajemnicy komunii «w jednym ciele» do tajemnicy świętej komunii Chrystusa z Kościołem (zob. Ef 5, 31-32); od tajemnicy świętej komunii Chrystusa z Kościołem do odwiecznej świętej Komunii Ojca, Syna i Ducha. Tak więc rozważanie najgłębszego znaczenia ludzkiej cielesności i płciowości poprowadzi nas krok po kroku do wnętrza tajemnicy samego Boga. W ten sposób teologia ciała Jana Pawła II odkrywa «sens całej […] egzystencji», sens życia"[13]. Jakie może ona mieć znaczenie dla zrozumienia sensu płciowości i właściwego przeżywania jej na drodze do kapłaństwa?

Jan Paweł II twierdził, że małżeństwo odsłania oblubieńczą naturę celibatu, gdyż „wierność małżonków i «oddanie jednemu oblubieńcowi» stanowi model wierności i oddania jedynemu Oblubieńcowi, których domaga się życie w celibacie. Ponadto, owoc życia małżeńskiego w postaci dzieci pomaga osobom żyjącym w celibacie uświadomić sobie fakt, że i oni także są powołani do wydawania owoców duchowych. Widzimy zatem, jak «naturalna» rzeczywistość małżeństwa wskazuje na «nadprzyrodzoną» rzeczywistość celibatu dla królestwa"[14].

---

[12] Cyt. za: Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Warszawa 2009, s. 11.

[13] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała* („Jan Paweł II naucza", 1), Lublin 1981, s. 51-59; Ch. West, dz. cyt., s. 12.

[14] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*…, dz. cyt., s. 78.

Celibat wyraża oblubieńczy sens ciała. „Mężczyzna, który wybiera celibat, stając się obrazem Chrystusa, «poślubia» Kościół. Poprzez ucieleśniony dar z samego siebie rodzi wiele duchowych dzieci”[15]. Obecny papież potwierdził, iż wybór Chrystusa w kapłaństwie jest przede wszystkim oblubieńczy, jest utożsamieniem się z sercem Chrystusa Oblubieńca, który daje życie dla swej Oblubienicy-Kościoła, winien więc być przyjęty i przeżywany jako „znak całkowitego i wyłącznego oddania Chrystusowi, Kościołowi oraz Królestwu Bożemu” (SCr 24). Kapłan ma możliwość utożsamić się z sercem Chrystusa Oblubieńca i coraz pełniej żyć owym oblubieńczym wymiarem swego powołania dzięki Eucharystii, w której tajemnicę i głębię miłości Bożej winien wnikać i jej się poddawać. „Kto spożywa Moje Ciało i pije moją Krew, trwa we Mnie a Ja w nim” (J 6, 56). Wchodząc do duszy kapłana, Boski Oblubieniec bierze ją w posiadanie, ogarnia ją całkowicie i czyni do końca Swoją. Także kobieta, która wybiera czystość konsekrowaną „staje się obrazem Kościoła, «poślubia» Chrystusa. Poprzez ucieleśniony dar z samej siebie rodzi wiele «duchowych dzieci»”[16]. Uczestniczy w wielkim zadaniu macierzyństwa duchowego.

Trzeba uczynić wszystko, by kleryków i osoby pragnące poświęcić się Bogu w życiu zakonnym, czy instytutach świeckich, nie tylko zaznajomić, ale bardziej wprowadzić w oblubieńczy sens ciała, rozbudzając w nich pragnienie życia dla Królestwa Bożego i gotowość całkowitego, totalnego oddania się Chrystusowi i Kościołowi. Niedostateczne akcentowanie tej prawdy ma negatywne konsekwencje dla płciowości człowieka, prowadzi do jej tłumienia, nie chroni też młodego człowieka przed światem owładniętym pożądaniem i wmawiającym nam, że różnica pomiędzy małżeństwem i celibatem polega na tym, że w małżeństwie można w dozwolony sposób zaspokajać pożądanie, a w celibacie nie wolno tego czynić[17]. „Powszechna jest w społeczeństwie i kulturze postawa, która na ogół banalizuje ludzką płciowość interpretując ją i przeżywając w sposób ograniczony i zubożony, odnosząc ją jedynie do ciała i egoistycznej przyjemności” (PDV 44). Zarówno w małżeństwie, jak i w celibacie człowiek potrzebuje odkupienia, potrzebuje go cały, w swym ciele w swej płciowości, potrzebuje przemiany wewnętrznej, by całym sobą kochać Boga i bliźniego jako człowiek nowy w Chrystusie i mocą Jego Ducha.

e) Zrozumienie natury wolności chrześcijańskiej i oblubieńczego sensu ciała oraz przeżywanie swego powołania w żywej relacji do Chrystusa i w otwarciu się na drugiego człowieka we wspólnocie seminaryjnej i zakonnej jest warunkiem dojrzewania uczuciowego, które jest jeszcze jednym elementem integralnie rozumianej formacji ludzkiej.

Jak pokazuje doświadczenie, człowiek w stanie grzechu i ten który potrzebuje przemiany w Chrystusie cechuje się nieuporządkowanym życiem uczucio-

[15] Tamże, s. 80.

[16] Mnich kartuski, *Eucharystia tajemnica ślubna*, Warszawa 2005, s. 80.

[17] Tamże, s. 74-75.

wym, powodującym, iż on sam nie rozumie tego, co czyni, bo nie czyni tego co chce, ale to, czego nienawidzi (Rz 7, 15). Jest np. przywiązany do jakiegoś przedmiotu, zależny od decyzji jakiejś osoby, uzależniony od jakiegoś nałogu i odczuwa te przywiązania jako przeciwne pragnieniom duchowym, woli Bożej, czuje się niejako uwięziony i brak mu wolności ducha, by pójść za natchnieniem i poruszeniem Ducha Świętego. Uczucia, podobnie jak władze duszy, potrzebują przemiany duchowej, jak to bardzo mocno zaakcentował św. Ignacy Loyola w swych *Ćwiczeniach duchowych* (nr 1). Ze względu jednak na swe wielkie zróżnicowanie, spontaniczność i zmienność są trudniejsze do rozpoznania, i jako bardziej „subiektywne" są niejednokrotnie lekceważone, także w procesie formacji. Przychodzi temu z pomocą teologia serca uznawana za jeden z żywych nurtów teologii duchowości, biorąca historycznie swój początek czy to u św. Augustyna, czy św. Bernarda z Clairvaux, czy św. Ignacego Loyoli, czy u jakiegoś innego teologa i mistrza duchowego, uwzględniającego w większym stopniu człowieczeństwo Chrystusa i wartość natury ludzkiej w życiu duchowym. Przychodzi temu z pomocą także współczesna psychologia ze swoimi najnowszymi narzędziami i metodami badania życia psychicznego człowieka.

W formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego ważne jest rozeznanie złożonego świata uczuć, który na ogół jest postrzegany jednowymiarowo i pozbawiany wyższych, duchowych znaczeń. Zagrożeniem jest tu nie tylko intelektualizm i woluntaryzm, ale także pragmatyzm, libertynizm, permisywizm i temu podobne nastawienia oraz zachowania. Ważne jest nie tylko objaśnienie zróżnicowania uczuć (instynktów i popędów, noszących w człowieku znak ducha, uczuć witalnych, psychicznych i duchowych), ale także możliwości ich integracji w postawie i osobowości człowieka, która polega na uzyskaniu przez niego wewnętrznej spójności wszystkich władz duchowych i zmysłowych, przy czym te ostatnie winny zostać podporządkowane władzom wyższym, duchowym i pociągnięte przez nie wzwyż.

W formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego istotne jest więc otwarcie się w Duchu Świętym na osobę Jezusa Chrystusa i przyjęcie Jego miłości, daru odkupienia. Człowieka wierzącego można określić jako tego, który przez swe władze rozum, wolę i afektywność, jest otwarty na działanie Boga w sobie. Winien on współdziałać z łaską i miłością Bożą, coraz bardziej pozwalając się jej przemieniać. Droga do tego wiedzie przez oczyszczenie z grzechu i oderwanie się od tego, co może stanowić przeszkodę dla działania Bożego; przez oświecenie umacniające postawę wiary; i przez coraz ściślejsze zjednoczenie z Bogiem w miłości. Uczucia stłumione winny zostać uwolnione i dopuszczone do ponownego przeżycia, odczucia i — na ile to możliwe — zwerbalizowane, wypowiedziane przed kimś, kto może je zinterpretować.

W ich pozytywnym kształtowaniu bardzo pomocne jest posłużenie się wyobraźnią w medytacji, gdyż dzięki niej dotykamy świata uczuć i porządkujemy

go w relacji do wartości chrześcijańskich. Ich ukierunkowanie na Boga, włączenie w postawę duchową i zintegrowanie z nią, będzie w dużej mierze zależało od siły pragnień duchowych postępującego drogą formacji, pragnień będących wynikiem działania Ducha Świętego w sercu człowieka i woli życia dla chwały Bożej oraz dobra Kościoła. W zależności od tego, czy obecność Boga i Jego działanie będą odbierane w świadomości człowieka czy też nie, można tu mówić o przeżyciach afektywnych (pocieszeniach duchowych), mających swe źródło w Bogu, albo o stanach duchowych, w których człowiek zdany jest bardziej na swą wiarę i ufność, gdyż doświadczając oschłości na modlitwie, czy strapienia duchowego, odczuwa pustkę w swych władzach zmysłowych. Pierwszy wymieniony stan właściwie przeżywany nadaje nową dynamikę wolitywno-afektywną postawie duchowej, zaś drugi może skutkować uzyskiwaniem większej równowagi uczuciowej. Proces dojrzewania uczuciowego nie może się dokonać bez walki duchowej, w której człowiek określa swą postawę przed Bogiem i broni się przed negatywnymi czynnikami (duch świata, ciała, zły duch) przychodzącymi przez zmysły, wyobraźnię i poruszenia odbierane jako zewnętrzne[18].

W tym procesie, także według adhortacji *Pastores dobo vobis*, niezastąpiona rola przypada miłości zajmującej centralne miejsce w życiu ludzkim. Jak wiadomo, miłość jest przeżyciem doświadczanym zarówno na poziomie zmysłowym, jak i duchowym oraz religijnym. „Ogarnia [ona] całą osobę we wszystkich jej wymiarach i sferach: fizycznej, psychicznej i duchowej, i […] znajduje wyraz w «oblubieńczym sensie ludzkiego ciała», dzięki któremu osoba ofiaruje samą siebie drugiej osobie i ją przyjmuje" (PDV 44).

Głębokie odkrycie miłości Bożej, objawionej w Jezusie Chrystusie, zwłaszcza w Jego męce, śmierci i zmartwychwstaniu, w misterium paschalnym uobecnianym w Eucharystii — w której Chrystus staje się darem dla świata i przekształca w siebie przyjmujących Go w komunii św. i czyni z nich swe mistyczne ciało — odkrycie i doświadczenie tej miłości w Duchu Świętym jest w stanie porwać całego człowieka i skłonić go do wyboru Jezusa Chrystusa jako Oblubieńca, jako wartości najwyższej, dla której warto poświęcić swoje życie. Taka miłość staje się wewnętrzną zasadą i siłą integracji osoby powołanej. Naśladowanie Jezusa Chrystusa winno zmierzać do upodobnienia się do Niego nie tylko w aktach poznania czy chcenia, ale także i w uczuciach (por. Flp 2, 5). Droga przemiany *afectos desordenados*, według ćwiczeń ignacjańskich przebiega w taki sposób, że w pierwszym tygodniu należy je ukierunkować na Boga jako cel życiowy (*deformata reformare*), w drugim — należy je upodobnić i odnieść do Chrystusa, którego rekolektant dobrowolnie wybiera na swego Króla (*reformata conformare*). W trzecim tygodniu, rozważając Mękę Pańską, człowiek może

[18] M. Verheecke, *Réflexions théologiques et anthropologiques sur les Exercices de Saint Ignace*, „Cahiers de Spiritualité Ignatienne" 43(1987), z. 3, s. 222-225.

doznać umocnienia w uczuciach duchowych (*conformata confirmare — passione*), na etapie zaś czwartego tygodnia, gdy jednoczy się z Chrystusem zmartwychwstałym w miłości i radości, może doznać najwyższej przemiany swych uczuć (*confirmata transformare*).

Miłość Chrystusa w postawie człowieka winna rozciągać się na wszystkich i — jak czytamy w *Pastores dabo vobis* — winna przybrać postać oddania się wszystkim" (nr 44). Winna zmierzać do „głębokiego braterstwa" i do nawiązania przyjaźni z drugim człowiekiem. Ta ostatnia jest cenną pomocą w dojrzewaniu uczuciowym i w dochowaniu wierności Bogu w celibacie i czystości konsekrowanej, jeśli tylko dwie zjednoczone nią osoby postrzegają się w płaszczyźnie duchowej i w odniesieniu do Boga.

Miłość ogarniająca całą osobę umożliwia zespolenie wszystkich czterech wymiarów formacji, kształtuje ową wewnętrzną „formę" Chrystusową w człowieku i sprawia, że uzyskuje on jedność życia i dojrzałość duchową.

*

Wymienione elementy formacji ludzkiej do kapłaństwa i życia konsekrowanego wskazują na to, jak ważna jest dla owego wymiaru formacji teologia duchowości oparta na antropologii teologicznej, antropologii duchowej, która stawia w centrum ideę naśladowania Jezusa Chrystusa w Jego postawie wobec Ojca i innych. Naśladowanie Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza Kościoła, będące wyzwaniem i zadaniem dla kandydatów do kapłaństwa, domaga się uwzględnienia w formacji relacji ludzkich Chrystusa do innych, jak również relacji formowanej osoby do wspólnoty Kościoła i jej przygotowania do podjęcia powierzonego jej udziału w misji zbawczej.

Omówiona formacja może być bardziej zrozumiała i możliwa do urzeczywistnienia w płaszczyźnie ludzkiej, gdy będzie czerpać treści z antropologii teologicznej i duchowej w zakresie: prawidłowego rozumienia wolności jako zdolności wyboru dobra motywowanego odpowiedzią na dar łaski i miłości Bożej w Chrystusie; sumienia moralnego kształtowanego w procesie medytacji nad słowem Bożym i uwzględniającego wskazania Magisterium Nauczycielskiego Kościoła; wychowania do takiego rozumienia swej płciowości, które odkrywa oblubieńczy sens ciała i włącza go w osobistą relację do Chrystusa, i w pełne oddanie się Jemu w Kościele — pierwszej Oblubienicy Chrystusa; dojrzewania uczuciowego rozumianego jako droga wewnętrznej przemiany i upodobnienia się do Jezusa Chrystusa, także w wymiarze uczuć, nabywania nowej afektywności.

TEOLOGIA SPIRITUALE AL SERVIZIO DELLA FORMAZIONE AL SACERDOZIO E ALLA VITA CONSACRATA

La formazione umana è stata riconosciuta nei nostri tempi — riguardo a quella spirituale, intelettuale e pastorale — come prima e fondamentale dimmensione del'intera formazione al sacerdozio e alla vita consacrata (cfr. PDV 72). Considerando tali suoi elementi que: il diventare la viva immagine di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa; la formazione della coscienza morale; l'educazione alla libertà; l'educazione al giusto vivere il proprio sesso; la formazione alla maturità affettiva, l'autore mostra quale contribuito può portare la teologia spirituale — basata sull'antropologia teologica e spirituale — al loro sviluppo nella formazione affinchè questa possa essere più umana ed integrale.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 125-130

Cezary SĘKALSKI*

PODSUMOWANIE DYSKUSJI PANELOWEJ nt. *INTEGRALNA FORMACJA LUDZKA*

Tematem spotkania była integralna formacja ludzka, niemniej dr hab. Stanisław Z a r z y c k i SAC, w swoim referacie nieco go zmodyfikował i mówił o teologii duchowości w integralnej formacji ludzkiej. Po wypowiedziach zaproszonych panelistów (ks. dr hab. Adam R y b i c k i , dr hab. Jerzy S k a w r o ń OCarm, dr Piotr P i a s e c k i OMI i ks. dr Wojciech B a r t o s z e k) rozpoczęła się dyskusja.

Jako pierwszy głos zabrał ks. dr Marek S z y m u l a (PWT Warszawa), który zwrócił uwagę na przełom, jaki dokonuje się obecnie w formacji seminaryjnej. Dawniej kładziono nacisk na formację intelektualną i duchową, a dziś akcent przesuwa się na formację ludzką. To okazuje się dobrym kierunkiem formacyjnym, ponieważ po dawnej formacji zdarzali się księża, którzy wprawdzie mówili niezłe kazania, ale jako ludzie w bezpośrednim kontakcie z wiernymi nieraz zachowywali się fatalnie. Autor wypowiedzi postawił pytanie o sens pracy ojców duchownych w seminarium. Wspomniał przy tym, że w formacji sióstr zakonnych nie ma funkcji ojca duchownego, odwołał się także do własnego doświadczenia pracy z klerykami podczas roku propedeutycznego, na którym nie ma w ogóle ojców duchownych, a są tylko wychowawcy i wszystkie problemy osobowościowe oraz formacyjne rozwiązuje się we wspólnocie. Podstawowym problemem, przed jakimi stają klerycy, jest otwartość względem ojca duchownego, zwłaszcza jeśli jest księdzem diecezjalnym z tej samej diecezji. Nie ma bowiem żadnej gwarancji, że za jakiś czas nie zostanie mianowany bezpośrednim przełożonym kleryka

* Dr Cezary SĘKALSKI — dziennikarz, redaktor naczelny Wydawnictwa „Serafin”; wykładowca w Podyplomowym Studium Duchowości Katolickiej KUL w Lublinie i Karmelitańskim Instytucie Duchowości w Krakowie; autor książkowych wywiadów (ostatnio) z dr Elżbietą Sujak oraz książek z dziedziny duchowości: *Misterium przemiany wewnętrznej. Droga duchowego rozwoju chrześcijanina w Ćwiczeniach ignacjańskich* (Kraków 2003), *Różaniec święty na nowo odkryty. Najważniejsze drogowskazy duchowe w 20. tajemnicach* (Kraków 2007) oraz *Przepis na miłość. Poradnik duchowy dla początkujących i zaawansowanych* (Kraków 2009). Specjalizuje się w duchowości Ćwiczeń ignacjańskich oraz w duchowości małżeńskiej a także w tematyce nowych ruchów katolickich i w problematyce ewangelizacji medialnej. Żonaty. Mieszka w Krakowie.

i nie zacznie wykorzystywać wiedzy, którą nabył o nim jako ojciec duchowny. Stąd postulat, by w seminariach ojcami duchownymi byli np. zakonnicy.

Następnie głos zabrał dr Cezary S ę k a l s k i (Kraków), który w nawiązaniu do poprzedniej wypowiedzi zauważył, że podstawowym warunkiem skutecznej pomocy duchowej człowiekowi jest jego poczucie wolności i otwartości względem kierownika duchownego, a tam gdzie funkcjonuje sformalizowana wspólnota ten wymiar jest zawsze utrudniony, bo nie jest łatwo otwierać się względem człowieka, od którego można być bezpośrednio zależnym.

Uczestnik dyskusji dodał również, odwołując się do własnego doświadczenia pomocy rekolektantom w kierownictwie duchowym podczas ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli, że ta formacja duchowa zakłada i zawiera mocny element formacji ludzkiej. Dowodem na to są przypadki, w których uczestnik rekolekcji ignacjańskich (zwłaszcza na Fundamencie albo Pierwszym tygodniu) podczas rozmów z kierownikiem duchowym ma potrzebę wypowiedzenia swoich problemów emocjonalnych czy też dotykania i nazywania zranień, które wyniósł z domu rodzinnego. Taka osoba przeżywa dynamikę rekolekcyjną na poziomie terapeutycznym i trzeba jej na to pozwolić. Błędem kierownika duchowego byłoby przeszkadzać jej w tym, ciągnąc ją na siłę ku jakimś subtelniejszym sprawom duchowym. Uporządkowanie na poziomie emocjonalnym zwykle wzbudza pragnienie podążania dalszą drogą rozwoju duchowego.

Autor wypowiedzi stwierdził również, że czasem posądza się niektórych przedstawicieli duchowości ignacjańskiej o psychologizm. Nie jest to słuszne, bo kiedy formacja ta jest zwrócona ku osobie z problemami emocjonalnymi, w pierwszym rzędzie potrzebuje ona wsparcia psychologicznego zanim będzie mogła głębiej wejść w problematykę duchową, a bez tego ryzykuje się, że zacznie się budować duchową konstrukcję na krzywym fundamencie.

Ks. dr hab. Jarosław P o p ł a w s k i (KUL) zauważył, że nieraz formatorzy w seminariach nie akceptują sytuacji, w których klerycy wybierają kierownika duchowego spoza środowiska seminaryjnego, a taki wybór daje możliwość większego otwarcia kleryka, a przez to większy obiektywizm we wglądzie w jego problemy duchowe.

Ks. dr hab. Stanisław Z a r z y c k i docenił śmiałe postawienie problemu ojców duchowych w seminariach przez ks. Szymulę. Dodał przy tym, że na formację składa się: formacja ludzka, relacja z Jezusem i innymi ludźmi, rozwój intelektualny, formacja duchowa (która jest sercem formacji i ma przenikać wszystkie pozostałe wymiary) oraz formacja duszpasterska.

Matka Maksymilla P l i s z k a SłBDNP podkreśliła rolę wspólnoty w formacji ludzkiej, dodając, że formacja ta weryfikuje się poprzez postawę, jaką dana osoba przyjmuje wobec innych. Kierownictwo duchowe ma stanowić pomoc osobie w jej integracji ze wspólnotą. Problem pojawia się natomiast wtedy, kiedy ktoś zamyka się na wspólnotę, nie daje dostępu do siebie, bo — jak twierdzi — dana sprawa jest zamknięta, bo została „załatwiona” z kierownikiem duchowym.

Ks. dr Marek S z y m u l a podzielił się świadectwem, że owocem roku propedeutycznego warszawskiego seminarium jest m.in. zmiana języka kandydatów do kapłaństwa, którzy przestają mówić ogólnikowo o „swojej wierze”, a zaczynają używać sformułowania „moja relacja z Chrystusem”.

Ks. dr Wojciech B a r t o s z e k (Katowice) stwierdził, że wielkim problemem w formacji seminaryjnej był angelizm i nurt, który od czasów Pseudo-Donizego Areopagity powielał zdanie, iż kapłan powołany jest do wyższej świętości niż wierni świeccy.

Karmelita, o. dr hab. Jerzy S k a w r o ń (Trutowo), postawił pytanie, czy nie jest tak, że głęboka formacja duchowa porządkuje także ludzki wymiar człowieka? Jako przykład takiej pracy wewnętrznej wskazał duchowość św. Jana od Krzyża.

Z kolei dr Leszek W i a n o w s k i (Radom) zripostował, twierdząc, że — jego zdaniem — duchowość karmelitańska nie dopracowała się przekonującej formacji ludzkiej. Dodał, że wielu ludzi fascynuje w tej duchowości propozycja pogłębienia relacji z Bogiem, ale nie zdają sobie oni sprawy z tego, jaki to niesie ze sobą trud. Eksponowanie spraw duchowych nie prowadzi do nabywania umiejętności radzenia sobie ze swoimi osobistymi problemami. Stąd — zdaniem autora wypowiedzi — wejście w duchowość Karmelu potrzebuje „przetarcia ignacjańskiego”. Ponadto uczestnik dyskusji zwrócił uwagę na potrzebę formacji przedseminaryjnej, która obejmowałaby odkrycie swoich słabości i przepracowywanie bolesnych problemów, aby oszczędzić sobie późniejszych rozczarowań.

Następnie głos zabrał ks. prof. Walerian S ł o m k a (KUL), który stwierdził, że diabeł zakpił sobie z ciała ludzkiego prowadząc ludzi od angelizmu do satanizmu. Dodał przy tym, że ciało Jezusa jest sakramentem, a świat proponuje takie podejście do ciała, które prowadzi do satanizmu. Potrzeba więc przywrócenia sakramentalności ludzkiego ciała. Przejawem wypaczenia tego sensu jest dziś m.in. to, że zwykły dotyk od razu kojarzony jest z molestowaniem.

Ksiądz profesor wspomniał o swoim udziale w synodzie biskupów, na którym mówił o potrzebie wychowywania najpierw profesorów pracujących z klerykami i formatorów, którzy byliby ekspertami w teologii duchowości. Sami ojcowie duchowni to za mało, gdyż zamiast formacji grozi to deformacją.

Ojciec dr Marek K o t y ń s k i CSsR (PWT Warszawa) powiedział, że prawdziwa formacja zakłada bycie, a nie tylko sprawowanie funkcji. Klerycy, zwłaszcza ci, którzy pochodzą z dysfunkcyjnych rodzin, potrzebują w seminarium ojca, który będzie z nimi 24 godziny na dobę. Wspominał o biskupie, który zlecił jednemu z kapłanów taką rolę, zwalniając go ze wszystkich innych obo-

wiązków, jak również o problemie języka i o tym, że młodzi ludzie mówią o duchowości, ale nie wiedzą, co to znaczy, bo jest to dla nich pojęcie abstrakcyjne.

Głosy w dyskusji:

Dr Piotr Piasecki OMI (Obra) — W perspektywie podstaw formacji ludzkiej, o których wspomniał ks. prof. Zarzycki, chciałbym ukierunkować naszą dyskusję na problem współczesnych, licznych wyzwań, na które w swoim życiu muszą odpowiedzieć kapłani i osoby konsekrowane. Chodzi mianowicie o wyzwania wpisujące się w proces nowej ewangelizacji. Jako teologowie duchowości w naszych refleksjach nie możemy omijać tego kontekstu kulturowo-społecznego. Otóż *humanum*, jako owoc formacji ludzkiej, w sposób naturalny staje się niejako przestrzenią i platformą, na której rozwijają się wszelkie — nazwijmy je — „cnoty nowej ewangelizacji": odwaga w działaniu, zapał misjonarski i duszpasterski, a przede wszystkim świadectwo życia. Trzeba przyznać, że głoszenie Ewangelii rozpoczyna się od świadectwa życia, które musi być gruntownie osadzone we właściwie uformowanym *humanum*. Tylko człowiek otwarty, życzliwy, charakteryzujący się zwykłymi, ogólnie pojętymi ludzkimi pozytywnymi cechami, może skutecznie prowadzić własne życie duchowe i w ten sposób całościowo intrygować i przyprowadzać innych do źródeł Prawdy — do Boga. Należy zatem zwrócić uwagę na to, jakimi sposobami formować owo *humanum*, by stało się dynamiczną przestrzenią pozytywnego oddziaływania we współczesnej ewangelizacji.

Ks. dr Wojciech Bartoszek (Katowice) — Chciałbym poruszyć temat „sulpicjańskiej formacji ludzkiej", gdyż głównym charyzmatem Towarzystwa Kapłanów Świętego Sulpicjusza była i jest formacja kapłańska. Formacja ludzka jako taka istnieje we współczesnym nauczaniu Saint-Sulpice, trudno jednak mówić o siedemnastowiecznej „formacji ludzkiej" w sensie dzisiejszym, choć pewne jej elementy istniały już w klasycznych tekstach sulpicjańskich z XVII wieku.

Mówiąc o dzisiejszej formacji ludzkiej w życiu kapłańskim, warto sięgnąć po 32. numer „Bulletin de Saint-Sulpice" z 2006 roku. W biuletynie tym, zatytułowanym *La formation humaine: enjeux et perspectives*, autorzy przywołują następujące dokumenty: posynodalną adhortację papieża Jana Pawła II *Pastores dabo vobis*, *Konstytucje Towarzystwa Kapłanów Świętego Sulpicjusza* z 2003 roku, *List — Okólnik Superiora Towarzystwa Świętego Sulpicjusza na temat „czystości kapłańskiej"* (z 7 III 1955) oraz dwa teksty Zgromadzenia Generalnego Towarzystwa (*Formacja psycho-afektywana seminarzystów* z 1994 roku i *Ze względu na Królestwo Boże — Elementy refleksji na temat formacji do celibatu kapłańskiego. Wkład Towarzystwa Kapłanów Świętego Sulpicjusza* z 2006 roku). We wnioskach artykułu zatytułowanego *Formacja ludzka w Saint-Sulpice* bp Lionel Gendron, doktor teologii dogmatycznej, wychowawca i profesor licznych semi-

nariów w Kanadzie oraz Ameryce Łacińskiej, przez dwanaście lat superior Towarzystwa Saint-Sulpice, zwraca uwagę na trzy kwestie:

— obecnie istnieje znacznie lepsza znajomość nauk psychologicznych, niż było to wcześniej,

— znajomość ta może odegrać znaczącą rolę w formacji ludzkiej kapłanów,

— formację ludzką należy sytuować w kontekście kryzysu przeżywania celibatu przez kapłanów.

Widać zatem, iż temat wychowania do celibatu jest najważniejszym zagadnieniem formacji ludzkiej we współczesnym nauczaniu sulpicjan. Kwestia ta była również wielokrotnie przywoływana przez „L'Institut de Formation d'Educateurs du Clergé” (l'IFEC), którego prowadzenie zostało powierzone kapłanom Towarzystwa Saint-Sulpice. Warto przypomnieć, iż samo powstanie l'IFEC było odpowiedzią na wezwanie Soboru Watykańskiego II, który w dekrecie *Optatam totius* (nr 5) zachęcał do utworzenia instytutów pomagającym kapłanom w ich formacji.

Jak cztery wieki wcześniej nauczanie Saint-Sulpice czerpało swoją inspirację z doktryny Soboru Trydenckiego, tak współcześnie zakorzenione jest w Tradycji Kościoła. W związku z zagadnieniem reformy kapłaństwa, ojcowie soborowi położyli akcent na powstanie instytucji formującej kapłanów — seminarium duchownego. Sulpicjanie odpowiedzieli nie tylko na wezwanie Soboru Trydenckiego co do utworzenia seminarium, ale rozwinęli samą teologię kapłaństwa, wiążąc ją z pogłębioną duchowością. Związek teologii kapłaństwa z duchowością miał swoje źródło w ożywieniu życia duchowego w siedemnastowiecznej Francji.

Jak wspomniałem wyżej, nie ma w tekstach sulpicjańskich z XVII wieku rozróżnienia na formację ludzką, duchową, intelektualną czy duszpasterską. Czytając teksty założyciela Saint-Sulpice — ks. Jana Jakuba Oliera czy też jego trzeciego następcy w funkcji superiora towarzystwa — ks. Ludwika Tronsona, można mieć wrażenie, iż formacja ludzka, według dzisiejszego rozumienia, w ówczesnym czasie była głęboko zakorzeniona w duchowości. Trudno więc dokonać rozróżnienia na formację ludzką i formacją duchową kapłanów. W siedemnastowiecznych pismach, tego co ludzkie nie oddziela się od duchowości. Można wręcz powiedzieć, iż dokonuje się swoisty proces „uduchowienia cielesności”, który w skrajnych przypadkach prowadzi do angelizmu.

Według ówczesnej teologii, mającej korzenie w nauczaniu Pseudo-Dionizego, członkowie stanu duchownego jako druga hierarchia kościelna odpowiadali stanowi anielskiemu w hierarchii niebiańskiej. Z tej racji kapłani, podobnie jak aniołowie będący najbliżej Boga, powinni odznaczać się najwyższą świętością. W pewnym sensie kapłani powinni stawać się „aniołami”. Tak rozumiana teologia kapłaństwa z czasem prowadziła do wymagającej ascezy mającej znamiona rygoryzmu.

Spośród wielu pism ukazujących wezwanie do pogłębionej ascezy, można przywołać zwłaszcza dzieło wspomnianego już wyżej ks. Ludwika Tronsona pt. *Szczegółowy rachunek sumienia*, w którym autor wychowywał kapłanów do

poznania i pogłębienia tzw. cnót kapłańskich. Jedną z tych cnót szeroko omówioną była skromność. Życie według tej cnoty z czasem stało się swoistym „znakiem rozpoznawczym" wychowania sulpicjańskiego. Dzięki niej duchowni wyrażali na zewnątrz stan swojej duszy przez odpowiednią postawę ciała, stosowny ubiór, czy też powściągliwość w gestach i słowach. Nauczając o skromności, sulpicjanie nie tylko wychowywali duchownych do zachowania czystości kapłańskiej, lecz wcielali do swojej duchowości ówczesny kodeks życia społecznego i w ten sposób wiązali cnotę skromności z podstawowymi zasadami zachowania się. W analizie nauczania na temat skromności, dostrzega się ponadto akcent położony na dystans wobec świata. Definiując więc sulpicjańską „formację ludzką" z XVII wieku można użyć sformułowania, iż była ona swoistym rodzajem chrześcijańskiego i kapłańskiego *savoir-vivre'u*.

Podsumowując tę wypowiedź, chciałbym podkreślić, iż sulpicjanie prowadząc formację kapłańską, czy to w XVII wieku czy obecnie, zawsze byli wierni nauczaniu Kościoła oraz starali się asymilować obowiązujące w danym czasie znaki czasu. Z dzisiejszego punktu widzenia „formacja ludzka" w XVII wieku prowadziła do postawy kapłana w pewnym sensie „zamkniętego", oddzielonego od świata, dbającego najpierw o swój osobisty rozwój duchowy. Trzeba jednak podkreślić, iż przyczyniła się do głębokiej reformy duchowieństwa francuskiego, czego przykładem było pokolenie kapłanów osiemnastowiecznych określanych jako *les bons pasteurs*. Dzisiejsza sulpicjańska formacja ludzka podkreśla walory psychologii, mające pomóc kapłanowi zwłaszcza w przeżywaniu jego celibatu. W dobie Soboru Watykańskiego II mówi się o otwarciu kapłana na świat. Akcent postawiony jest więc na apostolstwo. Można jednak na koniec postawić pytanie: czy owo otwarcie — które czasami wiąże się z nadaktywizmem i zanikiem wymiaru kontemplacyjnego życia kapłańskiego, a nawet z trudnościami w zachowaniu celibatu — nie prowadzi ostatecznie do zatracenia tożsamości duchownego?

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 131-133

Ks. Marek SZYMULA*

JAK WYKŁADAĆ TEOLOGIĘ DUCHOWOŚCI W SEMINARIUM DUCHOWNYM?

Pierwszym zagadnieniem wartym przedyskutowania jest program nauczania teologii duchowości w wyższych seminariach duchownych w Polsce. Z informacji zebranych z kilku seminariów wynika, że programy te są różne. Często zależne od ilości wykładowców teologii duchowości i ich zaangażowania w tworzenie naukowego oblicza danego seminarium duchownego.

Wykłady z teologii duchowości przewidziane są w *Ratio studiorum* na roku V i VI w wymiarze 28 godzin rocznie. Dla roku V zakres tematyczny obejmuje zagadnienia: teologia duchowości katolickiej jako nauka (terminologia, pojęcie, metodologia); jedność i wielość duchowości; historia duchowości w Kościele Powszechnym; historia duchowości polskiej; duchowość życia teologalnego; duchowość modlitwy; sakramenty jako źródło i środki wzrostu w życiu duchowym; asceza chrześcijańska; mistyka chrześcijańska; etapy rozwoju życia duchowego. Natomiast dla roku VI przewidziane są wykłady z duchowości kapłańskiej, życia konsekrowanego, laikatu, kierownictwa duchowego, duchowości pracy, maryjnego wymiaru duchowości chrześcijańskiej, misyjnego wymiaru duchowości chrześcijańskiej oraz duchowości współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich.

Dla wielu teologów duchowości tak sformułowane tematy brzmią znajomo, gdyż zaczerpnięte zostały z pozycji książkowej przygotowanej przez zespół polskich teologów duchowości w roku 1993[1]. Była to pierwsza próba wydania w języku polskim podręcznika teologii duchowości katolickiej. Mimo nacisków ze strony czytelników nie udało się wznowić tej pozycji, a dziś wydaje się, iż po-

* Ks. dr Marek SZYMULA — prezbiter Archidiecezji Warszawskiej (wyśw. w 1988 r.), od 1995 wykładowca teologii duchowości w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie.

[1] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, M. Chmielewski, J. Misiurek, A. J. Nowak, Lublin 1993.

trzeba bardziej rozbudowanego i uwspółcześnionego spojrzenia na zagadnienia rozwijane w tej sferze teologii. To sugeruje, iż pewna korekta w rozłożeniu materiału i ich tematów byłaby konieczna w samym *Ratio studiorum*.

Powstaje pytanie, czy taka ilość tematów w tak krótkim wymiarze czasowym może być należycie przeanalizowana? Odpowiedź dla każdego teologa duchowości musi być jednoznacznie negatywna. Dlatego ze względu na doniosłość tej dziedziny wiedzy i niewystarczalność ilości godzin w Warszawskim Metropolitalnym Seminarium Duchownym poszerzono ich zakres. Obecnie przedstawia się on następująco:

- rok I (propedeutyczny): wprowadzenie w chrześcijaństwo — modlitwa (30 godz.); wprowadzenie do życia duchowego (30 godz.); duchowość życia sakramentalnego (30 godz.);
- rok III: duchowość stanów w Kościele (30 godz.);
- rok V: mistyka chrześcijańska (30 godz.);
- rok VI: kierownictwo duchowe (30 godz.); seminarium naukowe z konwersatorium z teologii duchowości (90 godz.).

Oprócz tego odbywają się coroczne wykłady monograficzne prowadzone przez wykładowców teologii duchowości. Daje to liczbę 180 godzin wykładowych, 90 godzin pracy seminaryjnej oraz 30 godzin wykładu monograficznego.

Zasadność tak realizowanego zakresu wykładu z teologii życia duchowego potwierdza długoletnia praktyka prowadzonych we wspomnianym seminarium duchownym wykładów przez śp. ks. dr. Andrzeja Santorskiego.

W przeprowadzonej w bieżącym roku akademickim ankiecie wśród studentów V roku seminarium warszawskiego okazało się, iż wykłady z teologii duchowości pomagają im nie tylko w zrozumieniu i przyswajaniu sobie zagadnień teologicznych, ale także w zrozumieniu tego, co sami przechodzą na drodze rozwoju duchowego podczas formacji seminaryjnej. Stąd pojawił się postulat alumnów o wcześniejsze kształcenie w dziedzinie duchowości niż, jak to jest obecnie, dopiero pod koniec studiów seminaryjnych.

Pojawia się tu pytanie o sposób przeprowadzania wykładu z teologii duchowości i wykształcenie wykładowcy. Zdarza się bowiem, choć już dość rzadko, że tę dyscyplinę naukową wykłada osoba, która nie posiada stopnia doktora teologii w zakresie teologii duchowości lub posiada jedynie kanoniczny licencjat.

Kolejnym problemem jest kwestia „języka”, czyli używanego w teologii duchowości aparatu pojęć. Nie jest to język ewangelizacyjny i pobożnościowy, ale język posługujący się pojęciami teologicznymi i filozoficznymi, a więc aparat językowy, który alumn zdobywa na starszych latach seminaryjnej nauki. Stąd rodzi się dylemat metodologiczny, związany z częstym w tych wykładach przemieszaniem stylu konferencyjnego z naukowym. Bywa, że wykład staje się konferencją, a konferencje zamieniają się w wykłady, gdyż nie ma na nie wystarczająco dużo miejsca w czasie przeznaczonym na naukową refleksję teologiczną w ramach wykładów kursorycznych.

W ramach omawianego zagadnienia pojawia się także postulat integracji wiedzy przekazywanej podczas wykładów i treści podawanych alumnom w ramach formacji duchowej. Niestety, zdarzają się tu ciągle rozbieżności spowodowane brakiem dostatecznej wiedzy z zakresu teologii życia duchowego u osób pełniących funkcje formatorów duchowych w seminariach. Wielu spośród nich posiada wykształcenia teologiczne, ale nie w zakresie życia duchowego, zaś swoje kwalifikacje podnosi w oparciu o różnego rodzaju kursy o charakterze pedagogiczno-psychologicznym, nie zaś rzetelne studia z zakresu teologii duchowości. Bez wątpienia „łaska buduje na naturze", dlatego potrzebna jest wiedza antropologiczna oraz osobiste doświadczenie formatorów. Jednakże — jak się wydaje — często nie jest doceniana wiedza teologiczno-duchowa.

W latach 90. ubiegłego stulecia Sekcja Ojców Duchownych Seminariów Diecezjalnych i Zakonnych podjęła próbę zebrania i opracowania tematów, jakie należałoby podjąć w dynamice pracy nad formacją duchową alumnów. Niestety, nie zostały one opublikowane, a stanowiłyby cenny wkład w wypracowanie spójnego programu formacji duchowej alumnów, gdzie wzajemnie mogłyby się dopełniać dwie formy nauczania, tj. naukowe i formacyjno-praktyczne.

*****

Poruszone zagadnienia bez wątpienia nie wyczerpują treści sformułowanego tematu. Rozpoczynająca się dyskusja zapewne ukaże jeszcze inne spojrzenia i refleksje.

COME TENERE IL CORSO DI TEOLOGIA DELLA SPIRITUALITÀ NEI SEMINARI?

Il primo argomento da discutere è il programma dell'insegnamento della teologia della spiritualità nei seminari in Polonia. Le informazioni raccolte dai vari seminari mostrano la diversità tra i programmi. È il risultato di una certa disproporzione tra il numero delle ore previste nella *Ratio studiorum per l'insegnamento della teologia della spiritualità* e il reale bisogno di effettuarlo.

L'altro problema consiste nel linguaggio, cioé nel sistema di concetti usati nella teologia della spiritualità. Questo linguaggio prevede l'uso di concetti teologici e filosofici. Ne deriva un dilemma metodologico legato a una confusione tra lo stile di conferenza e quello di dibattito strettamente scientifico da applicare nella realizzazione del programma della formazione intellettuale e spirituale dei futuri sacerdoti. Appare quindi la necessità di integrare il contenuto trasmesso durante i corsi proposti ai seminaristi nell'ambito della loro formazione spirituale.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 134-137

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI*

PODSUMOWANIE ANKIETY PRZEPROWADZONEJ WŚRÓD ALUMNÓW NA TEMAT NAUCZANIA TEOLOGII DUCHOWOŚCI W SEMINARIUM

W czerwcu 2011 roku, w związku z zaplanowanym sympozjum na temat wykładów z teologii duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego, w kilku polskich seminariach została przeprowadzona ankieta dotycząca oczekiwań kleryków odnośnie do wykładów z teologii duchowości. Treść zawartych w niej pytań została oparta o *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*[1]. Dokument ten podkreśla, że wykłady z teologii duchowości (życia wewnętrznego) mają następujące cele:

1. zaznajomienie z procesami życia wewnętrznego, z ich źródłami i rozwojem;
2. omówienie związków zachodzących pomiędzy strukturą psychofizyczną człowieka a rozwojem jego osobowości chrześcijańskiej;
3. przedstawienie głównych nurtów i szkół duchowości w Kościele;
4. przygotowanie do kierownictwa duchowego[2].

Dokument ponadto wskazuje, jakie konkretnie tematy należy ująć w dydaktyce. Rozłożone na 2 lata (każdy rok po 28 godz.), mają stanowić rdzeń wykładanego przedmiotu. W sumie podano 18 zagadnień, z którymi słuchacze mają się zapoznać.

Skierowana do alumnów ankieta, w pierwszym pytaniu dotyczyła właśnie tych 18 wskazanych przez *Ratio* działów. Zapytano studentów, które zagadnienia

* Ks. dr Jan Krzysztof MICZYŃSKI — prezbiter Archidiecezji Lubelskiej (wyśw. w 1996 r.), od 2005 adiunkt w Instytucie Teologii Duchowości KUL; odbył studia teologiczne magisterskie (1990-1996) i licencjackie w zakresie teologii duchowości (1998-2000) w KUL, kontynuował je na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000-2005), tam obronił doktorat na podstawie rozprawy: *Chrystologia egzystencjalna w doświadczeniu i doktrynie Elżbiety od Trójcy Świętej*, napisanej pod kierunkiem prof. Bruno Secondina OCarm; od lipca 2007 pełni funkcję ojca duchownego w MSD w Lublinie.

[1] *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Częstochowa 1999.

[2] Zob. tamże, s. 179-180.

wydają się dla nich najważniejsze, warte rozwijania i bardziej szczegółowego omówienia. Podano także do oceny nowe propozycje i zachęcono do napisania własnych sugerowanych tematów. W drugim pytaniu osoba ankietowana mogła podzielić się własnymi spostrzeżeniami i postulatami.

Kwestionariusz miał następującą treść:

1. Obecny plan studiów seminaryjnych obejmuje następujące tematy z zakresu duchowości (*oceń w skali 1-10 pkt potrzebę ich rozwijania*; *10 pkt = bardzo ważny*):

I. Teologia duchowości katolickiej jako nauka (terminologia, pojęcie, metodologia) …… pkt
II. Jedność i wielość duchowości …… pkt
III. Historia duchowości w Kościele powszechnym …… pkt
IV. Historia duchowości polskiej …… pkt
V. Duchowość życia teologalnego …… pkt
VI. Duchowość modlitwy …… pkt
VII. Sakramenty jako źródło i środki wzrostu w życiu duchowym …… pkt
VIII. Asceza chrześcijańska …… pkt
IX. Mistyka chrześcijańska …… pkt
X. Etapy rozwoju życia duchowego …… pkt
XI. Duchowość kapłańska …… pkt
XII. Duchowość życia konsekrowanego …… pkt
XIII. Duchowość laikatu …… pkt
XIV. Kierownictwo duchowe …… pkt
XV. Duchowość pracy …… pkt
XVI. Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej …… pkt
XVII. Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej …… pkt
XVIII. Duchowość współczesnych zrzeszeń chrześcijańskich …… pkt

2. Które z poniższych tematów dołączyłbyś do programu studiów (*można podać własne propozycje; oceń ich potrzebę w skali 1-10 pkt*):

I. Rozeznawanie duchowe (rozeznawanie duchów) …… pkt
II. Modlitwa wstawiennicza (egzorcyzmy, modl. o uwolnienie, uzdrowienie wewnętrzne …… pkt
III. Rola Słowa Bożego w życiu duchowym człowieka (praktyka *lectio divina*) …… pkt
IV. Wzajemne warunkowanie się życia psychicznego i duchowego (jak rozpoznać kryzysy, depresje, oczyszczenie wewnętrzne) …… pkt
V. Duchowość mężczyzny …… pkt
VI. Duchowość kobiety …… pkt
VII. Współczesne zagrożenia dla życia wiary (sekty, okultyzm, magia itd.) …… pkt

VIII. Rozumienie miłości chrześcijańskiej (jak praktycznie realizować ideał świętości) …… pkt
IX. Podaj własne propozycje:
…….. …… pkt
…….. …… pkt
…….. …… pkt

4. Jakimi postulatami chciałbyś się podzielić z prowadzącymi zajęcia z teologii duchowości (*co do formy, tematyki, liczby godzin zajęć itd.*)?:
…….
…….
…….

Materiał do analizy stanowiło kilkadziesiąt wypełnionych ankiet[3]. Zebrano zawarte w nich postulaty oraz wyciągnięto następujące wnioski:

1. Wykłady winny mieć charakter praktyczny, mający wpływ na życie przyszłych kapłanów, oparte na przykładach z doświadczenia; studenci oczekują odpowiedzi na pytania: jak wprowadzać ducha Ewangelii we współczesną rzeczywistość?; jak prowadzić współczesną młodzież do Boga?

2. Alumni chcieliby słuchać również wykładów na temat (nowe sformułowania tematów):
I. Praktyczne podstawy życia duchowego;
II. Rozeznawanie duchowe (rozeznawanie duchów — reguły);
III. Egzorcyzmy i modlitwa wstawiennicza (współczesne zagrożenia duchowe: sekty, okultyzm, magia itp.; zniewolenia, opętania a uwolnienie; uzdrowienie wewnętrzne); jak praktycznie stawić czoła zagrożeniom?;
IV. Rola słowa Bożego w życiu duchowym (*lectio divina*);
V. Warunkowanie się wzajemne życia psychicznego i duchowego; duchowość mężczyzny i kobiety;
VI. Psychopatologie życia duchowego.

3. W dotychczasowym programie, szczególnie cenione są:
I. Kierownictwo duchowe;
II. Etapy życia duchowego;
III. Duchowość kapłańska, życia konsekrowanego, duchowość modlitwy;
IV. Rola sakramentów świętych w życiu duchowym;
V. Maryjny wymiar duchowości chrześcijańskiej.

[3] Ankietę przeprowadzili i poddali analizie ks. dr Krzysztof Lala z WMSD w Katowicach i ks. dr Jan Miczyński z WMSD w Lublinie. Ankietowanymi było kilkudziesięciu alumnów IV i V roku, kilku polskich seminariów.

4. Najniżej ocenione zostały:
I. Zagadnienia metodologiczne;
II. Aspekty historyczne;
III. Historia duchowości;
IV. Duchowość pracy.

5. A oto niektóre interesujące propozycje:
I. Duchowość małżeństwa i duchowość w związku niesakramentalnym (synteza porównawcza);
II. Praktyczna strona przekazu wiary: jak głosić kerygmat?
III. Walka duchowa — praktyczne reguły;
IV. Duchowość liturgii;
V. Wykorzystanie Słowa Bożego w spowiednictwie;
VI. Skrupuły;
VII. Charyzmaty, modlitwa charyzmatyczna.

Z treści postulatów alumnów widać wyraźnie bardzo duże zainteresowanie przedmiotem. Wielu z nich pisało nawet, że potrzebne jest zwiększenie godzin teologii duchowości (oczywiście przy założeniu, że tematy i zajęcia będą miały charakter praktyczny, a także żywą formę: nie tylko wykładu, ale również konwersatorium). Jak napisał jeden ze studentów: potrzebne jest ujęcie całościowe drogi życia wewnętrznego; od antropologii teologicznej, od prawdy o zamieszkiwaniu Trójcy Świętej w człowieku (łaska uświęcająca), poprzez ascetykę (oczyszczenie czynne) i mistykę (oczyszczenie bierne), do etapów życia duchowego i stopni modlitwy, szkół duchowości itd. Warto również, by wykład był uzupełniony o lekturę dzieł świętych (św. Ignacy Loyola, św. Jan od Krzyża) oraz Doktorów Kościoła.

Podsumowując, potrzeba zaznaczyć, że ankieta nie miała charakteru naukowego, ale celem jej przeprowadzenia było zebranie materiału na użytek sympozjum tak, aby na temat wykładania ważnego przedmiotu, jakim jest teologia duchowości, mogli się wypowiedzieć jego współcześni słuchacze. I za to im dziękujemy!

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 138-147

Ks. Jan JAGIEŁKA, Elżbieta MATULEWICZ*

GŁOSY W DYSKUSJI nt. *JAK WYKŁADAĆ TEOLOGIĘ DUCHOWOŚCI W SEMINARIUM DUCHOWNYM?*

Ks. dr Jan Jagiełka (Piekoszów) — Powołany przez Pana Boga do kapłaństwa w wyższym seminarium duchownym korzysta z pomocy formatorów i wykładowców. Za formację duchową alumna i kleryka odpowiedzialny jest w pierwszym rzędzie ojciec duchowny. Wielkim wsparciem w zrozumieniu zjawisk życia duchowego alumna i księdza, a później wszystkich wiernych, którym będzie posługiwał, są wykłady z teologii duchowości.

By odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób teologia duchowości może dopomóc formacji alumnów do kapłaństwa, warto uświadomić sobie, jak wygląda ta formacja realizowana przez posługę ojców duchownych. Przytaczam tutaj doświadczenia z Wyższego Seminarium Duchownego z Kielc, w którym przez 7 lat byłem ojcem duchownym alumnów i przez 11 lat wykładowcą teologii duchowości.

Zawsze istotnym elementem formacyjnym ze strony ojca duchownego jest osobisty przykład jego modlitwy, apostolstwa i życia.

W pierwszych dniach pobytu kandydata do kapłaństwa w seminarium ojciec duchowny przeprowadza tzw. rekolekcje wstępne. Podczas nich w ramach konferencji ascetycznych powinien uświadomić, na czym polega powołanie darowane przez Pana Boga, a szczególnie powołanie do kapłaństwa. Warto podczas nich wyjaśniać, jak budować głęboką i osobistą relację z Panem Bogiem, wprowadzać w arkana życia modlitewnego oraz trzeba przygotować do spowiedzi z całego

* Ks. dr Jan JAGIEŁKA — prezbiter Diecezji Kieleckiej (wyśw. w 1985 r.), absolwent Papieskiego Instytutu Duchowości „Teresianum” w Rzymie i Międzynarodowego Instytutu Teologii Pastoralnej Chorych i Służby Zdrowia „Camillianum” w Rzymie. Dyrektor Domu dla Niepełnosprawnych w Piekoszowie. Diecezjalny Duszpasterz Osób Niepełnosprawnych.

Dr hab. Elżbieta MATULEWICZ, prof. UKSW — absolwentka Akademii Muzycznej w Warszawie, magister sztuki, reżyser dźwięku. Pracowała w filmie. Magisterium i doktorat z teologii na UKSW w Warszawie. Habilitacja w zakresie teologii duchowości na Wydziale Teologii KUL. W latach 2003-2008 wykładała teologię w Wilnie (filia PWT w Warszawie) i w Łodzi (UKSW). Od 2008 adiunkt na Wydziale Teologii UKSW w Instytucie Teologicznym w Radomiu. Od 2009 profesor nadzwyczajny UKSW.

dotychczasowego życia, by po jej odbyciu w pokoju wewnętrznym i niejako z „czystą kartą” alumn mógł przygotowywać się do kapłaństwa.

Ojciec duchowny powinien szczególnie cenić sobie indywidualne rozmowy z klerykiem. Jako minimum powinna to być co najmniej jedna dłuższa rozmowa w miesiącu z każdym alumnem. Inne rozmowy mogą odbywać się z inicjatywy ojca duchownego lub kleryka. Czasami dochodzi do nich bardzo spontanicznie.

Wielką możliwość indywidualnego formowania alumna ma ojciec duchowny przez sakrament pokuty oraz przez kierownictwo duchowe. Świadomy natchnień Ducha Świętego, braków, potrzeb i dynamiki życia duchowego konkretnego alumna, ojciec duchowny może mu sugerować czytanie wybranej lektury duchowej, która będzie odpowiednia do jego potrzeb. Po przeczytaniu książki przez alumna warto porozmawiać z nim o jej treści i wrażeniach na jej temat.

Wiele ze zjawisk życia duchowego może wyjaśnić ojciec duchowny poprzez homilie. W seminarium kieleckim ojcowie duchowni przeciętnie cztery razy w tygodniu głoszą Słowo Boże do formowanych alumnów. W cztery też dni tygodnia, wieczorami, ojcowi podają „punkty do medytacji”, czyli dokonują wprowadzenia do medytacji, która następuje kolejnego dnia rano.

Ojciec duchowny w każdym tygodniu spotyka się z rocznikami alumnów, które zostały mu powierzone do formacji na tzw. „duchownych rocznikowych”. Są to przeważnie trzydziestominutowe konferencje ascetyczne dostosowane do etapu formacyjnego, na którym znajdują się alumni i do ich potrzeb. Alumnom pierwszego rocznika należy najpierw wytłumaczyć wyrażenia związane z życiem seminaryjnym, bardzo często niespotkane przez nich wcześniej. Chodzi o takie pojęcia, jak: *silentium sacrum*, lektura duchowa, rachunek sumienia ogólny i szczegółowy, medytacja, kierownictwo duchowe i inne.

W pierwszych miesiącach ich pobytu w seminarium należy nauczyć ich w sposób praktyczny sztuki medytacji. Wiele ze zjawisk życia duchowego, które będą później omawiane w sposób systematyczny w ramach wykładów teologii duchowości na wyższych latach studiów seminaryjnych, muszą być odpowiednio przybliżone już na pierwszym roku formacji seminaryjnej po to, by alumni osobiście pogłębiali i ubogacali swe życie duchowe we współpracy z łaską Bożą. Tak więc należy na pierwszym roku przybliżyć im podstawy życia duchowego i moralnego. Na roku drugim następuje przyjęcie przez alumnów posługi lektora, dlatego bardzo sensownym jest rozkochanie ich w Biblii. W czasie trzeciego roku studiów seminaryjnych alumni przyjmują strój duchowny, w związku z tym ojciec duchowny zabiega, by nastąpiła odpowiednia krystalizacja tożsamości powołanego do kapłaństwa, żeby nie wstydził się stroju duchownego, a przeciwnie — by traktował go jako jeden z elementów świadomie dawanego świadectwa o królestwie Bożym. W czwartym roku studiów seminaryjnych dochodzi do przyjęcia przez alumnów posługi akolitatu. Jest to dobra okazja, by wnikali oni w tajemnicę Eucharystii i kochali ją coraz bardziej. Konferencje „duchowne” na roku piątym mają na celu uświadomienie, jak wielką łaską są święcenia diakona-

tu i na czym polega posługa diakonów. Szósty rok formacji jest bezpośrednim przygotowaniem do przyjęcia prezbiteratu.

Oprócz konferencji „duchownych rocznikowych", ojcowie duchowni mają do dyspozycji „duchowne spotkania", w których biorą udział wszyscy seminarzyści. W seminarium kieleckim były dwie lub trzy takie konferencje duchowne w miesiącu. W tygodniu, w którym jej nie było, spotkanie formacyjne z alumnami miał rektor, wicerektor lub prefekt. Treścią konferencji ascetycznych prowadzonych przez ojców duchownych były najczęściej zagadnienia poruszane w wybranych dokumentach papieskich oraz bieżące sprawy z życia seminaryjnego.

Istotnym wydarzeniem formacyjnym z punktu widzenia duchowego są comiesięczne dni skupienia oraz rekolekcje adwentowe, wielkopostne, przed święceniami diakonatu i prezbiteratu. W seminarium kieleckim alumni, którzy zakończyli pierwszy rok studiów i formacji, uczestniczyli w prowadzonych przez jezuitę pierwszym tygodniu ćwiczeń ignacjańskich.

Jak zarysowanej powyżej formacji, realizowanej przez ojców duchownych, mogą pomóc wykładowcy teologii duchowości?

Wykłady te pomogą przyszłym kapłanom w tym, aby kompetentnie rozpoznawali zjawiska obecne w życiu duchowym wiernych, którym będą posługiwać oraz by pomagali jak najlepiej to życie duchowe rozwijać. Jednak wcześniej powinny im samym dopomóc w pogłębianiu ich osobistego życia duchowego. Dla alumnów pierwszego rocznika przewidziane jest wprowadzenie do życia modlitewnego w oparciu o czwartą część *Katechizmu Kościoła Katolickiego* poświęconą modlitwie. Później następują trzy lata przerwy jeśli chodzi o wykłady z teologii duchowości i dopiero podejmuje się je na roczniku piątym i szóstym. Wiele z poruszanych na wykładach zagadnień, gdyby były przybliżone alumnom wcześniej, miałyby szansę przyczynić się do większego zrozumienia ich osobistych procesów życia duchowego i zdynamizowania go. Taką rolę mogą odegrać następujące tematy: nadprzyrodzone wyposażenie chrześcijanina, doświadczenie duchowe, powołanie do świętości, rozwój duchowy, teologalny wymiar duchowości, sztuka modlitwy, asceza i mistyka chrześcijańska, dynamika życia duchowego, jego wymiar sakramentalny, kierownictwo duchowe i duchowość kapłańska. Na późniejszych latach studiów mogą być przedstawione takie zagadnienia z teologii duchowości, które nie przyczyniają się bezpośrednio do rozwoju osobistego życia duchowego alumnów, jak na przykład: duchowość życia konsekrowanego, osób świeckich, życia małżeńsko-rodzinnego i zrzeszeń chrześcijańskich.

W związku z tym nasuwa się postulat, by wykłady z teologii duchowości odbywały się systematycznie w ciągu całej, sześcioletniej formacji seminaryjnej. Odsuwanie ich na późniejsze lata formacji seminaryjnej wydaje się być na pierwszy rzut oka uzasadnione tym, by alumni wcześniej uzyskali niezbędną znajomość pojęć i koncepcji filozoficznych oraz teologicznych. Jest to racja ważna i słuszna, z drugiej jednak strony zbytnia zwłoka z systematycznym przedstawieniem podstawowych zagadnień z teologii duchowości w postaci wykładów powoduje, że alumni na pierwszych latach studiów seminaryjnych mają małą

świadomość tego, co dokonuje się w ich osobistym życiu duchowym. Dopiero po kilku latach mogą wreszcie lepiej zrozumieć te zjawiska. Gdyby tę wiedzę posiedli wcześniej, mogliby we właściwszy sposób pracować nad osobistym życiem duchowym.

Bardzo istotne jest, by w toku studiów seminaryjnych precyzyjnie wytłumaczyć pojęcia z zakresu duchowości, które często narażone są na niewłaściwe rozumienie. Szczególnie chodzi o takie terminy, jak: asceza, mistyka, kontemplacja, noc ciemna itp.

Nie powinno się pomijać w wykładach teologii duchowości perspektywy historycznej. Najbardziej chodzi w niej o ukazywanie pojawiających się na przestrzeni wieków nowych aspektów życia duchowego chrześcijanina.

Wykłady z teologii duchowości mogą stanowić dużą pomoc w formacji alumnów. Biorąc pod uwagę wielość informacji, wydarzeń, propozycji, jakie docierają do współczesnego człowieka, szczególnie poprzez środki społecznego przekazu, warto nauczyć go sztuki ascezy, by umiał rezygnować z tego, co gorsze a wybierać to, co bardziej wartościowe. Życie modlitewne wymaga zarezerwowania przestrzeni czasowej i skupienia. Człowiekowi rozkojarzonemu, zajmującemu się wieloma sprawami, często powierzchownie, niejako wewnętrznie napełnionemu jakąś „ruchliwością”, potrzebna jest sztuka selekcjonowania zajęć i koncentrowania się na tym, co najważniejsze.

Kandydaci do kapłaństwa, podobnie jak ich rówieśnicy, wykazują sporą dozę niepewności. Poddają się łatwo sugestiom i namowom innych. W związku z tym antropologia i psychologia, wspierające teologię duchowości, oraz nauka o ascezie powinny wzmocnić osobowość przyszłego kapłana i uczynić go zdolnym do odrzucania tego, co niewłaściwe. Słabo skonsolidowana osobowość, brak pewności siebie i umiejętności odrzucania niewłaściwych propozycji oraz negatywnych zjawisk, które się niejako narzucają, powodują, że alumnowi, a później kapłanowi, grozi niebezpieczeństwo materializmu, alkoholizmu, nieczystości, braku zaangażowania w sprawy Boże, pesymizmu, krytycyzmu, itp. Dobry wykład o konieczności ascezy i jej prawidłach powinien chronić przed złem i przygotowywać grunt do pogłębionego życia modlitewnego.

Wykłady przybliżające rzeczywistość komunii z Bogiem, sztukę modlitwy, wartość sakramentów, umiłowania Biblii i lektury duchowej, istotnie wpłyną na budowanie wewnętrznej harmonii seminarzysty i rozmiłowanie się w Panu Bogu oraz wypełnianie Jego woli. Wykłady z teologii duchowości nie tylko przekażą wiedzę o prawidłach życia duchowego, ale w należyty sposób przyczynią się do zrozumienia i rozwoju tegoż życia u seminarzystów. Mając osobiste doświadczenie życia duchowego i wiedzę na jego temat, będą prowadzić szkoły modlitwy we wspólnotach parafialnych i innych oraz będą mistrzami życia duchowego.

W przypadku diecezjalnych seminariów warto szczególny nacisk położyć na jasne ukazanie specyfiki duchowości kapłana diecezjalnego. Kandydatom do kapłaństwa należy przekazać również gruntowną wiedzę na temat duchowości osób konsekrowanych.

Wobec faktu licznych związków niesakramentalnych, nietrwałości małżeństw i innych nieprawidłowości dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego, warto dołożyć wszelkich starań, by dobrze przedstawić zagadnienia z duchowości małżeńsko-rodzinnej. Cenną pomocą dla przyszłych kapłanów będzie również solidny wykład na temat bezdroży życia duchowego. Zdemaskowanie pseudoduchowości, naświetlenie zjawisk dotyczących sekt itp., będzie dużą pomocą, szczególnie w duszpasterstwie osób młodszych.

Jak wykładać teologię duchowości, by była ona pomocą dla formatorów seminaryjnych i dla samych formowanych do kapłaństwa? Na pewno chodzi o wykład systematyczny, jasny, bogaty w treść, rzetelnie przemyślany i przemodlony, przedstawiony z zaangażowaniem. Powinien on być realizowany na wielu rocznikach i być może przez wszystkie lata formacji seminaryjnej, biorąc pod uwagę, że przyczynia się on nie tylko do zdobywania wiedzy, ale również do ubogacania życia duchowego seminarzystów, przyszłych kapłanów, a później wiernych, którym będą posługiwać.

Ojcowie duchowni alumnów powinni mieć za sobą pogłębione studia z teologii duchowości. Łatwiej jest, gdy wykładowcą teologii duchowości jest ojciec duchowny. Metodami i narzędziami innymi dla wykładów a innymi dla formacji duchowej jest on w stanie uzupełniać i pogłębiać przekazywaną wiedzę oraz doświadczenie dotyczące życia duchowego.

Dr hab. Elżbieta Matulewicz, prof. UKSW (Łodź) — Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu włączone są organizacyjnie do Instytutu Teologicznego UKSW w Radomiu, który jest integralną częścią Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Samodzielni pracownicy naukowo-dydaktyczni są członkami Rady Wydziału Teologicznego UKSW.

Od 2008 roku wykładam w WSD w Radomiu następujące przedmioty: „mistyka chrześcijańska” na roku piątym (30 godz.), „teologia miłosierdzia” (30 godz.) i „media w duszpasterstwie” (30 godz.) na roku czwartym oraz prowadzę seminarium naukowe z teologii miłosierdzia i teologii duchowości (60 godz.). Od nowego roku akademickiego 2011/2012 powierzono mi także prowadzenie pozostałych przedmiotów z zakresu teologii duchowości, a zatem cykl moich wykładów z teologii duchowości w WSD w Radomiu obejmuje następujące przedmioty: na roku czwartym — „wprowadzenie do teologii duchowości” (30 godzin), na roku piątym — „teologia życia duchowego” (30 godzin) w I semestrze i „mistyka chrześcijańska” (30 godzin) w II semestrze. W sumie wynosi to 90 godzin wykładów z zakresu teologii duchowości w ciągu 2 lat studiów dla wszystkich alumnów, a dla tych, którzy wybrali specjalność teologiczno-duchową dodatkowo 30 godzin przez 7 semestrów seminarium naukowego z teologii duchowości i teologii miłosierdzia. W naszym Instytucie zajęcia dla kleryków były dotychczas prowadzone oddzielnie, z wyjątkiem przedmiotu „media w duszpasterstwie i katechezie”. Jednak od nowego roku akademickiego, z uwagi na niewielką liczbę studentów świeckich, większość wykładów będzie prowadzona w grupach złożonych z alumnów i studentów świeckich.

Od kilku już lat każdy cykl wykładów dla nowej grupy: alumnów WSD i studentów świeckich, a także dla księży oraz osób świeckich i zakonnych na studium doktoranckim (w Łodzi i w Radomiu) zaczynam od wykładu wprowadzającego, w którym wyjaśniam, że teologia nie jest tylko spekulatywną nauką o samym Bogu, lecz jest ona słowem, mądrością i rozmową o Bogu i o człowieku żyjącym w obecności Boga[1]. Zwracam też uwagę, że teologia oparta na pewności prawd wiary zawartych w Bożym Objawieniu jest jedyną nauką, która nie tylko stawia pytania, ale także udziela na nie odpowiedzi zgodnych z Bożą prawdą, będącą źródłem poznania pewnym, w przeciwieństwie do niepewności i możliwości błędu wiedzy uzyskanej ze źródeł spekulatywnych samego ludzkiego rozumu. Uprawiając teologię, nie można tylko mówić o Bogu, ale trzeba także mówić z Bogiem i do Boga; prawdziwa, mądrościowa teologia jest bowiem procesem duchowym dokonującym się w Duchu Świętym[2]. Jest ona wiedzą ducho-

[1] Por. J. Szymik, *Teologia. Rozmowa o Bogu i człowieku*, Lublin 2008, s. 12-13; A. Nossol, *Być dla czyli myśleć sercem. Z Księdzem Biskupem Alfonsem Nossolem rozmawia ks. Jerzy Szymik*, Katowice 1999, s. 94, 130.

[2] „Teologia jest bowiem […] procesem duchowym, dokonującym się w Duchu Świętym. […] Duchowe żniwo w świecie nie jest w pierwszym rzędzie owocem genialności wykładu i oryginal-

wą, rozmową zbawczą, nie tylko dyskursywną, dyskutującą, ale nauką uprawianą na klęczkach przed Bogiem. A zatem prawdziwa teologia nie może istnieć bez modlitwy. Ma być mówieniem o Bogu, z Bogiem i do Boga[3]. Z definicji bł. Jana Pawła II, według której teologia to „słowo i nauka zrodzone ze Słowa samego Boga”[4] płynie wniosek, że refleksja teologiczna musi wiązać się z poszukiwaniem mądrości u samego Mistrza i Nauczyciela, z którym powinna nas łączyć głęboka zażyłość.

Z jednej więc strony teologia jako *scientia fidei* — „nauka wiary”, przekazuje prawdę i uczy mądrości, z drugiej zaś nauka ta jest nierozdzielnie związana z miłością. Te dwa kryteria: prawdy i miłości, powinny towarzyszyć zarówno zdobywaniu wiedzy teologicznej, jak i wykładaniu teologii. Nauczanie teologii polega zatem na przekazywaniu prawdy z miłością. Nie można bowiem bez miłości przekazać innym ludziom prawdy o Bogu i człowieku, w obecności Boga, który jest Miłością. Jak uczy św. Paweł Apostoł, miłość jest największa, miłość jest wieczna, miłość jest największym darem (por. 1 Kor 13, 13). Bycie przemienianym przez Boga w miłość w sercu Kościoła należy do najwyższych powołań, jak to odkryła św. Teresa od Dzieciątka Jezus, doktor Kościoła. Wielokrotnie staram się przypominać studentom, że miłość to nic innego jak bezinteresowny dar z siebie dla drugiej osoby (por. GS 24)[5]. Jest to dar ze wszystkiego, co w nas najlepsze, z całego naszego dobra, dar z siebie dla innej osoby — Boga lub człowieka. Jak naucza bp Alfons Nossol w swojej teologii proegzystencji, należy „być «dla», czyli myśleć sercem”[6]. Teolog w swojej pracy naukowo-dydaktycznej powinien przede wszystkim myśleć sercem. Powinien mieć na uwadze to, że miłość jest najważniejsza i tylko o nią należy starać się na tej ziemi, bo niczego innego poza miłością nie zabierzemy stąd do wieczności (por. Hi 1, 21) i „pod wieczór” życia będziemy sądzenie z miłości[7], a sąd ten będzie nie z odpuszczonych już grzechów, lecz z danej przez nas innym miłości i miłosierdzia (por. Mt 25, 40. 45-46).

W dyskusji nad sposobami wykładania teologii duchowości w seminariach duchownych interesująca — być może — będzie odpowiedź na następujące pytanie: w jakim usposobieniu staje przed alumnami seminarium duchownego profesor teologii duchowości, który jest kobietą? Muszę przyznać, że od mojego pierwszego wykładu aż do chwili obecnej, nigdy nie przyjęłam innej postawy jak

---

ności przemyśleń, lecz świętości, której sprawcą promieniowania jest Duch Święty”. — J. Szymik, dz. cyt., s. 182.

[3] Por. tamże, s. 118.

[4] Tamże, s. 146.

[5] Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 150.

[6] J. Szymik, K. Najman, *Alfons Nossol i chrystologia proegzystencji*, w: J. Szymik, dz. cyt., s. 192.

[7] „Pod wieczór będą cię sądzić z miłości”. — Św. Jan od Krzyża, *Sentencja* nr 59, w: Św. Jan od Krzyża, *Słowa światła i miłości. Przestrogi*, Kraków 1994, s. 27.

ta, której uczy św. Paweł Apostoł, i co do której jestem przekonana, że jest ona potrzebna każdemu wykładowcy. Słowa św. Pawła, które wypowiadam zawsze przed swoimi słuchaczami na pierwszym wykładzie w danej grupie to: „Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszcząc słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże. Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego. I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem. A mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy, aby wiara wasza opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 1-5). Przypominam również słuchaczom, że do głoszenia Bożej nauki Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata…, co niemocne…, co wzgardzone, i to co nie jest, wyróżnił Bóg (por. 1 Kor. 1, 27-28). Cytuję także słowa św. Katarzyny ze Sieny skierowane w modlitwie do Boga-Trójcy Wiekuistej: „Ja jestem tą, która nie-jest, Ty jesteś, Tym, który jest”[8], zwracając uwagę, że postawa bycia „niemocnym” i „tym, co nie jest” podoba się Bogu i jest — moim zdaniem — właściwa zarówno dla tego, kto wykłada teologię, zwłaszcza w wyższym seminarium duchownym, jak i dla tego, kto jest studentem teologii. I tak, po tego rodzaju wykładzie wprowadzającym, mamy już za sobą nie tylko przekazaną porcję wiedzy, ale także pierwsze doświadczenie duchowe — alumnów i moje.

Część merytoryczną wykładów z teologii duchowości zaczynam zawsze od początku naszego życia duchowego, czyli od chrztu. Na wyjaśnienie niezwykłej wielkości i znaczenia nadprzyrodzonego obdarowania przeznaczam najczęściej trzy lub cztery wykłady dwugodzinne. Definiuję łaskę uświęcającą jako dar żywej obecności Trójcy Świętej, który człowiek otrzymuje bez żadnych jego zasług. Zostaje on wlany do jego duszy w jednym, najważniejszym dla jego życia momencie chrztu. Obecny w człowieku Bóg wlewa w niego także nadprzyrodzoną wiarę, aby mógł przyjmować prawdy objawione, ufając nieomylnej Prawdzie i Miłości Boga. Mówię o darze nadprzyrodzonej nadziei, która pozwala spodziewać się wiekuistego szczęścia, wyznacza człowiekowi cel, dając mu odwagę i siłę do życia mimo trudności. Podkreślam znaczenie wlanej przez Boga Jego miłości, która nas uzdalnia do miłowania i jest miarą świętości. Wyjaśniam też bierny charakter dyspozycji wlanych w postaci darów Ducha Świętego, przez które zostaliśmy wyczuleni na przyjmowanie od Boga łask uczynkowych w postaci oświeceń umysłu i natchnień dla woli.

Dobre wyjaśnienie skutków tego obdarowania i działania poszczególnych darów wlanych, stanowiących bogactwo naszego duchowego organizmu, uważam za fundamentalne w nauczaniu teologii duchowości. Wykład treści teologicznych uwiarygodniam zwykle, dodając świadectwa na temat działania poszczególnych darów i na temat zmian, jakie następują w człowieku bezpośrednio po chrzcie.

[8] Św. Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tłum. L. Grygiel, Poznań 1990, s. 83.

Pomaga mi w tym praktyka, jaką zdobyłam podczas dwunastoletniej pracy katechetycznej, poprzedzającej moje etatowe zatrudnienie na uczelni. Zauważam, że świadectwo życia wiarą i żywy wykład prowadzony w dobrym kontakcie ze słuchaczami, pozwala alumnom nie tylko na intelektualne przyjęcie teologicznych treści, ale także na ich przeżycie duchowe i odwołanie się do ich własnych głębokich doświadczeń.

Mówiąc o Bogu — Miłości i Miłosierdziu, żyjącym we mnie od chrztu, ukazuję Jego wielką aktywność i dynamizm. Mówię o Bogu żywym i potężnym, który kontaktuje się ze mną dla mego dobra, i bez którego ja nic nie mogę uczynić. Potem omawiam podstawy teologiczne powszechnego obowiązku dążenia do świętości przez codzienną współpracę z łaską Bożą. Następnie nauczam o różnych drogach do świętości, ale o jednej istocie świętości, polegającej na harmonijnym wzrastaniu w łasce uświęcającej i w miłości do Boga i ludzi w zwykłych okolicznościach życia. Omawiam następnie trzy etapy życia duchowego na tej jednej, chrześcijańskiej drodze do świętości. Potem przechodzę do problemu oczyszczeń władz człowieka. Oczyszczenia czynne włączam do wykładów z ascetyki i łączę z wybranymi zagadnieniami z teologii modlitwy w ramach, które kończą cykl wykładów teologii życia duchowego w pierwszym semestrze V roku. W drugim semestrze zaczynam od wyjaśnienia istoty mistyki i podstawowych pojęć z zakresu życia mistycznego, a następnie przechodzę do zagadnień szczegółowych, takich jak: oczyszczenia bierne zmysłów i ducha, kontemplacja wlana, zjednoczenie mistyczne i stopnie tego zjednoczenia. Omawiam też fenomeny paramistyczne i sposoby ich traktowania, a następnie wprowadzam historyczny przegląd europejskiej mistyki, ze szczególnym zatrzymaniem się na szkole karmelitańskiej. Cytuję często wielkich świętych i doktorów Kościoła: św. Tomasza z Akwinu, św. Katarzynę ze Sieny i mistrzów Karmelu. Pokazuję, że mistyka jest naszym obcowaniem z Bogiem żywym, który jest obecny w nas i kieruje naszym życiem duchowym w sposób ukryty, lecz rzeczywisty i znamienny w skutkach dla naszego apostolatu w Kościele.

Od strony formalnej nic nie stoi na przeszkodzie, aby klerycy i księża oddali się Bogu całkowicie i pragnęli zjednoczenia z Nim w miłości wyłącznej i pełnej, a gdy zostaną im udzielone łaski mistyczne, zostali świętymi przyjaciółmi Boga, których na drodze krzyża On upodabnia do Siebie, tak jak chce, i posyła do ludzi, aby byli dla nich Jego światłem w świecie — szczególnie jasnym, mocnym, zbawiającym.

Dr hab. Czesław Parzyszek SAC, prof. UKSW — Godna podkreślenia jest potrzeba współpracy wykładowców teologii duchowości z ojcami duchownymi. Należy zatem poprzez wykłady i konferencje prowadzić alumnów do rozwoju wiary i doświadczenia Boga (jak mocno podkreśla papież Benedykt XVI). Stąd ważne jest wprowadzenie w metodę rozmyślania, aby ona stała się nie do odstąpienia na całe życie i prowadziła do dynamicznej wierności i pasji życiowej…

Nie można zapomnieć, że ostatnio ukazał się *YouCat — Katechizm dla młodych*, do którego Benedykt XVI przywiązuje wielką wagę. Może warto zapoznać się z tym katechizmem, by zaczerpnąć języka do wykładów teologii duchowości.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 148-153

M. Maksymilla Barbara PLISZKA SłBDNP*

JAKA DUCHOWOŚĆ DLA NOWICJATÓW?

W imieniu Konsulty Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych dziękuję za zaproszenie do uczestnictwa w sympozjum. Jest to dla nas ważny znak troski o osoby konsekrowane, o nasze życie duchowe i formację, a więc o wypełnienie misji, jaka została powierzona osobom konsekrowanym przez Chrystusa w Kościele i świecie.

Wypowiedź moja jest głosem przełożonych wyższych, a także sióstr bezpośrednio zaangażowanych w posługę formacyjną w żeńskich zgromadzeniach zakonnych, gdyż wypowiedzi tych sióstr, które zebrałam, wykorzystam w niniejszym przedłożeniu.

Zasugerowany temat obecnego spotkania: *Jaka duchowość dla nowicjatu?* koncentruje się wokół jednego etapu formacji do życia zakonnego. Biorąc jednak pod uwagę ważność zagadnienia, korzystne będzie przedstawienie i przedyskutowanie tematu uwzględniając również przednowicjackie etapy formacji, które są bardzo istotne dla przeżycia i wykorzystania w pełni czasu nowicjatu, są fundamentem formacji nowicjackiej. W ostatnim dziesięcioleciu w zgromadzeniach żeńskich znacznie wydłużył się czas formacji przed złożeniem pierwszej profesji i chociaż Kodeks Prawa Kanonicznego podaje, że nowicjatem rozpoczyna się życie w instytucie (kan. 646), to w większości zgromadzeń żeńskich zgłaszająca się kandydatka przebywa we wspólnocie pod opieką formatorki co najmniej rok przed rozpoczęciem nowicjatu. Myśląc więc o wspieraniu procesu formacyjnego i realizując cel tego sympozjum, wydaje się zasadnym ogarnąć myślą także wcześniejsze etapy formacji.

Celem obecnego sympozjum jest szukanie odpowiedzi na pytanie: jak teologia duchowości może wesprzeć proces formacji w instytutach zakonnych oraz jakich pomocy oczekują formatorki, by ich posługa mogła być jak najbardziej skuteczna, tzn. by towarzysząc osobom wstępującym do zgromadzeń pomóc

* Matka Maksymilla Barbara PLISZKA — od 2007 przełożona generalna Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej (służebniczek dębickich); absolwentka pedagogiki na KUL; pełniła funkcje wychowawczyni postulatu i mistrzyni nowicjatu; od 2008 członkini Konsulty Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, odpowiedzialna za koordynację prac Komisji Formacyjnej.

odkryć działającego w nich Ducha Świętego, który prowadzi drogami świętości ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem; by pobudzać do współpracy z łaską powołania i ukierunkować kandydatkę na Osobę Jezusa Chrystusa, którego myśli i uczucia ku Ojcu winna w procesie formacji przeżywać i przyswajać sobie; aby żyjąc życiem zakonnym odzwierciedlić tę formę życia, jaką przyjął Chrystus przyszedłszy na ziemię (por. VC 68)?

Rozważając możliwość wsparcia procesu formacyjnego osób powołanych do instytutów życia konsekrowanego oraz szukając sposobów skutecznego oddziaływania formacyjnego, trzeba uwzględnić kim są i co sobą reprezentują osoby uczestniczące w tym procesie. Formatorkami są siostry po studiach wyższych, najczęściej teologicznych, które są absolwentkami lub uczestniczą w zajęciach prowadzonych w Szkole Formatorek Zakonnych Księży Salwatorianów lub w Podyplomowym Studium Formacji Księży Jezuitów. Kandydatki do zgromadzeń to najczęściej dziewczęta w wieku 19-30 lat. Zauważa się tendencję zwiększania się wieku kandydatek. Są to zwykle osoby o znacznej wrażliwości na nadprzyrodzoność a równocześnie o słabej wierze, o dużych możliwościach intelektualnych a mało dojrzałej emocjonalności. Cechują je znaczne ambicje a równocześnie duże braki podstawowej wiedzy religijnej oraz nierzadko nieznajomość podstawowych pojęć religijnych, nawet takich, jak: asceza, duch ofiary, milczenie wewnętrzne, walka duchowa itp.

W *Pastores dabo vobis* bł. Jan Paweł II napisał, że „[…] dla każdego z wiernych formacja duchowa winna pełnić naczelną i jednocząca rolę w odniesieniu do jego bycia chrześcijaninem i postępowania jak chrześcijanin…" (nr 45). Mając świadomość, że duchowość integruje całe życie człowieka, wszystkie jego sfery i aspekty, każde zgromadzenie zakonne dba o duchową formację swoich członków na wszystkich etapach życia. Czyni to jednak według własnego, wypracowanego przez poszczególne zgromadzenia programu i planu. Każda siostra formatorka w porozumieniu z jej przełożoną wyższą stara się organizować formację powierzonych jej sióstr według przyjętego w zgromadzeniach *ratio institutionis* oraz opracowanego na jego podstawie dla potrzeb zgromadzenia programu formacyjnego. W programie tym obok wielu przedmiotów teologicznych znajduje się również teologia duchowości, której wykładowcami są najczęściej kapłani prowadzący wykłady w seminariach duchownych, rzadziej siostry. Żeńskie zgromadzenia zakonne w ostatnich latach, biorąc pod uwagę spadek powołań, podjęły próbę organizowania wspólnej formacji intelektualnej dla postulantek, nowicjuszek i juniorystek. W ten sposób w Krakowie powstało Studium Formacyjne istniejące przy Międzyzakonnym Wyższym Instytucie Katechetycznym prowadzonym przez Siostry Urszulanki Unii Rzymskiej, w Warszawie od roku 2010 — trzyletnie Studium Formacji zorganizowane przez Konsultę Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, w Poznaniu — diecezjalne studium formacyjne. We wszystkich tych ośrodkach teologia duchowości zajmuje znaczące miejsce wśród prowadzonych tam wykładów. Brak jednak programu

nauczania tego przedmiotu, który mógłby być wspólny dla formacji podstawowej w żeńskich zgromadzeniach zakonnych.

Siostry posługujące jako formatorki w zgromadzeniach zakonnych w duchu odpowiedzialności za powierzone im przez Boga powołane przez Niego osoby, starają się pogłębiać osobistą formację oraz wiedzę, również z dziedziny teologii duchowości, by jak najbardziej kompetentnie pełnić powierzoną im przez zgromadzenie posługę. Mając świadomość nieustannego rozwoju tej dziedziny nauki oraz odczytując znaki czasu, które stawiają osobom konsekrowanym coraz wyższe wymagania i nowe wyzwania, w osobistej formacji i posłudze formatorki korzystają z dostępnych pomocy, którymi są najczęściej pojawiające się na rynku księgarskim publikacje. Wśród licznych autorów publikacji, z których korzystają, do często wymienianych należą: ks. Jerzy Misiurek, ks. Walerian Słomka, ks. Marek Chmielewski, ks. Antoni Słomkowski, Jerzy Gogola OCD, a także bp. Kazimierz Romaniuk, ks. Edward Staniek, Krzysztof Wons SDS. Siostry często też sięgają po prace zbiorowe, zawierające materiały z sympozjów czy sesji formacyjnych organizowanych przez centra duchowości.

Zapytane, jakich pomocy oczekiwałyby dla swojej posługi, siostry stwierdzają, że nie brakuje pozycji z różnych dziedzin duchowości, z których czerpią bogactwo treści, jednak bardzo pomocnym byłoby kompendium wiedzy z teologii duchowości dostosowane do potrzeb formacji zakonnej na poszczególnych jej etapach, napisane językiem prostym, nie ściśle naukowym, przystępnym dla młodych. Pozycja taka służyłaby zarówno uzupełnieniu wiedzy, jak i wyjaśnieniu koniecznych pojęć. Byłaby przydatna osobom formowanym jako podręcznik, a formatorkom jako zarys tematów do opracowania i przekazania. Siostry proszą też o pomoce bardzo praktyczne, które pomogłyby formatorce prowadzić osoby, którym towarzyszy pod doświadczenie wiary, a wiedzę religijną przekładać stopniowo, ale skutecznie na praktykę życia. Mogłyby to być, według rozumienia sióstr formatorek: poradniki, przewodniki czy konspekty spotkań wprowadzających do życia duchowego na poszczególnych etapach formacji. Kilka sióstr odpowiedziało, że chętnie korzystałyby z przewodnika łączącego elementy duchowości z psychologią i pedagogiką, w duchu personalizmu chrześcijańskiego.

Formatorki nieustannie stają wobec pytania, co czynić i jak pomagać, by osoby, którym towarzyszą na drodze rozeznania i rozwoju powołania pogłębiały swe doświadczenie duchowe, by nie tylko nabywały wiedzę z dziedziny teologii duchowości, ale umacniały swą relację z Trójjedynym Bogiem? Jak pomagać, by postulantki czy nowicjuszki umacniały osobową więź z Chrystusem, a nie tylko poznawały zasady życia duchowego? Formatorki poszukują więc odpowiedzi na pytanie: jak poza modlitwą ofiarowaną za powierzone im przez Boga osoby pomagać w otwieraniu się na łaskę, z którą przychodzi Bóg?

Sytuacja współczesnego, laicyzującego się świata i młodych ludzi ulegających zbyt łatwo liberalizmowi i procesom laicyzacyjnym wymaga, by w formacji podstawowej mocny akcent położyć na proces kształtowania i porządkowania

pojęć, również z dziedziny teologii duchowości. Z wdzięcznością myślimy tutaj m.in. o pozycjach wydanych przez lub pod redakcją ks. Marka Chmielewskiego, które spełniają tę rolę, jak na przykład *Leksykon duchowości katolickiej* (Lublin-Kraków 2002) czy *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe* (Lublin 2004), z których korzystają zarówno osoby odpowiedzialne za formację jak również formowane. Na tego typu publikacje dostrzegamy dziś znaczne zapotrzebowanie.

Coraz częściej do naszych zgromadzeń trafiają młode osoby, które miały do czynienia z okultyzmem czy magią i noszą w sobie duchowe skutki podejmowanych procederów, co utrudnia im otwieranie się im na Ducha Świętego i Jego działanie. Siostry mistrzynie początkowych etapów formacji, napotykając na trudności formacyjne, szukają możliwości, by zgłębiać to zagadnienie, zwłaszcza w kontekście rozeznawania wpływu podejmowanych praktyk na psychikę i ducha młodych oraz szukają sposobów oddziaływań formacyjnych, które pomogłyby osobom po przeżytych tego typu doświadczeniach umacniać wiarę i pokonywać przeszkody na drodze pogłębiania więzi z Bogiem.

Szczególne miejsce w formacji zakonnej zajmuje duchowość życia konsekrowanego. Pełni ona rolę przewodnika i drogowskazu po drogach zakonnej formacji, rozumianej jako całożyciowy „proces trwający od chwili usłyszenia głosu powołania, aż do ostateczne jego spełnienie w chwili śmierci" (EE 44). Z dorobku więc teologii duchowości życia konsekrowanego korzystają osoby konsekrowane na każdym etapie formacji a w okresie nowicjatu, ze względu na specyfikę tego czasu, którego celem jest wprowadzenie osoby w życie duchowe instytutu, ma ona znaczenie wyjątkowe.

Siostry formatorki pytane, z jakich publikacji korzystają prowadząc wykłady z duchowości życia konsekrowanego, wskazywały przede wszystkim na serię „Formacja zakonna" wydawaną przez Wydawnictwo Karmelitów Bosych z Krakowa pod redakcją Jerzego Wiesława Gogoli OCD oraz serię Wydawnictwa Salwator pt. „Formacja kapłańska i zakonna". Często sięgają do pozycji *Słowo Boże i śluby zakonne: obrazy biblijne* Ubaldo Terrinoni (t. 1-3, Kraków 2003-2005) oraz do wielu innych, dobierając je według własnego uznania i możliwości. Formatorki w przygotowywaniu zajęć nie stronią też od publikacji wydanych wcześniej i wydaje się, że największą popularnością z tej grupy cieszy się *Życie konsekrowane. Refleksje teologiczne o życiu zakonnym* o. Kazimierza Hołdy (Warszawa 1979) oraz o. Joachima Bara *Drogą rad ewangelicznych. Wprowadzenie do życia zakonnego* (Warszawa 1978). W formacji zakonnej, zarówno początkowej jak i permanentnej ostatniego piętnastolecia, szczególne miejsce zajmuje nauczanie bł. Jana Pawła II zawarte w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* oraz licznych wypowiedziach skierowanych do osób konsekrowanych, co wraz z komentarzami do tych treści stanowi cenny materiał formacyjny, wspierający duchowy rozwój osób powołanych.

Doceniając pojawiające się publikacje dotyczące zagadnień z dziedziny życia duchowego i rozważając zapotrzebowanie osób odpowiedzialnych za formację podstawową w zgromadzeniach zakonnych, szczególnie żeńskich, dostrzegamy jednak brak takiej publikacji, która obejmowałaby całość zagadnień z dziedziny duchowości życia konsekrowanego. Trudno więc o ujęcie całościowe zagadnień, a jeżeli je znajdujemy, jak chociażby wspomniana seria „Formacja zakonna", to zawiera ona elementy duchowości specyficzne dla danego zgromadzenia czy zakonu, których poznanie jest cenne i pomocne w życiu duchowym osób konsekrowanych, jednak jeszcze nie na tym etapie. W nowicjacie osoba powołana poznaje dopiero specyfikę życia konsekrowanego w ogóle, po to, by w oparciu o te treści poznawać i zgłębiać specyfikę duchowości jej instytutu.

W ostatnich latach próbę całościowego ujęcia życia konsekrowanego podjął Czesław Parzyszek pallotyn i przedstawił ją w książce pt. *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła* (Ząbki 2007). Ks. Stanisław Urbański w recenzji tej książki zauważa, że to „[…] obszerne dzieło ks. Czesława Parzyszka można uważać za najlepsze i najpowszechniejsze opracowanie teologii życia konsekrowanego w świetle nauczania Kościoła od Soboru Watykańskiego II. Rozprawę cechuje zarówno obiektywizm tematu, jak i klarowność analizy merytorycznej. Może zatem pełnić funkcję zarówno podręcznika akademickiego tak dla kapłanów, sióstr zakonnych, kierowników duchowych itp., jak i gruntowne wprowadzenie w życie konsekrowane dla osób pragnących poświęcić się całkowicie Bogu. Jest to więc znakomite «narzędzie» służące zdobyciu wiedzy teologicznej o życiu konsekrowanym. Brakowało bowiem dotąd solidnej syntezy teologii życia konsekrowanego"[1]. Pozycja ta jest rzeczywiście niezmiernie cenna. Biorąc jednak pod uwagę potrzeby formacji podstawowej, wydaje się, że nie wystarczająco opisuje duchowy aspekt formacji zakonnej. Ciągle więc ten obszar oczekuje na całościowe opracowanie. Stąd więc głosy sióstr proszące o kompendium treści z dziedziny duchowości zakonnej, oparte na Biblii i dokumentach Kościoła, uwzględniające ascetykę i eklezjologię.

Wiele sióstr towarzyszących w procesie formacyjnym swym młodszym współsiostrom z radością przyjęłoby dołączone do takiej pozycji konspekty pomocne do prowadzenia zajęć czy spotkań aktywizujących duchowo osoby formowane. Chodzi tu na przykład o zagadnienia do przemodlenia, opracowania do pracy w grupach, tematy do dyskusji, rozmów duchowych itp.

Zagadnieniem, które w formacji duchowej sióstr zakonnych jest niezmiernie ważne i wydaje się konieczne jest maryjność. Nie tylko wykłady z mariologii i publikacje, ale także propozycje ćwiczeń duchowych dla kolejnych etapów formacji oparte o maryjną tematykę byłyby pomocne w kształtowaniu i umacnianiu tożsamości kobiet konsekrowanych oraz przeżywaniu powołania do macierzyństwa duchowego na wzór Maryi .

[1] Cz. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007, okładka s. IV.

Mając na uwadze pomoc formacyjną, nie można pominąć wartości i znaczenia sympozjów z teologii duchowości organizowanych przez katolickie ośrodki naukowe, w których uczestniczą zarówno siostry, jak również postulantki i nowicjuszki. Doceniamy wartość tego typu spotkań, które dopomagają w kształtowaniu pojęć i poglądów z dziedziny duchowości. Pomagają one odczytywać zagadnienia życia duchowego zgodnie z nauką Kościoła świętego, w nowym kontekście kulturowym oraz odpowiadać na wyzwania współczesnego świata. Ponieważ nie wszystko da się ująć i przekazać w formie pisanej, odczuwamy potrzebę spotkań umożliwiających wymianę spostrzeżeń i poglądów na temat formacji duchowej pomiędzy teologami duchowości a formatorami. Mamy bowiem świadomość, że największy wpływ na kształtowanie postaw ma nie tylko wiedza formatora, ale dojrzała i uformowana jego osobowość, a spotkania takie mają zawsze charakter formacyjny i to nie tylko w wymiarze intelektualnym, ale i duchowym.

*

Na koniec pragnę wyrazić wdzięczność za wszystkie formy pomocy z których, dzięki pracom podejmowanym na polu teologii duchowości, mogą korzystać instytuty życia konsekrowanego. Synod Biskupów, którego owocem jest adhortacja apostolska *Vita consecrata* wyrażał wielokrotnie troskę o to, „by życie konsekrowane czerpało siły ze źródeł zdrowej duchowości" (VC 93). Dzięki pracom i osiągnięciom teologów duchowości, z których może korzystać życie zakonne w Polsce, stara się ono pozostawać wierne temu wskazaniu. Bóg zapłać!

QUALE SPIRITUALITÀ PER I NOVIZIATI?

È un intervento introduttivo alla discussione sul concetto di spiritualità insegnata in noviziato. Essa dev'essere adequata alla vocazione religiosa, come pure ad un livello spirituale ed intellettuale delle novizie.

L'autrice, come responsabile della formazione dalla parte Comissione delle Superiore delle Congregazioni Femminili in Polonia, presenta la situazione di una scarsità dei adeguati manuali come strumenti per i formatori, e porta qualche proposta p. e. necessità di un compendio di spiritualià ed abozzi delle lezioni su di essa.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 154-161

Stanisław GRUCA SCJ*

PODSUMOWANIE DYSKUSJI PANELOWEJ NT. *JAKA DUCHOWOŚĆ DLA NOWICJATÓW?*

Przedmiotem spotkania ostatniej części sympozjum były kwestie formacji. Zarówno wykład wprowadzający, jak również późniejsze refleksje uczestników dyskusji miały na celu odpowiedzieć na pytanie: „Jaka duchowość dla nowicjatów?" Referat wprowadzający, wygłoszony przez m. Maksymillę P l i s z k ę , służebniczkę dębicką, oparty został na ankiecie skierowanej do sióstr zaangażowanych w pracę na etapie formacji początkowej.

Głos w dyskusji zabrał kapucyn dr Andrzej B a r a n , wykładowca teologii duchowości na UKSW. Rozpoczynając swoją wypowiedź, zauważył, że nowicjat ma najdłuższą tradycję w Kościele. Również w zgromadzeniach i zakonach etap ten zawsze otaczany był szczególną troską. Na mistrzów i przewodników duchowych wybierano najlepszych członków wspólnoty zakonnej. Również od strony dokumentów Kościoła etap formacji nowicjackiej jest chyba najlepiej opracowany. Odpowiadając na pytanie o duchowość dla nowicjatu, o. Andrzej w sposób jednoznaczny wskazał na duchowość własną zgromadzenia. Według niego nowicjat nie jest czasem poznawania różnych duchowości, lecz rozsmakowaniem kandydata w duchowości własnego instytutu, w którym ma złożyć śluby. Dlatego sugerowane w wykładzie wprowadzającym pomoce w postaci różnorakich publikacji i pomocy praktycznych, mogą jedynie posłużyć formatorom dla ich osobistej formacji i dokształcania się. W nowicjacie wychowawca winien przekazywać swoim wychowankom w jak najlepszej formie to, co stanowi dziedzictwo zgromadzenia, a więc historię, prawodawstwo instytutu, charyzmat oraz styl życia. W opinii prelegenta, na etapie nowicjatu nie powinno się eksperymentować poprzez wprowadzanie pluralizmu duchowościowego.

Troskę o formację opartą na duchowości własnego instytutu potwierdził także kolejny uczestnik dyskusji chrystusowiec, dr Bogusław K o z i o ł z Pozna-

* Dr Stanisław GRUCA SCJ — (wyśw. w 2003 r.) magisterium w 2003 na PAT (Kraków) nt. *Dzieje miejscowości i parafii Binczarowa*; od 2006 studia doktoranckie w Instytucie Teologii Duchowości KUL uwieńczone doktoratem w 2011 nt. *Teologia powołania kapłańskiego i zakonnego. Studium na podstawie życia i pism Leona Jana Dehona (1843-1925)*. Od 2008 magister postulatu w Pliszczynie.

nia. Wskazał on na potrzebę docenienia wcześniejszych etapów formacji. Zanim kandydat będzie zdolny do przyjęcia wymagań związanych z duchowością własnego instytutu, potrzebne jest wyrównanie braków religijnych i duchowych, z którymi wstępuje do zgromadzenia. Pracując jako mistrz nowicjatu w Towarzystwie Chrystusowym dla Polonii Zagranicznej, zauważył ogromne różnice wśród kandydatów, będące wynikiem pochodzenia ze środowisk o zróżnicowanej kulturze i mentalności. Stąd niezbędną rzeczą wydaje się podanie im najpierw podstawowych wiadomości z duchowości ogólnej, a nawet wiedzy katechizmowej. Temu powinny służyć wcześniejsze etapy formacji. Prelegent za zasadny uznał postulat o wydaniu czegoś w rodzaju kompendium wiedzy, służącego wychowawcom na etapie formacji początkowej.

Do dyskusji włączyła się s. dr Krystyna Janina B ą k z Zawiercia. Wskazała ona na nowicjat jako najbardziej istotny etap całej formacji początkowej kandydata do życia zakonnego. W dużym stopniu od jakości przeżytego nowicjatu będzie zależeć dalsze życie zakonne osoby powołanej. W procesie formacji nowicjackiej ważne wydaje się uwzględnienie wcześniejszych etapów wraz ze zdobytymi tam wiadomościami z zakresu duchowości i ogólnie pojętego życia religijnego. Duży wpływ na duchowość nowicjusza będzie miała osoba mistrza lub mistrzyni, towarzysząca powołanemu. W oparciu o doświadczenie własnego instytutu (Małe Siostry Niepokalanego Serca Maryi), s. Janina wskazała na przydatność rzetelnego i źródłowego opracowania duchowości swoich założycieli, do których będą mogły sięgać osoby powołane.

Oprócz wymienionych wyżej panelistów, do dyskusji przyłączył się ks. dr Marek T a t a r z UKSW. Zauważył, że dzisiaj w społeczeństwie bardzo widoczny jest kryzys duchowości ogólnoludzkiej, który mocno odbija się w kryzysie małżeństwa i rodziny. W związku z tym u kandydatów wstępujących do zgromadzenia widzi się cały szereg zaszłości z wcześniejszych etapów życia. Podkreślił, że obecnie formator musi mieć świadomość braku zaplecza rodzinnego kandydata pukającego do furty klasztornej. Z problemem tym związany jest też brak praktycznego przełożenia doświadczenia religijnego na język wiary. Zarysowana problematyka pogłębia obecny już swoistego rodzaju kryzys męskości i kobiecości przenoszonej również w rzeczywistość konsekracji zakonnej. W celu rozwiązania tego problemu często uruchamia się cały nurt tzw. „dogłębnej terapii", zaniedbując lub pomijając przy tym świadectwo życia i wiary tych, którzy żyją życiem zakonnym. W opinii ks. Tatara, niekiedy wystarczy zwyczajne świadectwo wiary przeżywanej na sposób kobiecy lub męski prowadzący do uwolnienia tego, co zostało zniekształcone w przeszłości. Odnosząc się do wystąpienia o. Andrzeja Barana, dyskutant potwierdził ważność formacji w duchu własnego instytutu, ale zauważył, że nie może w niej zabraknąć również informacji i wiedzy o życiu oraz doświadczeniach powołanego w okresie przednowicjackim. Chodziłoby o wiedzę dotyczącą jego poziomu życia, zdolności, wiedzy religijnej oraz świadomości obieranej drogi. W jego opinii założenie, że kandydat

w momencie wstąpienia do zgromadzenia winien posiadać określony pułap wiedzy, jest dzisiaj założeniem często błędnym.

Ustosunkowując się do wypowiedzi ks. Marka T a t a r a o jakości formacji nowicjackiej, ponownie głos zabrał o. Andrzej B a r a n , który również opowiedział się za wcześniejszymi etapami formacyjnymi. Podkreślił bowiem, że nie można formować człowieka niewychowanego, dlatego wszelkie kwestie związane z brakami wychowawczymi winny być rozwiązane na etapach wcześniejszych. Nowicjat, w jego opinii, powinien być ściśle czasem formacji zakonnej, w której nie ma miejsca na uzupełnianie wychowania. W dochowaniu porządku wychowawczego dostosowanego do określonego etapu pomagają dokumenty, zwłaszcza *Ratio formationis* oraz wewnętrzne programy formacyjne.

Następnie dyskusja na temat formacji nowicjackiej została poszerzona o element odpowiedzialności, której najczęściej brakuje współczesnemu człowiekowi. Brak podjęcia odpowiedzialnej decyzji, zdaniem dr. Jana D ą b r o w s k i e g o z Wrocławia, dotyka nie tylko młodzież wstępującą w szeregi zakonne, lecz także młodych zamierzających wejść w związek małżeński. Koniecznym wydaje się wychowywanie do odpowiedzialności i wytrwałości w podjętych zobowiązaniach. Proces ten winien się rozpocząć już w rodzinie, ale należy go kontynuować także na etapie formacji początkowej.

Podniesiony przez o. Andrzeja argument o skoncentrowaniu się w nowicjacie na przekazywaniu tylko duchowości własnego instytutu stanowił przedmiot dalszej dyskusji. Refleksja franciszkanina br. Konrada Z a s t a w n e g o z Katowic-Panewnik o przesadnym akcentowaniu duchowości własnego instytutu została dopełniona pytaniem skierowanym do o. Andrzeja Barana: czy wobec tak silnego nachylenia ku duchowości własnej jest jeszcze miejsce dla teologii i praktyki rad ewangelicznych, które kandydat potwierdza w profesji zakonnej na koniec nowicjatu? W odpowiedzi, o. Andrzej podkreślał fakt, że w formacji nowicjackiej nie chodzi o akcentowanie tylko teorii na zasadzie wykładu z teologii duchowości, ale o samą duchowość. Teologia duchowości jest tylko pewnym narzędziem i przedmiotem, który może być wykładany w nowicjacie. Rady ewangeliczne wchodzą w zakres ogólnie rozumianej duchowości i jest rzeczą niemożliwą, aby je pominąć w edukacji nowicjackiej. Natomiast sam sposób ich przeżywania musi być dostosowany do charakteru konkretnego instytutu. Ojciec Baran swoją wypowiedź zilustrował, wskazując na radę ubóstwa. Inaczej będzie się ją przeżywać w zakonie franciszkańskim a jeszcze inaczej w stowarzyszeniu pallotynów. W jego opinii, nie można młodego człowieka w procesie formacji początkowej wprowadzać w błąd, prezentując różne duchowości, a na koniec polecić mu składanie profesji w swoim instytucie.

Na zakończenie swojego wywodu, aby poszerzyć dyskusję i włączyć do niej obecne na sympozjum siostry z innych zgromadzeń, o. Andrzej zapytał o słuszność twierdzenia, że wszystkie zgromadzenia powstałe pod koniec XIX wieku

i na początku XX nie posiadają własnej duchowości, lecz w mniejszym lub większym stopniu odwołują się do duchowości ignacjańskiej.

Twierdzenie to wydaje się dużym uproszeniem. Jest jednak prawdą, jak zauważył ks. prof. Marek C h m i e l e w s k i , że w XIX wieku istniała swoistego rodzaju moda na ignacjanizm. Zapotrzebowanie to było również skutkiem wzmożonej aktywności jezuitów, którzy po okresowej kasacie zakonu z wielkim zapałem wznowili swoją działalność.

Z głosu innych uczestników dyskusji wynikało, że w tamtym czasie nawet duchowość benedyktyńska uległa fascynacji ignacjańskiej i przyjęła niektóre elementy właściwe jezuitom. Zjawisko to jednak nie było czymś nowym w historii duchowości. Okazuje się, że podobne praktyki miały już miejsce w historii życia konsekrowanego i dotyczyły także innych zakonów. Ojcowie franciszkanie zauważyli, że pod koniec XIX i na początku XX wieku fascynacja duchowością ignacjańską nie dotyczyła tylko jezuitów. Podobnych rozmiarów zjawisko dotyczyło także franciszkanów.

Kolejnym tematem dyskusji, na który wskazał moderator spotkania ks. dr hab. Adam S o b c z y k , była kwestia rozpoznania, ocenienia i wykorzystania potencjału młodego człowieka zgłaszającego się do określonego zgromadzenia. Prowadzący pytał o to, jak formować nowicjusza, aby stał się dla konkretnego instytutu wartościowym zakonnikiem, wykorzystującym całe bogactwo i potencjał własnej osobowości. Pierwszym, który zabrał w dyskusji głos był dr Leszek W i a n o w s k i z Radomia, który powołując się na publikację s. dr hab. Teresy Paszkowskiej pt. *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007), wskazywał na wartość i doświadczenie miłości, która może się stać drogą leczenia zranień doświadczonych w młodości. Ponadto miłość otwiera powołanego na Boga, odkrywając całe bogactwo wewnętrzne i potencjał osobowy, który posiada każdy człowiek. Natomiast s. Maria K o w a l i k ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi wskazała na konieczność dowartościowania zarówno formacji przed wstąpieniem do nowicjatu, jak również na późniejszych etapach formacji początkowej. Jej zdaniem zaniedbanym wymiarem w życiu wielu zakonników jest formacja permanentna. Zauważyła, że dzisiaj nowicjat, mimo że jest bardzo ważnym etapem, to jednak przestał pełnić rolę jedynego, najlepiej opracowanego okresu wychowawczego. Koniecznym wydaje się być wypracowanie programów na wcześniejszych etapach, a także program formacji stałej, która trwa przez całe życie. Podobny punkt widzenia wyraziła m. Maksymilla P l i s z k a , twierdząc, że o ile formacja nowicjacka jest w sensie ścisłym formacją do przyjęcia duchowości własnego instytutu, o tyle formacja z zakresu ogólnie pojętej duchowości wspólna wszystkim instytutom jest równie ważna i wydaje się, że jej szczególnym miejscem są wcześniejsze etapy wychowawcze. Formacja w duchowości własnego instytutu leży w gestii poszczególnych zgromadzeń i na ogół dobrze jest opracowana. Natomiast jeśli chodzi o wiedzę z teologii duchowości, należy zauważyć, że jej ogólna dostępność

jest niewystarczająca. W związku z wypowiedzią s. Maksymilli do dyskusji włączył się ks. Marek C h m i e l e w s k i wyjaśniając, że obecne spotkanie należy traktować właśnie jako zawiązanie ściślejszej współpracy w rozwijaniu teologii duchowości i lepszym wykorzystywaniu jej w formacji zakonnej.

Wracając do tematu poszukiwań właściwej formacji dla nowicjatów, głos zabrał kapucyn, o. Andrzej B a r a n . Wskazał na jasno określony zakres obowiązków i wymagań względem nowicjusza. Zauważył, że również dzisiaj młody człowiek jest gotowy przyjąć niekiedy surowe zasady wychowania, tradycje i zwyczaje zakonu, jeśli tylko zostaną one odpowiednio wyjaśnione i uzasadnione, tak aby stały mu się bliskie. Przestrzegał również przed zbytnim eksperymentowaniem w doborze nowych wyzwań. W opinii o. Andrzeja błędnym wydaje się być podawanie wypracowanych przez wieki wymagań zakonnych traktowanych jako półśrodki, a równocześnie tworzenie nowych, podniesionych do rangi mocnego „doświadczenia" przeżyć typu „mieszkanie z ubogimi". Takie podejście do formacji, choć samo w sobie fascynuje kandydata i satysfakcjonuje mistrza, niesie w sobie szereg błędów i zaniedbań ze szkodą dla ogólnej formacji nowicjusza.

Wskazanie na teologię duchowości w procesie formacji wydaje się środkiem bardzo zasadnym, zauważyła albertynka s. dr Beata Z a r z y c k a z KUL. Stwierdziła jednak, że należałoby się zastanowić nad problemem jej przekazu, tak aby duchowość nie pozostała tylko wiedzą, lecz pogłębiała osobistą relację z Panem Bogiem. Zauważyła, że jeśli nawet do nowicjatu przychodzą osoby już „wychowane", to jednak studiowanie i przyswajanie sobie wiedzy na temat ślubów i tzw. „duchowości własnej" nie jest procesem, który zachodzi w tym samym tempie co internalizacja tej wiedzy. Zwykle przyjęcie zdobytej wiedzy i przełożenie jej na język osobistych doświadczeń jest znacznie wolniejszym procesem rozłożonym w czasie. Na ogół osoby formowane przyswajają tylko niektóre z przekazywanych elementów, stąd ważna wydaje się na etapie nowicjatu weryfikacja tego, na ile i jak głęboko została przez formowanego zinternalizowana wiedza. Chodzi o wychwycenie tego, co już zostało przez osobę formowaną przyjęte i uczynione swoim, a czego jeszcze ona nie akceptuje. Drogą prowadzącą do tego jest kierownictwo indywidualne i towarzyszenie, będące powrotem do pierwotnego modelu opartego na relacji uczeń-mistrz.

Inna z uczestniczek spotkania, s. Bogna M ł y n a r z zauważyła, że w dyskusji wiele mówiono o programie, jego adaptacji przez formowanego oraz późniejszej weryfikacji, natomiast według niej należałoby dyskusję poszerzyć o jeszcze jedno pytanie: w jaki sposób przekazywać treści z dziedziny duchowości, ażeby później były one właściwie przyswajane przez osoby poddane formacji, prowadząc je przede wszystkim do doświadczenia Boga?

Zamknięciem i niejako podsumowaniem dyskusji stała się refleksja s. Marcjanny S z a j k o w s k i e j , od pięciu lat pracującej w postulacie sióstr nazaretanek. Wskazała na potrzebę czasu w procesie wychowania. Nawet najlepsze programy wychowawcze nie sprawdzą się, jeśli zabraknie w nich czasu na wery-

fikację. Podkreśliła również potrzebę całkowitej obecności formatora pośród wychowanków, jak również odpowiednio dostosowanego programu formacji na wcześniejszych etapach niż nowicjat. Nawiązując do wcześniejszych konstatacji, s. Marcjanna stwierdziła, że ostatecznie nawet najlepsze programy zarówno postulatu, jak również aspirantatu nie gwarantują, że w nowicjacie otrzymamy osobę już wychowaną, dlatego koniecznością wydaje się również docenienie późniejszych okresów formacji.

Dopełnieniem dyskusji stały się uwagi ks. prof. Ireneusza W e r b i ń s k i e g o z UMK oraz s. Z a r z y c k i e j z KUL na temat otwartości i zaufania w procesie formacji. Powołując się na badania, zauważono, że nie jest dobrym procesem wychowania model, który po kilku latach formacji odsłania wyższy stopień zamknięcia i nieufności niż to było na początku.

Na zakończenie spotkania, prowadzący dyskusję ks. Adam S o b c z y k dokonał syntezy podjętej dyskusji, akcentując następujące zagadnienia:

— oczekiwaniem formatorek jest uwzględnienie wcześniejszych okresów formacji, formacja formatorek, program formacji intelektualnej i ogólnej, pomoce naukowe, dokumenty zakonne;

— przedmiotem formacji w nowicjacie powinna być duchowość własna zgromadzenia, praktyka rad ewangelicznych i kształtowanie tożsamości zakonnej;

— sytuacja społeczna wymusza potrzebę prepostulatu, jako wyjścia naprzeciw kryzysowi wartości i rodziny, a także szansa na wyrównywanie poziomu wiedzy religijnej;

— konieczne jest kontynuowanie formacji po nowicjacie w formie spotkań i formacja formatorów;

— należy odrodzić towarzyszenie duchowe na zasadzie mistrz-uczeń.

Głosy w dyskusji:

S. dr Janina Bąk (Zawiercie) — Nowicjat stanowi główny i zarazem niezastąpiony, a przy tym szczególny okres duchowo-intelektualnej formacji sióstr. Jest on bezpośrednim wprowadzeniem do życia zakonnego w stopniowe praktykowanie rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Niezastąpioną rolę w rozeznaniu charyzmatów poszczególnych instytutów zakonnych spełniają ich założyciele. Odczytując znaki czasu, określają oni charakterystyczne cechy duchowości poszczególnych rodzin zakonnych. Założycielka Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi — sługa Boża matka Aniela Róża Godecka, nowicjat nazywała „szkołą Chrystusową". W niej pragnęła wychowywać nowicjuszki do szczególnej służby Bogu i Kościołowi. Formacja w nowicjacie powinna doprowadzić do tego, aby nowicjuszka świadomie odpowiedziała Bogu na Jego wezwanie, składając śluby i żyjąc według charyzmatu zgromadze-

nia. Aby charyzmat mógł być należycie realizowany, Bóg musi zająć pierwsze miejsce w życiu osoby zakonnej, gdyż wówczas będzie ona mogła służyć jako narzędzie w szerzeniu Jego chwały. Od właściwego wykorzystania czasu w nowicjacie w znacznym stopniu zależy dalsza realizacja powołania zakonnego.

Czas nowicjatu powinien stopniowo, bazując na fundamencie dojrzałości ludzkiej i duchowej, przemieniać nowicjuszki w osoby oddane Bogu, Kościołowi i zgromadzeniu, posiadające gruntowne cnoty, gotowe do wykonywania każdej pracy dla dobra bliźnich, dążące do doskonałej miłości. Jest to zatem szczególny czas nie tylko głębszego rozeznawania łaski powołania do służby Bożej, zakładania mocnych fundamentów pod dalsze życie konsekrowane, lecz również czas zgłębiania dziedzictwa duchowego założycieli, charyzmatu, historii i dzieł apostolskich realizowanych przez zgromadzenie. W ramach studium prowadzonego przez kompetentne osoby, nowicjuszka pogłębia m.in. tajemnicę Boga, dzieła zbawienia, uczy się rozważać teksty Pisma Świętego, poznaje również konstytucje, charakterystyczne cechy duchowości rodziny zakonnej, do której została przyjęta, np. chrystocentryzm, maryjność, ideał życia ukrytego i inne właściwe dla danego instytutu. Praca formacyjna przebiega zgodnie z programem wychowawczym, określonym przez własne prawo zakonne. Ponieważ nowicjuszka w przyszłości będzie realizowała cele i zadania właściwe dla charyzmatu zgromadzenia, wydaje się konieczne, aby poznawała także sposoby doskonalenia różnych form modlitwy, praktykę ćwiczeń pokutnych i ascetycznych, zwyczaje związane z tradycją.

W formacji nowicjackiej niezastąpioną rolę spełnia mistrzyni nowicjatu, która całkowicie oddaje się dziełu wychowania. Stara się tak prowadzić i wspierać nowicjuszki we współpracy z łaską powołania, aby one z całkowitą wolnością ducha przystąpiły do naśladowania Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego.

Mówiąc o duchowości dla nowicjatów, wydaje się zasadne postawienie następujących pytań:

— po pierwsze — jak powracać do źródeł i czerpać z duchowości założycieli poszczególnych instytutów zakonnych?,

— po drugie — na ile nowicjuszki przygotowane do życia zakonnego, po złożeniu pierwszej profesji, przenoszą ideały zaczerpnięte w nowicjacie na dalszą formację junioracką bądź formację permanentną, po złożeniu ślubów wieczystych?

Dr Bogusław Kozioł SChr (Poznań) — Od roku jestem mistrzem nowicjatu. W naszej nomenklaturze zakonnej funkcję tę określamy mianem „magistra nowicjatu".

Próbując z kolei odpowiedzieć na postawiony problem: „Jaka duchowość dla nowicjatów?", zgadzam się w pełni z moim przedmówcą — o. dr. Andrzejem Baranem OFMCap., że właściwą duchowością dla nowicjatu jest duchowość własnego instytutu. Nowicjat bowiem jest czasem poznania i wejścia w sposób życia

i charyzmat konkretnego instytutu życia konsekrowanego. Jest tu zatem miejsce i czas na sięgnięcie do charyzmatu założyciela czy też założycieli, a także na ukazanie właściwej duchowości, którą żyje dane zgromadzenie. W tym też kontekście trzeba oczywiście przedstawić i omówić teologię profesji zakonnej czy też teologię życia ślubami zakonnymi. Profesję zakonną składają bowiem nowicjusze w konkretnym zgromadzeniu, używając na przykład — jak to jest w przypadku profesji zakonnej w Towarzystwie Chrystusowym — następujących słów: „Poznawszy ducha i zadania Towarzystwa Chrystusowego […] składam w tymże Towarzystwie ślub czystości, ubóstwa i posłuszeństwa…". Jak zatem widać, profesja jest mocno osadzona w duchowości danego zgromadzenia.

Chciałbym jednak zwrócić uwagę na jeszcze inny problem. Otóż zanim będzie omawiana w nowicjacie duchowość zgromadzenia, należy dokonać pewnego ujednolicenia pojęć i doświadczenia poszczególnych nowicjuszy. Kandydaci przychodzą do zgromadzenia z różnym doświadczeniem i bagażem życiowym, także z różnym doświadczeniem duchowym. Nie oznacza to, na przykład, że kandydat pochodzący z Brazylii, który legitymuje się, iż u siebie w kraju był katechistą, zna podstawowe pojęcia z zakresu teologii duchowości, i co więcej — nimi żyje. Bardzo często jest to dalekie od ideału. Podobnie rzecz się ma z kandydatami z Polski. Nie zawsze katecheza na poziomie szkoły średniej daje właściwe podstawy. W związku z tym widziałbym konieczność dokonania pewnego jakby wstępu do teologii duchowości na tym etapie. Oczywiście według dokumentów Kościoła to wprowadzenie winno dokonać się w prenowicjacie. Jednakże nie zawsze jest to możliwe. Dla przykładu, w Towarzystwie Chrystusowym prenowicjat dla kandydatów na kleryków trwa nieco dłużej niż miesiąc. Co zatem można zrobić przez ten czas? Niewiele.

Po za tym nie ma jakiegoś syntetycznego opracowania takich właśnie podstaw. Oczywiście publikacji na ten temat jest wiele, ale nie ma swoistego kompendium dla formatorów, które byłoby pomocne w kładzeniu fundamentów na etapie prenowicjatu, czy też nowicjatu pod omawianie duchowości danego instytutu. W takim kompendium mogłyby być zawarte informacje np. na temat rodzajów metod medytacji, roli źródeł w życiu duchowym, jakimi są sakramenty, czy też podstawowych informacji na temat struktury duchowej osoby itp.

Widziałbym zatem i postawiłbym praktyczny wniosek, abyśmy jako teologowie duchowości „pokusili się" o stworzenie takiego podręcznika, który potem mógłby być wykorzystany również w systematycznym wykładzie teologii duchowości w seminariach.

III. HISTORIA DUCHOWOŚCI

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 165-182

Ks. Józef GRZYWACZEWSKI *

IDEA MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W POCZĄTKACH CHRZEŚCIJAŃSTWA

W naszych czasach, szczególnie od kanonizacji s. Faustyny (30 IV 2000), w wielu krajach rozwija się nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego. We Francji propagują je od wielu lat między innymi polscy pallotyni. Każdego roku w niedzielę Miłosierdzia Bożego w Osny koło Paryża odbywa się specjalny zjazd. We Mszy świętej bierze udział około 5000 ludzi. Spowiedź trwa cały dzień. Podobne uroczystości odbywają się w kościele Saint-Sulpice w Paryżu. Obrazy Chrystusa malowane według wskazań s. Faustyny są bardzo popularne na dalekim Wschodzie. Spotyka się je często w kościołach w Chinach, w Wietnamie, w Korei, w Indiach. W wielu krajach pojawiają się liczne publikacje. W Polsce cenne są dzieła ks. Sopoćki, a także publikacje o nim, np. monografie ks. Ciereszki[1]. Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego ma charakter ekumeniczny a nawet międzyreligijny. Na spotkaniu przedstawicieli różnych religii w Grazu (1977) stwierdzono, że zagadnienie Miłosierdzia Bożego stanowi punkt wspólny w dialogu pomiędzy chrześcijaństwem, judaizmem oraz islamem[2]. Poszczególne

* Ks. dr hab. Józef GRZYWACZEWSKI — prezbiter Diecezji Siedleckiej (wyśw. w 1977 r.), odbył studia licencjackie na ATK, doktorat z patrologii uzyskał na KUL(1998). Prowadził wykłady w WSD w Siedlcach, na ATK oraz w PWT w Warszawie, a także w Instytucie Katolickim w Paryżu. Habilitację otrzymał na UKSW (2011) na podstawie rozprawy *La relation du Fils au Père dans les conceptions théologiques des origines au Concile de Nicée* (Paris 2010). Od 1998 r. jest rektorem Seminarium Polskiego w Paryżu. Wydał monografię: *Modlitwa dojrzałego chrześcijanina według Klemensa Aleksandryjskiego*, a także małą trylogię: *O modlitwie, O kontemplacji, O miłości*. Jest autorem ponad 70 artykułów opublikowanych w periodykach teologicznych.

[1] Zob. H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko apostoł Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2004; *Droga świętości ks. Michała Sopoćki*, Kraków 2002; *Sługa Boży ksiądz Michał Sopoćko*, Białystok 1995, 1998[2].

[2] G. Muller-Fahrenholz, *Turn to the God of Mercy: New Perspectives on Reconciliation and Forgiveness*, „The Ecumenical Review" nr 50(1998), s. 1: „The notion of mercy, finally, links us with other traditions. Each chapter of the Koran begins with the invocation «Allah, the All-Merciful». This is one o the clearest examples of the close relationship that lies at the heart of the Jewish, Muslim and Christian faiths. The Graz assembly (1997) pointed out that the affirmation of the merciful and compassionate God is the most profound article of faith that connects the three Abrahamic religions".

rozdziały Koranu rozpoczynają się słowami: „W imię Boga miłosiernego, litościwego". Wielki Kongres pod hasłem „Nadzieja w Bożym Miłosierdziu", jaki odbył się w Krakowie z inicjatywy kard. Stanisława Dziwisza, Metropolity Krakowskiego, w dniach 1-5 X 2011 przybliżył tę wielką ideę, znaną od dawna, a w naszych czasach jakby odkrytą na nowo. Kongres przypomniał, że w 1997 roku papież Jan Paweł II w Łagiewnikach zawierzył Miłosierdziu Bożemu Kościół powszechny i cały świat, a w 2002 roku dokonał konsekracji świątyni Miłosierdzia Bożego.

1. Miłosierdzie Boże w Biblii

Idea miłosierdzia Bożego ma długą historię. Jest ona obecna w Starym Testamencie. Prorocy podkreślali, że Bóg Izraela jest Bogiem miłosierdzia (Wj 33, 19; 1 Krn 21, 13). Wiele jest psalmów, które mogą być uznane za hymny ku czci miłosierdzia Bożego (Ps 38, 56, 67, 88, 130). Szczególnie znany jest Ps 50, który się rozpoczyna słowami: „Zmiłuj się nade mną Boże w miłosierdziu Twoim, w ogromie swej litości zgładź nieprawość moją". Stary Testament ponad sto razy nawiązuje do miłosierdzia Bożego[3]. Prorocy i teologowie żydowscy, mówiąc o miłosierdziu Boga, używali głównie dwóch terminów: *hesed* i *rahamîm*. Wyraz *hesed* wyraża miłosierdzie jako wierność Boga w stosunku do ludu Przymierza. Jest to jakby męska cecha Boga (Wj 34, 6-7). Słowo *rahamîm* wyraża raczej czułość i bezinteresowność, które to cechy uchodzą za kobiece. Oba przytoczone pojęcia szeroko analizuje Jan Paweł II: „Wyraz *hesed* wskazuje na swoistą postawę dobroci. Jeśli taka postawa cechuje dwie osoby, wówczas one nie tylko obdarzają się życzliwością, ale są sobie wierne na zasadzie wewnętrznego zobowiązania, a więc także — każda z nich — na zasadzie wierności sobie samej. Jeśli *hesed* oznacza także łaskę czy miłość, to właśnie w oparciu o taką wierność […]. Drugie z wyrażeń, które w słownictwie Starego Testamentu służy dla określania miłosierdzia to *rahamim*. Posiada ono inne niż *hesed* zabarwienie. O ile bowiem to poprzednie uwydatnia cechy wierności samemu sobie i odpowiedzialność za własną miłość, a więc cechy jak gdyby męskie, o tyle *rahamim* już w swym źródłosłowie wskazuje na miłość matczyną (*rehem* = łono matczyne). Z tej najgłębszej pierwotnej bliskości, łączności i więzi, jaka łączy matkę z dzieckiem, wynika szczególny do tego dziecka stosunek, szczególna miłość […]. Jest to jakby kobieca odmiana owej męskiej wierności sobie samemu, o jakiej mówi *hesed*. Na tym podłożu psychologicznym *rahamim* rodzi całą skalę uczuć, a wśród nich dobroć i tkliwość, cierpliwość i wyrozumiałość, czyli gotowość do przebaczenia. Takie też cechy Stary Testament przypisuje Bogu, ilekroć mówiąc o Nim, posługuje się wyrażeniem *rahamim*" (DiM 4).

[3] Zob. *Miłosierdzie, Miłosierny*, w: J. Flis, *Konkordancja do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991, s. 592-594.

Izajasz wprost przyrównuje Boga do kochającej matki: „Mówił Syjon: Pan mnie opuścił, Pan o mnie zapomniał. Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie" (Iz 49, 15).

Nowy Testament kontynuuje i rozwija ideę miłosierdzia Bożego. Zachariasz wielbi Boga, którego „miłosierdzie rozciąga się z pokolenia na pokolenie" (Łk 1, 50). Chrystus wzywał uczniów: „Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny" (Łk 6, 37). U Mateusza to samo wezwanie brzmi nieco inaczej: „Doskonałymi bądźcie, jak Ojciec wasz niebieski doskonały jest" (5, 48). Tak oto miłosierdzie jawi się jako synonim doskonałości; doskonałymi (*teleioi*) mogą być ci, którzy są miłosierni (*oiktirmones*).

Gdy chodzi o terminologię, to miłosierdzie wyraża rzeczownik *elos*; jest też czasownik *eleeo*, od którego pochodzi forma *eleison* (jest to 2 pers. sing. aor. 1 act.), w formie przymiotnikowej *miłosierny* używane są wyrazy *eleeonos* oraz *oikirmon*. Św. Paweł zapewniał, że „Bóg jest bogaty w miłosierdzie (*ho theos plousios on en eleei*" (Ef 2, 4-5). To zdanie wybrał Jan Paweł II jako tytuł do swej encykliki *Dives in misericordia*. Św. Jakub używa zwrotu „Bóg pełen miłosierdzia — *polysplanchnos ho Kyrios*" (Jk 5, 11).

Apostołowie głosili, że Bóg zmiłował się nad ludźmi i zesłał swego Syna, który — w sakramencie chrztu — odpuszcza grzechy i daje nowe życie. Wyrazem świadomości, że chrześcijanin doświadcza Bożego miłosierdzia w Kościele była aklamacja *Kyrie eleison*. Od IV wieku stosowno ją we wspólnych modlitwach, a także w liturgii mszalnej. W liturgii łacińskiej ta aklamacja była śpiewana lub recytowana na początku Mszy, w obrządkach wschodnich powtarza się ona wielokrotnie w ciągu celebracji eucharystycznej. O aklamacji *Kyrie eleison* pisze Egeria w swym pamiętniku z pielgrzymki do Ziemi świętej[4]. Po Soborze Watykańskim II wprowadzono jej odpowiedniki w językach narodowych. W polskim mszale owa dostojna aklamacja brzmi: „Panie, zmiłuj się nad nami". Jej greckie oryginalne brzmienie pozostało w litaniach. W obrządku wschodnim słowiańskim śpiewa się: *Gospody, pomiłuj*. Ona też jest stosowana w tradycji wschodniej w tzw. modlitwie Jezusa, która polega na wielokrotnym powtarzaniu tej samej formuły. W tradycji słowiańskiej jest to: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną"[5]. Aklamacja *Kyrie eleison* (bez tłumaczenia na języki nowożytne) należy do podstawowych śpiewów wspólnoty w Taizé.

---

[4] Egérie, *Itinéraire*, trad. P. Maraval, w: *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV-VII^e siècle)*, Paris 2002, s. 114: „L'évêque s'élève et se tient debout devant la grotte, et un des diacres fait mémoires de quelques-uns, comme c'est l'usage. A chaque nom dit par le diacre, un grand nombre d'enfants qui sont là debout répondent constamment: *Kyrie eleison* — ce que nous disons: *Seigneur, prends pitié*. Et leurs voix sont innombrables".

[5] *Récit d'un pèlerin russe*, trad. J. Laloy, Paris 1978, s. 29: „La prière de Jésus intérieure et constante est l'invocation continuelle et ininterrompue du nom de Jésus par les lèvres, le coeur et l'intelligence, dans le sentiment de sa présence. Elle s'exprime par ces mots: *Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi*". Imię tegoż pielgrzyma i autora tej książki jest nieznane.

2. Wzniosłość powołania chrześcijańskiego i ufność w miłosierdzie Boże w czasach poapostolskich

Kościół u początków swego istnienia postrzegał siebie jako wspólnotę świętych — *hagioi* (por. Ef 1, 1; Flp 1, 1; Kol 1,1). Jednakże Apostoł Paweł rozumiał, że wierzący noszą skarb w naczyniach glinianych (2 Kor 4, 7). Dostrzegał czyny przeciwne przykazaniom. W przypadku mniejszych wykroczeń stosowano karcenie i upominanie (por. Rz 1, 1, 32; 1 Kor 5, 1-20; 2 Kor 10, 1-5), do czego zachęcał św. Paweł (1 Kor 3, 3; 2 Kor 12, 20). Wobec mniejszych uchybień praktykowano rodzaj spowiedzi publicznej, którą polecał św. Jakub: „Wyznawajcie sobie nawzajem grzechy" (Jk 5, 16). Tę praktykę potwierdza autor *Didaché* (ok. 100 r.): „W dniu Pańskim, to jest w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta (14, 1)". Akt pokutny na początku liturgii praktykowany jest do dziś.

Gdy zaś chodzi o cięższe wykroczenia, upominano błądzącego, a gdy nie było poprawy, stosowano ekskomunikę, czyli wyłączenie z Kościoła. Taka tradycja istniała w judaizmie[6]. Paweł czuł się zmuszony do tego ostatecznego środka wobec Hymenesa i Aleksandra (1 Tm 1, 20). Koryntianom radził uczynić to samo w przypadku kogoś, kto żył z żoną swego ojca (1 Kor 5, 5). Zwrot: „oddać szatanowi", jaki pojawia się w tym kontekście, nie jest równoznaczny z potępieniem wiecznym ukaranego. Oznacza on raczej, że człowiek wyłączony z Kościoła, pozbawiony wsparcia modlitewnego ze strony wierzących, jest wystawiony na znacznie silniejsze działanie szatana[7]. Wierzono wszakże, że Bóg może okazać miłosierdzie grzesznikowi także poza Kościołem, czyli ekskomunika była swego rodzaju wyrazem ufności w miłosierdzie Boże, pomimo że była to najbardziej bolesna sankcja dla ukaranego. Stosowano ją głównie po to, by ktoś, kto jawnie postępuje źle, nie zatruwał całej wspólnoty, ani też by tego rodzaju postępowanie nie ściągało krytyki na chrześcijan ze strony pogan, którzy — jak wiadomo — gotowi byli wyolbrzymiać błędy członków Kościoła dla celów propagandy antychrześcijańskiej.

---

[6] P. Adnès, *Pénitence*, w: *Dictionnaire de spiritualité*, red. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert, A. Rayez, A. Derville, A. Solignac, t. 12, Paris 1984, kol. 947: „A la même époque (premier siècle avant J. Ch.), apparaît un usage caractéristique du judaïsme de la synagogue: l'excommunication, prononcé par les chefs de la communauté ou un rabbin de grande autorité. Simple (*nidduy*), elle dure généralement trente jours […]. Le Talmud parle de 24 fautes susceptibles d'être ainsi punies […]. Au-delà, c'est la forme aggravée (*herem*), qui consiste dans une mise au ban de la communauté beaucoup plus sévère. Sa durée est indéfinie, mais elle n'est pas irrévocable".

[7] Tamże, kol. 953: „Exclus de la communauté ecclésiale par un acte solennel de l'Eglise, ces pécheurs retombent sans protection sous l'empire des forces sataniques et des ténèbres auxquelles ils avaient été arrachés par leur baptême […]. C'est d'autre part une mesure qui vise à éviter la contamination de la communauté qui est sainte par nature".

3. Orędzie miłosierdzia Bożego w kontekście napięć na tle moralnym w II i III wieku

Wydaje się, że chrześcijanie w okresie poapostolskim, zapatrzeni we wzniosłość nauki Ewangelii, nie byli świadomi „prawa wielkich liczb", to znaczy chyba nie rozumieli, że to, co jest możliwe w małych grupach, jest niemożliwe lub bardzo trudne do osiągnięcia w dużych zbiorowiskach ludzi. Już na początku II wieku surowe zasady moralne napotykały na coraz większe trudności w ich realizacji, a sankcje za wykroczenia były coraz trudniejsze do wprowadzania w życie. W miarę rozwoju chrześcijaństwa rosła liczba wierzących, w tym świętych, ale też i grzeszników. Bolesny problem stanowiła apostazja. Podczas prześladowań niektórzy w obawie nie tyle przed śmiercią, ile przed cierpieniem wypierali się wiary. Przez taki akt sami wyłączali się z Kościoła, ale potem wielu z nich chciało wrócić. Liczne były upadki natury moralnej, głównie z uwagi na swobodę seksualną owych czasów; zdaje się, że była ona większa niż obecnie. Szczególną trudność stanowiła kwestia niewolnic; tradycyjnie były one do dyspozycji panów. Z chrześcijańskiego punktu widzenia tego rodzaju kontakty były traktowane jak cudzołóstwo, społeczność wszakże tolerowała je na zasadzie obyczaju istniejącego od dawna. Ekskomunika nie była najlepszym rozwiązaniem, bowiem usunięci ze wspólnoty wiernych często przechodzili do sekt, na przykład gnostyckich, a urażeni nadmierną w ich pojęciu surowością podejmowali wrogie działania wobec Kościoła. Tak więc ekskomunika, nawet gdy ktoś na nią zasłużył swoim postępowaniem, nie była korzystna dla Kościoła i obawiano się, że może hamować ewangelizację.

Władze kościelne stały zatem wobec trudnego dylematu: z jednej strony starano się utrzymać wysoki poziom moralny wśród wyznawców Chrystusa, a z drugiej strony odczuwano potrzebę wyjścia naprzeciw tym, którzy upadli. Napięcia na tym tle ukazane są przez autorów reprezentujących Zachód oraz Wschód. Na Zachodzie są to Hermas, który żył i działał w Rzymie oraz Tertulian mieszkający w północnej Afryce, związany głównie z Kartaginą. To samo zagadnienie na Wschodzie sygnalizuje nieznany autor tzw. *Didaskaliów*. Autorzy wymienionych dzieł wykazują doskonałą znajomość problemów swoich środowisk. Podchodzą do zagadnienia w duchu wiary i sugerują rozwiązania zgodne z duchem Ewangelii. Zapoznanie się z ich księgami przybliży nam trudności Kościoła w II i III wieku oraz próby ich rozwiązania.

a) Orędzie Hermasa

W kontekście napięć na tle moralnym, bliżej nieznany Hermas opublikował po grecku dzieło pod tytułem *Pasterz*. Według kanonu Muratoriego (z ok. 200 r.) ukazało się ono za czasów papieża Piusa (142-157). Jednakże dokładna data jego publikacji nie jest znana. Autor o sobie wspomniał tylko tyle, że miał kłopoty

żoną (była opryskliwa) i że źle wychował dzieci (dopuściły się bluźnierstwa), dlatego poczuł się grzesznikiem. Pod postacią wizji (kamieni przy budowie wieży, gałęzi wierzbowych, gór, owiec) przedstawił 70 postaw ludzkich[8]. Starał się ukazać, że na postępowanie człowieka ma wpływ wiele czynników, dlatego należy być ostrożnym w osądzaniu innych. Niewiasta, która ukazuje się Hermasowi symbolizuje Kościół (1, 1-24). Wyraz *ekklesia* po grecku jest rodzaju żeńskiego, dlatego Paweł buduje teorię o Kościele jako oblubienicy Chrystusa (por. Ef 5, 22-32). Relację Chrystus-Kościół przenosi na relację pomiędzy mężem a żoną w małżeństwie. Łaciński wyraz *ecclesia* jest transkrypcją greckiego. Zapewne w większości języków słowo „kościół" posiada rodzaj żeński. Tak jest we francuskim (*Eglise*), niemieckim (*Kirche*), rosyjskim (*Cerkwa*). W języku angielskim, chociaż nie ma rodzajów gramatycznych, to mówiąc o Kościele (*Church*) stosuje się przyimek żeński (*she*). W języku polskim rzeczownik „kościół" jest rodzaju męskiego, ale mimo to stosuje się zwrot przyjęty w całym chrześcijaństwie „Matka-Kościół", który brzmi trochę dziwnie.

Wyjaśnienie, kim jest owa Niewiasta znajduje się w księdze Hermasa. Podaje je młodzieniec, który potem objawi się jako Pasterz: „W czasie snu otrzymałem, bracia, objawienie niezwykle pięknego młodzieńca. Powiedział mi on: Kim jest, jak sądzisz, ta sędziwa Niewiasta? Ja odparłem: Sybilla. Pomyliłeś się, rzecze, to nie ona. Kim więc jest? — pytam. To jest Kościół — mówi. Ja na to: Dlaczego zatem taka sędziwa? On mówi; ponieważ ją pierwszą stworzył Pan przed wiekami. Dlatego jest sędziwa, bowiem cały wszechświat został dla niej ukształtowany"[9].

W dziele Hermasa sędziwa Niewiasta — Kościół, gdy się pojawia w pierwszym widzeniu, piętnuje go za grzechy w sferze erotycznej: „Pożądanie tego, co niegodziwe, wstąpiło w twoje serce. Czy nie wydaje ci się, że jest to rzecz zła dla uczciwego człowieka, jeśli złe pożądanie wstąpi w jego serce? Tak, to jest grzech i to grzech bardzo wielki"[10]. Jak wspomnieliśmy, wykroczenia natury seksualnej były zjawiskiem dość rozpowszechnionym w starożytności, dlatego przytrafiały się one również chrześcijanom. Ale Niewiasta ma też na myśli inne grzechy Hermasa: „Zresztą nie tylko z tego powodu Bóg gniewa się na ciebie. Żąda On byś zadbał o nawrócenie twoich dzieci, które zachowują się niegodziwie wobec Pana i wobec was, swoich rodziców. Ty wszakże nazbyt dzieci kochając, nie karciłeś twojej rodziny, lecz pozwoliłeś, by pogrążyła się w zepsuciu. Dlatego Pan

[8] J. Grzywaczewski, *Złożoność postaw chrześcijańskich na podstawie „Pasterza" Hermasa*, w: *Godność chrześcijanina w nauczaniu Ojców Kościoła*, red. F. Drączkowski, J. Pałucki, Lublin 1996, s. 49-62.

[9] Hermas, *Pasterz*, 8, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, red. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 215. Tym tłumaczeniem posługujemy się w niniejszym artykule.

[10] Hermas, *Pasterz*, 1, 4, s. 212. „Taka rzecz nie powinna się przydarzyć słudze Bożemu. Jakkolwiek by nie było pożądałeś jej przez chwilę w sercu swoim". — Tamże 2, 2, s. 212.

gniewa się na ciebie”[11]. W dalszej części widzenia Niewiasta dodaje: „Twoi synowie, Hermasie, zaparli się Boga, bluźnili Panu, w wielkiej niegodziwości zdradzili rodziców, a zdrada ta ich niczego nie nauczyła, lecz dodali jeszcze do swoich grzechów rozpustę i mnóstwo występków”[12].

Pojęcie „synowie” może oznaczać dzieci w sensie ścisłym, ale może też mieć szersze znaczenie. Hermas jako ojciec rodziny źle wypełnił swą funkcję, ale zdarzało się, iż ci, którzy stali na czele wspólnot chrześcijańskich, także zaniedbali swe zadania jako pasterze, co doprowadziło do apostazji wielu wiernych w czasie prześladowania. Co więcej, apostazja nie powoduje u nich skruchy, lecz idzie w parze z rozwiązłością oraz z innymi grzechami. Bywali bowiem i tacy, którzy odpadłszy od Kościoła nie mieli zamiaru do niego powracać, zniechęceni surowością wymagań w dziedzinie moralnej.

Jednakże to, iż „Pan gniewa się”, nie oznacza definitywnego potępienia. Niewiasta oznajmia: „Napraw wszystko, co było poprzednio złe w twojej rodzinie […]. Pan w swoim miłosierdziu ulituje się nad tobą i nad twoim domem, uczyni cię silnym i utwierdzi w chwale swojej. Tylko nie pozwalaj sobie na bezczynność, lecz bądź dobrej myśli i umacniaj twoją rodzinę. Podobnie jak kowal bijąc wytrwale młotem upora się wreszcie z tym, co zamierza wykonać, tak i codziennie powtarzane sprawiedliwe słowo upora się z wszelką niegodziwością. Nie przestawaj więc napominać twoich dzieci, gdyż wiem, że jeśli będą pokutować z całego serca, zostaną zapisane razem ze świętymi w księgach życia”[13].

Tak oto na początku dzieła znajduje się proklamacja dobrej nowiny o możliwości przebaczenia nie tylko tym, którzy żałują swych występków, ale także tym, którzy obecnie nie pokutują. Oni też mogą dostąpić przebaczenia, jeśli się nawrócą. Jedni i drudzy mają szansę skorzystać z Bożego miłosierdzia. W polskim tłumaczeniu, którym się posługujemy, zastosowany jest czas przyszły: „Pan w swoim miłosierdziu ulituje się nad tobą”. W języku greckim użyty jest czas przeszły (aoryst): „Bóg w swoim miłosierdziu ulitował się nad tobą” (*he polysplaghnia tou kyriou eleesen se*)[14]. Czas gramatyczny nie odgrywa tu wielkiej roli, bowiem u Boga czas nie istnieje, dlatego forma „ulituje się” czy „ulitował się” ma w zasadzie to samo znaczenie, przy czym grecka forma *eleesen* bardziej eksponuje odwieczny charakter Bożego miłosierdzia. Nie „pojawia się” ono wtedy, gdy grzesznik się nawraca, gdyż to oznaczałoby zmianę u Boga, lecz Bóg lituje się odwiecznie nad ludźmi, gdyż jest odwiecznie miłosierny. Człowiek zaś

[11] Hermas, *Pasterz*, 3, 1, s. 213.

[12] Hermas, *Pasterz*, 6, 2, s. 214.

[13] Hermas, *Pasterz*, 3, 2, s. 213.

[14] Tłumacz francuski stosuje czas przeszły idąc za greckim oryginałem. — Zob. Hermas, *Le Pasteur*, I, 3, tłum. R. Joly („Sources Chrétiennes”, 53), Paris 1958, s. 84: „La grande miséricorde du Seigneur *a eu* pitié de toi et de ta maison”. Z tego wydania (krytycznego) czerpiemy greckie terminy w niniejszym artykule.

doświadcza Bożego miłosierdzia wtedy, gdy zmienia postępowanie, żałuje swoich grzechów i zwraca się ku Bogu. A zatem zmiana następuje nie u Boga, lecz w człowieku. Tę właśnie prawdę, że człowiek ma szansę skorzystać z odwiecznego miłosierdzia Boga oznajmia Niewiasta-Kościół, a Hermas przekazuje ją poprzez publikację swojej książki.

Podobne orędzie zwiastuje tajemniczy Pasterz, który się ukazuje Hermasowi w kolejnym widzeniu: „Ja mam pieczę nad pokutą i wszystkim, którzy się nawracają daję zrozumienie. Czy nie wydaje ci się, że w samym nawróceniu zawiera się już zrozumienie prawdy? Nawrócenie jest wielkim zrozumieniem. Rozumie bowiem grzesznik, że postąpił źle w obliczu Pana”[15].

Hermas nie wątpił, że Bóg odpuszcza grzechy, ale idąc za tradycją owych czasów, sądził, że tylko poprzez chrzest, nie zaś później, dlatego zapytał: „Panie, słyszałem od pewnych nauczycieli, że nie ma innej pokuty oprócz tej, kiedy wstępujemy do wody i otrzymujemy przebaczenie naszych dawniejszych grzechów. On zaś mi na to: Dobrze słyszałeś, bo tak jest. Ten, kto otrzymał przebaczenie grzechów, powinien już więcej nie grzeszyć, ale zawsze żyć w świętości. Ponieważ wszystko chcesz wiedzieć dokładnie, to ci wyjaśnię […]. Będąc bogaty w miłosierdzie ulitował się Pan nad swoim stworzeniem i ustanowił tę pokutę, a mnie zlecił nad nią władzę. Ale powiadam ci: jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty. Jeśli zaś wciąż na nowo będzie grzeszyć i pokutować, na niewiele mu się to przyda, bo trudno mu będzie znaleźć życie”[16].

Przesłanie tej odpowiedzi wydaje się jasne. Chrzest jest zasadniczą formą odpuszczenia grzechów. Ci, którzy stali się chrześcijanami powołani są do świętości i powinni więcej nie grzeszyć. Ponieważ wielu jest takich, którzy upadają, Bóg bogaty w miłosierdzie ustanowił inną pokutę, czyli możliwe jest przebaczenie grzechów popełnionych po chrzcie. Jest rzeczą oczywistą, że skoro jest możliwość pokuty po obmyciu wodą chrztu, to nie należy jej nadużywać: wielokrotnie grzeszyć i wielokrotnie podejmować pokutę. Pasterz mówi, że temu, kto tak postępuje, trudno będzie znaleźć życie, ale nie mówi, że jest to niemożliwe. Dzieło *Pasterz* uchodzi za „Dobrą Nowinę” o możliwości pokuty po chrzcie, tzw. *secunda poenitentia.* Stało się ono dość popularne w II wieku, czytano je w kościołach. Cytowali je liczni autorzy. Postać owego Pasterza nie jest jasno określona. Pojawia się on jako anioł, ale reprezentuje Chrystusa. Zdaniem F. Szulca, „trzeba, jak sugeruje autor (Hermas), od początku widzieć w postaci Anioła chwalebnego Syna Bożego”[17], co oczywiście nie oznacza, że Hermas uważał Chrystusa za jednego z aniołów[18].

---

[15] Hermas, *Pasterz,* 30, 2, s. 231-232.

[16] Hermas, *Pasterz,* 31, 1-5, s. 232.

[17] F. Szulc, *Syn Boży w „Pasterzu” Hermasa,* Kraków 2006, s. 111.

[18] Tamże, s. 112: „Autor *Pasterza* użył mocnych środków i argumentów, aby Syn Boży nie był

Hermas nie mówi wprost o wyznaniu grzechów wobec kapłana ani o rozgrzeszeniu, jednakże Niewiasta poleca książkę z dobrą nowiną o pokucie przekazać przedstawicielom Kościoła: „Później miałem widzenie w moim domu. Przyszła sędziwa Niewiasta i zapytała mnie, czy już dałem książeczkę starszym (*presbyterois*). Zaprzeczyłem. Ona rzecze: dobrze uczyniłeś, bo mam jeszcze kilka słów do dodania. Kiedy więc skończę całość, ty słowa te oznajmisz wszystkim wybranym. Sporządzisz zatem dwa odpisy małej książeczki i poślesz jeden Klemensowi a jeden Grapte. Klemens swój odpis pośle innym miastom, to bowiem zostało mu zlecone. Grapte zaś będzie pouczać wdowy i sieroty. A ty odczytasz tę książeczkę w tym mieście w obecności starszych kierujących Kościołem (*presbyteron tôn proistamenon tes ekklesias*)”[19].

Wymowa tego posłania jest ważna z eklezjalnego punktu widzenia. Wiadomość należy przekazać starszym Kościoła. Wątpliwości budzą imiona. Możliwe, że chodzi o papieża Klemensa (91-100), jednakże dzieło, zdaniem uczonych, powstało nieco później. Możliwe, że autorowi nie chodzi o konkretną osobę, lecz o biskupa Rzymu. Być może podał imię Klemensa, dlatego że był on powszechnie znany i szanowany[20]. Francuski wydawca *Pasterza* dopuszcza taką możliwość, zakładając, że autor zastosował antydatację, by swemu dziełu nadać większe znaczenie, wiadomo bowiem, że w starożytności ceniono to, co dawne. Gdy chodzi o Grapte, to nie ma żadnych dokumentów na temat osoby o tym imieniu. Możliwe, że była to wpływowa niewiasta w Rzymie; możliwe też, że była przełożoną wdów, które — jak wiadomo — działały w sposób zorganizowany: wspierały się wzajemnie oraz pomagały innym, głównie starszym i sierotom.

Liczni patrologowie, jak: Berthold Altaner, Johannes Quasten, ks. Franciszek Drączkowski, ks. Marek Starowieyski, ks. Franciszek Szulc traktują wizje Hermasa raczej jako rodzaj literacki, a koncentrują się na badaniu ich treści. Philippe Carrington natomiast uważa, że mogły to być autentyczne widzenia, które on potem opisał. Na etapie redakcji sięgał do wzorów i motywów literackich, które były mu znane[21]. Jeśli wykazują one elementy zbieżne z apokaliptyką II wieku, to na tej zasadzie jak obraz Jezusa Miłosiernego, namalowany przez E. Kazimi-

---

uznany za jednego z aniołów, co było dość rozpowszechnione w judeochrześcijaństwie heterodoksyjnym”.

[19] Hermas, *Pasterz*, 8, 2, s. 216.

[20] Hermas, *Le Pasteur*, 8, 4, dz. cyt., s. 97, przyp. 5: „Grapte n’est pas connue par ailleurs. S’agit-il de Clément Romain? Ce n’est possible que si *Le Pasteur* est antidaté pour être mis sous cet auguste patronage”.

[21] Ph. Carrington, *The Early Christian Church*, Cambridge 1957, t. 1, s. 394: „Hermas *saw* his visions in a condition of high emotional tension, which was created by a grievous personal humiliation. He wrote them as he saw them; but as he wrote them, he expanded them and conventionalized them […]. The visions which he saw were perfectly real to him; the heavenly scroll was present to the eyes of his mind; he copied it in a state of intense exaltation; and we are not astonished that when he had finished, it vanished from under his hand”.

rowskiego (1934) według sugestii s. Faustyny, który wykazuje od strony technicznej i artystycznej zbieżności z malarstwem XX wieku. Wszystko bowiem, co robi człowiek związane jest z jego epoką. Dla naszego tematu ważne jest, że dzieło *Pasterz* stanowi wielką proklamację Bożego miłosierdzia, głosi możliwość pokuty po chrzcie, skierowane jest do pasterzy Kościoła, co oznacza, iż autor był świadom, że po upadku moralnym grzesznik może dostąpić przebaczenia, jednakże ma się to dokonać w strukturach kościelnych, a nie tylko na zasadzie osobistego nawrócenia.

b) Świadectwo Tertuliana

Zagadnienie pojednania grzeszników podjął również Tertulian (155-220). Napisał on dzieło *O pokucie* (*De poenitentia*), które wskazuje, że również Kościół w Afryce borykał się trudnościami na tle moralnym, podobnie jak w Rzymie. Dzieło zostało napisane prawdopodobnie w latach 203-207, ale sygnalizuje problemy z końca II wieku. Pisze on: „Zbyt przykra jest ta druga i ostatnia pokuta (*secunda poenitentia et unius*), bo zbyt wymagające są jej praktyki. Nie może bowiem pozostać tylko aktem wewnętrznym, ale musi też objawić się na zewnątrz. Jest to spowiedź (*exomologesis*), w której grzechy (*delictum*) nasze Panu wyznajemy (*Domino confitemur*), nie dlatego jakoby On o nich nie wiedział, lecz aby uczynić zadośćuczynienie przez wyznanie, bowiem z wyznania rodzi się pokuta (*confessione poenitentia nascitur*), a pokuta czyni Boga łagodnym. Dlatego spowiedź (*exomologesis*) jest przygotowaniem dla człowieka, aby się rzucił na ziemię, by się upokorzył (*prosternendi et humilificandi*), okazując przy tym zmianę, zjednującą miłosierdzie *(misericordiam).* Nawet w tym, co dotyczy ubrania i pożywienia istnieją pewne nakazy […]. Trzeba przed kapłanami bić czołem o ziemię, a tych, którzy mili są Bogu, obejmować za kolana, (*presbyteris advolvi*), wszystkich zaś braci prosić o wstawiennictwo w przebłaganiu za grzechy. To wszystko czyni się na spowiedzi, aby Bogu pokutę polecić”[22].

Ta wypowiedź wskazuje, iż istniała wśród wiernych świadomość, że pokuta, której podstawę stanowi miłosierdzie Boże, dokonuje się wobec kapłanów we wspólnocie Kościoła. Autor zna pojęcie wyznania grzechów, posługuje się bowiem greckim wyrazem *exomologesis*, nie tworząc jego łacińskiego odpowiednika. Ten wyraz tłumaczymy na język polski jako spowiedź. Ważne jest, że Tertulian nie postuluje pokuty połączonej z wyznaniem grzechów jako czegoś, co należałoby dopiero wprowadzić, lecz wyjaśnia praktykę już istniejącą. Oznacza to, że pod koniec II wieku była ona praktykowana. Możliwe, że upowszechniła się ona pod wpływem Hermasa. Zapewne zwrotu „bić czołem przed kapłanami” nie

[22] Tertulian, *O pokucie*, 9, tłum. E. Stanula („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, 5), Warszawa 1970, s. 188. Łacińskie terminy zaczerpnięte są z wydania krytycznego: Tertullien, *La pénitence*, opr. Ch. Munier, („Sources Chrétiennes”, 316), Paris 1984.

należy rozumieć dosłownie, chociaż możliwe, że od pokutującego domagano się gestów wyrażających skruchę.

Po takim ogólnym zarysie pokuty Tertulian podejmuje kwestię bardziej praktyczną, która zapewne była podejmowana w wielu środowiskach: „Wielu jednak tę sprawę publicznego oskarżenia albo unika albo odkłada z dnia na dzień. Przypuszczam, że więcej pamiętają o własnym zawstydzeniu niż o zbawieniu. Ci stają się podobni do tych, którzy nabawili się choroby na wstydliwych częściach ciała i wstydzą się lekarzy, i w ten sposób giną jako ofiary swej nierozumnej wstydliwości”[23].

Z tej wypowiedzi wynika, że nie wszyscy, którzy popełnili ciężki grzech, spieszyli się z jego wyznaniem, szczególnie, gdy ich upadek nie był znany w społeczności. Zapewne sposób, w jaki odbywano pokutę, zniechęcał wielu do jej podjęcia. Tertulian pisze bowiem: „Cóż, kiedy oprócz wstydu odstraszają także cielesne praktyki pokutne. Czyż nie trzeba trwać w brudzie, zaniedbaniu, z dala od wszelkich radości życia, w gryzącym worku pokutnym, w odstraszającym popiele i z pustym żołądkiem z powodu postu. A czy wypada nam prosić o przebaczenie grzechów w szkarłacie i purpurze?”[24].

Nawet jeśli ten opis jest nieco przesadzony, to na pewno odbywanie pokuty było uciążliwe. Do tych, którzy się obawiali tego rodzaju trudności, kierował Tertulian następujące pouczenie: „Jeśli masz jeszcze wątpliwości co do spowiedzi, to rozważ sobie piekło, które ci ona wygasza. Wyobraź sobie najpierw wielkość kary, abyś się nie wahał przyjąć środka zaradczego […]. Jeśli zatem wiesz, że przeciw piekłu, oprócz chrztu Pańskiego, owej pierwszej bariery, istnieje jeszcze drugi ratunek w spowiedzi, to dlaczego zwlekasz z przystąpieniem do tego, co wiesz, że może ci przynieść zbawienie. Przecież nawet bezrozumne zwierzęta rozpoznają w stosownym czasie przygotowane im przez Boga środki lecznicze […]. A grzesznik znając spowiedź (*exomologesis*) ustanowioną przez Pana dla jego zbawienia, miałby o niej zapomnieć?”[25].

Jak widać, Tertulian nie ma wątpliwości co do znaczenia wyznania grzechów, aby dostąpić ich odpuszczenia dzięki miłosierdziu Boga. Należy zauważyć, że pozostaje on ciągle przy koncepcji *exomologesis* jako *secunda poenitentia*, czyli — w teorii — zakłada tylko jedno przebaczenie grzechów po chrzcie. Zdaje się, że nie znał on praktyki wielokrotnego przystępowania do spowiedzi. Być może istniała możliwość skorzystania z pokuty kościelnej więcej niż jeden raz, ale były to przypadki rzadkie. Zapewne Tertulian, znany z rygoryzmu, wolał o tym nie pisać, aby absolucja za upadek po chrzcie, która uchodziła za rozwiązanie wyjątkowe, nie stawała się regułą.

---

[23] Tertulian, *O pokucie*, 10, tamże, s. 189.

[24] Tertulian, *O pokucie*, 11, tamże, s. 190.

[25] Tertulian, *O pokucie*, 12, tamże, s. 191.

c) Praktyka pokutna na Wschodzie

Autor *Didaskaliów*, czyli zbioru pouczeń zredagowanych w Syrii na początku III wieku, kieruje do biskupów obszerną zachętę do łagodności wobec grzeszników: „Biskupie, opiekuj się wszystkimi grzesznikami niby lekarz pełen współczucia i dokładaj wszelkich starań, byle tylko uleczyć i zachować przy życiu. Nie odcinaj zbyt pochopnie członków Kościoła, lecz raczej stosuj wpierw bandaże perswazji słownej, zastrzyki karcenia, plastry napominania. Jeśli jednak wrzód sięga tak głęboko, że już zaczyna niszczyć ciało, staraj się powstrzymać ten niszczycielski proces i wyrównać ubytek za pomocą odpowiednich lekarstw. Jeśli do tego dołączy się brud, czyść go środkami ostrymi, czyli słowami nagany; jeśli ponadto jeszcze ciało puchnie, drap je i wyrównuj ostrym narzędziem, mianowicie groźbą sądu Bożego. Jeśli pojawia się gangrena, wypal ją rozpalonym żelazem, to jest nakazując liczne posty. Gdy mimo tych zabiegów gangrena się rozrasta i nawet wypalić się nie daje wtedy, doszedłszy do wniosku, że dany członek już cuchnie, przeprowadź naradę z innymi lekarzami dusz i po gruntownym i spokojnym rozważeniu sprawy odetnij ów cuchnący członek, aby nie niszczył całego ciała. Nie bądź pochopny do cięcia, nie chwytaj zbyt pospiesznie zębatej piły […]. Dopiero, gdy widzisz, że ktoś nie ma zamiaru pokutować i nie daje żadnej nadziei na poprawę, wówczas ze smutkiem odetnij go i wyrzuć z Kościoła”[26].

W uzasadnianiu takiej postawy autor wprost odwołuje się do idei miłosierdzia Bożego: „Pan nasz i Zbawiciel dał możliwość pokutowania grzesznikom. Ja sam, Mateusz, jeden z dwunastu apostołów, przemawiających do was w dzisiejszej didaskalii, byłem niegdyś celnikiem, a jednak, gdy uwierzyłem dostąpiłem miłosierdzia i po odpokutowaniu za dawne złe uczynki, zostałem uznany za godnego stanowiska apostoła i głosiciela Słowa Bożego”[27].

Piszący te słowa nie jest oczywiście Mateuszem celnikiem, o którym mówi Ewangelia (Mt 9, 9). W starożytności, jak wiemy, autorzy mniej znani mieli zwyczaj przypisywania swoich dzieł autorom powszechnie znanym w nadziei, że w ten sposób łatwiej trafią one do czytelnika, zyskają wiarygodność, będą kopiowane i zachowają się dla przyszłych pokoleń. W wielu przypadkach tego rodzaju metoda okazała się skuteczna, bowiem rzeczywiście pomiędzy księgami wielkich teologów przechowały się pisma innych autorów. Przytoczone wyżej pouczenia dla biskupów wskazują, że ich autor jest przeciwnikiem zbyt pochopnego wyłączania grzeszników z Kościoła zapewne ze względów, o których wyżej wspomnieliśmy. Jest zdania, że należy zrobić wszystko, aby błądzącego wprowadzić na właściwą drogę, a jeśli żadne perswazje nie przynoszą skutku, wtedy można zastosować rozwiązanie ostateczne, jakim jest ekskomunika. Oznacza to,

[26] *Didaskalia,* 10, tłum M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, t. 1, s. 325.

[27] *Didaskalia,* 10, tamże, s. 324.

że pokuta była stosowana na Wschodzie, podobnie jak na Zachodzie, przy czym starano się traktować ją jako coś wyjątkowego. W teorii ciągle nie umiano pogodzić powołania do świętości z obecnością grzeszników pośród wiernych. Ważne jest to, że mówiąc o odpuszczeniu grzechów zakładano, że nie przysługuje ono grzesznikowi z uwagi na jego brak wierności zobowiązaniom wynikającym ze chrztu, ale może być udzielone ze względu na miłosierdzie Boże.

4. Dalsze konflikty i próba ich rozwiązania

Wzrastająca ilość wiernych, liczne upadki moralne, a także refleksje teologów spowodowały, że papież Kalikst (217-222) ogłosił publicznie możliwość odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Podobną decyzję podjął biskup Agrypinus w Kartaginie. Tego rodzaju posunięcia doprowadziły do napięć, tak w Rzymie, jak i w Afryce, oraz wzbudziły oburzenie wśród chrześcijan o nastawieniu idealistycznym, którzy nie chcieli pogodzić się z myślą, że w Kościele Chrystusowym mogą znajdować się święci i grzesznicy. Pragnęli oni zachować wizję Kościoła jako zgromadzenia świętych. Mieli oni oczywiście dobrą intencję, tylko — jak wspomnieliśmy wyżej — nie uwzględniali prawa wielkich liczb. Nie mogli zrozumieć, że w dużej grupie ludzi nie uniknie się nadużyć i słabości.

a) Napięcia w Rzymie

Wszystko wskazuje na to, że w Rzymie dochodziło do napięć pomiędzy rygorystami a zwolennikami większej łagodności wobec grzeszników. Możliwe, że miały one, przynajmniej w jakimś stopniu, podłoże narodowe. Chrześcijanie pochodzenia wschodniego, z greckiej strefy językowej, przejawiali skłonności do idealizmu i rygoryzmu. Chrześcijanie pochodzenia zachodniego, ze strefy języka łacińskiego, z reguły byli większymi realistami. Zachował się paszkwil, w którym jego autor poddaje surowej krytyce decyzję Kaliksta: „Ten oszust na przekór Kościołowi […] jako pierwszy ośmielił się pozwolić ludziom bezkarnie zaspokajać swe pożądliwości, zapewniając, że sam odpuści wszystkim grzechy. Jeśli ktoś ochrzczony w jakiejkolwiek społeczności kościelnej zgrzeszył, to grzech ten nie będzie mu poczytany, jeśli tylko wstąpi do szkoły Kaliksta; tak przynajmniej twierdzą jego zwolennicy. Oczywiście, dekret ten przyjęło z aplauzem wielu dręczonych wyrzutami lub też powyrzucanych z rozmaitych sekt […]. On zaś (Kalikst) wydał rozporządzenie, że nie wolno usuwać ze stanowiska biskupa, który by zgrzeszył nawet śmiertelnie […]. Miało to rzekomo odpowiadać słowom Apostoła: «Kto ty jesteś, abyś sądził sługę cudzego?» (Rz 14, 4), jak również znaczeniu przypowieści o kąkolu: «Pozwólcie kąkolowi róść razem z pszenicą» (Mt 13, 29 n.), czyli grzesznikom razem ze sprawiedliwymi w Kościele. Utrzymywał nawet Kalikst, że już sama arka Noego wyobrażała Kościół i tak jak w niej znajdowały się razem psy, wilki, kruki i w ogóle wszelkie stworzenie,

zarówno czyste jak i nieczyste, tak też powinno być w Kościele. W ten sposób interpretował wszystko, cokolwiek tylko mógł przytoczyć. Jego zaś słuchacze, oczarowani takimi poglądami, żartują sobie nadal z siebie i z innych, których całe masy napływają do owej szkoły. Cóż się dziwić, że wzrasta ich liczba, z której są niezmiernie dumni; wszak w gruncie rzeczy nie co innego ich pociąga, jeno perspektywa rozkoszy zmysłowych zakazanych przez Chrystusa, którego raz zlekceważywszy, nie czują się już skrępowani żadnym grzechem, twierdząc, że jeśli tylko ktoś ma dobrą wolę, to Chrystus mu wszystko przebaczy”[28].

Powyższy tekst znajduje się w dziele Hipolita pod tytułem *Filozofumena*, lecz w rzeczywistości nie wiadomo, kto jest jego autorem, kwestia bowiem identyczności Hipolita jest bardzo złożona. Podobno było kilku pisarzy o tym imieniu[29]. Możliwe, że ów paszkwil nieznanego autora został później włączony do pism jednego z autorów o imieniu Hipolit. Dla naszego tematu nie jest ważne autorstwo przytoczonego oskarżenia, lecz jego treść i wyjątkowo agresywny ton. To pismo świadczy, że w Rzymie musiała być opozycja rygorystów w stosunku do posunięć Kaliksta. Jako Rzymianin przyjął on postawę realistyczną. Zapewne zrozumiał, że jeżeli się pozostanie przy tradycyjnej wizji Kościoła jako społeczności świętych, to chrześcijaństwo nigdy nie obejmie szerokich mas, lecz pozostanie religią elit, głównie zamożnych i wykształconych patrycjuszy.

Jego dekret, o którym mowa, nie zachował się do naszych czasów, nie wiemy jak został zredagowany. Na pewno zawierał informację o możliwości odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Możliwe, że papież powoływał się na przypowieści Chrystusa o pszenicy i kąkolu oraz nawiązywał do arki Noego, w której były różne zwierzęta i ptaki. Autor paszkwilu ironizuje tego rodzaju referencje do Biblii. Jak zasygnalizowaliśmy wyżej, praktyka odpuszczania grzechów na podstawie ich wyznania oraz pokuty istniała od dawna. Możliwość pokuty za grzechy popełnione po chrzcie ogłaszał Hermas, o jej konieczności, warunkach i przebiegu pisał Tertulian. Do łagodności wobec grzeszników nawoływał autor *Didaskaliów*, nawiązując do wcześniejszej tradycji. Tak więc decyzja Kaliksta nie była w istocie czymś zupełnie nowym.

Jeśli tak, to skąd się brała tak gwałtowna reakcja? Możliwe, że nowość stanowiła sama forma. Wcześniej stosowano pokutę, ale traktowano ją jako coś wyjątkowego i możliwe, że nie mówiono o tym publicznie. Można sobie wyobrazić, że ilość osób, które z niej korzystały nie była wielka. Kalikst wydał dekret, czyli oficjalnie ogłosił to, co było *de facto* praktykowane bez rozgłosu. Jest rzeczą możliwą, że ilość osób, które skorzystały z możliwości pokuty ogłoszonej przez Kaliksta była stosunkowo duża. Zapewne nie wszyscy wykazywali należytą skruchę. To zaś gorszyło chrześcijan o nastawieniu rygorystycznym czy idealistycznym.

---

[28] Hipolit, *Filozofumena*, 12, tłum. M. Michalski, tamże, s. 194-195.

[29] Zob. P. Nautin, *Hippolyte and Josipe. Contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*, Paris 1947; H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum” 32-33(1997), s. 61-76.

a) Napięcia w Afryce

Podobną decyzję jak papież Kalikst w Rzymie, podjął w Kartaginie biskup Agripinus. Zaprotestował przeciw niej Tertulian, który w międzyczasie przeszedł do montanistów (ok. 207 r.). W dziele *De pudicitia* poddał decyzję biskupa surowej krytyce: „Słyszę, że wydano jakiś edykt i to edykt bezapelacyjny. Podobno najwyższy kapłan, biskup biskupów ogłasza: wszystkim, którzy pokutują odpuszczam nawet grzechy cudzołóstwa i nierządu. O edykcie, którego niepodobna nazwać dobrodziejstwem! I gdzież się ogłasza coś tak liberalnego? Czy może w domu rozpusty pod szyldem „burdel"? Wszak chyba najstosowniejszym miejscem do ogłaszania możliwości pokuty jest to, w którym się zazwyczaj grzeszy […]. Niestety, o zgrozo, czyta się to w kościele, głosi się w kościele — w tym Kościele, który przecież uważa siebie za dziewicę. Precz z tego rodzaju wieścią od Oblubienicy Chrystusowej"[30].

Tertulian — jak widać — nie tylko krytykuje decyzję biskupa, ale też ją ironizuje. Opiera się on na koncepcji Kościoła jako wspólnocie świętych, gdzie nie ma miejsca dla grzeszników i nie może być mowy o odpuszczeniu grzechów, szczególnie ciężkich. W dalszej części swego wywodu autor sili się na teologiczne uzasadnienie swego protestu. Twierdzi: „Władza rozwiązywania i wiązania udzielona Piotrowi nie dotyczyła grzechów śmiertelnych popełnionych przez ludzi wierzących […]. Na przykładzie osoby Piotra widać wyraźnie, że władza, o jakiej mówimy, przysługuje jedynie ludziom natchnionym przez Ducha Świętego, a więc apostołowi lub prorokowi. Bowiem również sam Kościół jest w swej istocie Duchem mieszczącym w sobie Trójcę Boga Jedynego — Ojca, Syna i Ducha Świętego […]. Dlatego niewątpliwie Kościół może odpuszczać grzechy, ale wyłącznie Kościół-Duch, przez człowieka Duchem natchnionego, ale nie Kościół w sensie pewnej liczby biskupów. Sąd bowiem i decyzja należą do pana a nie do sługi, do Boga a nie do kapłana"[31].

Widzimy, że stanowisko Tertuliana w dziele *De pudicitia* stoi w sprzeczności z tym, co prezentował on parę lat wcześniej w dziele *De poenitentia*. W pierwszym, które napisał w czasie, gdy był w Kościele katolickim, wprost mówi o pokucie praktykowanej w Kościele za pośrednictwem kapłanów. Jest świadom, że poddanie się pokucie jest rzeczą trudną, ale podkreśla, że jest to konieczne dla zbawienia, podobnie jak lekarstwo do odzyskania zdrowia.

W drugim dziele, które wydał po przejściu do montanistów, zdecydowanie odmawia kapłanom i biskupom prawa do odpuszczania grzechów[32]. W miejsce

---

[30] Tertulian, *O wstydliwości*, 1, tłum. M. Michalski, dz. cyt., t. 1, s. 252

[31] Tertulian, *O wstydliwości*, 20, tamże, s. 257.

[32] Tertulian uzasadnia zmianę swych poglądów w tej kwestii: „Przyznaję, że to, co tutaj piszę przeciwko psychikom, zwraca się również przeciwko memu stanowisku, jakie niegdyś zajmowałem, gdy jeszcze do nich należałem. Nie omieszkają mi tego wytknąć na dowód, jak lekkomyślnie zmieniam poglądy. Czy jednak zerwanie z jakąś społecznością jest zawsze czymś złym, i czy nie

realnego Kościoła, który stanowią ludzie ochrzczeni, wprowadza enigmatyczne pojęcie „Kościoła duchowego". Tertulian, podobnie jak autor paszkwilu przeciw Kalikstowi, wyrażał obawę, że możliwość odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie zaowocuje rozluźnieniem obyczajów. Żaden z nich nie odwoływał się do miłosierdzia Bożego ani do wyznania grzechów (*exomolegesis*), ani do pokuty praktykowanej w poprzednim okresie zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie. Zapewne obaj autorzy zapomnieli, że Chrystus polecał, aby ludzie przebaczali sobie aż 77 razy (Mt 18, 21)[33]. Jeśli chrześcijanie powinni sobie przebaczać wielokrotnie winy i urazy, to dlaczego Pan Bóg miałby odpuszczać grzechy tylko raz? Na pewno powyższa nauka Chrystusa o przebaczeniu była teoretycznie znana, ale nie potrafiono jej wprowadzić w życie.

c) W kierunku rozwiązania problemu w duchu Ewangelii

Nieco później zagadnienie pokuty skomplikowało się podczas prześladowania za Decjusza (250-251), które dało powód do licznych upadków wiernych (*lapsi*). Kwestię ich powrotu do Kościoła podejmował głównie św. Cyprian (200-258) w dziele *O upadłych (De lapsis)* oraz w *Listach.* Dwaj kapłani: Nowatus i Nowacjan, przyjęli w tej kwestii stanowisko wyjątkowo rygorystyczne w tej kwestii[34]. Zagadnienie upadłych jednakże wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Dodajmy tylko, że w tej sprawie zwołano synod w Rzymie (251 r.) [35]. Pisze o nim Euzebiusz: „Zebrał się w Rzymie bardzo wielki synod, złożony z 360 biskupów, jeszcze większej liczby kapłanów i diakonów […]. Wydano uchwałę obowiązującą wszystkich […]. Braci upadłych (*lapsi*) skutkiem zbiegu nieszczęsnych okoliczności, należy leczyć i do zdrowia przywracać lekarstwem pokuty"[36]. Rygorystów zaś wyłączono z Kościoła.

Taką decyzję zatwierdził papież Korneliusz (251-253). Nawiązuje ona do tradycji wyznawania grzechów i podejmowania pokuty (*exomologesis*). Był to powrót do idei miłosierdzia Bożego, którą głosił Hermas, o której pisał Tertulian, zanim odpadł od Kościoła katolickiego. Wspomniany synod rzymski przyczynił się do pokonania pierwotnego rygoryzmu w Kościele, jednakże trudności w prak-

---

jest łatwiej trzymać się błądzącej większości niż stać po stronie garstki miłośników prawdy?". — *O wstydliwości*, 1, tamże, s. 253.

[33] J. Homerski, *Ewangelia św. Mateusza. Wstęp, przekład, komentarz*, Warszawa 1979, s. 268: „Odpowiedź Jezusa była jednoznaczna. Należy zawsze przebaczać. Wszyscy egzystujemy dzięki miłosierdziu Bożemu. Stąd owo miłosierdzie Boże powinniśmy naśladować".

[34] Euzebiusz z Cezarei, dz. cyt., VI, 43, s. 299: „Naonczas Nowatus, kapłan Kościoła rzymskiego, wielką się uniósł pychą, tak jak gdyby już nie było dla nich (upadłych) nadziei zbawienia, chociażby zrobili wszystko, czego potrzebna do prawdziwego nawrócenia się i szczerej spowiedzi (*exomologesis*)".

[35] Zob. J. Hefele, *Histoire des conciles*, Paris 1907, t. I/1, s. 171.

[36] Euzebiusz z Cezarei, dz. cyt., VI, 43, s. 300.

tyce pojednania grzeszników trwały jeszcze przez jakiś czas. Definitywne rozwiązanie zagadnienia pokuty, jej przebiegu oraz sposobu udzielania rozgrzeszenia nastąpiło później.

Doświadczenie kilku poprzednich wieków pozwoliło papieżowi Leonowi Wielkiemu (440-460) bardziej precyzyjnie sformułować naukę na temat pokuty oraz podać zasady jej stosowania. W liście do Teodora, biskupa Fréjus w Galii[37], papież oświadczył, że podstawę pojednania stanowi miłosierdzie Boże (*multiplex misericordia*); Bóg odpuszcza grzechy nie tylko w sakramencie chrztu, lecz również i po chrzcie; dokonuje tego w Kościele; kapłani otrzymują od Chrystusa, który jest pośrednikiem między Bogiem a ludźmi, specjalną władzę do sprawowania sakramentu pojednania; ich funkcja ma charakter suplikacyjny, to znaczy, że absolucja dokonuje się w formie modlitwy o odpuszczenie grzechów; nie należy odmawiać sakramentu pokuty osobom ciężko chorym i umierającym, nawet apostatom[38]. Powyższy list przeszedł do historii jako oficjalne orzeczenie papieża. Opiera się ono — jak widać — na idei miłosierdzia Bożego[39], obecnej w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu oraz głoszonej przez autorów wczesnochrześcijańskich.

*

Przytoczone świadectwa patrystyczne ukazują rozwój w pojmowaniu miłosierdzia Bożego. W czasach apostolskich i poapostolskich dominowało przekonanie, że miłosierdzie Boże ujawnia się zasadniczo w sakramencie chrztu, który był traktowany jako podstawowa forma odpuszczenia grzechów. W II wieku pojawiła się idea powtórnej pokuty (*secunda poenitentia*), czyli możliwość skorzystania z miłosierdzia Bożego po raz drugi (ale nie więcej). Nie chciano bowiem dopuścić, by ktoś wielokrotnie grzeszył i za każdym razem otrzymywał rozgrzeszenie. Chodziło oczywiście o wykroczenia ciężkie, jak apostazja oraz cudzołóstwo. Na początku III wieku pojawiają się silne kontrowersje: z jednej strony papież rozszerza możliwość pokuty, z drugiej strony nasilają się tendencje rygorystyczne. Wielu chrześcijan, tak duchownych, jak i świeckich, nie mogło się pogodzić z myślą, że w Kościele, obok świętych, mogą być grzesznicy. Nie

[37] Nazwa pochodzi od *Forum Julii*; miasto założone w 49 roku przed Chrystusem.

[38] Leo I, *Epistula* 108, *Ad Theodorum Episcopum Foroiuliensem*, w: Denzinger, *Enchirydion symbolorum*, s. 146: „Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae repararetur aeternae […]. Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdodum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum, homo Christus Jesus (1 Tm 2, 5) hanc praepositis Ecclesiae tradidit potentatem, ut confitentibus actionem poenitentiae darent".

[39] A. Grün, *Vergib dir selbst*, Münsterschwarzach 1999, s. 12: „In den Psalmen wird die Geschichte Israels als eine Geschichte permanenten Abfallen und Untreuwerdens beschrieben […]. Der Grund, warum Gott den Menschen immer wieder vergibt, liegt in seiner Barmherzigkeit".

chciano dopuścić do swego rodzaju automatyzmu w tym sensie, że każdy, kto grzeszy z góry wie, że otrzyma rozgrzeszenie, gdy ze swej strony uczyni gest żalu. Dlatego starano się ograniczyć możliwości odpuszczenia grzechów popełnionych po chrzcie. Ostatecznie upowszechniło się przekonanie, że miłosierdzie Boże działa w Kościele permanentnie, a grzesznicy mogą go dostąpić przez posługę kapłanów, jeśli wykazują odpowiednią dyspozycję. Definitywne rozwiązanie tej trudnej kwestii przyniosło oświadczenie papieża Leona Wielkiego, który przypomniał, że podstawą odpuszczenia grzechów jest Boże miłosierdzie, a jego szafarzami są kapłani działający w Kościele.

Dobrze jest uświadomić sobie, że wielka idea miłosierdzia Bożego, której początki sięgają czasów Starego Testamentu, po licznych perturbacjach, które zasygnalizowaliśmy, została dopełniona w Polsce poprzez objawienia udzielone s. Faustynie Kowalskiej (1905-1938). Ich ukoronowaniem jest liturgiczne święto — Niedziela Miłosierdzia Bożego, jakie ustanowił papież Jan Paweł II w roku 2000. Życzeniem Chrystusa było, aby to święto było obchodzone w pierwszą niedzielę po Wielkanocy, co wskazuje na związek Miłosierdzia Bożego z Misterium Paschalnym.

L'IDÉE DE LA MISÉRICORDE DIVINE AU DÉBUT DU CHRISTIANISME

Cet article aborde la question de la rémission des péchés commis après le baptême. Cette question s'est posée dans le contexte du rigorisme des premiers siècles. Hermas, dans l'œuvre intitulée *Le Pasteur* proclamait la *Bonne Nouvelle* de la rémission des péchés (*secunda poenitentia*). Tertullien a aussi consacré une œuvre à la pénitence. C'est son livre *De poenitentia*. Il met l'accent sur la confession des péchés auprès des prêtres (*exomologesis*). Une autre source d'information sur la pénitence est le livre d'un auteur inconnu intitulé *Les Didascalies*. Cet auteur demande aux évêques d'être cléments à l'égard des pécheurs et de n'appliquer l'excommunication que dans le cas d'une extrême perversité du pécheur. La question de réconciliation s'est compliquée au temps de la persécution de Decius, pendant laquelle de nombreux chrétiens ont renié leur foi. Le pape Léon le Grand a précisé la discipline pénitentiaire: c'est la miséricorde de Dieu qui rend la rémission des péchés possible. L'absolution est accordée dans l'Eglise par le ministère des prêtres. Pour terminer, l'auteur fait l'observation suivante: l'idée de la miséricorde divine, connue déjà à l'époque de l'Ancien Testament, a été accomplie par des apparitions de S. Faustine et couronnée par la fête de la Miséricorde Divine, établie par le pape Jean Paul II.

IV. ANTROPOLOGIA DUCHOWA

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 185-192

Tadeusz STARZEC OFMCap*

CZŁOWIEK W UJĘCIU ŚW. BONAWENTURY

Poznanie człowieka, to kim on jest, nurtowało już starożytnych filozofów, Platona i Arystotelesa. Pytanie o człowieka wpisało się także w refleksyjne rozważania św. Augustyna. W swojej autobiografii zapisał taką modlitwę: „Błagam Cię, Boże mój, udziel mi też wiedzy o mnie samym, abym się przyznał wobec braci moich, którzy się będą za mnie modlili, do wszelkich ran, jakie w sobie odkryję. Niechże się zastanowię nad sobą jeszcze raz dokładniej"[1]. To proste, bezpośrednie wyznanie Doktora Kościoła ukazuje, jak ważna była dla niego wiedza o sobie samym. Do tej wiedzy nie dochodzi się jednak ani łatwo, ani zbyt szybko, na co wskazuje kolejny fragment jego wyznania: „Ciężko się trudzę, o Panie, na tym polu, którym ja sam dla siebie jestem. Stałem się dla siebie polem kamienistym; gdy się je uprawia pot zalewa oczy"[2]. Chociaż dziś pytanie o to, kim człowiek jest nie zawsze tak mocno wybrzmiewa pośród wielu innych pytań, które pochłaniają ludzi i ich zdolności poznawcze, to jednak dla św. Bonawentury było ono pytaniem, które nie mogło pozostać bez odpowiedzi.

1. Święty Bonawentura

Św. Bonawentura — Jan Findanza należy do wielkich doktorów Kościoła. Urodził się w Bagnoregio około roku 1217. Jako dziecko został uzdrowiony z choroby dzięki modlitwom zanoszonym do Boga przez jego rodziców za wstawiennictwem św. Franciszka. Do Zakonu Braci Mniejszych wstąpił w 1243 roku. Studia teologiczne rozpoczął w Paryżu, a jego nauczycielami byli: Aleksander z Hales († 1245), Jan z La Rocheleel († 1245), Odo Rigaldi (do roku 1248) oraz

* Dr Tadeusz STARZEC OFMCap. — (wyśw. w 1988 r.) doktorat na KUL w 2011 na podstawie rozprawy pt. *Świętego Franciszka z Asyżu specyficzny model życia eremickiego. Studium na podstawie „Reguły dla pustelni"*; wieloletni formator i wykładowca w seminarium duchownym kapucynów; autor kilku artykułów z duchowości św. Franciszka z Asyżu.

[1] Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 37.

[2] Tamże, X, 16.

Wilhelm z Melitony († 1257)[3]. W polskim obszarze językowym Bonawentura najczęściej znany jest jako biograf św. Franciszka z Asyżu. Inne jego dzieła teologiczne, związane ze sztuką prowadzenia życia w bliskości Boga, nie są jeszcze tak rozpowszechnione, jak dzieła św. Jana od Krzyża czy św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Najbardziej znanym polskiemu czytelnikowi dziełem Bonawentury, oprócz życiorysów św. Franciszka, jest *Intinerarium mentis in Deum* (Droga duszy do Boga), zaś mniej *Soliloquium*, a jeszcze mniej obszerny, chociaż niedokończony cykl *Konferencji o sześciu dniach stworzenia*, wydanych pierwszy raz w języku polskim w 2008 roku. Przedstawia w nich całościowe ujęcie problemu poznania Boga, człowieka i świata, „poznania, które jest efektem oświecenia pochodzącego od odwiecznego światła Bożego”[4]. Ten cykl wygłoszonych konferencji na Uniwersytecie w Paryżu jest wyjątkową syntezą dwóch dzieł św. Bonawentury: *De reductione atrium ad theologiam* oraz *Itinerarium mentis in Deum*[5].

2. Człowiek jako istota złożona z duszy i ciała

Doktor Seraficki w swoim dziele *Soliloquium* zachęca, a nawet więcej — podaje racje, by skłonić człowieka do tego, aby poznawał siebie. Św. Bonawentura korzysta obficie z tego, czego uczyli przed nim święci. W pierwszym rozdziale przywołuje św. Bernarda: „Wielu zna wiele, ale nie zna siebie; dostrzegają oni innych, ale zaniedbują siebie; szukają Boga poprzez rzeczy zewnętrzne, opuszczając swoje własne wnętrze, chociaż Bóg jest w ich wnętrzu. Dlatego od rzeczy zewnętrznych wrócę do wewnętrznych i od rzeczy niższych do wyższych; iżbym mógł poznać skąd pochodzę i dokąd idę, skąd jestem i czym jestem, a skutkiem tego, abym przez poznanie siebie wzniósł się do poznania Boga”[6]. Ten zwrot poznawczy ku sobie nie jest czymś, co człowieka zamyka. Przeciwnie, otwiera go na bogactwo jego stworzonego wnętrza, czyli pozwala mu poznać jego własną duszę. Św. Bonawentura pisze: „A zatem najpierw wypada rozważać o sobie samym, nie tak jak oko cielesne, które nie widzi siebie, lecz jak oko umysłu, które najpierw widzi siebie samo, a potem inne przedmioty. Lecz w tym celu potrzeba, aby dusza zwróciła się ku swym władzom i ku swoim aktom”[7]. Proces poznania, na który wskazuje Święty jest podstawowym zadaniem człowieka, który z powodu rozproszenia umysłu i nadmiernej koncentracji na tym, co zewnętrzne, nie rozpoznaje bogactw swojej własnej duszy.

---

[3] A. Horowski, *Wstęp*, w: św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła*, przeł. A. Horowski, Kraków 2008, s. 5.

[4] Tamże, s. 13.

[5] Por. tamże.

[6] Św. Bonawentura, *Soliloquium*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, przeł. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Poznań 2001, s. 78.

[7] Św. Bonawentura, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia*…, V, 24a, s. 207.

Postęp w poznaniu siebie prowadzi też do wyraźnego zobaczenia różnicy między istotą złożoną a prostą, o czym także wyraźnie pisze nasz autor. Dostrzeganie tej różnicy pozwala na pełniejsze zrozumienie tego, kim lub czym człowiek jest. Św. Bonawentura, w nakreślonym procesie poznania, odwołując się do Objawienia, przypomina, że „człowiek jako istota stworzona i złożona, pochodzi od Stwórcy, który jest prosty i «nie różni się w Nim bycie», «bycie-w-ten-sposób» i «bycie-dobrze»… [Tylko] w stworzeniu natomiast różni się «bycie» od «bycia-dobrze» i «bycia-w-ten-sposób»”[8].

Prowadzone poznanie pozwala odkryć władze duszy. To staje się możliwe wtedy, gdy dusza porównuje akty, „które są późniejsze niż władze, a przedmioty są ostatnie na drodze poznania, gdyż przedmioty zostają wyróżnione i poznane dzięki aktom, a władze dzięki przedmiotom. A wszystko to jest prawdziwe, dopóki dusza jest jeszcze w drodze, na której jest pogrążona w ciemności; lecz w ojczyźnie ów sposób poznania zostanie naturalnie przekształcony”[9]. Oto jeszcze jeden tekst Świętego Doktora, który pozwoli dostrzec, jaką wagę w ujęciu i rozumieniu człowieka ma rozpoznanie własnej duszy: „[…] jesteś nie tylko śladem Stworzyciela, ale [poznaj], że jesteś także Jego obrazem, co jest właściwością stworzenia rozumnego. Przeto duszo moja „chwal Pana, chwal Boga twojego Syjonie” (Ps 147, 12). Zbudź się i wychwalaj, wykrzykuj i raduj się, ponieważ zostałaś naznaczona obrazem Boga, ozdobiona Jego podobieństwem, stałaś się uczestniczką rozumu i zdatną do wiecznej szczęśliwości (Augustyn)”[10].

Człowiek, poznając duszę poznaje równocześnie cel, do którego zmierza i do którego jest powołany. Jest nim uczestnictwo w wiecznej szczęśliwości. Z tego pragnienia nieprzerwanej szczęśliwości, które św. Bonawentura uznaje za naturalne, wyprowadza on argument za nieśmiertelnością duszy, wskazując, że „naturalne pragnienie nie może być daremne bez popadnięcia w sprzeczność; pragnienie to byłoby wszakże daremne, gdyby dusza nie była nieśmiertelna”[11]. Argument ten został szczególnie podkreślony i wzmocniony w słowach: „Dusza jest obrazem Boga, ponieważ jest zdolna do przyjęcia tego, co Boskie, i w możności uczestnictwa w Bogu. Uczyniona została dla szczęśliwości, szczęśliwość jednak może urzeczywistniać się tylko w substancji nieśmiertelnej; konieczne jest zatem, aby dusza była nieśmiertelna”[12]. Święty Doktor w swoich rozważaniach nie pozostaje przy tym jednym argumencie przemawiającym za nieśmiertelnością duszy, lecz przytacza jeszcze 11 innych argumentów[13], by wykazać, że nieśmiertelność duszy wypływa z jej własnej natury.

---

[8] Tamże, II, 25, s. 87.

[9] Tamże, V, 24*a, s. 207.

[10] Św. Bonawentura, *Soliloquium*, dz. cyt., s. 79-80.

[11] L. Veuthey, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, przeł. E. I. Zieliński, Niepokalanów 1996, s. 127.

[12] Tamże, s. 128.

[13] Por. tamże, s. 126-127.

W nauczaniu św. Bonawentury człowiek jest istotą złożoną w taki sposób, że tworzy jedność. Jako byt złożony składa się z duszy i ciała. W swoim dziele *Breviloquium* zaznacza, iż ciało i dusza zjednoczone ze sobą tworzą istotną jedność. Dusza jako prawdziwa forma ciała dąży do ciała i przez to ciało osiąga swoje ujednostkowienie, dlatego trzeba, by w każdym ciele była dusza, która „byłaby jego własną formą”[14]. Dusza jest tak ściśle złączona z ciałem, że „wspólnie z nim odczuwa”[15]. To złożenie jest tak istotne, że jeden element składowy człowieka istnieje i działa w zależności od drugiego. Właśnie z tego powodu działanie tych dwu elementów tworzących szczególną jedność, możemy nazywać działaniem człowieka. Pomimo trwania w tej jedności, dusza posiada własne działanie duchowe i dlatego nie jest, jak wskazywał Arystoteles, zwykłą formą ciała, czyli całkowicie w swym działaniu zależna od materii, z którą się jednoczy, jak to rozpoznajemy w przypadku innych bytów świata materialnego. Wczytując się w refleksję św. Bonawentury w pełni dochodzimy do stwierdzenia, że nie ukazuje on duszy jako elementu duchowego, uwięzionego w ciele[16]. Dusza, jako pochodząca od Boga, z Jego woli została złączona z ciałem i dlatego czymś naturalnym dla niej jest trwać w ciele i z nim odczuwać oraz działać w jedności.

3. Człowiek jako obraz i podobieństwo Boga

Św. Bonawentura w swych teologicznych rozważaniach wskazuje, że człowiek jest „miniaturą kosmosu”[17], czyli odbija w sobie i streszcza wszystkie doskonałości świata stworzonego. Przez fakt stworzenia i uformowania z ziemi, zostaje on niejako wpisany w świat istot widzialnych i — podobnie jak one — nosi w sobie widzialny „ślad” wskazujący na stwórczą moc Boga. Ślad Boga (*vestigium Dei*), według Świętego zawiera się w każdym stworzeniu. Mówi o tym w *Konferencjach o sześciu dniach stworzenia*: „Gdyż nie ma takiego stworzenia, które nie posiadałoby miary, liczby i skłonności. I w nich dostrzega się ślad i objawia się mądrość, tak jak stopę dostrzega się w śladach”[18], on (ślad) zaś prowadzi do Bożej Mądrości, która stwarza wszystko „według miary, liczby i wagi. Albowiem Ty zawsze możesz okazać majestat Twej mocy” (Mdr 11, 20).

W tym samym dziele autor jeszcze raz ukazuje wewnętrzną „trójcę” elementów, występującą w każdej substancji stworzonej: „Gdyż każda substancja stworzona posiada materię, formę i złożenie: zasadę początkową, jako fundament, dopełnienie formalne i połączenie; posiada substancję, moc i działanie. W nich

[14] Tamże, s. 111.

[15] Tamże.

[16] Por. tamże, s. 112.

[17] Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, dz. cyt., s. 31.

[18] Tenże, *Konferencje o sześciu dniach*…, dz. cyt., II, 23a, s. 85.

znajduje się wyobrażenie Trójcy: Ojciec jako początek, Syn jako obraz i Duch Święty jako zjednoczenie”[19]. Te elementy, gdy są rozpoznane w bycie stworzonym, przywołują swego Stwórcę, który jest jeden, prawdziwy i dobry.

W przeprowadzonych konferencjach św. Bonawentura uczył, że każda rzecz stworzona głosi chwałę i mądrość swego Stwórcy, a cały świat jest jak zwierciadło „pełne świateł ukazujących Bożą mądrość”[20].

Idąc za słowem Objawienia, nasz autor podkreśla, że ciało człowieka zostało powołane do istnienia inaczej niż ciała innych istot widzialnych. W ujęciu Seraficiego Doktora, Bóg tak zaplanował ciało człowieka, by mogło ono przyjąć duszę rozumną, działać z nią, odczuwać i dążyć do wiecznej szczęśliwości. Z tego też powodu świadczy ono bardziej o dobroci, łagodności, pięknie i mocy Boga. Człowiek — jak wskazuje św. Bonawentura — pozostaje w świecie widzialnym jednością złożoną z duszy i ciała, jest *dignissima creaturum*[21]. Ciało człowieka posiada pięć zmysłów, „jakby pięć bram”[22], które pozwalają rozpoznawać bogactwo świata materialnego np. wzrok — rozpoznaje barwy, przez dotyk poznajemy to co jest suche lub mokre itd. To wyposażenie człowieka w „pięć bram” pozwala mu ująć poznawczo świat materialny, w którym on istnieje. Temu poznawczemu ujęciu widzialnej rzeczywistości — gdy odnosi się ono do „odpowiedniego przedmiotu — towarzyszy poznawcza radość”[23].

Człowiek jednak zostaje rozpoznany jako obraz i podobieństwo do Boga dzięki swej duszy. O ile stworzenia widzialne, jako „ślad” prowadzą go do Boga, o tyle dopiero „wejście w siebie, tzn. w naszego ducha (*mens*)”[24] prowadzi do odkrycia Bożego obrazu, który jaśnieje w nim. W nauczaniu św. Bonawentury wyjątkowym i najdoskonalszym obrazem Boga jest *Verbum Patris* — Słowo Ojca, które Go objawia i jest Jego Słowem odwiecznym. Po *Verbum Patris* najdoskonalszym obrazem Boga na ziemi jest człowiek, stworzony na „obraz i podobieństwo” swego Stwórcy, jak zostało to zapowiedziane w księdze: „I rzekł Bóg: Uczyńmy ludzi na obraz nasz, podobnych nam” (Rdz 1, 26). Ten Boży obraz w człowieku wyraża się „najpełniej w «małej trójcy», czyli w pamięci, rozumie i woli; nie posiada w sobie niczego statycznego, zaciera się lub odnawia; odnawia go łaska, cnoty [teologalne], dary Ducha Świętego i światło iluminacji”[25].

Już na początku trzeciego rozdziału *Itinerarium mentis…* znajdujemy taki zapis: „Wejdź zatem do swego wnętrza i zobacz, że duch twój najgoręcej kocha

---

[19] Tamże, II, 23b, s. 85-87.

[20] Tamże, II, 27b, s. 89.

[21] Zob. M. Kaczmarski, *Christus unus omnium magister. Św. Bonawentury nauka o Chrystusie — Mistrzu życia chrześcijańskiego*, „Studia Laurentiana” 3(2003), s. 38.

[22] Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, dz. cyt., s. 31.

[23] Tamże, s. 38.

[24] Tamże, s. 40.

[25] Tamże, s. 20-21, przypis ***.

samego siebie, a nie mógłby kochać, gdyby się nie poznawał, nie poznawałby zaś siebie, gdyby o sobie nie pamiętał, niczego bowiem nie obejmujemy naszą inteligencją, co nie byłoby obecne w naszej pamięci. Zauważyłeś już, że twoja dusza posiada potrójną władzę. Rozważ więc działanie i wzajemne relacje tych trzech władz, a będziesz mógł dostrzec w sobie, jak za pośrednictwem obrazu, co znaczy widzieć «za pomocą zwierciadła w zagadce»"[26]. W dalszej części tego dzieła Święty Doktor, dokonując analizy trzech władz duszy, wykazuje, w jaki sposób pamięć pomaga człowiekowi w poznaniu tego, co wieczne (Boga Ojca), intelekt w poznaniu jego niezmiennej, trwałej Prawdy, tzn. Syna, a wola umożliwia poznanie jego zadziwiającej dobroci tzn. Ducha Świętego. Tak człowiek odzwierciedla w złożonej jedności oraz troistości władz duszy „jedność i troistość wewnątrztrynitarną (Ojciec, Syn, Duch Święty) tak jak to, co odwzorowane jest odbiciem wzoru"[27]. Wskazując na Boży obraz w człowieku, Święty Doktor prowadzi następującą refleksję: odkrywany w człowieku obraz, który jest w nim odciśnięty podobnie jak obraz osoby odbity w zwierciadle. O ile w rzeczach widzialnych podobieństwo opiera się na wyglądzie zewnętrznym, to w obrazie duchowym to podobieństwo jest relacyjne, a przez to głębsze i pełniejsze. Nie jest to jednak identyczność tego rodzaju, by obie rzeczywistości tworzyły jeden byt. Obraz Boga w ludzkiej duszy nie oddaje całkowitej jego doniosłości, jednak pozostaje zawsze pewnym jego odbiciem[28].

*

Krótka prezentacja podstawowych myśli św. Bonawentury dotyczących człowieka pokazuje, iż większość przedstawionych tu myśli odnosi się do ludzkiej duszy. Ta koncentracja poznawcza akcentująca duszę nie jest przypadkiem, lecz posiada głębokie uzasadnienie. Podaje je sam Doktor Kościoła: „Sądzę, że twoja naturalna wspaniałość polega na tym, iż w naturalny sposób otrzymałaś wyciśnięty w sobie obraz najświętszej Trójcy ku twej ozdobie"[29]. Następnie przywołuje tekst św. Bernarda: „W moim wewnętrznym człowieku znajduję trzy czynniki, za pomocą których Boga wspominam, poznaję i pragnę. Są to pamięć, inteligencja i wola. Bo gdy wspominam Boga, znajduję w Nim upodobanie, skoro pamięć o Nim lepsza od wina. Za pomocą inteligencji ujmuję Go, o ile sam w sobie jest niepojęty, gdyż jest początkiem i końcem […]. Kiedy kocham Boga za pomocą woli, sam siebie w Niego przemieniam"[30]. Św. Bonawentura w uka-

[26] Tamże, s. 40.

[27] Zob. M. Kaczmarski, dz. cyt., s. 38.

[28] Por. tamże, s. 39.

[29] Bonawentura, *Soliloquium*, s. 79.

[30] Tamże.

zywaniu prawdy o człowieku pozostaje wierny chrześcijańskiej tradycji, która wskazywała na wyjątkowość człowieka pośród ciał stworzonych z powodu wyciśniętego w nim obrazu Świętej Trójcy. Obecność tego obrazu sprawia, że dusza ma tak „wielką pojemność, iż żadne stworzenie, jako niższe od Boga nie wystarcza do zaspokojenia [jej] pragnienia”[31] i ostatecznie sprawia, że człowiek niejako naturalnie szuka Boga, co potwierdza tekst Pisma: „Boże, Tyś Bogiem moim, Ciebie szukam ze wszystkich sił. Ciebie łaknie dusza moja, Ciebie pragnie ciało moje” (Ps 63, 2).

Również gdy Doktor Seraficki wskazuje na jedność duszy i ciała, jest wierny tradycji świętych ojców. Tę prawdę wyraził bowiem w sposób jednoznaczny św. Ireneusz z Lyonu, który w II wieku pisał: „Człowiek, ponieważ jest istotą złożoną z duszy i ciała, wypada i trzeba, aby określał siebie przez te dwie części”[32]. To one bowiem, jak wskazuje św. Ireneusz, wzajemnie się wspomagają w walce o prawdziwą pobożność, która zostanie zachowana „w piękności i we właściwej mierze, gdy trwać będzie jednocześnie prawda w duszy i czystość w ciele”[33]. Prowadząc swą refleksję nad jednością duszy i ciała, wskazał ów autor, że nie przyniesie pożytku sama czystość ciała, jeśli zabraknie prawdy w duszy. Według niego obie te rzeczywistości cieszą się wzajemnym udziałem i jednoczą się, by „człowieka postawić przed Bogiem. I dlatego Duch Święty mówił przez Dawida*:* «Błogosławiony mąż, który nie chodził w radzie bezbożnych, to jest w radzie ludzi nieznających Boga»”[34].

Czytając dzieła św. Bonawentury, zwłaszcza *Intinerarium mentis in Deum* oraz *Soliloquium*, można mieć wrażenie, że patrzy on na człowieka jednostronnie, czyli akcentuje tylko jego duszę, a prawie pomija w nim to, co jest ciałem. By nie ulec zbytnio temu wrażeniu, należy uwzględnić nie tylko czas, w którym tworzył i pisał, ale także terminologię tamtego okresu, w której wyrażano zasadnicze prawdy antropologiczne. Czy jednak jest to podstawowy powód — ta obcość terminologii, który powstrzymuje wielu od poszukiwania prawdziwej wiedzy o sobie samym?

Na pewien trud zdobycia tej wiedzy wskazał już św. Augustyn, także sam św. Bonawentura był świadom tego, że nie wszyscy dążą do odkrywania Boga w sobie. W czwartym rozdziale *Soliloquium* napisał: „Dziwna rzecz: Bóg jest tak bliski naszym umysłom, a przecież tak nieliczni rozważają w sobie pierwszą zasadę. Racja sama się narzuca: otóż umysł ludzki pochłonięty troskami nie wchodzi w siebie przez pamięć; przesłonięty wyobrażeniami nie powraca do siebie przez inteligencję, a niepokojony żądzami nie zwraca się ku sobie przez pragnienie

[31] Tamże, s. 82.

[32] Św. Ireneusz, *Wykład nauki Apostolskiej*, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 22.

[33] Tamże.

[34] Tamże, s. 23.

wewnętrznej słodyczy i duchowej radości”[35]. Czy tym stwierdzeniem Doktor Seraficki nie rozjaśnia podstawowej przyczyny, która sprawia, że także dziś tak liczni nie mogą odkryć bliskości Boga, sugerując czasami, że to dawna terminologia zamyka przed nimi drogę do poznania Prawdy? A gdyby nawet w jakimś przypadku tak było, to przecież nawet człowiek, który chce przyrządzić smakowite wino, godzi się na ten trud zanim doświadczy jego rozkosznego smaku.

Również warto się zastanowić, czy współczesna kultura zbyt mocno nie koncentruje człowieka na tym, co on rozpoznaje jako swoje ciało. Powracając do ujęcia św. Bonawentury, można na nowo zobaczyć, że człowiek to istota złożona z duszy i ciała, i że to, co jest w nim duchowe, nie jest przeciwstawione temu, co w nim jest ciałem, lecz oba te składniki tworzą zadziwiającą jedność i pozwalają określić człowieka jako osobę wyjątkową wśród wszystkich ciał stworzonych (por. Rdz 1, 31). Wczytując się w filozoficzno-teologiczne refleksje Doktora Serafickiego, warto uświadomić sobie, że on, podobnie jak i św. Franciszek, nie stawiał na pierwszym planie natury, lecz Osoby Boże, a nade wszystko Osobę Chrystusa, który jako Jedyne Słowo Ojca, Słowo Wcielone, Słowo Ukrzyżowane, Słowo Zmartwychwstałe jest „kluczem” otwierającym drogę do realnego, prawdziwego poznania. Pisał, że właśnie to Jedyne Słowo Ojca jest światłem, które „jaśnieje w sposób absolutnie niezmienny”[36] i Ono oświeca człowieka, jego umysł, a oświecając prowadzi do poznania Prawdy — Słowa, które było na początku u Boga (por. J 1, 2).

Poznanie dyskursu, jaki prowadzi Doktor Seraficki, pomaga zdobyć rzeczywistą wiedzę o człowieku. Czymś właściwym będzie zatem zakończyć te objętościowo skromne refleksje jego słowami: Doktor Seraficki zachęca do poznawania prawdy o sobie samym, pisząc: „Ty sam możesz oglądać tę prawdę, która cię naucza, ale pod warunkiem, że nie będą ci przeszkadzały pożądliwości i ziemskie wyobrażenia, i że nie położą się jak chmura na niebieskiej drodze, po której podąża do ciebie promień prawdy”[37].

A MAN ACCORDING TO ST. BONAVENTURE

It is a short, theological reflexion which display fundamental thoughts of St. Bonaventure. He present a man as a being created in the likeness and image of God. A man, as it is shown by Bonaventure, is in God’s intenton an existence composed of the soul and the flesh.

[35] Św. Bonawentura, *Soliloquium*, s. 48.

[36] Tamże, s. 43.

[37] Tamże, s. 43-44.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 193-210

Ks. Sławomir ZALEWSKI*

DUCHOWE OCZYSZCZENIE I JEGO REPERKUSJE W PSYCHICE CZŁOWIEKA

Człowiek, który pragnie podążać drogami wyznaczonymi przez Boga, wcześniej czy później musi wejść na drogę oczyszczenia. Natura ludzka zraniona przez grzech pierworodny została pozbawiona sprawiedliwości pierwotnej, co się objawia brakiem scalenia władz[1]. Człowiek w różny sposób wychowywany i kształtowany nabył nie zawsze zdrowe i dojrzałe sposoby zachowania w sytuacjach kryzysowych. Doświadcza prawdy, że bardziej koncentruje się na sobie i swoich potrzebach, aniżeli na transcendentnym przedmiocie swoich pragnień i dążeń. Jego postawa wykazuje dużo cech egoistycznych, których sam zainteresowany może nie być świadomy.

Zbliżając się do Boga, który jest światłością, człowiek nie może nie doświadczyć odblasku tej wiecznej światłości w głębi swojej duszy. Ona rozlewa się w całej osobie, napełniając ją swoją mądrością i miłością. To boskie światło odkrywa najgłębsze warstwy ducha ludzkiego i stawia je przed świadomością człowieka. Ukazuje ono różne cienie i zranienia obszaru duchowego, które wywołują w człowieku różne reakcje psychiczno-duchowe.

W tym artykule przedstawimy oddźwięk, jaki zostaje wzbudzony w człowieku w biernym etapie procesu oczyszczania, który dosięga centrum duszy ludzkiej. Efekt tego dogłębnego procesu oczyszczenia można było zauważyć u niektórych wielkich wyznawców Jezusa w postaci choroby skrupułów, obsesyjnych myśli samobójczych, depresji. Końcem tego procesu był w pierwszym rzędzie o wiele głębszy duchowy kontakt z Bogiem, a także wyższy poziom integracji wszystkich warstw bytowych.

* Ks. dr Sławomir ZALEWSKI — kapłan Diecezji Płockiej (wyśw. w 1991 r.), odbył studia specjalistyczne w KUL w zakresie teologii duchowości uwieńczone doktoratem pt. *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*; wykładowca w WSD w Płocku; prowadzi seminarium naukowe z teologii duchowości i jest promotorem kilkudziesięciu prac magisterskich; odpowiedzialny za formację kapłanów Diecezji Płockiej; autor artykułów z teologii duchowości.

[1] W. Giertych, *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Kraków 2008, s. 225.

Artykuł w kolejności będzie dotyczył głębi oczyszczenia człowieka, którego przyczyną sprawczą jest światło Boże, następnie różnego oddźwięku w jego psychice, a nawet ciele oraz udzielenia właściwej pomocy, a w końcu integrującej roli w człowieku. Zostanie poruszony problem uleczenia zranienia duchowego przez grzech pierworodny, którym jest zamknięcie się w kręgu własnego egoizmu, a tym samym oddalenie od Boga. Tego podstawowego zranienia dotyczyć będzie Boskie uzdrowienie.

1. Głębia oczyszczenia

Człowiek pragnący dojść do zjednoczenia z Bogiem musi zostać uleczony z wszelkiego zła, które dotknęło jego naturę, wpisując się w nią głębokim zranieniem. Ponieważ najświętszy Bóg nie może w pełni przebywać w miejscu, które nie zostało uświęcone, a więc posiada skazy moralne, człowiek wyraża gotowość na poddanie się duchowej terapii. Inaczej nie mógłby osiągnąć przedmiotu swoich pragnień i dążeń, u podstaw których leży miłość.

Żaden człowiek nie może sprawić własnymi siłami takiej gotowości i otwartości, które wykluczałyby konieczność interwencji Boskiej. Nie jest bowiem w stanie przekroczyć swojej natury, a tym samym poziomu swego działania, ażeby doprowadzić do zjednoczenia z Bogiem[2], dlatego Bóg musi wkroczyć ze swoją miłością, ażeby uczynić człowieka podobnym do Siebie, ponieważ — jak uczy św. Jan od Krzyża — „miłość upodabnia kochającego do kochanego”[3]. Boska miłość podnosi niedoskonałą ludzką miłość na poziom nadprzyrodzonego działania, sprawiając w ten sposób podobieństwo przy równoczesnym zachowaniu tożsamości i odrębności bytowej[4]. Stąd ten wyjątkowy okres działania Boga nazywamy biernym oczyszczeniem człowieka ze względu na jego postawę bardziej receptywną niż aktywną.

---

[2] Tę niemożliwość przedstawia św. Jan od Krzyża: „Jeśliby bowiem sam Bóg nie przyłożył ręki i nie oczyścił jej w tym ciemnym ogniu, dusza, chociażby nie wiem jak się wysilała, nie mogłaby się czynnie sama oczyścić, ni przysposobić się choćby w najmniejszej mierze do boskiego zjednoczenia w doskonałości miłości”. — *Noc ciemna*, I, 3, 3; zob. I. Werbiński, *Bóg doświadczenia religijnego siostry Faustyny*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym* („Homo meditans”, 4), red. W. Słomka, Lublin 1986, s. 194; M. Chmielewski, *Mistyczne dojrzewanie Marceliny Darowskiej*, w: *Dojrzałość chrześcijańska* („Homo meditans”, 11), red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1994, s. 214.

[3] *Droga na Górę Karmel*, I, 4, 3. Doktor Karmelu wskazuje oprócz aspektu upodobnienia, który miłość zawiera w swej naturze, jeszcze inny aspekt — poddania, podporządkowania w zależności od wybranego przedmiotu. Wykazuje to wyraźnie w odniesieniu do wartości światowych: „Kto więc miłuje stworzenie stanie tak nisko, jak to stworzenie, a pod pewnym względem jeszcze niżej, bo miłość nie tylko równa, ale poddaje kochającego kochanemu”. — Tamże.

[4] W. Stinissen nazywa to ontologicznym aspektem nocy ducha, w którym Bóg ma stać się przyczyną wszystkich działań i wyborów człowieka. — *Noc jest mi światłem*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1993, s. 19-20.

Ażeby przystosować człowieka do przyjęcia samodarowującego się Oblubieńca, wszystkie jego władze i cała fizyczność muszą zostać oczyszczone[5]. Dlatego św. Jan od Krzyża, mistrz życia duchowego napisał, że w zjednoczeniu „ma dojść dusza do miłowania wszystkimi swymi siłami, pożądaniami duchowymi i zmysłowymi, jakie w niej są”[6]. Podmiot zostaje dotknięty w najgłębszych warstwach swego bytu, sięgających aż do korzenia zła. Niedoskonałości bowiem zakorzeniają się w samej substancji duszy[7], czyli w najgłębszej warstwie duchowej człowieka. Oczyszczenie, które zarazem jest uzdrowieniem, przenika nieświadomość, usuwając niedoskonałości habitualne, naturalne i duchowe[8], czego człowiek własnymi siłami nie mógłby nigdy dokonać. Chodzi tu o te niedoskonałości, które tak głęboko zostały wpisane w warstwę duchową, że albo człowiek nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia, albo — wiedząc o nich — nie jest w stanie ich usunąć (por. Rz 7, 19-23). Światło Boże, wlewane obficie w człowieka i obejmujące cały byt ludzki, odkrywa i stawia w przenikliwej jasności te korzenie zła, domagając się swą wewnętrzną siłą ich usunięcia[9].

Ponieważ to oczyszczenie dotyka najgłębszych warstw bytu ludzkiego, musi nieść ze sobą ogromny ból moralny i duchowy. Człowiek do momentu biernego oczyszczenia doznawał pociech i zadowolenia z wypracowywanych przez siebie treści i wyobrażeń dotyczących Boga i Jego miłości. W czasie biernego oczyszczenia zostaje pozbawiony tych treści, których źródłem był umysł, wola i pamięć, a pogrąża się w ciemnościach głębokiej nocy. Metafora „nocy” opisuje stan duchowy i uczuciowy człowieka w momencie totalnego wewnętrznego ogołocenia z wszelkich przyrodzonych treści odnoszących się do Trójjedynego Boga. Dochodzi on do przekonania, że dotychczasowe doświadczenie bliskości Boga zostało bezpowrotnie utracone, wszelkie łaski zostały cofnięte, a dusza została pogrążona w ciemnościach. Nie może znaleźć żadnego oparcia ani w modlitwie, ani w innym człowieku, ani w jakiejkolwiek działalności[10]. „Nigdzie nie widać

[5] Św. Teresa od Jezusa pisała o bólu, który dotyka sfery fizycznej na tym etapie oczyszczenia, że nie może na ziemi istnieć większy stopień jego ostrości, dlatego dusza „chętnie zgodziłaby się ponieść raczej choćby najsroższe, prędko kładące koniec życiu, męczeństwo, niż takie bóle cierpieć”. — *Twierdza wewnętrzna*, VI, 1, 6.

[6] *Noc ciemna*, II, 11, 3.

[7] Tamże, II, 6, 5; zob. S. Zalewski, *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*, Lublin 1997, s. 167 [mps].

[8] *Noc ciemna*, II, 5, 1; zob. S. Zalewski, dz. cyt., s. 179. Podobnie w innym miejscu mistyk napisał o tym najgłębszym oczyszczeniu: „Dlatego pozbawia ją [duszę] odczuć habitualnych i właściwości starego człowieka, z którymi dusza jest jeszcze ciągle złączona, zespolona i do nich podobna”. — *Noc ciemna*, II, 6, 1; zob. M. Zawada, *Zagadnienie nadziei w doktrynie św. Jana od Krzyża*, Kraków 1999, s. 198-199.

[9] W tym kontekście św. Teresa od Jezusa mówi o poznaniu siebie samego w nocy ducha, które stawia przed oczy całą niedoskonałość, słabość, a także upadki. — *Twierdza wewnętrzna*, VI, 5, 10.

[10] Tę duchową i moralną bezsilność zaczerpnięcia jakiejkolwiek pociechy z zewnątrz opisuje doktor karmelitański w następujący sposób: „Nie znajduje również pociechy ni oparcia w żadnej

ani owoców dotychczasowej pracy, ani nawet dalszej drogi. Mrok staje się coraz gęstszy i ogarniający wszystko, tak że giną w nim wszystkie szlaki drogowe […]”[11]. Człowiek ma poczucie totalnej porażki, której przyczyną jest przekonanie o całkowitej i trwałej utracie kontaktu z umiłowanym Bogiem[12]. Odczucie utraty Boga, który stał się wszystkim dla niego, prowadzi do pewnego rodzaju utraty własnej tożsamości, co skutkuje z kolei naruszeniem psychicznej równowagi[13].

Niemożliwość nawiązania relacji z Bogiem prowadzi do pytania o przyczynę takiego stanu. Człowiek daje wówczas odpowiedź, która doprowadza go do desperacji[14]. Jest przekonany, że został ze względu na swoje grzechy, które widzi bardzo jasno na tym etapie, odrzucony przez Boga na zawsze[15]. A On przecież jest sensem i pragnieniem jego życia i to On stanowi przedmiot tęsknot i oczekiwania jego serca. Stąd zrodzone poczucie oddalenia i odrzucenia przez Boga sprawia największy ból, jakiego człowiek może doświadczyć na ziemi[16]. Św. Jan od Krzyża opisywał tę sytuację za pomocą metafor, które w jakiejś mierze usiłowały oddać jego intensywność i naturę. Mówił, że człowiek duchowo znajduje się w takim stanie, jakby prawdziwie zstąpił do piekła i był oczyszczany jego męką. Istotą zaś tej męki jest świadomość wiecznego oddzielenia od upragnionego przedmiotu swojej miłości. Pragnienie to zapisane zostało przez Stwórcę w naturze człowieka[17]. Gdyby Bóg nie podtrzymał człowieka swoją łaską, ta głęboka tęsknota i przenikliwy ból doprowadziłyby go do śmierci[18]. Intensywność

---

nauce i w żadnym kierowniku duchownym. Choćby się jej bowiem udowadniało dla jej pociechy, że wielkie dobra spłyną na nią z tych udręczeń, nic jej to nie przekona. Będąc głęboko zanurzona i pogrążona w swej nicości i nędzy, ma przeświadczenie, że inni, nie wiedząc jaka ona jest w rzeczywistości, mówią jej tylko słowa te dla pociechy”. — *Noc ciemna*, II, 7, 3.

[11] F. Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz — pisma — nauka*, tłum. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 686.

[12] *Noc ciemna*, II, 5, 7.

[13] W. Stinissen, dz. cyt., s. 70.

[14] Zob. F. Ruiz Salvador, dz. cyt., s. 688.

[15] *Noc ciemna*, II, 6, 2; zob. *Twierdza wewnętrzna*, VI, 1, 9. W. Stinissen interpretuje to odczucie jako straszliwy stan, którego, w przekonaniu wierzącego, nie można zmienić. „Jest się tak bardzo ogarniętym świadomością swojej grzeszności i nędzy, że droga ku wyzwoleniu wydaje się zupełnie zamknięta. Ciemności doświadcza się jako czegoś ostatecznego i nieodwracalnego”. — Dz. cyt., s. 18.

[16] „To odczucie odrzucenia przez Boga jest dla niej najboleśniejszym utrapieniem”. — *Noc ciemna*, II, 6, 2; zob. tamże, II, 5, 5.

[17] Tamże, II, 6, 6; zob. *Twierdza wewnętrzna*, VI, 1, 9. Św. Faustyna potwierdziła swoim doświadczeniem mistycznym taki ból: „Ta straszna myśl odrzucenia od Boga jest to męka, którą prawdziwie cierpią potępieńcy”. — *Dzienniczek*, nr 23.

[18] *Noc ciemna*, II, 6, 6. Taki stan opisała siostra Faustyna przejmującymi słowami: „W pewnej chwili przyszła mi taka silna myśl, że jestem od Boga odrzucona. Ta straszna myśl przebiła duszę moją na wskroś. W tym cierpieniu zaczęła konać dusza moja. Chciałam umrzeć, a nie mogłam”. — *Dzienniczek*, 23.

tego bolesnego doświadczenia wyraził mistyk karmelitański zaskakującym przekonaniem: „Męka i konanie są wtedy tak bolesne, że śmierć byłaby ulgą i wyzwoleniem”[19]. Czy to znaczy, że pojawiają się u takich osób w momentach kryzysu myśli o śmierci i jej pragnienie? Czy może towarzyszą także myśli samobójcze? Jeśli tak, to jak pogodzić je z działaniem Boga, które przecież nie może prowadzić do zła, a w tym przypadku zła najbardziej radykalnego? A może należy mówić o tajemniczych głębinach, w których dokonują się sekretne, nieodczuwane spotkania z Bogiem człowieka? Kolejna metafora zdaje się przeczyć naszemu przypuszczeniu o sekretnym spotkaniu, ponieważ wskazuje na szczelne osaczenie duszy przez dręczącą myśl o odrzuceniu przez Boga. Doktor Karmelu ten stan przyrównuje do więźnia osadzonego w głębokiej ciemnicy, który ręce i nogi ma skrępowane kajdanami, tak że nie może się poruszyć, aby móc ujrzeć choć odblask światła. Jest zupełnie bezbronny i bezsilny wobec sytuacji, w której się znalazł[20].

Taki stan ducha przeżywała Matka Teresa z Kalkuty, która mogła czuć się jak ów więzień z metafory św. Jana od Krzyża. Jej umysł i serce zakryła ciemność, która stała się dla niej całkowicie nieprzenikliwa. W żaden sposób nie odczuwała obecności Boga, a wręcz miała poczucie opuszczenia i odrzucenia przez Niego. Pisała o bólu, który przenikał jej serce, tzn. dotykał głębi jej bytu i był bólem egzystencjalnym, o którym można powiedzieć, że był największym i ostatecznym. Na jego określenie użyła słowa „tortury”. Skarżyła się, że „od roku 49 albo 50 to straszliwe poczucie pustki — ta niewypowiedziana ciemność — ta samotność — ta nieustanna tęsknota za Bogiem — która przyprawia mnie o ten ból w głębi serca. — Ciemność jest taka, że naprawdę nic nie widzę — ani umysłem, ani rozumem. — Miejsce Boga w mojej duszy jest puste. — Nie ma we mnie Boga. — Kiedy ból tęsknoty jest taki wielki — po prostu tęsknię i tęsknię za Bogiem — i wtedy jest tak, że czuję — On mnie nie chce — nie ma Go tu. — […] Bóg mnie nie chce. — Czasem — słyszę po prostu, jak moje serce krzyczy — «Mój Boże», i nic więcej się nie dzieje. To tortury i cierpienie, których nie potrafię wytłumaczyć”[21].

W punkcie szczytowym bólu duchowego i poczucia opuszczenia dotyka niemal granic rozpaczy, która zawiera się w pytaniu o istnienie Boga. Matka Teresa lęka się bluźnierstwa, ale jej duchowy stan konfliktu, który polegał na wierze i zarazem jej braku, skłaniał do tak dramatycznych pytań. W liście do jezuity, o. Picachy’ego, stawia dramatyczne pytania: „Panie, mój Boże, kim jestem, że mnie opuszczasz? […] Ciemność jest taka ciemna — a ja jestem sama. — Niechciana, opuszczona. […] Gdzie jest moja wiara? — nawet tam głęboko, w samym wnę-

[19] *Noc ciemna*, II, 5, 6.

[20] Tamże, II, 7, 3.

[21] *List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera SJ* [bez daty], w: Matka Teresa, *„Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, opr. B. Kolodiejchuk, tłum. M. Romanek, Kraków 2008, s. 11.

trzu, nie ma nic prócz pustki i ciemności. […] Nie mam wiary. — Nie ośmielam się wypowiadać słów i myśli, które kłębią mi się w sercu — i sprawiają, że cierpię niewypowiedziane katusze. Tak wiele we mnie pytań bez odpowiedzi — boję się je odsłaniać — w obawie przed bluźnierstwem. Jeśli jest Bóg, wybacz mi, proszę. […] — Kiedy próbuję wznosić myśli ku Niebu — jest tam tak przytłaczająca pustka, że te same myśli wracają i jak ostre noże ranią mnie w samą duszę. Miłość — to słowo — nic sobą nie przedstawia”[22]. W ten sposób zostaje oczyszczona głębia jej serca, które stanie się całkowicie otwarte na przyjęcie samodarowującego się Boga.

Reakcje psychiczne na te trudne przeżycia mogą być różne. Człowiek przygnieciony ciężarem takiej męki i wewnętrznej walki może odczuwać osłabienie fizyczne, które doprowadza niemal do omdlenia[23]. Wewnętrzny, duchowy konflikt jest tak silny i wyczerpujący, że znajduje swój mocny oddźwięk w sferze psychicznej i fizycznej, które stają się z tego powodu osłabione. Takiego stanu doświadczyła pewnego dnia św. Faustyna Kowalska, co opisała w swoim *Dzienniczku*: „Walczyłam jak mogłam do południa. W godzinach popołudniowych zaczęły mnie ogarniać lęki prawdziwie śmiertelne, siły fizyczne zaczęły mnie opuszczać. Śpiesznie weszłam do celi i rzuciłam się na kolana przed krucyfiksem […]. Czuję zupełne opuszczenie sił fizycznych, padam na ziemię… […] Chciałam pójść do mistrzyni — sił nie miałam”[24]. Jej ciemności duchowe i ból trwały do końca nowicjatu, tj. do kwietnia 1928 roku. Ten wewnętrzny konflikt i poczucie utraty Oblubieńca na tyle ją osłabiły fizycznie, że została zwolniona ze wszystkich ćwiczeń duchowych[25].

Oddźwięk psychiczny duchowych przeżyć przejawia się również w zewnętrznym zachowaniu. Głęboki ból sprawia, że pojawia się na ustach krzyk i jęk. Niespodziewanie mogą zacząć płynąć obficie łzy[26]. Osoba nie jest w stanie powstrzymać takich zachowań, które wynikają z poczucia utraty, porzucenia, niegodności. Przy zewnętrznej obserwacji wzbudzają podejrzenia o jej stan zdrowia psychicznego.

2. Bolesne przeżycia w psychice — dezintegracja

Bierne oczyszczenie duchowe, które dosięga najgłębszych warstw natury ludzkiej, sprawia bolesne doświadczenia w psychice człowieka. Jak stwierdza

[22] *List Matki Teresy do Jezusa* [bez daty], w: tamże, s. 256.

[23] *Noc ciemna*, II, 5, 6.

[24] *Dzienniczek*, nr 24.

[25] Tamże, nr 26.

[26] Człowiek odczuwa „tak wielki i głęboki ból, że sprawia on, iż wydzierają się czasem z ust krzyki i jęki duchowe. Czasem znów płyną obficie łzy, jeśli dusza zdoła płakać”. — *Noc ciemna*, II, 9, 7.

karmelita, o. Andrzej Ruszała, „Wzrost człowieka w świętości nie zawsze jest wzrostem proporcjonalnym do jego dojrzałości [psychicznej — S. Z.], ponieważ w życiu duchowym istnieją pewne «zawirowania», które obejmują sferę psychiki i uczuć. Wtedy człowiekowi wydaje się, że wszystko się burzy, że świat się wali. Jednak z punktu widzenia wzrostu duchowego i tego, jak Bóg działa w człowieku, te momenty są najważniejsze. Poza tym, gdy popatrzymy na świętych kanonizowanych przez Kościół, zobaczymy, że w ich życiu różnie bywało z ich dojrzałością wewnętrzną, co nie przeszkadzało Kościołowi, by uznać ich za świętych. W dążeniu do Boga liczy się przede wszystkim trud ufności, powierzanie Mu siebie i swojego życia”[27]. Takie doświadczenia widoczne było u św. Faustyny i bł. Matki Teresy z Kalkuty, dwóch wielkich świętych XX wieku. Matka Teresa, mimo oddanej i owocnej pracy na rzecz najuboższych z ubogich oraz wiernej modlitwy, odczuwała przez prawie pięćdziesiąt lat duchowe ciemności, tzn. brak odczuwalnej obecności Boga. Sama o sobie mówiła, że jeśli zostanie świętą, to będzie „świętą od ciemności”[28]. „U Matki Teresy najwyraźniej widać, że są w człowieku różne warstwy, w których nie wszystkie muszą współbrzmieć ze sobą. Świętość to coś zupełnie innego niż doskonała harmonia. Miłość wobec Boga polega na «woli» skierowanej na Niego. Jeżeli nie idą za tym uczucia, to odpowiedzialność przejmuje sama tylko wola”[29].

Do takich przypadków, trudnych do wytłumaczenia, należą przeżycia znanego artysty i świętego, Adama Chmielowskiego (1845-1916). Doświadczył on wiele bólu w swoim życiu, co bwz wątpienia pozostawiło ślady w jego psychice. Od urodzenia był wątłym dzieckiem tak, że ochrzczono go z tzw. wody, a lekarze przewidywali rychły zgon. Gdy miał 8 lat umarł mu ojciec po ciężkiej chorobie. Kilka lat później, tj. w sierpniu 1859 roku, z nieznanych bliżej powodów zmarła jego matka. To ona pozostawiła mu najcenniejsze dary, jakimi były dziecięca wiara i głęboka religijność. Zanim osiągnął wiek dojrzały, został sierotą i rozbudzone uczucia rodzinne straciły naturalne oparcie[30].

Przekazane w rodzinie uczucia patriotyczne zaowocowały uczestnictwem w Powstaniu Styczniowym, z którego wyszedł jako kaleka. W bitwie pod Mełchowem stracił lewą nogę[31]. Kalectwo było niejednokrotnie przyczyną jego złego samopoczucia. Studiował w Polsce i Niemczech (Monachium), zdradzając duży talent w dziedzinie malarstwa.

---

[27] *Psychologia nie zastąpi Zbawiciela. Rozmowa z o. Andrzejem Ruszałą*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 2000, nr 3, s. 26.

[28] „Jeśli kiedykolwiek będę Świętą — na pewno będę Świętą od «ciemności». Będę ciągle nieobecna w Niebie — aby zapalać światło tym, którzy są w ciemności na ziemi”. — *List Matki Teresy do ojca Josepha Neunera*, 6 III 1962, w: *„Pójdź…”*, dz. cyt., s. 313.

[29] W. Stinissen, *Teresa od nocy ciemnej*, tłum. J. Iwaszkiewicz, „W Drodze” 2008, nr 2, s. 21.

[30] Z. Ryn, *Brat Albert Chmielowski. Portret psychologiczny*, „Nasza Przeszłość” 67(1987), s. 93-94.

[31] Tamże, s. 94.

Będąc wrażliwą osobą, która nieustannie szuka spełnienia pragnienia pokoju i bycia z Bogiem, wstąpił do jezuitów. W październiku 1880 roku założył habit zakonny, co przeżył z ogromnym wzruszeniem i radością. Życie zakonne — jak się wydaje — było spełnieniem jego pragnień i ukrytych dążeń. „W myślach o Bogu i przyszłych rzeczach znalazłem szczęście i pokój, którego daremnie szukałem w życiu" — napisał do Józefa Brandta[32]. Do swego przyjaciela, Józefa Chełmońskiego, skierował podobne słowa, wyrażające radość z rozpoczętego życia w zakonie: „Zacząłem nowicjat, czuję się bardzo szczęśliwy"[33]. Wybuch radości znalazł swój wyraz również w liście do sławnej aktorki Heleny Modrzejewskiej, do której pisał: „Wesołą nowinę też posyłam, wesołą dla mnie i szczęśliwą nad wszelki wyraz: wstąpiłem do zakonu, za kilka dni dostanę suknię jezuicką…"[34].

Rozpoczął intensywną pracę duchową, aby doskonalić siebie w upodobnieniu się do Chrystusa. Pracował w oparciu o *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli. W kwietniu 1881 roku, podczas rekolekcj, wpadł w dziwny stan charakteryzujący się poczuciem osaczenia przez myśli prześladowcze: był przekonany, że zostanie potępiony. Ta myśl tak strasznie go dręczyła, że w końcu doprowadziła do psychozy, która charakteryzuje się utratą kontaktu z rzeczywistością i zerwaniem łączności z otaczającym światem[35]. Został usunięty z nowicjatu 5 kwietnia, a już 17 kwietnia znalazł się w Krajowym Zakładzie dla Umysłowo Chorych w Kulparkowie koło Lwowa, gdzie przebywał do 22 I 1882 roku. Psychiatrzy niewiele mogli zrobić, a stan chorego nie poprawiał się: był w stanie osłupienia — nie mówił, nie jadł[36]. Lekarze zdiagnozowali kilka jednostek chorobowych: hipochondrię, melancholię, lęk, przeczulicę psychiczną, *dysprasia neuraligica*. W końcowej części wywodu historii choroby można przeczytać: „U nazwanego chorego widzimy typowy obraz zadumy: chory jest apatyczny, przygnębiony,

[32] W. Kluz, *Adam Chmielowski Brat Albert*, Kraków 1986, s. 107. Taką drogę wyznaczyło mu motto jego życia: „Jeżeli poznam, że coś jest doskonalsze — uczynię". — Zob. Z. Ryn, art. cyt., s. 103.

[33] Cyt. za: Z. Ryn, art. cyt., s. 105.

[34] W. Kluz, dz. cyt., s. 111.

[35] Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, *Droga przez mrok albo szaleńcy Boży. Od lęku do świętości*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2000, s. 215. Maria Winowska interpretuje stan psychiczny Chmielowskiego jako oddźwięk przeżyć duchowych: „Oto nieprzeniknione mroki opanowują jego duszę. Rozmyślając o grzechu i śmierci, popada w przerażenie! […] okropność grzechu ukazuje się taką, że doprowadza go niemal do utraty przytomności. Długie rachunki sumienia będące przygotowaniem do generalnej spowiedzi, wywołują w przerażonej duszy cały film jego życia, pełnego grzechów, niewierności, zaniedbań. Oto więc widzimy Chmielowskiego zanurzonego w morzu trwogi, dosłownie zżeranego przez wyrzuty sumienia, badającego w nieubłaganym świetle Bożym to dno własnej nędzy, którego dotychczas nie podejrzewał. Próba tych rozstrzygających chwil polega na konieczności wyboru: pomiędzy rozpaczą spowodowaną oglądaniem siebie, a przeskokiem w Boga, poprzez heroiczne akty ufności". — Cyt. za: Z. Ryn, art. cyt., s. 107.

[36] Zob. tamże, s. 108-109.

oddaje się chętnie rozmyślaniom, uważa się za niegodnego należenia do zakonu, uważa swój obecny stan za beznadziejny, stale trapią go liczne wyrzuty sumienia. Swój obecny stan tłumaczy nie jako chorobę, lecz jako następstwo swoich dawnych przewinień. W ciągu dalszego pobytu w Zakładzie stan ten pogarsza się jeszcze bardziej, chory uważa się za straconego, odmawia przyjmowania pokarmów, gdyż jest niegodnym by jeść”[37].

Nie widząc jakiejkolwiek realnej poprawy jego brat Stanisław, który dzierżawił majątek Kudryńce nad Zbruczem na Podolu, zabrał go do siebie. Adam był mu za to głęboko wdzięczny, co wyraził słowami: „Jak dobrze, że mnie stąd zabierasz! Bardzo byłem tu nieszczęśliwy”[38].

Sytuacja zdrowotna Adama jednak nie poprawiała się, chociaż otoczony był miłością. Świadectwa, które pochodzą z tamtego okresu, wskazują na zamknięcie Adama i wyizolowanie ze świata. Witold Chmielowski, jego krewny, w tym czasie młody chłopiec, przebywający w majątku, napisał: „Nie reagował nigdy na żaden ruch przed domem, jakby nie widział, co się dzieje dokoła niego”. Podobnymi przeżyciami ze swego spotkania z Adamem dzielił się literat, Zdzisław Dębicki: „Całymi dniami siadywał pod rozłożystym, cienistym wiązem w ogrodzie kudrynieckim i, zaczytany, nie zwracał zgoła uwagi na bawiące się dookoła niego dzieci”[39]. Wreszcie s. Teresa Małgorzata, karmelitanka bosa, opisała w sposób następujący jego stan: „Pogrążony w smutku, całymi dniami siedział w swoim pokoiku milczący, przygnębiony, nie przyjmując pokarmu ani napoju, zanurzony w strasznym cierpieniu wewnętrznym. Jak długo trwał ten stan, nie wiem, ale wszelkie środki wyprowadzenia go z tej apatii były daremne; nie odważał się przystąpić do sakramentów św., nie ruszał się z domu, ani nawet nie śmiał przestąpić progu kościoła miejscowego”[40]. Kiedy później został zapytany przez swojego kierownika duchowego ks. Lewandowskiego o przeżywanie tego trudnego okresu, odpowiedział: „Byłem przytomny, nie postradałem zmysłów, ale przechodziłem okropne męki i katusze i skrupuły najstraszliwsze”[41]. Ten powstaniec, który tyle razy zaglądał śmierci w oczy, był teraz sparaliżowany przez lęk. Stanisław nie był kierownikiem duchowym ani psychiatrą, nie rozumiał, co dzieje się z jego bratem, ale kochał go serdecznie. „Miłość braterska podpowiadała mu właściwe gesty i słowa. Szanował milczenie Adama, zawsze pozostając dyskretnie obecny”[42].

Pewnego dnia, w sierpniu 1882 roku, Stanisław uciekł się do podstępu, który miał zaowocować wspaniałymi skutkami. Zaprosił miejscowego proboszcza

---

[37] Cyt. za: tamże, s. 109.

[38] Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, dz. cyt., s. 216.

[39] Cyt. za: Z. Ryn, art. cyt., s. 111.

[40] Cyt. za: tamże, s. 113.

[41] Cyt. za: tamże, s. 113; zob. W. Kluz, dz. cyt., s. 114-115.

[42] Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, dz. cyt., s. 217.

do swego domu, a wiedząc, że Adam przebywa w sąsiednim pokoju, rozpoczął rozmowę o wielkim miłosierdziu Bożym, o dobroci Jezusa, przytaczając przykłady syna marnotrawnego, kobiety cudzołożnej, miłosiernego Samarytanina, żałującego Piotra. Dla Adama była to godzina łaski: światło Boże przebiło duchowe ciemności. Niespodziewanie wieczorem poprosił energicznym głosem: „Osiodłajcie mi konia!". „Służący omal nie przewrócił się z wrażenia: «O Boże, pan Adam przemówił!»". Po spowiedzi u księdza proboszcza wrócił mu pokój, znów stał się radosny i serdeczny. Pewnego dnia spotkano go w ogrodzie powtarzającego słowa: „Jakże Bóg jest dobry, jak miłosierny!" Sam później miał zstąpić do piekła bezdomnych, stając się dobrowolnie bezdomnym. Jego dzieło zaowocowało założeniem wielu przytułków i — co jest najważniejsze — podźwignięciem wielu z błota moralnego. Zmarł w dzień Bożego Narodzenia 1916 roku w opinii świętości. Kanonizował go Jan Paweł II 12 XI 1989 roku[43].

Analizując objawy zaburzeń u Adama Chmielowskiego, Z. Ryn stwierdził, że zarówno w świetle ówczesnych badań i opinii lekarskich, jak również w świetle obecnej analizy, nie ma „żadnych podstaw do rozpoznania schizofrenii. Rozpoznana wówczas zaduma, czyli melancholia, odpowiada chorobie, którą dziś najczęściej określamy depresją lub chorobą afektywną"[44]. Czy jednak pojawiłyby się takie objawy w obszarze psychicznym, gdyby nie było działania Bożego światła, które przenikało do jego głębi? Z drugiej strony powstaje pytanie: czy dokonałoby się uzdrowienie duchowe i psychiczne w tak głębokich warstwach jego bytu, gdyby nie było to zdecydowanie doświadczenie duchowe? Wydaje się to mało prawdopodobne, ponieważ człowiek sam o własnych siłach nie jest w stanie dotrzeć do najgłębszych warstw duchowych swego bytu. Uczynić to może jedynie przenikliwe i miłosne światło Boże, które spełnia rolę czynnika oczyszczającego i zarazem uzdrawiającego.

Dotkliwym bólem, który znajduje swoje objawy w płaszczyźnie psychicznej, jest choroba skrupułów. Doświadczył jej św. Ignacy Loyola, założyciel Towarzystwa Jezusowego. Po nawróceniu pragnął odbyć pielgrzymkę śladami Jezusa po Ziemi Świętej. Po drodze zatrzymał się w Montserracie, gdzie odbył spowiedź z całego życia[45]. Dalsza jego droga wiodła przez Manresę, w której zamierzał pozostać przez krótki czas. Jak się później miało okazać, spędził w niej prawie rok (od marca 1522 do lutego 1523). Tutaj miał miejsce niezwykle ważny moment dla jego dalszego życia, związany z pojawieniem się choroby skrupułów.

Ignacy opisał mechanizm tego straszliwego doświadczenia, obserwując swoje uczucia i poruszenia duchowe. Mimo że spowiedź, którą odbył w Montserracie

[43] Tamże, s. 217-219; zob. W. Kluz, dz. cyt., s. 115. Brat Albert umierał trawiony strasznym bólem fizycznym, którego przyczyną był nowotwór żołądka, powodujący skrajne wyniszczenie jego organizmu. — Z. Ryn, art. cyt., s. 115.

[44] Z. Ryn, art. cyt., s. 110.

[45] I. Loyola, *Opowieść pielgrzyma. Autobiografia*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, s. 42.

była bardzo staranna, dokładna i całościowa, żywił przekonanie, bez racjonalnego uzasadnienia, że nie wyznał wszystkich grzechów. Ponownie zatem korzystał z tego sakramentu, lecz ciągle czuł w sobie niezadowolenie. Poszukiwał spowiedników, którzy pomogliby mu uwolnić się od tej choroby. Jeden z nich poradził Ignacemu, ażeby spisał wszystko, co jest w stanie sobie przypomnieć, i wyznał to podczas spowiedzi. Gdy spełnił to zalecenie, okazało się, że nachodziły go skrupuły coraz „bardziej drobiazgowe". Zdawał sobie sprawę, że skrupuły były dla niego szkodliwe i lepiej byłoby się ich pozbyć, lecz nie był w stanie tego dokonać. Miał na tyle jasną świadomość, że pragnął — chociaż tego nie wyznał — aby spowiednik zakazał mu powracania do przeszłości i analizowania jej pod kątem popełnionych grzechów. I rzeczywiście spowiednik polecił mu, aby nie wyznawał spraw z przeszłości, chyba że jakaś z nich będzie dla niego jasna i pewna. Tu wyszła kolejna cecha skrupulatyzmu, a mianowicie brak rozeznania kwalifikacji moralnej czynów, ponieważ każda ze wspomnianych spraw była dla niego jasna i pewna. Zakaz z takim zastrzeżeniem nie przyniósł oczekiwanego skutku[46].

Cierpienie Ignacego z powodu straszliwych skrupułów trwało kilka miesięcy. Zapisał, że był tym stanem „udręczony". Pewnego dnia doszedł do kresu wytrzymałości, niemalże dotykając granicy rozpaczy, co wyraził słowami modlitwy: „Pomóż mi, Panie, bo nie znajduję żadnego lekarstwa u ludzi, ani u żadnego innego stworzenia. Gdybym sądził, że będę mógł je znaleźć, żaden trud nie byłby dla mnie za wielki. Ukaż mi, Panie, gdzie mógłbym znaleźć lekarstwo! Choćbym miał biegnąć za szczenięciem, żeby od niego otrzymać pomoc, uczyniłbym to"[47].

W swojej bezsilności kuszony był myślami samobójczymi. Jak sam określa, była to „pokusa gwałtowna", ażeby wyskoczyć przez otwór, który był w jego pokoju. Powstrzymywała go jedynie myśl o tym, że obraziłby w ten sposób Boga, którego pragnął z całego serca. Próbował całkowitego powstrzymania się od jedzenia aż do momentu, kiedy Bóg udzieli mu łaski wolności od choroby skrupułów. Kiedy po tygodniu postu wyznał swoje postanowienie spowiednikowi podczas sakramentu, ten nakazał mu przerwać to ćwiczenie. Chociaż miał jeszcze siłę i pragnienie kontynuowania tej pokutnej praktyki, to jednak usłuchał polecenia spowiednika. Tego dnia i następnego ku jego zaskoczeniu nie pojawiły się skrupuły. Na trzeci dzień jednak powróciły myśli z przeszłości i przymus pójścia do spowiedzi. Popadł ponownie w zniechęcenie do życia prowadzonego w tak wymagający sposób, będąc zarazem pociągany w kierunku jego porzucenia. Wówczas nagle „obudził się jakby ze snu" i skrupuły odeszły[48]. Uzdrowienie nastąpiło w sposób nagły i niespodziewany dla Ignacego.

---

[46] Tamże, s. 46-47.

[47] Tamże, s. 47-48.

[48] Tamże, s. 48-49; zob. A. Besançon, *Ignacy Loyola — żołnierz, a potem rycerz Królestwa*, OR 32(2011), nr 5, s. 52.

Skrupulatyzm jest niezwykle dotkliwym obciążeniem dla człowieka: jego psychiki i ducha. Cechuje się niepewnością w odniesieniu do kodeksu moralnego, a zarazem potępianiem skrupulata w imię tego kodeksu. Rygoryzm moralny skrupulata kontrastuje z niepewnością sądów i decyzji wynikających z pewnego rodzaju pomieszania myśli[49].

Ratunkiem w takiej sytuacji pozostaje kierownictwo duchowe, w którym penitent podda swoją wolę i umysł nacechowany wątpliwościami pod osąd doświadczonego przewodnika. W wielu przypadkach nocy ciemnej ducha sąd jest zaciemniony, zmącony, a osoby tracą orientację duchową. Zdanie się na kierownika w takim czasie jest wskazane, a nawet zalecane, ponieważ penitent może w poczuciu niegodności odstąpić od przyjmowania Jezusa Eucharystycznego, który jest ratunkiem i lekarzem w chorobach. Kierownik pomaga wyjść z tego zamglenia i braku właściwego rozeznania[50].

Wydaje się, że zarówno w tym przypadku, jak i w wielu innych[51], trzeba właściwie rozeznać rodzaj choroby oraz jej etiologię. W przywołanych przypadkach kryzys był wywołany Boskim światłem i jego oddziaływaniem na psychikę, która w różny sposób reagowała. Uzdrowienie nie było dziełem jakiegoś człowieka, lecz samego Boga. Człowiek zatem nie mógł przyjść ze skuteczną pomocą cierpiącej osobie, a tylko Bóg, jako przyczyna nadprzyrodzona, która wywołała ten kryzys, był w stanie z niego wyprowadzić. „Słowem, dopóki trwa ta burza, żadnej na nią nie ma rady, tylko czekać zmiłowania Bożego, które w chwili, kiedy dusza najmniej się tego spodziewa, jednym słowem swoim lub zewnętrznym jakim, jakby przypadkiem, zrządzeniem, tak nagle i tak zupełnie tę nawałność uśmierza, że mogłoby się zdawać, iż w tej duszy, zalanej teraz światłością słońca Bożego i niewypowiedzianej pociechy, żadna nigdy chmurka nie powstała”[52]. Zaświadcza o tym także wielka współczesna mistyczka, św. Faustyna, której spowiednik tłumaczył, że jej niechęć do sakramentów i modlitwy oraz wielkie poczucie grzeszności i myśli bluźniercze nie są wynikiem jej zaniedbania, ale Bożego doświadczenia, i że jest Jemu miła w tej duchowej walce. „Jednak nic mnie te słowa nie pocieszały, zdawało mi się, że one wcale się do mnie nie stosują” — pisała[53]. Nie mogły pocieszyć jej i uspokoić żadne inne słowa, a zatem jakakolwiek terapia psychologiczna nie byłaby skuteczna, ponieważ oczyszczenie dokonywało się głębiej. Ta prosta zakonnica podała proste rozwiązanie, potwierdzając zarazem znaną duchową drogę: „Ślepe posłuszeństwo było dla mnie jedyną drogą, po której iść miałam i deską ratunku”[54]. Jej udręki ustały nagle po

[49] Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, dz. cyt., s. 163.

[50] Tamże, s. 162-163.

[51] Można o takich czytać w cytowanej już książce Brata Efraima, M. Mardon-Robinson.

[52] *Twierdza wewnętrzna*, VI, 1, 10.

[53] Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, 77.

[54] Tamże.

dokonaniu aktu całkowitego zaufania Jezusowi miłosiernemu i oddaniu Mu swojego życia bez jakichkolwiek zastrzeżeń[55].

Oczyszczenia biernej nocy dokonują się w samym centrum ludzkiego bytu, w którym mieszka Bóg. Mistycy określają je jako „centrum duszy", „szczyt duszy", „głębia duszy". Do sfery duchowej sięga bowiem pierwotne zranienie, które przejawia się w najgłębszym i zarazem najstraszliwszym wyborze, którego człowiek jest zdolny dokonać, tj. odrzuceniem Boga. Może ono być totalne, jako wykluczenie Jego istnienia, albo moralne, które w rzeczywistości nie liczy się z Nim i Jego nauką. Taka opcja wynika z głębokości rany i zdeprawowania człowieka, dlatego terapia duchowa jest najgłębszą i zarazem najboleśniejszą, ponieważ dotyka centrum duchowego człowieka. Gdy w tę „przestrzeń" dochodzi Boże światło, dokonują się straszliwe zawirowania, które promieniują na cały byt, także na psychikę. Psychika w oczyszczeniach biernych ogarnięta jest tym niezwykłym promieniowaniem oczyszczającego światło, które dokonuje uzdrowienia w najgłębszych warstwach bytowych człowieka.

Ten oddźwięk, choć bardzo ważny, jest jednak drugorzędny. Zdają się to potwierdzać przykłady świętych, którzy uważają, że w tym stanie nic i nikt nie może im przyjść ze skuteczną pomocą poza życiodajnym słowem Boga. Tylko On we właściwym czasie, po okresie bolesnego oczyszczenia, może zabliźnić ranę duchową. W psychice wówczas następuje poprawa jako skutek uleczenia najgłębszej, duchowej warstwy człowieka.

W autentycznych oczyszczeniach biernych, tzw. nocach duszy, należy zatem wspomagać osobę szczególnie w sferze duchowej, ponieważ terapia psychologiczna niewiele pomoże. W przypadku Ignacego Loyoli kierownik duchowy winien mu jednoznacznie zakazać wielokrotnego analizowania przeszłości w aspekcie grzechu i nieustannego ich wyznawania. U Adama Chmielowskiego pomogła pełna miłości obecność, aż do momentu przebicia się Bożego miłosierdzia do jego serca. Podobnie było w przypadku innych świętych. Jedynie przesłanki duchowe, odwołujące się do posłuszeństwa, mogły przynieść pożądany skutek.

W oczyszczeniach biernych motywy duchowe stanowią istotę rozwoju i oczyszczenia. Reperkusje w psychice są ważne, lecz drugorzędne w odniesieniu do duchowych. Nie chodzi tu o deprecjonowanie psychiki, lecz o hierarchię i naturę przeżywanych oczyszczeń. W tym świetle wydaje się, że należałoby doprecyzować ogólny wniosek z interesującej książki *Droga przez mrok albo szaleńcy Boży. Od lęku do świętości*, który brzmi: „Rozpoznanie patologii nie ujmuje nic działaniu Boga. Jedynie postępowanie, jakie należy przyjąć, będzie nieco inne. Większy nacisk zostanie położony na aspekt terapeutyczny, przy zachowaniu

[55] Faustyna powiedziała wówczas: „Czyń ze mną, o Jezu, co Ci się podoba. Ja Ciebie wszędzie uwielbiać będę. I niech się stanie wszystka wola Twoja we mnie, o Panie i Boże mój, a ja wysławiać będę nieskończone miłosierdzie Twoje". — Tamże, nr 78.

światłego kierownictwa duchowego”[56]. W przypadkach oczyszczeń biernych, które powodują nieraz objawy podobne do zaburzeń psychicznych, akcent powinien zostać położony właśnie na kierownictwo duchowe i przesłanki duchowe a nie psychologiczne, ponieważ światło Boże działa w centrum duszy, a sfera psychiczna odbiera jego odblask, który ją także porządkuje. Taką drogę potwierdza mistrz życia duchowego św. Jan od Krzyża, który pisze o pokusach nieczystych powstających na podłożu melancholii. Dla mistyka określenie melancholii oznaczało szeroko pojęte zaburzenia psychiczne na podłożu emocjonalnym. Święty pisał: „Pokusy te oddziaływają z taką siłą na osoby zwłaszcza melancholiczne, że aż litość bierze patrzeć na ich udręczone życie. […] Zazwyczaj jednak, jeśli te podniety nieczyste powstają na podłożu melancholii, trudno je zwalczyć dopóki się nie uleczy chorobliwego stanu człowieka, chyba że dusza wejdzie w noc ciemną i ta powoli pozbawi ją wszystkiego”[57]. Interesująca jest ostatnia fraza, która mówi o uleczeniu tego stanu przez oczyszczającą noc, w której działa w sposób dominujący światło Boże.

3. Integrująca rola przeżyć duchowych

Chociaż światło Boże przenika psychikę, sprawiając w niej pewne zaburzenia, to jednak wpływa ostatecznie na jej integrację. Na związek pomiędzy wzrastaniem w świętości a integracją psychiczną zdaje się wskazywać Pismo Święte, gdy mówi, że owocem działania Ducha Świętego jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość (por. Ga 5, 22). Te zaś cechy świadczą o pewnej dojrzałości i wewnętrznej spójności. Trzeba jednak przywołać zastrzeżenie, że „nie można mówić o absolutnej i bezwzględnej zależności pomiędzy świętością i integracją psychiczną, bo wtedy łatwo można obie płaszczyzny, tzn. teologiczną i psychologiczną, utożsamić ze sobą, a tego nie powinno się czynić, bo to są jednak dwie różne rzeczywistości”[58]. Wilfrid Stinissen potwierdza zależność oczyszczenia duchowego i integracji psychicznej, choć nie zakłada absolutnej zależności: „Iluzją jest uważać, że postęp na drodze duchowej zawsze dokładnie odpowiada analogicznemu postępowi w sferze psychiki, albo że Bóg w końcu zalecza wszystkie psychiczne okaleczenia. Z reguły rosnące zdrowie duchowe wpływa pozytywnie na psychikę (z wyjątkiem pewnych kryzysów okresu dojrzewania, które mogą być wielkim obciążeniem dla psychiki). Jednak nie znaczy to, że na płaszczyźnie

[56] Brat Efraim, M. Mardon-Robinson, dz. cyt., s. 219.

[57] *Noc ciemna*, I, 4, 3. Podobnie napisze nieco dalej: „A chociaż niekiedy ta oczyszczająca oschłość może być połączona z melancholią, albo z inną niedyspozycją, to jednak nie przestaje dlatego oczyszczać pożądania, ponieważ to pożądanie zostaje oczyszczone z wszelkiego upodobania i zwraca całą troskę ku Bogu”. — *Noc ciemna*, I, 9, 3.

[58] *Psychologia nie zastąpi Zbawiciela…*, art. cyt., s. 27; zob. *Temperament a świętość. Rozmowa z o. Janem Eremem Bieleckim*, „Zeszyty Odnowy w Duchu Świętym” 2000, nr 3, s. 64.

psychicznej zapanuje pełna harmonia. Również u człowieka całkowicie dojrzałego duchowo mogą pozostać psychiczne «ułomności», ale on ich tak już nie nazywa. Nie doświadcza ich jako zagrożenia albo czegoś, co zaciemnia w nim Boże światło. To jest całkowicie zaakceptowane i zintegrowane w jego osobowości. Przynależy do jego tożsamości, podobnie jak rany Jezusa po zmartwychwstaniu przynależą do Jego tożsamości”[59].

Doświadczenie Boga, które sprawia w człowieku ciemność, jest długim procesem, prowadzącym go do celu, tj. do jego centrum, sprzyja — jak stwierdziliśmy — również jego wewnętrznemu zespoleniu[60]. Dzieje się tak, ponieważ człowiek wezwany jest do radykalnego pójścia za prawdą. „Wola afirmacji prawdy, całej prawdy […] jest tu decydującym kryterium”[61]. Można bowiem uciekać od siebie i pozostawać w iluzji, nie docierając do swojej istoty. Nie osiągnie się w ten sposób integracji wewnątrz bytu.

Otwierając się na działanie Boskiego światła, człowiek staje wobec wielkiego niebezpieczeństwa i zagrożenia własnego „ja”. I nie chodzi tu tylko o „ja psychiczne”, lecz o całą głębię człowieka w jego wszystkich wymiarach. To oczyszczenie jest tak bolesne, że czasem może wydawać się, iż człowiek wpada w chorobę psychiczną, tracąc wszelki grunt pod nogami[62]. Dosięga ten ból również wymiaru fizycznego, jak wcześniej stwierdziliśmy.

U podstaw takiego bólu, który powoduje w początkowej fazie rozbicie, jest ukazanie w Bożym świetle podstawowej rany człowieka, którą jest zamknięcie się w sobie samym. Św. Augustyn określa ten egzystencjalny ruch jako nachylenie ku samemu sobie (*inclinatus ad se ipsum*), przez które człowiek staje się mniejszy[63]. Cytowany W. Stinissen nadał temu fundamentalnemu sprzeniewierzeniu człowieka miano „człowieka skrzywionego”[64]. Człowiek został powołany bowiem do życia w komunii z Bogiem i swoimi braćmi. Komunia ta zakłada ruch totalnie przeciwny: wyjście z siebie i ofiarowanie się Bogu[65] oraz drugiemu człowiekowi jako bezinteresowny dar z samego siebie (por. GS 24). Albowiem tylko „w bezinteresownym oddaniu się i w dialogu powstaje osobowość”[66].

---

[59] *Terapia duchowa*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1998, s. 70.

[60] W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 62.

[61] Tamże, s. 66.

[62] Zob. tamże, s. 70.

[63] „Lecz człowiek opuścił Go [Boga] nie tak, iż stał się zupełnie niczym, ale tak, iż zwrócony ku sobie samemu, stał się istota niższą niż poprzednio, gdy lgnął do Tego, który jest bytem najwyższym”. — Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, XII, 13, 1.

[64] *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 71.

[65] Tenże, *Terapia duchowa*, dz. cyt., s. 49. B. J. Groeschel określił taką postawę jako uznanie „suwerenności Boga”, bez którego człowiek nie jest zdolny nic uczynić. Dopiero wtedy staje wobec autentycznej pokory, która kruszy mury jego *ego*. — *Duchowy rozwój. Psychologia a mistyka*, tłum. E. Czerwińska, Warszawa 1998, s. 210.

[66] F. Ruiz Salvador, dz. cyt., s. 857.

Jednak owo zamknięcie się w sobie, odchylenie ku sobie jest tak mocne, że stanowi dla człowieka jego tożsamość, a jego utrata wydaje się utratą samego siebie. *Ego* budowało swoją egzystencję na iluzji, która mówiła, że nie potrzebuje Boga. Tworzyło cały zespół mechanizmów, ażeby bronić tej wielkiej samoułudy, którą może zwyciężyć tylko prawda[67].

Wdzierające się Boskie światło odkrywa w człowieku z jednej strony koncentrację na samym sobie, z drugiej zaś rozbija skorupę *ego*, wyzwalając prawdziwego człowieka, jego najgłębszą tęsknotę: pragnienia bycia z Bogiem. Gdy w człowieku przeważa pierwszy element, czuje się pozbawiany czegoś podstawowego, na czym budował swoje życie. Bóg jawi się jako zagrożenie, dezintegruje poniekąd samą tożsamość człowieka, w tym także psychiczne życie. Dopiero w drugim etapie, w którym dochodzi do doświadczenia słodyczy Bożej miłości, następuje integracja wszystkich sił w Oblubieńcu. Miłość pociąga wszystkie siły człowieka w kierunku upragnionego przedmiotu swoich dążeń[68]. Skutkiem tego procesu jest totalna przemiana w wymiarze duchowym i psychicznym, polegająca na tym, że „podświadome czynności od razu samorzutnie kierują się w stronę dobra, tak że dusza pracuje dla Boga, nie zdając nawet sobie z tego sprawy ani nie przywiązując do tego wagi czy troski (por. *PD* 27, 7)”[69].

Kryteriami, które pomagają wprowadzić dystynkcję pomiędzy ciemną nocą a psychicznymi obciążeniami są: świadomość poruszania się po drodze wskazanej przez Boga oraz wolność. Pierwsze z nich wskazuje na żywą świadomość odniesienia do upragnionego i miłującego Boga. Człowiek jest maksymalnie zaangażowany w dążeniu ścieżkami duchowymi oraz wykazuje wysoką dojrzałość duchową. Jan od Krzyża oddaje to opisem stanu duszy, która zmierza ku Bogu — „udręczeniem miłości rozpalona”[70]. Istotą jest pragnienie dotarcia do prawdy, która wyklucza przebywanie na peryferiach swego bytu i zmusza do wejścia w głębię samego siebie[71].

Drugie kryterium dotyczy wolności człowieka, która polega na tym, że widzi on i myśli na głębszym poziomie, aniżeli tylko uwikłanie psychiczne. Bez osiągnięcia takiego dystansu nie może być mowy o wolności, ponieważ ludzkie serce zamknięte jest w psychicznym *ego*. Zjednoczenie z Bogiem może dokonywać się jedynie przy współudziale dwóch wolnych podmiotów: woli człowieka i woli

---

[67] W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 72; zob. B. J. Groeschel, dz. cyt., s. 208; J. Navone, *Tentazione*, w: *Nuovo dizionario di spiritualità*, red. S. De Fiores, T. Goffi, Roma 1982[3], s. 1586.

[68] „Wszystkie wyższe i niższe władze i siły duszy sprzymierzają się ze sobą, każda zgodnie ze swoim charakterem i możliwościami, aby służyć wspólnej sprawie, jaką jest zjednoczenie”. — F. R. Salvador, dz. cyt., s. 856.

[69] Tamże.

[70] *Noc ciemna*, 1.

[71] W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 80.

Boga. „Będąc hermetycznie zamkniętym w swoim własnym więzieniu, niechętnym i niezdolnym do tego, by wyjrzeć przez maleńkie okienko, które najprawdopodobniej mimo wszystko istnieje, nie jest się świadomym Bożej drogi i niedorzeczne jest wtedy mówienie o nocy ciemnej”[72].

Kiedy człowiek podda się temu dynamicznemu procesowi oczyszczenia, współdziałając z Bogiem, wówczas zostaje wprowadzony na wysoki stopień integracji wszystkich obszarów swojego życia. Jego byt zostaje wewnętrznie zintegrowany i wszystkie sfery zostają tak uporządkowane, że odzwierciedlają w pewnym stopniu stan pierwotnej niewinności czy prostoty dziecięcej. Dusza przebóstwiona „jest do pewnego stopnia taka — pisał św. Jan od Krzyża — jakim był Adam w stanie niewinności, w którym nie wiedział, co to jest zło, ponieważ jest ona tak niewinna, że nie pojmuje zła i nie sądzi źle o niczym. Mogłaby słyszeć, albo widzieć na własne oczy rzeczy złe a nie rozumiałaby, że są złe istotnie. Nie ma bowiem już w niej skłonności do złego, na podstawie której mogłaby je osądzić, gdyż Bóg wykorzenił w niej skłonności niedoskonałe i ignorancję, przez doskonały stan prawdziwej wiedzy”[73]. Z tej racji człowiek osiąga najwyższy poziom spójności wewnętrznej na drodze zbliżania się ku Bogu i kiedy sam Bóg „przemawia do ducha, a z kolei duch przekazuje to zmysłom”[74].

*

W podsumowaniu należy stwierdzić, że oczyszczenia nocy ducha dokonują najgłębszych oczyszczeń bytu ludzkiego, ponieważ dotykają głębi duszy. Tylko Boskie światło może dokonać tak dogłębnej przemiany, która w pierwszym etapie sprawia pewne zawirowania i trudności w sferze duchowej i psychicznej, a nawet fizycznej. W zewnętrznych objawach może wydawać się, że są to zaburzenia natury psychicznej. Jednak przy pogłębionej analizie okazuje się, że dotykają one sfery duchowej w jej odniesieniu do Boga. Nie pomogą w takich oczyszczeniach terapie psychologiczne, ponieważ płaszczyzna dotknięta bólem leży głębiej. Symptomy zaburzeń znikają najczęściej nagle po tym, jak człowiek przygotowany przez oczyszczającą noc, jest w stanie przyjąć Boskie światło, doświadczając zarazem nieskończonej miłości upragnionego Oblubieńca. W końcowym etapie, w którym Bóg dokonuje przebóstwienia, następuje najgłębsza możliwa integracja wszystkich warstw bytowych człowieka. Została pokonana największa przeszkoda, która była owocem grzechu pierworodnego i fundamentalnego rozbicia, tj. egoizm, zamykający człowieka we własnym kręgu, a w konsekwencji oddzielający od Boga. Walka z egoizmem, który jest nieuświadomio-

[72] Tamże, s. 80-81.

[73] *Pieśń duchowa*, 26, 14.

[74] F. Ruiz Salvador, dz. cyt., s. 857.

nym samoubóstwieniem, należy do najtrudniejszych zmagań życiowych człowieka. Pokonanie go sprawia tak głęboką wewnętrzną przemianę, że jest poniekąd zmianą tożsamości człowieka.

LÄUTERUNG DER SEELE UND IHRE AUSWIRKUNG AUF MENSCHLICHE PSYCHE

Will ein Christ eine tiefe Beziehung zu Gott aufbauen, muss er sich in seinem geistlichen Leben innerer Läuterung unterziehen. Johannes vom Kreuz bezeichnet jene Läuterung als *dunkle Nacht*. Sie durchdringt den Menschen bis in die tiefsten Schichten seiner Seele. Die Ursache dieses Zustands ist — paradoxerweise — die Erfahrung von *Gotteslicht*. Wenn der Glaubende sich auf die Erfahrung der *dunklen Nacht* einlässt, durchlebt er im Bereich seiner Psyche zahlreiche Probleme. Die Merkmale dieser Probleme, die von einem Außenstehenden für Merkmale einer Geistesstörung gehalten werden können, spiegeln in Wirklichkeit den Prozess der sog. *passiven Läuterung* wider. Aus diesem Grund können sie auch nur von Gott beseitigt (*geheilt*) werden. In diesem Prozess heilt Gott die tiefste Verletzung der Seele — den Egoismus, der in Wirklichkeit nichts anderes als Selbstvergottung ist. Psychotherapie hilft in diesem Fall nicht, denn die Läuterung betrifft die *Seele* des Menschen, und die damit verbundenen Schmerzen werden durch die Konfrontation mit dem Licht Gottes verursacht. Ist *die dunkle Nacht der Seele* durchstanden, erfolgt sodann die Integration des Menschen in seiner Beschaffenheit als Leib, Seele und Geist.

V. HAGIOGRAFIA

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 213-232

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

SIOSTRA HILARIA GŁÓWCZYŃSKA (1887-1939) — PRZYKŁAD MISTYKI WYNAGRODZENIA

Papież Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* (8 V 1928), rozważając z jednej strony dzieło zbawcze Chrystusa, a z drugiej grzeszność i niewdzięczność człowieka, wzywał do wynagradzania Najświętszemu Sercu Jezusowemu. Pisał między innymi: „Jeśli wierni wszystko to nabożnie rozważą, wówczas niechybnie, ożywieni miłością ku cierpiącemu Chrystusowi, z tym większym zapałem zabiorą się do odpokutowania swych własnych i cudzych win, do przywrócenia czci Chrystusowi i do pracy nad wiecznym zbawieniem dusz”.

Trudno powiedzieć, czy s. Hilaria Główczyńska znała ten doniosły dokument papieski, niemniej jednak przez styl życia, jaki przyjęła odpowiadając na łaski mistyczne, którymi została obdarowana, stała się ucieleśnieniem wyrażonej przez papieża idei wynagrodzenia, szczególnie za grzechy popełniane przez kapłanów i osoby zakonne. Można więc powiedzieć, że jest ona przykładem mistyki wynagrodzenia. Jest to postać praktycznie nie znana poza środowiskiem własnego zgromadzenia zakonnego. Niemniej jednak przykład życia, jaki wyłania się z pozostawionych przez nią pism autobiograficznych ze wszech miar zasługuje na pamięć potomnych i zainteresowanie badaczy polskiej duchowości.

1. Życie i pisma s. Hilarii Główczyńskiej

Emilia Główczyńska urodziła się 9 V 1887 roku w Świerszczowie na Lubelszczyźnie. Wychowywała się w religijnej atmosferze rodzinnego domu, toteż od dziecka pielęgnowała kult Serca Pana Jezusa i doświadczała szczególnej zażyło-

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL — prezbiter Diecezji Radomskiej (wyśw. w 1983 r.), od 1988 pracownik naukowy Instytutu Teologii Duchowości KUL, w latach 2000-2006 jego dyrektor; prodziekan Wydziału Teologii (2005-2008, 2008-2012); od 2000 prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek zarządu Polskiego Towarzystwa Mariologicznego (2002-2011); członek Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; od 2009 członek rady naukowej Journal of Religious Science „Soter” (Kowno, Litwa) i dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane”.

ści z Bogiem. Niebawem po ukończeniu miejscowej szkoły elementarnej, otrzymała propozycję małżeństwa. Chcąc uwolnić się od „miłości tego świata" ze względu na miłość do Chrystusa, opuściła dom rodzinny i w poszukiwaniu pracy dotarła do Częstochowy, gdzie postanowiła zostać. Nie miała wykształcenia zawodowego, dlatego podjęła pracę w fabryce jako szwaczka. Tam spotkała niehabitowe siostry ze Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi, z którymi szybko się zaprzyjaźniła i niebawem do nich wstąpiła.

Do postulatu została przyjęta w dzień św. Józefa 19 III 1912 roku. Wspominając tę chwilę po latach, zapisała: „Przyszłam po to, aby lepiej służyć Najsłodszemu Jezusowi, więcej miłować, a szczególnie cierpieć. Odpłacać miłością za miłość i cierpieniem za cierpienie"[1]. Te słowa okazały się prorocze w dalszym jej życiu zakonnym. W nowicjacie, który rozpoczęła 14 I 1914 roku, nadano jej imię s. Maria Hilaria od Imienia Jezus. Czas bezpośredniego przygotowania się do życia zakonnego w Nowym Mieście nad Pilicą przypadł na okres I wojny światowej. W domu nowicjackim żołnierze urządzili stołówkę i szpital dla rannych, którym siostry służyły z wielkim poświeceniem, a wśród nich s. Hilaria.

Wskutek ewakuacji ludności s. Hilaria wraz z założycielką Zgromadzenia m. Anielą Różą Godecką i całą wspólnotą znalazła się najpierw w Warszawie, a potem w Józefówce koło Wilna, gdzie złożyła pierwszą profesję dnia 1 V 1916 roku. Pracowała w kuchni dla biednych w Wilnie, a po likwidacji domu, przeniosła się do Częstochowy, gdzie w miejscowym szpitalu pełniła obowiązki salowej i pielęgniarki. Tu przygotowywała się do profesji wieczystej, którą złożyła 5 XI 1924 roku. W domu zakonnym, mieszczącym się u stóp Jasnej Góry, wiele troski poświęcała chorym i starszym siostrom. Opieką nad chorymi w Częstochowie zajmowała się prawie 10 lat. W tym czasie, w związku z pogłębiającym się życiem duchowym i doświadczeniem stanów mistycznych, korzystała z posługi kilku paulinów z Jasnej Góry.

Aby uniknąć rozgłosu z powodu łask mistycznych, a zwłaszcza napaści szatańskich przy spowiedzi, latem 1932 roku s. Hilaria została przeniesiona najpierw do Nowego Miasta nad Pilicą, a następnie do Warszawy, gdzie nadal z całym zaangażowaniem służyła chorym.

W stolicy, gdzie w ostatnim czasie była przełożoną domu, zastał ją wybuch II wojny światowej. Podczas bombardowania w dniu 17 IX 1939 roku, w chwili gdy ratowała Najświętszy Sakrament z klasztornej kaplicy została ugodzona szrapnelem. Umierającą zakonnicę zabrali sanitariusze do polowego szpitala, gdzie niebawem zmarła. Wskutek zamieszania wywołanego bombardowaniem nie odnaleziono jej ciała.

Ocalały jednak jej pisma autobiograficzne, które są pieczołowicie przechowywane w Archiwum Zgromadzenia Małych Sióstr Niepokalanego Serca Maryi w Częstochowie. Obecnie zostały przepisane (zdigitalizowane) i starannie opra-

[1] *Notatnik duchowy*, I, s. 22 [dalej: ND].

cowane. Do nich należy zaliczyć przede wszystkim *Notatnik duchowy* z lat 1928-1938, spisywany na polecenie kierownika duchowego, którym w latach 1928-1932 był paulin z Jasnej Góry o. Szczepan Szawaryn. Są to cztery zeszyty różnego formatu o łącznej objętości 709 stron. Cennym źródłem do poznania doświadczenia duchowego s. Hilarii są także jej *Notatki odnośnie natchnień i oświeceń duchowych*, zapisane na 19 stronach niewielkiego notesu, *Postanowienia z rekolekcji 1926 roku oraz notatki z roku 1928 i 1929*, sporządzone razem na trzech luźnych kartkach (5 stron), jak również *Aforyzmy życia duchowego*, zawarte na 34 stronach średniej wielkości notesu. Całość źródeł dopełnia 8 listów do założycielki Zgromadzenia matki Anieli Róży Godeckiej. Pięć z nich s. Hilaria zapisała w trakcie pobytu w Lublinie w maju i czerwcu 1931 roku, jeden 17 I 1933 roku z Nowego Miasta nad Pilicą i dwa z Warszawy (w 1933 i 1937 roku).

Wszystkie pisma autobiograficzne s. Hilarii Główczyńskiej charakteryzują się spójnością morfologiczną języka i treści, a także prostotą stylu.

2. Sylwetka duchowa Sługi Bożej

Nawet pobieżna lektura pism autobiograficznych s. Hilarii Główczyńskiej pozwala stwierdzić, że jest to postać obdarzona niezwykle głębokim życiem duchowym, osiągającym poziom mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Przede wszystkim zwraca uwagę heroiczne praktykowanie przez nią cnót teologalnych, które były u podstaw jej niezwykłego posłuszeństwa oraz gotowości do złożenia z siebie ofiary ekspiacyjnej. Znajdowało to wyraz głównie w modlitwie, przeżywaniu Eucharystii i sakramentu pokuty, jak również w pragnieniu uświęcania innych i osiągnięciu świętości dla samej siebie.

A. Cnoty teologalne

W swoich pismach s. Główczyńska rzadko wymienia wszystkie trzy cnoty teologalne łącznie, częściej natomiast wzmiankuje o każdej z nich z osobna[2].

a) Wiara. Autobiografia s. Hilarii z lat 1928-1938 wyraźnie wskazuje na opisywane m.in. przez św. Jana od Krzyża doświadczenie ciemnej nocy wiary[3], które w jej przypadku szczególnie intensywne jest w latach 1931-1933. Natomiast w IV zeszycie *Notatnika duchowego* obejmującego lata 1934-1938 wzmianki o kryzysie wiary zasadniczo się nie pojawiają. W ich miejsce coraz więcej jest wyznań o płynącej z wiary gotowości do ponoszenia ofiar.

[2] W udzielanych jej komunikacjach nadprzyrodzonych, Pan Jezus zachęcając ją do pielęgnowania wiary, nadziei i miłości (zob. ND III, s. 241), objaśnia, że są one jak „złote gwoździe", którymi ona ma się wraz z Nim przybić do krzyża. — Zob. ND II, s. 33, 92; III, s. 78.

[3] Treść *Aforyzmów życia duchowego* to w istocie streszczenie najważniejszych tez zawartych w dziele św. Jana od Krzyża pt. *Noc ciemna*.

Niemal we wszystkich tekstach dotyczących wiary mistyczka stwierdza dotkliwe odczucie jej zaniku[4] do tego stopnia, iż postanowiła napisać sobie *Credo* i zawsze nosić je przy sobie, aby w chwilach, gdy będą nawiedzać ją bluźnierstwa oraz wątpliwości, dotykać palcami tego wyznania i w ten sposób wzbudzać w sobie akty wiary i ufności. Wobec ataków szatana, widząc jak nasila się jej „kryzys" wiary, modliła się do Jezusa: „[…] Jezu… czuję, że wiara zupełnie opuściła mnie, sama ciemność, ciemność, w której nic nie widzę, nie słyszę poza tymi strasznymi myślami"[5]. Jak sama wyznaje, czuła się „zupełnie przywalona ciężarem niewypowiedzianym i zanikiem zupełnym wiary…", jednak dostępowała mistycznego zjednoczenia z Jezusem, zwłaszcza po Komunii świętej. Pomimo tych komunikacji nadal czuła się pozbawiona wiary[6]. Stwierdza bowiem: „Dusza moja jest obnażona z wiary, z pobożności, ze wszystkiego, co by ucho Twoje mogło usłyszeć, a Serce najsłodsze przyjąć"[7]. Coraz bardziej czuła się pozbawiona „najmniejszego promyka wiary i nadziei"[8]. Bywały chwile, kiedy wątpiła nawet w obecność Chrystusa pod postacią eucharystyczną. Mając jednak świadomość, że wiara jest łaską, prosiła Matkę Bożą i samego Jezusa o pomnożenie wiary[9].

b) Nadzieja. Siostra Hilaria o swojej nadziei, której zasadniczym przedmiotem jest Jezus Chrystus, pisze zwykle w związku z wiarą. Podobnie więc jak „nocy wiary", doświadczała także „nocy nadziei"[10]. Rodzące się z tego myśli bluźniercze były dla niej prawdziwą męczarnią. Przepraszała więc za brak ufności, a jednocześnie prosiła o cnotę ufności[11]. Z tym większą żarliwością zwracała się do Chrystusa, podkreślając, że On jest jedynym źródłem jej nadziei[12].

Poddana próbie w zakresie cnoty nadziei, s. Hilaria wzniecała częste akty ufności w moc i zasługi Pana Jezusa, dzięki którym mogła dostąpić Jego miłosierdzia i uniknąć potępienia[13]. Wielokrotnie dawała wyraz swej ufności

---

[4] Zob. ND I, s. 15; II, s. 41; III, s. 31, 197, 365, 384, 390, 455.

[5] ND II, s. 25-26; por. ND II, s. 67.

[6] W nadprzyrodzonych komunikacjach z Jezusem s. Hilaria słyszała częsty wyrzut odnośnie do tego, że jej wiara jest zbyt słaba (zob. np.: ND I, s. 46; II, s. 44; III, s. 13, s. 149), a zarazem zachętę do zdobywania wiary (zob. np.: ND II, s. 36, 67, 79, 83; III, s. 36, 186, 334, 349, 389, 407). Jezus mówił do niej: „Nie zapominaj, że wybrałem cię na ofiarę za innych, więc walcz, nie upadaj na duchu, wynagradzaj Mi, powtarzaj akty wiary, nadziei, miłości, uwielbienia". — ND III, s. 475. Jednocześnie s. Hilaria w słowach Jezusa znajdowała uznanie dla heroicznego wysiłku powtarzania aktów wiary. — Zob. ND I, s. 35; III, s. 452.

[7] ND III, s. 10; por. ND III, s. 127.

[8] ND III, s. 322.

[9] Zob. ND I, s. 33, 38, 47; II, s. 1; III, s. 469.

[10] Zob. ND III, s. 322, 455.

[11] Zob. ND III, s. 275, 355, 367.

[12] Zob. ND I, s. 33, 94; III, s. 33, 103, 121, 240, 465.

[13] Zob. ND I, s. 13, 26, 35; II, s. 95; III, s. 88, 127, 130, 188, 193; IV, s. 13.

w pomoc Jezusa dla wytrwania w tej próbie[14].

c) Miłość. Spośród cnót teologalnych pierwsze miejsce w życiu duchowym mistyczki zajmuje nadprzyrodzona miłość, która jest głównym motywem wszystkich jej postaw i działań.

Mistyczka w swoich modlitwach i komunikacjach nadprzyrodzonych często deklarowała pragnienie miłowania Chrystusa coraz bardziej i prosiła przede wszystkim o łaskę doskonałej miłości. Doznawała niewypowiedzianej tęsknoty za Bogiem-Miłością i pragnęła upodobnić się do Chrystusa w miłowaniu[15]. Wyrażała pragnienie kochania Jezusa na miarę Matki Najświętszej, o co też Ją prosiła w modlitwie, i pragnęła posiąść dla siebie serce Maryi oraz serca świętych[16].

Chciała wszystko czynić z miłości, tak aby w jej życiu nie było ani jednej chwili bez miłości Jezusa. Pragnęła wyniszczać się i być gotową na największe pokuty, poświęcenia i ofiary, łącznie z ofiarą całopalną, by w ten sposób potwierdzić swoją bezwarunkową miłość do Pana. Często powtarzała, iż z miłości do Boga pragnie we wszystkim wypełniać Jego świętą wolę[17]. Również uległość wobec swego spowiednika, który stawiał jej wysokie wymagania, m.in. polecając spisywać dziennik duchowy, podyktowana była nadprzyrodzoną miłością[18].

Mimo tych wielkich pragnień, s. Hilaria ma świadomość braków swej miłości i bardzo ubolewa z tego powodu. Jest jednak głęboko przekonana, że nadprzyrodzona miłość pochodzi jedynie od Boga i Duch Święty ją sprawia w sercach ludzkich[19].

Ważnym rysem duchowej sylwetki Sługi Bożej jest — z jednej strony — wynagradzanie Jezusowi za brak miłości ze strony ludzi, z drugiej zaś — usilne pragnienie, aby wszyscy Go miłowali w odpowiedzi na Jego odwieczną miłość. Chciała „tą miłością świat cały zapalić, a szczególnie każdą duszę wybraną”[20]. Analiza *Notatnika duchowego* pozwala zauważyć, że w miarę upływu lat, to pragnienie pociągnięcia wszystkich do miłości Boga nasilało się coraz bardziej.

Kulminacją teologalnej cnoty miłości u s. Hilarii była nie tylko charakterystyczna dla mistyków gotowość na współcierpienie z Chrystusem na Golgocie i krzyżu, ale także paradoksalne pragnienie uczestniczenia w losie potępionych

---

[14] Zob. ND III, s. 434-435, 466-467. Siostra Hilaria notuje częste zachęty Pana Jezusa, udzielane jej w nadprzyrodzonych komunikacjach, do tego, aby złożyła całą swą ufność w Nim (zob. ND III, s. 188, 258, 318, 357, 493) i nie poddawała się zwątpieniu w obliczu przeciwności oraz prób (zob. ND IV, s. 33, 36).

[15] „Weź mi wszystko, daj mi tylko miłość, miłość Twoją, a potem czyń, co Ci się podoba według Twojej najświętszej woli i upodobania…”. — ND II, s. 22; zob. I, s. 5, 35, 40, 43; III, s. 111.

[16] Zob. ND II, s. 11, 107; III, s. 419, 477.

[17] Zob. ND I, s. 1, 4, 12, 24, 38; II, s. 10, 52, 98; III, s. 4, 130, 141, 390, 424.

[18] Zob. ND II, s. 77, 90, 107; III, s. 299, 304, 325, 338, 347, 355, 367.

[19] Zob. ND II, s. 47, 74, 91, 95, 112; III, s. 76, 180, 334.

[20] ND II, s. 37; zob. ND II, s. 51; III, s. 4, 6, 26, 122, 128, 372, 387, 415, 419.

po to, aby ich pociągnąć swoją miłością do Boga[21]. W końcowych fragmentach *Notatnika duchowego* pojawia się też typowe dla szczytów zjednoczenia mistycznego pragnienie śmierci, aby żyć czystą miłością, nie doznającą żadnych ograniczeń, a także prośba o tzw. „zamianę serc"[22].

Warto zauważyć, że o ile w początkowych fragmentach *Notatnika duchowego* przeważają prośby o dar nadprzyrodzonej miłości, to w końcowych wyraźnie dominują zapisy komunikacji nadprzyrodzonych, w których Jezus potwierdza jej wielką, a nawet szaloną miłość[23].

B. Pokora, posłuszeństwo i ofiara ekspiacyjna

Wyraźnym rysem duchowego profilu s. Hilarii Główczyńskiej jest jej pokora i posłuszeństwo, płynące z wiary i miłości. Jak wynika z pism autobiograficznych, niejednokrotnie było ono źródłem dodatkowych ofiar duchowych, do jakich skłaniała ją miłość do Chrystusa i Kościoła.

a) Pokora. Ta cnota w przypadku s. Hilarii wyrażała się przede wszystkim w postawie uniżenia wobec Bożego majestatu i poczuciu niegodności w związku z udzielanymi jej łaskami oraz zaproszeniem do składania duchowych ofiar na wynagrodzenie za grzechy. Przejawem pokory było także otwarte przyznawanie się do własnej grzeszności.

W zanotowanych dialogach z Panem Jezusem podczas nadprzyrodzonych komunikacji i w modlitwach zanoszonych do Przenajświętszej Trójcy, Boga Ojca czy Matki Bożej, s. Hilaria zawsze okazywała postawę najwyższego uniżenia i świadomość swej niegodności[24].

W modlitwach do Matki Bożej podkreślała, że jest niewdzięcznym Jej dzieckiem i nie czuje się godna zanosić swych próśb[25]. Często pisze o sobie: „nicość

---

[21] „Jezu, miłości moja, jeśli by to było możliwe, chciałabym z miłości ku Tobie iść do piekła […] i tam całe wieki cierpieć… aby zachować wszystkie dusze, aby ni jedna […] nie poszła do piekła. […] Jezu, mój Jezu, przyjmij mnie za nich… i spraw, aby ni jedna dusza nie poszła do piekła". — ND III, s. 327-328; zob. ND III, s. 31, 216, 393, 479.

[22] „O Jezu, mój Jezu, jakżeż pragnę mieć serce wszystkich świętych w niebie i na ziemi, a szczególnie Matki Najświętszej, ażebym Cię mogła miłować za wszystkich i za wszystko". — ND II, s. 105; zob. ND IV, s. 1.

[23] „W czasie czytania uczułam: «Tak, jesteś wariatką, z szaleństwa miłości wypiłaś flegmę suchotnicy. Napisz to, napisz. Jam uczynił, że zaraza nic nie rozwinęła się w tobie, Jam twoje płuca ochronił»". — ND II, s. 68; „Uczułam: «O szaleńcze miłości, tylko o drugich myślisz, o jakżeż wielkich rzeczy wymagasz, zmuszasz Mnie, bym opuszczał ręce z wymierzonym biczem, o jakżeż trudno ci się oprzeć»". — ND III, s. 2; zob. ND III, s. 46, 349.

[24] Przykładem tego jest jedna z modlitw: „Niebieski Ojcze mój, ulituj się, przyjmij, acz niegodne pragnienia moje, jak najrychlej daj mi być Jezusem, aby móc miłować i cierpieć jak najsłodszy Jezus był mocen to czynić żyjąc na ziemi…". — ND I, s. 43.

[25] Zob. ND I, s. 13; II, s. 11; III, s. 366.

sama", „ostatnia w cnocie", „ostatnia w wierności" i „przepaść nędzy"[26]. Natomiast w czterech listach do m. Godeckiej z tego okresu podpisywała się: „jedno biedne nic…".

Świadoma była własnej grzeszności i oskarżała się o brak pokory, czemu często dawała wyraz w *Notatniku duchowym*. Nie można jednak stwierdzić, aby był to rodzaj duchowego ekshibicjonizmu, o swoich grzechach pisze bowiem dość powściągliwie i zawsze w kontekście doznawanych łask, których nie czuła się godna. Wyrażała zatem swą radość, że Pan Jezus pomimo jej grzeszności i niegodności obdarza ją miłosierdziem i przyjmuje jej ofiarę wynagrodzenia[27].

b) Posłuszeństwo. Heroiczne posłuszeństwo s. Hilaria okazywała przede wszystkim wobec spowiedników, do czego zobowiązywał ją Pan Jezus w komunikacjach nadprzyrodzonych. Co najmniej kilkadziesiąt razy w *Notatniku duchowym* zapisała takie polecenie: „Bądź posłuszna spowiednikowi!"[28]. W trosce o wierność poleceniom spowiednika mistyczka pragnęła okazać gotowość wypełniania woli Bożej względem siebie[29].

Posłuszeństwo spowiednikowi znajdowało ukonkretnienie w spełnianiu polecenia notowania wszystkich przeżyć i stanów wewnętrznych. Wielokrotnie s. Główczyńska podkreśla, że pisze jedynie z posłuszeństwa[30]. Stwierdza, że gdyby nie nakaz spisywania nadprzyrodzonych komunikacji, nie zwracałaby na nie żadnej uwagi. Jednakże okazywała posłuszeństwo poleceniom Jezusa, na przykład odnośnie do pewnych modlitw lub określonych praktyk pokutnych. Zawsze, zanim wprowadziła je w życie, wpierw pytała o zgodę spowiednika.

Mimo iż pozostawała w „nocy wiary", podjęła się spisywania przeżyć wewnętrznych, by okazać się posłuszną[31]. Wyrażała przy tym głębokie przekonanie, że spisywanie przeżyć nadprzyrodzonych, zwłaszcza słów Pana Jezusa, poza nakazem posłuszeństwa byłoby samookłamywaniem[32] i wystawianiem się na szatańskie ataki, których doświadczała także w tej materii[33]. Siostra Hilaria posłuszeństwo spowiednikowi utożsamiała ze słuchaniem głosu Kościoła, jako jedynej gwarancji dla pewności wiary[34].

Niekiedy doznawała jednak wewnętrznych sprzeciwów wobec wymogu po-

---

[26] Zob. np.: ND I, s. 1, 6, 35, 43; III, s. 37, 60, 479; IV, s. 13.

[27] Zob. ND I, s. 22-23, 30; II, s. 17, 40-41; *Notatki odnośnie natchnień i oświeceń duchowych*, s. 1-2 [dalej: NNO].

[28] Zob. np. ND III, s. 110, 114, 125, 130, 186, 188, 236, 253, 314, 337, 372, 412, 502; IV, s. 6. 16, 19.

[29] Zob. ND I, s. 25, 35; II, s. 8, 24. 32. 100; List do m. Anieli Róży Godeckiej z 17 I 1933.

[30] Zob. ND I, s. 1, 5, 37, 39; II, s. 8, 10-11, 33-34, 48, 98, 107, 111; III, s. 16, 158.

[31] Zob. ND III, s. 61.

[32] Zob. ND I, s. 32; III, s. 11, 287.

[33] Zob. ND III, s. 71, 269.

[34] Zob. ND III, s. 344, 357, 494.

słuszeństwa, do czego otwarcie się przyznaje[35]. Z jednej więc strony prosiła o zwolnienie jej ze ślubu posłuszeństwa względem spowiednika, zwłaszcza w związku z dokonywaniem zapisów przeżyć wewnętrznych, z drugiej zaś modliła się o łaskę wytrwania w posłuszeństwie, widząc w tym okazję do składania duchowej ofiary, zwłaszcza za osoby buntujące się wobec Kościoła[36].

Przyrzekała być posłuszną bez zastrzeżeń[37]. Z posłuszeństwa przełamywała w sobie wewnętrzny opór i poczucie niegodności w związku z poleceniem codziennej Komunii świętej[38].

c) Ofiara ekspiacyjna. W duchu posłuszeństwa, za zgodą spowiednika, podejmowała, często kierowane do niej w komunikacjach nadprzyrodzonych, zaproszenie Pana Jezusa do tego, aby poświęciła się na ofiarę za innych, nie oszczędzając siebie[39]. Niekiedy było to żądanie ofiary całopalnej[40], składanej za kapłanów[41], głównie za apostatę ks. Jana Kowalskiego, późniejszego biskupa mariawickiego[42], a także za pijaków i masonów[43]. W odpowiedzi na to s. Hilaria wiele razy w duchu posłuszeństwa deklarowała gotowość ofiarowania siebie, byleby pozyskać dusze[44]. W porywach serca prosiła nawet, aby nie były jej oszczędzone cierpienia[45] nie tyle dla osobistej zasługi, co przede wszystkim dla wynagrodzenia za różne grzechy, zwłaszcza nieczyste[46].

---

[35] Pisze m.in.: „Jakżeż często obrażałam się, a tak bardzo trudna do upokorzenia się i przepraszania, a jakżeż długo byłam ciężka i trudna w zdobywaniu posłuszeństwa, ileż to wykraczałam przeciwko posłuszeństwu. O Jezu, Jezu, Jezu… I wiele innych wykroczeń, które uszły mojej pamięci…”. — ND I, s. 41-42; por. ND I, s. 4, 19; II, s. 34.

[36] Zob. ND II, s. 6; III, s. 21, 78, 137, 270, 489.

[37] Zob. ND III, s. 371, 471, 476.

[38] Zob. ND I, s. 4.

[39] „Stań się barankiem na wzór Mój w czasie Męki, Mojej ofiary za grzechy świata całego”. — ND III, s. 205; „Baranku Mój wybrany na ofiarę, długo przeze Mnie oczekiwany, czyż nie powiedziałem ci, że wybieram cię na ofiarę?” — ND III, s. 339; por. ND I, s. 20-21, 36; II, s. 19, 104; III, s. 17, 28, 54, 67, 71, 104, 115, 160, 222, 407; IV, s. 2, 12-13, 32.

[40] Zob. ND III, s. 57, 120, 231; IV, s. 8.

[41] Zob. ND II, s. 84; III, s. 429; IV, s. 5.

[42] Zob. ND III, s. 170, 204, 230, 233, 242, 270; IV, s. 42; List do m. Anieli Róży Godeckiej z 17 I 1933.

[43] Zob. ND II, s. 90; IV, s. 42.

[44] „O miłości, miłości najsłodszego Jezusa mojego, oddaję Ci się bez zastrzeżeń na ofiarę całopalną, chcę, pragnę w Tobie zniknąć jak w oceanie kropla wody”. — ND III, s. 4; por. ND I, s. 25; II, s. 78, 112; III, s. 23, 43, 193; *Postanowienia z rekolekcji 1926 roku oraz notatki z roku 1928 i 1929*, s. 1 [dalej: PR].

[45] Pisze m.in.: „Jezu mój, Jezu, nie licz się ze mną. Jako ofiara oddaję Ci się bez zastrzeżeń, wspieraj mnie tylko swoją siłą i bij mocno, choćby do zabicia, a w zamian zbawiaj dusze. O Jezu, Jezu, Jezu, zbawiaj dusze, żeby Cię wszyscy miłowali…”. — ND III, s. 43; I, s. 35; III, s. 193.

[46] „[…] ofiarowałaś się pokutować za grzechy nieczyste, te grzechy najsilniej pociągają za sobą niewiarę, wstręt do sakramentu pokuty, nienawiść ku Panu Bogu i zastępców Jego, niechęć do

W jej gotowości podejmowania wielkich ofiar i cierpień wyraźnie zaznacza się rys wynagradzający, co potwierdził także jej spowiednik[47]. Szczytem takiej postawy wynagradzania za grzechy i ofiary dla ratowania dusz jest — wspomniana wyżej — gotowość udziału w losie potępionych w piekle.

Siostra Hilaria zdawała sobie sprawę, że jej ofiara ma sens i wartość jedynie wówczas, kiedy jest złączona z ofiarą krzyżową Jezusa Chrystusa, stając się niejako przedłużeniem Ogrójca i Golgoty, dlatego prosiła zarówno o łaskę zrozumienia tej ofiary, jak i wiernego jej wypełniania[48]. Dla tych racji swoje ponowienie gotowości na wszelkie ofiary składała przez pośrednictwo Niepokalanego Serca Maryi[49].

W komunikacjach nadprzyrodzonych otrzymała potwierdzenie swojej postawy, wypływającej z miłości. Pan Jezus nazywał ją „ofiarą wybraną", „ukochaną ofiarą", „ofiarą miłą" itp.[50] Od pewnego momentu (pierwszy raz w *Notatniku* wpis pod datą 27 X 1931) bardzo często Jezus nazywał ją „barankiem ofiarnym"[51], przygotowując w ten sposób na nowe cierpienia i ofiary jako wynagrodzenie za cudze grzechy. Przynajmniej dwukrotnie pojawia się zapowiedź czekających ją nowych dotkliwych cierpień. Podniosła formuła tej zapowiedzi zdaje się sugerować jakąś formę pokuty[52]. Pomimo tych zapewnień, s. Hilaria doświadczała wewnętrznego oporu co do podejmowania nowych ofiar, a także chwil zwątpienia i niepokoju o to, czy jej ofiara jest miła Bogu i owocna[53].

życia, zaślepienie na rzeczy Boże, ostateczną rozpacz, chęć odebrania życia sobie". — ND IV, s. 35; por. NNO, s. 5-6.

[47] Zob. ND I, s. 67; II, s. 27, 51, 55, 67, 71, 88; III, s. 45; Również w komunikacjach nadzwyczajnych Pan Jezus domaga się od niej ofiary w intencji wynagrodzenia. — Zob. ND III, s. 28, 115, 486.

[48] „Jezu mój najukochańszy, naucz mnie każdy krzyż z miłością przyjmować i dźwigać, tak jak Ty, mój Jezu, z miłością przyjąłeś ten krzyż na ramiona swoje, już poranione przy biczowaniu". — ND III, s. 216; zob. ND I, s. 32; II, s. 9, 37, 51; III, s. 54, 125, 146, 281, 392.

[49] Zob. ND II, s. 16, 52, 68, 99, 107, 112; III, s. 9, 46, 187, 197, 344, 364, 438, 477.

[50] Zob. ND III, s. 5, 36, 55, 79, 143, 194, 281, 389, 395, 405, 425, 460, 494, 497.

[51] Zob. np.: ND III, s. 58, 79-80, 83, 89, 106, 111, 122, 127, 130-131, 146, 151, 161, 177, 179, 184, 190-191, 197, 199, 212, 214, 219, 229, 255, 262, 287, 302, 307, 310, 315, 327-329, 334, 342, 360, 377, 379-380; IV, s. 32, 38.

[52] „Przygotuj się, mój baranku, niedługo zaczniesz swoją ofiarę, na świeżym stosie cierpień palić się będziesz…". — ND III, s. 125; „Masz być posłuszną nie rozumiejąc, ani wiedząc, na jaki ołtarz cię złożę, jakim ogniem palić cię będę, to do ciebie nie należy". — ND IV, s. 8; zob. ND III, s. 186.

[53] „Niepewność dręczy co do tych różnych ofiar, które spełniam jedynie z miłości ku Tobie, a przez które innym daję powód, że odarto mnie ze sławy jak zająca ze skóry… O Jezu, Boże, miłości moja, czy możesz mnie tak pozostawić, nie zaspokoić pragnień moich, które mnie trawią, bym jak najrychlej mogła mieć Serce Twoje i miłość, i spalić tą Twoją miłością wszystkie namiętności moje, i zamiast gorszyć drugich, to zapalać miłością ku Tobie, o Jezu…". — ND III, s. 371-372; zob. ND I, s. 8, 44; II, s. 19; III, s. 13, 148, 175, 465.

W kontekście podejmowanych ofiar wynagradzających często jest mowa o męczeństwie. Z kontekstu wynika jednak, że chodzi o szczególnie dotkliwy trud ofiarowania siebie. Męczeństwem jest więc samo codzienne przystępowanie do spowiedzi, bierne oczyszczenia wiary, dręcząca ją niepewność i skrupuły, szatańskie ataki, a także wzniosłe pragnienia świętości. Z tego względu Pan Jezus podczas komunikacji nadprzyrodzonych nazywał ją „umiłowaną męczennicą swojej miłości" i przyjmował jej „męczeństwo"[54].

C. Życie modlitewno-sakramentalne

Z analizy pism autobiograficznych s. Hilarii Główczyńskiej wynika, że istotnym przejawem jej życia duchowego była modlitwa, praktykowana ustawicznie i osiągająca szczyty mistycznego zjednoczenia, a także życie sakramentalne, koncentrujące się wokół Eucharystii i pokuty. Potwierdza to fakt, że praktycznie na każdej stronicy *Notatnika duchowego* znajdują się zapiski odnośnie do modlitwy, Eucharystii i spowiedzi.

a) Modlitwa. Częste w tekstach autobiograficznych wzmianki o modlitwie lub jej fragmenty odznaczają się żarliwością, a niekiedy także piękną formą[55]. Pojawiają się one najczęściej w kontekście adoracji Najświętszego Sakramentu. Siostra Hilaria często pisze o modlitwie po Komunii świętej[56]. Najczęściej są to fragmenty jej dialogów prowadzonych z Chrystusem, a niekiedy także z Matką Bożą. Poza tym modliła się w różnych okolicznościach, m.in. przed Obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej, który w jej pobożności maryjnej odgrywał bardzo ważną rolę[57].

Swoją modlitwą obejmowała różne osoby: grzeszników, rodzinę, siostry ze swego Zgromadzenia, a przede wszystkim kapłanów, w tym szczególnie dużo uwagi poświęcała ks. Janowi Kowalskiemu[58].

---

[54] Zob. ND I, s. 28; III, s. 22, 47, 69, 76, 137, 143, 393.

[55] Interesująca jest modlitwa, jaką podyktował s. Hilarii Pan Jezus. Pod względem treści bardzo przypomina ona Koronkę do Bożego Miłosierdzia: „[…] jutro przy spowiedzi proś spowiednika, żeby ci pozwolił, żebyś codziennie przed Komunią św. odmawiała siedem psalmów pokutnych, a zaraz po przyjęciu Mnie w Komunii św. żebyś zapomniała o sobie, a odmówiła koronkę z 5 dziesiątek złożoną, która już potwierdzona przez Kościół. Będziesz mówiła tak: na dużych paciorkach: „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci Rany Jezusa Chrystusa na uleczenie ran dusz tych, których oczekujesz nawrócenia", a na małych: „O mój Jezu, przebaczenia, miłosierdzia dla tych, których oczekujesz nawrócenia, przez zasługi Twoich Świętych Ran". — ND III, s. 483; zob. ND I, s. 21.

[56] Zob. ND I, s. 8; II, s. 84; III, s. 127, 146, 221, 228, 236, 241, 411.

[57] Zob. ND III, s. 150; por.: ND I, s. 4; II, s. 100; III, s. 26, 119, 128, 150, 257, 259, 332, 345, 427.

[58] Zob. ND I, s. 22; II, s. 9, 29, 65, 79, 96; III, s. 21, 155, 193, 204, 223, 237; *Aforyzmy życia duchowego*, s. 30 [dalej: AŻD].

Jest rzeczą dość charakterystyczną, że od Pana Jezusa w komunikacjach nadprzyrodzonych, a także od spowiedników, często otrzymywała polecenie wielokrotnego, nawet po tysiąc razy, powtarzania modlitw ustnych, zwykle w formie aktów strzelistych. W kilku przypadkach chodziło o całą serię modlitw do Niepokalanego Serca Maryi za kapłanów[59].

Mistyczka przyznaje, że odczuwała wewnętrzny sprzeciw wobec modlitwy ustnej, natomiast pociągało ją skupienie i modlitwa wewnętrzna[60]. Fakt ten zdaje się potwierdzać wysoki stopień duchowego rozwoju, kiedy następuje przejście od modlitwy werbalnej do modlitwy kontemplacyjnej. W tej sytuacji nakaz wielokrotnego powtarzania modlitwy ustnej w określonych przedziałach czasowych był dla niej niewątpliwie formą pokuty.

b) Eucharystia. Nie ulega wątpliwości, że s. Hilaria odznaczała się żywą wiarą w rzeczywistą obecność Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Wskazują na to akty wiary, nadziei i miłości wzbudzane zwłaszcza w ramach dziękczynienia po Komunii św., jak i sam sposób podejścia do tajemnicy Eucharystii. Z jednej strony wyraża ona swoją grzeszność i niegodność przystępowania do Komunii św., a z drugiej — wdzięczność za dar Eucharystii[61]. Sam moment sakramentalnego zjednoczenia z Chrystusem i chwile dziękczynienia po Komunii św. były dla niej szczególną okazją do przedstawiania Mu najważniejszych dla siebie spraw. Błagała przede wszystkim za grzeszników i składała akty wynagradzania za nich, za kapłanów i za różne osoby, zwłaszcza za te, od których doznawała przykrości. Zjednoczenie eucharystyczne było dla niej także okazją do ponawiania swego oddania na ofiarę wynagradzającą[62].

O jej realizmie w przeżywaniu Eucharystii świadczy to, że w swoich zapiskach nie pomija trudności, jakich doznawała w związku z przystępowaniem do Komunii św. Oprócz poczucia grzeszności i niegodności, wątpliwości we wierze w eucharystyczną obecność Chrystusa oraz myśli bluźnierczych przed lub w trakcie Komunii św., doznawała także wyraźnych ataków szatana[63].

---

[59] Zob. np.: ND II, s. 28, 92-93; III, s. 35, 48, 54, 65, 82, 85, 89-90, 135, 139, 144, 150-151, 158, 169, 214, 244, 267, 313 — 200 razy przez 33. niedziele, 325, 364 — tysiąc razy, 370-371, 434, 486; IV, s. 15.

[60] Zob. ND I, s. 45; II, s. 14; III, s. 102, 195.

[61] Zob. ND I, s. 32, 36; II, s. 35, 41, 52, 60, 62, 74; III, s. 23, 25, 115, 129, 245, 367, 379, 394; IV s. 13.

[62] Zob. ND II, s. 43, 64, 71; III, s. 36, 63, 85, 111, 161, 376, 411; NNO, s. 6. 15-16; P, s. 3.

[63] Jej stan ducha w związku z Eucharystią trafnie oddaje jeden z fragmentów jej modlitwy: „Jezu najsłodszy, wobec myśli niewiary powtarzam, że wierzę, że w tej Komunii św., którą przyjęłam, jesteś Bóg żywy i z miłości ku Tobie, o ile spowiednik pozwoli, będę poddawać się, o ile Ci się podoba, mój Jezu najsłodszy. Będę i chcę, pragnę uczestniczyć i cierpieć z Tobą przy rozważaniu Twojej okrutnej Męki. Pragnę kruszyć się i żałować za grzechy tych, których oczekujesz nawrócenia. Lecz wspieraj mnie, bo jestem jedno biedne nic i nic sama nie mogę, najsłodszy Jezu, miłości moja. Sam musisz mnie pilnować, bym spełniała to, czego się domagasz…”. — ND III, s. 358; zob. ND I, s. 71; II, s. 26, 34, 48, 58; III, s. 4, 17, 71, 369, 390; IV, s. 37.

Dość charakterystyczną rzeczą jest to, że niemal wszystkie komunikacje nadprzyrodzone miały miejsce w związku z Eucharystią, najczęściej po Komunii św. lub podczas adoracji Najświętszego Sakramentu. Czasem było to uczucie wprowadzenia w dramat Ogrójca lub Golgoty[64]. Po Komunii św. s. Główczyńska dostępowała mistycznego zjednoczenia także z Maryją i świętymi, na przykład z o. Honoratem Koźmińskim, założycielem Zgromadzenia, do którego należała[65].

Godnym uwagi jest także to, że pozostając wierną nadprzyrodzonym komunikacjom, przyczyniła się do wprowadzenia w życiu Zgromadzenia praktyki przyjmowania Komunii św. na wynagrodzenie za grzechy, co sama gorliwie wypełniała[66].

c) Sakrament pokuty. Sakramentowi pokuty mistyczka poświęca najwięcej uwagi w swoich pismach. Nakazana jej przez Pana Jezusa codzienna spowiedź, stała się dla niej prawdziwą pokutą do tego stopnia, że czasem nazywała ją „męczeństwem". Mimo to w imię posłuszeństwa podejmowała ten rodzaj pokuty m.in. na wynagrodzenie za tych, którzy się nie spowiadają, a zwłaszcza za świętokradztwa ks. Kowalskiego[67].

Ciężar tego sakramentu powiększały nieustannie dręczące ją lęki i wątpliwości co do sensu codziennego spowiadania się, a także skrupuły odnośnie do tego, czy i na ile jest szczera wobec spowiednika. W związku z tym gorliwie modliła się, nie tylko bezpośrednio przed spowiedzią, prosząc o światło Ducha Świętego dla spowiednika, i postanawiała niczego przed nim nie ukrywać. Szczególnym udręczeniem podczas spowiedzi, zwłaszcza w późniejszych latach, były bezpośrednie ataki szatańskie, czemu dała wyraz w swoich pismach[68].

Nie ma podstaw do przypuszczenia, że jej codzienne przystępowanie do spowiedzi miało charakter patologiczny. Przede wszystkim s. Hilaria nie miała przywiązania do tej praktyki[69], a nawet odczuwała wewnętrzny opór z racji częstotliwości[70]. Pragnęła jak najszybciej uchylić się od tego obowiązku i cieszyła

---

[64] Zob. ND I, s. 7-8, 15, 18, 26, 30, 33, 46; II, s. 4, 17, 19, 35, 86; III, s. 22, 42, 88, 135, 201-202, 228, 324, 378, 420; IV, s. 11, 35, 39.

[65] Zob. ND I, s. 20; II, s. 94; III, s. 29, 45, 387, 415; IV, s. 9.

[66] Zob. ND II, s. 70, 81, 110.

[67] „Nie wiem, czy moje takie spowiedzi godne, czy nie. Pomimo że zawsze idę do spowiedzi, aby zadośćuczynić sprawiedliwości Boskiej, spełnić Boską wolę, lecz także spowiednika. Czynię to, czego nie chcę, o co za złość moja przewrotna… tylko na mocy zasług Pana Jezusa i Matki najświętszej ufam…". — ND II, s. 103; zob. ND I, s. 20, 24; III, s. 95-96, 113, 120, 133, 228, 252, 262, 400, 469.

[68] Zob. ND I, s. 8, 10, 15, 37; II, s. 8, 103, 111; III, s. 49, 71, 165, 404, 414, 496.

[69] „[…] cały dzień dręczył mnie najokropniejszy wstręt przeciw spowiedzi, spowiednikowi i wszystkiemu, co święte, zupełny zanik wiary, najokropniejsze myśli bluźniercze i dziwna jakaś siła nieczysta z żywym przedstawieniem wszystkich, którzy chcieli pozyskać serce i wszystką miłość moją, wmawiając we mnie, że wiele więcej mogłabym zrobić dobrego żyjąc w świecie…". — ND III, s. 31-32.

[70] „Gdy byłam znowuż w wielkim ucisku duszy, po Komunii św. mówiłam: Matuchno

się na myśl, kiedy już nie będzie musiała każdego dnia przystępować do sakramentu pokuty. Poza tym bała się, że wywoła tym zgorszenie otoczenia.

D. Pragnienie świętości

W analizowanych pismach s. Główczyńskiej wyraźnie pojawia się żarliwe pragnienie świętości dla siebie samej i dla innych, a szczególnie dla kapłanów i „dusz wybranych", czyli osób zakonnych, a zwłaszcza sióstr z macierzystego Zgromadzenia[71]. To pragnienie podyktowane było przede wszystkim troską o chwałę Bożą i zbawienie innych, co świadczy o jej duchowej dojrzałości.

Na początku *Notatnika duchowego* zapisała m.in.: „Jezu mój, Jezu… za wszelką cenę chcę zostać świętą, jedynie aby Ci sprawić przyjemność i Matce Najświętszej, i najsłodszemu Sercu Twojemu"[72]. Nieco dalej pisze podobnie: „Jezu najdobrotliwszy, widzisz jak pragnę, pożądam niewypowiedzianym pożądaniem, pożądam zostać świętą, jedynie dla pomnożenia chwały Twojej, sprawienia przyjemności Sercu Twojemu. Jezu najsłodszy, czy może być większa pociecha dla Serca Twojego, jak ta, gdy nędzne, takie jak ja, bardzo nędzne stworzenie doprowadzisz do świętości, patrząc na Twoje łaski złożone w przepaści takiej nędzy… Jezu, miłości moja, Jezu, mój Jezu… niech będę poświadczeniem, że prawdziwie chcę zostać świętą dla Twojej pociechy, a szczególnie żebym mogła po śmierci przeszkadzać w grzeszeniu, [tym] którzy popełniają grzechy… momentalnie zjawiając się przed każdym, nie pozwalając grzeszyć"[73].

Ta ostatnia myśl o niebie, skąd mogłaby ratować grzeszników, powtórzona kilka miesięcy później[74], przypomina pragnienie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, aby z nieba spuszczać „deszcz róż". Siostra Hilaria prosiła zatem Jezusa o to, aby Kościołowi i polskiemu narodowi dał jak największą rzeszę świętych. W związku z tym modliła się o mądrych przywódców państwowych i o przywrócenie

najświętsza, Niepokalana, o jakże się lękam codziennej spowiedzi. O moja ukochana Matuchno, widzisz, jak wielki ciężar przytłacza duszę moją…". — ND I, s. 20; por. ND I, s. 10; II, s. 2-3, 5, 18, 25-26, 42, 74, 90, 103; III, s. 70, 169, 154, 231; IV, s. 23.

[71] Zob. ND I, s. 23; II, s. 21, 36; III, s. 7, 71, 367, 387; PR, s. 5.

[72] ND I, s. 15; „O Boże, Ojcze mój, widzisz jak pragnę, łaknę tej miłości i świętości… Wszak to jest Twoją najświętszą wolą. Sam Jezus najsłodszy powiedział: „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz jest doskonałym". Ojcze mój najświętszy, widzisz, jestem samą nicością, nic nie mam, nic nie mogę… O Boże, mój Boże i wszystko moje, obyś mi jak najrychlej dał wynalazek, abym żyła tylko w Tobie i dla Ciebie. Ciebie jednego pragnę, za Tobą tęsknię. O, któż mi to da, któż zaspokoi…". — ND I, s. 43; por. PR, s. 4.

[73] ND II, s. 109.

[74] „O mój najsłodszy Jezu, o Jezu, Jezu, Jezu… gdybym już mogła być w niebie, nie przestałabym błagać Cię, ażebyś Jezu, miłości moja, pozwolił mi pójść do nich i dotąd bym nie odstąpiła, aż by się nawrócili… a szczególnie obecnością swoją będę przeszkadzać grzeszyć, obrażać Cię tymi grzechami… które pociągają świętokradztwa". — ND III, s. 38.

ładu moralnego w kraju[75].

Jej zatroskanie o świętość znajdowało wyraz także w czci dla Wszystkich Świętych, a szczególnie dla Niepokalanego Serca Maryi[76].

Siostra Hilaria otwarcie jednak przyznaje, że już od nowicjatu doznawała wewnętrznego oporu wobec wszystkiego co święte: modlitwy, ćwiczeń duchowych. Nawiedzały ją także myśli bluźniercze. Wobec tego czuła się całkowicie niegodną by być nazywaną przez Pana Jezusa „ofiarnym barankiem" za ks. J. Kowalskiego[77].

3. Przeżycia nadprzyrodzone

Pisma autobiograficzne s. Główczyńskiej są świadectwem częstych i niezwykłych przeżyć nadprzyrodzonych, z jednej strony w postaci komunikacji z Jezusem, a z drugiej w postaci dotkliwych napaści szatańskich, które przynajmniej w pewnym okresie jej życia duchowego silnie manifestowały się podczas przystępowania do sakramentu pokuty. Nie dziwi zatem, że forma jej zapisków duchowych kształtowana jest językiem nadprzyrodzonych komunikacji.

A. Doświadczenia mistyczne

W świetle kryteriów rozeznawania duchowego[78] forma i treść zapisków s. Hilarii wskazuje na autentyczne i wiarygodne doświadczenie mistyczne. Potwierdzają to zarówno kryteria wewnętrzne, tzn. logiczna spójność treści i zgodność z Objawieniem oraz nauką Kościoła, jak i kryteria zewnętrzne, a więc jej postawa moralna w ogóle, a w szczególności stosunek do przeżyć mistycznych.

Jeśli chodzi o naturę opisywanych zjawisk, to mają one charakter bierny, a więc mistyczny. Siostra Główczyńska stwierdza, że to „działanie Boże jest niespodziewane. Przychodzi często wtedy, kiedy dusza o tym nie myśli. Nagle rozum widzi się oświeconym, a serce czuje się poruszonym, nawet wśród pracy

[75] „Daj, spraw, aby rząd nasz postępował według Twojego ducha… Daj, niech Polska mądrych wodzów ma i Kościoła słucha. Święty, ukochany nasz Ojcze Wszechmocny, który wszystko możesz, daj poznanie, zrozumienie, aby to co święte, co do chwały Twojej się odnosi, nie powstawali przeciwko temu. Udziel swojej mądrości do poznania i pełnienia przykazań Twoich, do rządzenia według najświętszej woli Twojej, dążenia do tego, co święte… Ojcze nasz najmiłosierniejszy, wydźwignij nas z grobu namiętności naszych, w których pogrzebani jesteśmy. Ulituj się nad śmiercią naszą duchową. Pociesz strapioną Matkę Kościół św., która płacze nad śmiercią naszą… Rozwiąż, oświeć ciemności umysłu naszego, napełnij mądrością swoją, abyśmy poznali, zrozumieli co złe i unikali…". — ND I, s. 30; zob. ND II, s. 10; III, s. 397, 478.

[76] Zob. ND II, s. 105, 107; III, s. 9, 321, 419, 427, 477.

[77] Zob. ND III, s. 174-175.

[78] Zob. m.in. M. Ruiz Jurado, *Il discernimento spirituale. Teologia, storia, pratica*, Cinisello Balsamo 1997.

albo odpoczynku. Dusza nie miała czasu przygotować się na odwiedziny z wysokości. I jak to dotknięcie Boże przyszło bez niej, nagle także znika, wbrew jej chęci zatrzymania go, mimo wysiłków wyobraźni, aby je spotęgować”[79]. Potwierdzają to liczne zapiski owych komunikacji. Dostrzec można pewną prawidłowość, że nadprzyrodzone komunikacje występują najczęściej podczas dziękczynienia po Komunii świętej. Jednak mistyczka nie odnotowuje, aby je przewidywała czy ich oczekiwała. Natomiast wyjaśnia sposób nadprzyrodzonej komunikacji słów Jezusa, który mówi do niej wprost. „Ta mowa nie bywa zwykle artykułowana. Często jest ona żywym odczuciem, któremu towarzyszy pewność i spokój, ale po największej części przychodzą same z siebie i niespodzianie; odczuwając je dusza ma silne wrażenie, że to Jezus”[80]. Była przy tym świadoma, że „wiele dusz, kiedy je raz rzeczywiście odczuły, odtwarza je nieświadomą pracą wyobraźni. Wówczas nie Bóg, ale ich wyobraźnia mówi do siebie i każe mówić Jezusowi to, co się duszy podoba, albo co ją podnosi we własnych oczach”[81]. Poczyniona tu uwaga wydaje się mieć charakter autocenzury, to znaczy, że mistyczka świadomie nie poddawała się projekcji własnych myśli, odczuć i pragnień na słowa Jezusa.

W świetle doktryny św. Jana od Krzyża, którego pisma zapewne znała[82], ten rodzaj otrzymywanych słów wewnętrznych należy określić jako słowa formalne. Docierają one do świadomości podmiotu mistycznego bez pośrednictwa zmysłów zewnętrznych, toteż s. Główczyńska konsekwentnie w *Notatniku duchowym* zaznacza, że słowa Jezusa „uczuła”. Przychodzą one niezależnie od skupienia. Odnośnie do tego zaznacza, że komunikacje te odbierała w różnych sytuacjach, także podczas pracy. Doktor Karmelu podkreśla, że słowa formalne w niektórych przypadkach „nie usuwają z duszy trudności i wstrętu, lecz raczej go zwiększają. Dopuszcza to Bóg dla lepszego pouczenia, pokory i dobra duszy. Odczuwa człowiek ten wstręt zwłaszcza wtedy, gdy ma zlecone wykonanie jakichś wielkich rzeczy i dla duszy zaszczytnych. Natomiast co do czynów upokarzających i niskich, jakie jej Bóg zleca, czuje raczej ochotę i gotowość”[83]. Prawidłowość tę potwierdzają — z jednej strony — wymagania, jakie Jezus stawiał s. Hilarii odnośnie do codziennej spowiedzi, częstych i wielokrotnie powtarzanych modlitw, różnych umartwień i pokut, a z drugiej — jej gotowość podejmowania ich z miłości do Boga i bliźnich.

---

[79] NNO, s. II-IV.

[80] NNO, s. IV-V.

[81] NNO, s. VI-VII.

[82] W *Aforyzmach życia duchowego* (s. 24) znajduje się aluzja do dzieła św. Jana od Krzyża pt. *Droga na Górę Karmel*, w którym Doktor Kościoła szczegółowo wyjaśnia naturę słów nadprzyrodzonych, m.in. słów formalnych (II, 30, 1-7); por. AŻD, s. 12.

[83] *Droga na Górę Karmel*, II, 30, 3.

Zgodnie z tym, co zaleca św. Jan od Krzyża, że nie należy przywiązywać się do słów wewnętrznych, lecz poddawać je ocenie kierownika duchowego, s. Hilaria stale podkreślała swój emocjonalny dystans zarówno wobec samych przeżyć nadzwyczajnych, jak i ich treści. Jak wielokrotnie zaznacza, lękała się pisać i nie przywiązywała wagi do otrzymywanych słów wewnętrznych[84]. Mimo to pisała jedynie z posłuszeństwa i dla spełnienia woli Bożej, poddając to pod kontrolę spowiedników[85]. Kilkakrotnie prosiła Jezusa i spowiednika o zwolnienie jej z tego obowiązku[86], który traktowała jako dla siebie za ciężki i jako coś, co było przeciwne jej pragnieniom i do czego miała dystans[87], a co — jak się jej wydawało — obraża Jezusa. Starała się zatem tego nie ujawniać, a nawet samej ukryć się przed światem[88]. Treść swoich zapisków uważała za przejaw własnej histerii lub urojeń[89]. Podczas pisania nachodziły ją bluźniercze myśli i odczuwała ciemność wiary oraz intelektualną pustkę do tego stopnia, że odnosiła wrażenie, iż poszczególne słowa były jej dyktowane[90]. Wobec tego prosiła, aby Jezus zaprzestał mówienia do niej. Charakterystyczne jest to, że odczuwała silne ataki szatańskie

---

[84] Zob. ND I, s. 27; II, s. 10-11.

[85] „Gdy poszłam do spowiedzi, dałam to do przeczytania. Po przeczytaniu ks. Prałat powiedział, że to jest tajemnicą, nie ma żadnego przekonania, żeby to było wprost od Pana Jezusa, może to z wyobraźni. Jedną ma pewność, że nie od szatana i gdy tylko będzie miał trochę czasu, to poświęci na tę pokutę." — ND III, s. 279-280; zob. ND II, s. 10-11, 24, 107, 111; III, s. 158, 285-286, 288-290.

[86] „Jezu, mój Jezu… nie godzi mi się tego pisać, wstydzę się Ciebie, mój Jezu, że nie byłam skora w spełnianiu, długo walcząc ze wstrętem natury, poddając się obrzydliwości. Jezu, mój Jezu… pozwól tego nie pisać". — ND II, s. 68; por. ND I, s. 42.

[87] „Najdroższy Ojcze, pomimo że przyrzekłam solennie to spełnić, dziś ledwie piórem mogę prowadzić, takie przeciwieństwo czuję. Ktoś mi wyraźnie podsuwa, że nie mogą być gorsze klijtusie, bajtusie, jak to, że słucham Ojca, ciągle piszę, czas marnuję". — ND II, s. 75-76; „Ojcze, pisałam tyle, ile zapamiętałam, oddając wszystko pod sąd… bo to do mnie nie należy". — ND IV, s. 3; por. ND III, s. 394.

[88] „[…] po każdym Twoim nawiedzeniu, po rozmowie z Tobą, mój najsłodszy Jezu, gdy z posłuszeństwa chcę pisać, aby spowiednikowi powierzyć, niewypowiedzianie dręczy, torturuje duszę moją, że to wszystko są moje własne przewidzenia, że Cię mój najsłodszy Jezu obrażam, że oszukuję siebie i spowiednika; i czyż może być boleść jako boleść ta i cierpienie". — ND III, s. 17; zob. ND I, s. 13, 35; II, s. 60; III, s. 109; „Po Komunii św. mówiłam: Jezu, mój Jezu… tak bardzo pragnę być skrytą, o jakżeż lękam się, żeby nie przypisano moim zasługom". — ND II, s. 45.

[89] „Jezu, miłości moja, ach czy to nie przywidzenie moje, ach czy Cię nie zasmucam tym pisaniem, może prawdziwie jestem histeryczką, tak jak mnie coś mówi, a spowiednik nie rozpoznaje tej histerii". — ND III, s. 109; „[…] jak zwykle czułam się przywalona ciężarem myśli dręczących, że nie powinnam słuchać spowiednika, nic nie mówić, nie pisać, nie dawać spowiednikowi tego pisania, bo wszystko to są moje kłamstwa. Wszystko zmyślone przeze mnie…". — ND I, s. 25; por. ND II, s. 45; III, s. 154.

[90] „[…] jakie to było wyraźne, jak słodko przemawiające, a jakie niespodziane każde słowo. Gdy wzięłam się do pisania, a to dlatego, bo czułam, nie umiem tego określić… Więc gdy pisałam pierwsze słowo, nic nie wiedziałam o następnym. Gdy kończyłam, drugie się zaczynało i tak było z każdym słowem". — ND III, s. 61; zob. ND I, s. 27; II, s. 66; III, s. 402.

zabraniające jej pisania i wykpiwające tę czynność jako przejaw zajmowania się sobą[91]. Na uwagę zasługuje także to, że nie potrafiła zatrzymać w swej świadomości podniosłych chwil, w których otrzymywała nadprzyrodzone komunikacje.

Jednym słowem, natura opisywanych przeżyć nadprzyrodzonych nie odbiega od znanych z klasycznej literatury mistycznej, i wykazuje wszelkie znaki prawidłowości. Naszą mistyczkę cechuje daleko posunięte posłuszeństwo w sprawie spisywania przeżyć wewnętrznych i gotowość na ich zniszczenie[92].

B. Szatańskie napaści

W historii i teologii duchowości dobrze znana jest i udokumentowana prawidłowość polegająca na tym, że osoby, które znacznie postąpiły w rozwoju duchowym nierzadko doświadczały szatańskich ataków, zarówno w postaci dręczących pokus (obsesji), jak i tzw. napaści z jakimiś formami zewnętrznych manifestacji. Nie wyklucza się także opętań niezawinionych, a więc z Bożego dopustu[93]. Wobec tego na ogół wzmiankowane przez s. Hilarię, ale nie opisywane szczegółowo, szatańskie ataki w jej życiu nie powinny być uważane za coś niezwykłego.

Nasza autorka nie opisuje szczegółowo działań szatańskich względem siebie, ograniczając się do kilku ogólnych wzmianek[94], z wyjątkiem jednego dość dokładnego opisu wyraźnej manifestacji szatana[95]. Przemilczanie doświadczeń

---

[91] „[…] skoro zaczęłam notować, powstał zaraz niepokój z hałaśliwymi słowami, m.in.: „Wszystko, co piszesz, jest zmyślone. Kłamstwo, to wszystko chorobliwe. Pozostają dla ciebie jeszcze dwie drogi: nic nie mówić, nie słuchać spowiednika i nie pisać tego zmyślonego kłamstwa, albo wyjść ze Zgromadzenia, żyć między świeckimi, to się jeszcze wyleczysz i otrzymasz przebaczenie". — ND II, s. 111; zob. ND I, s. 37; II, s. 107.

[92] „[…] jeszcze dodał ks. Prałat mówiąc: «Niech siostra nic nie pisze i nie myśli o tem, a to, co ma tutaj dla mnie napisane, wrzuci do pieca. Tysiąc *Zdrowaś* nie mówić i nie prosić, a później mi powie…». […] Wszystko tak spełniałam, jak mi było powiedziane". — ND III, s. 285-286; por. List do Anieli Róży Godeckiej z 17 I 1933.

[93] Zob. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Rytuał rzymski. Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 9-10, Katowice 2002, s. 14-15; G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, Częstochowa 1997, s. 57.

[94] Pisze m.in.: „Gdy przystąpię do spowiedzi (o ile Ojciec pamięta) staję się gorszą od szatana, pełna bluźnierstw, strasznej nienawiści ku Panu Bogu i wszystkiemu, co święte i drogie dla miłującego serca, strasznej, przewrotnej złości i innych niedorzeczności". — ND I, s. 2; „Gdy ks. Prałat zgodził się i kazał spełnić tę ofiarę z tych modlitw, które były powiedziane, szatan niezmiernie utrudniał, doszło nawet do policzkowania. Kapłan niezmiernie się przejął, po chwili wyszedł z konfesjonału i kazał mi iść odpocząć, a później przyjść". — ND III, s. 268-269; zob. ND I, s. 2, 33; II, s. 80; III, s. 226, 268; List do Anieli Róży Godeckiej z 28 VII 1933.

[95] Pod datą 30 XII 1931 notuje: „Gdy o. Pius [Przeździecki, paulin — przyp. M. Ch.] powiedział, że nie ma moralnego przekonania, żeby zgodzić się i pozwolić na taką pokutę… wówczas w wielkim uciśnieniu duszy błagałam, żeby Pan Jezus raczył Ojcu wyraźnie objawić swoją wolę, że prawdziwie żąda tej pokuty. Będąc na godzinie nocnej adoracji nieustannie błagałam o zmiło-

działania szatańskiego wydaje się zrozumiałe, skoro *Notatnik duchowy* pisała dla spowiednika, który był naocznym świadkiem szatańskich działań. Poza tym daleko posunięta powściągliwość w zajmowaniu się tego rodzaju przeżyciami, a jednocześnie informowanie o wynikającym z tego cierpieniu duchowym, świadczy o dojrzałości duchowej i równowadze psychicznej s. Hilarii. W zapiskach przedstawia zatem swój stan duchowy w sytuacji szatańskiego dręczenia, nierzadko podkreślając swą ufność w moc Bożego działania.

Jak się wydaje, częstsze były szatańskie komunikacje w postaci słów formalnych, które — jak zaznacza św. Jan od Krzyża — mogą być wywoływane także przez złego ducha[96]. Towarzyszyły im również jakieś wizje szatana. Mistyczka notuje kilka takich przypadków, które najczęściej miały miejsce w związku z sakramentem pokuty, jej deklaracją bezwarunkowego oddania się na ofiarę za zbawienie innych[97], a także podczas modlitwy ekspiacyjnej za ks. Kowalskiego[98].

---

wanie… Wówczas ujrzałam siebie opętaną wobec o. Piusa, okropnie wymyślającą, wymierzającą pięściami, by Ojciec nie pozwolił na tę pokutę ze słowami: «idź precz stąd, bo jak pozwolisz, to będę musiał ją opuścić. Jestem jednym z tych duchów, którzy mamy go w swoich objęciach. Mam rozkaz przyznać się, że warto mi w niej być dotąd, póki nie zacznie tej pokuty. Ona chce nam go wyrwać. O, nie doczeka, zdławimy ją, dobrze go trzymamy w swoich objęciach, nie wyrwie nam, nie wierz, nie wierz, nie pozwól na taką pokutę», przy tym zgrzytając i śliniąc się, i różnie Ojcu wymyślając. Co za przerażający obraz… Przelękłam się tego widzenia, jeszcze więcej błagałam o zmiłowanie, przypisując wszystko swoim grzechom […]. Tego dnia — było to zakończenie starego roku — byłam w wielkim uciśnieniu duszy, lecz użyczył mi Pan Bóg tej łaski, że byłam wewnętrznie bardzo skupiona i zjednoczona z Bogiem. O godz. 9-ej rano poszłam do O. P. […] Gdy Ojciec przyszedł, momentalnie coś mną wstrząsnęło ze zgrzytem zębów i uczułam się opanowana duchem ciemności i kłamstwa. Zaraz zaczął mnie męczyć, nie mogłam ni słowa powiedzieć z tym, co przyszłam. Tak się zachowywałam wobec Ojca, jako widziałam w nocy. Nie pomagały prośby Ojca, żeby być cicho, uspokoić się, bo pozwala, nic nie ma przeciw temu, i im więcej Ojciec powtarzał, tym obrzydliwej krzyczałam: «Nie pozwól, nie pozwól» wygrażając pięściami. Tak wszystko się spełniło, nawet więcej, bo tego dnia nie mogłam przystąpić do Komunii św., ani do spowiedzi, ani modlić mi się nie pozwolił. Męczył bardzo, myślałam, że mnie zamorduje, lecz Pan Bóg miał inne zamiary. Przed południem przyszłam drugi raz, prosząc o całkowite pozwolenie, mówiąc, że szatan chce mnie zamęczyć. Gdy otrzymałam zupełne pozwolenie po południu, uczułam się w normalnym stanie, tylko bardzo czułam się zszarpaną, za co niech będzie cześć, hołd, uwielbienie, miłość i dziękczynienie Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu i Matce Maryi Niepokalanej, że nie odrzucili mnie nędznej grzesznicy, tak bardzo skalanej". — ND III, s. 163-166.

[96] Zob. *Droga na Górę Karmel*, II, 30, 4.

[97] „Wówczas z wielkim, iście z szatańskim hałasem uczułam: «Nie zezwalaj na takie męczeństwo, bo to twoja histeria. Widzisz, nie ma pożytku, jesteś śpiąca i cóż za chwałę Pan Bóg ma z tego, że jesteś tak wymęczona. Na przyszły raz uzbrój się, nie dopuszczaj, nie poddawaj się, odwracaj myśli i oczy, nie patrz na takie rzeczy. Jak nie zezwolisz, to nie będziesz uczestniczyć w tym cierpieniu». Ojcze… mam przekonanie, że to wyraźnie szatańskie napomnienie. Ojcze najdroższy, pomimo że uważałam, że szatan chce mnie odwieść od modlitwy za niego, a oszczędzić siebie, nie dopuścić cierpienia na siebie, poddałam się myślom, że to histeria i przy spowiedzi wmawiałam, że to złudzenie. A będąc w nocy na adoracji przyrzekałam Panu Jezusowi, że jeżeli Pan Jezus…, to jestem gotowa uczestniczyć z Panem Jezusem w cierpieniu". — ND III, s. 224; „Wtem przed Podniesieniem przed sobą ujrzałam szatana w postaci nie jako człowieka, lecz jako ducha bardzo z wesołą miną, z pałeczką w ręku wywijał przede mną, uśmiechając się do mnie mówił: «Nie mów, nie

W każdym przypadku ich celem było udaremnienie troski o uświęcenie własne i innych.

Ksiądz Ludwik Szepeta, od 1933 roku spowiednik i kierownik duchowy s. Hilarii, który na bieżąco weryfikował jej zapiski duchowe, dokonując odpowiednich podkreśleń i dopisków w jej notatkach duchowych, często potwierdzał, że pomimo licznych łask mistycznych doznawała ona silnego działa szatańskiego.

*

Jak wynika z pism autobiograficznych s. Hilarii Główczyńskiej, jest ona kimś, kto wiernie współpracując z łaską Bożą, osiągnął wysoki stopień duchowego rozwoju i mistycznego zjednoczenia z Chrystusem. Była niezwykle konsekwentna w realizacji deklarowanego wielokrotnie pragnienia świętości, dlatego usilnie starała się o wierność we współpracy z łaską Bożą. Pod wpływem przeżyć mistycznych jej duchowość nabrała charakteru wybitnie chrystocentryczno-pasyjnego oraz maryjnego.

Szczególnym jednak rysem duchowości s. Hilarii Główczyńskiej jest niezwykle gorliwe i skrupulatne podejmowanie pokuty wynagradzającej, najczęściej ofiarowywanej za kapłanów i osoby zakonne. Z tego względu można ją uznać za godną naśladowania „apostołkę pokuty wynagradzającej" i „apostołkę uświęcenia kapłanów".

---

mów, bo cię zabiję, mam władzę». O, jak to wszystko wyraźnie widziałam… Wówczas silna niewiara jeszcze silniej się cisnęła do duszy mojej. Wówczas w wielkiej trwodze, lęku i ciemnościach zupełnych wołałam: O Jezu, Jezu, Jezu… ratuj, bo Ciebie jednego pragnę miłować, Tobie jednemu chcę się podobać. Jezu, Jezu". — ND II, s. 6; „Gdy powiedziałam, że chcę słuchać spowiednika, wówczas z wielkim niepokojem zaczęło dręczyć: «I komuż to chcesz być posłuszna» i z najokropniejszymi myślami bluźnierczymi przeciw spowiednikowi… Wówczas powiedziałam: Idź precz, szatanie, z miłości ku Panu Bogu chcę być posłuszną spowiednikowi. Jeszcze silniej zostałam przywalona myślami, szczególniej z następującymi słowami: «Jesteś miłosierna i nie masz litości nad siostrami, modlisz się, żeby były święte, a swoim kłamstwem, swoim świętokradztwem, bo świętokradztwo popełniasz komunikując, ściągasz gniew Boski na siostry. Nie dbasz o swoje potępienie, to nie rób krzywdy siostrom, których pragniesz świętości. Nie masz tyle odwagi, żeby nie słuchać spowiednika, powiedz, że go kochasz… tęsknisz, nie możesz żyć bez niego, wówczas ci ułatwi i nie każe ci do spowiedzi chodzić do siebie. Powinnaś tak zrobić, jeśli pragniesz jego zbawienia. To nie wystarczy, że nie ufasz sobie, tylko Bogu, że się uznajesz pyszną, więc Bóg ci może przebaczyć, ale uczyń tak, jak się upominam»". — ND III, s. 71-72.

[98] „Po Komunii św. modliłam się za ks. Kowalskiego […]. I ujrzałam Pana Jezusa jęczącego, wprost śmiertelnie oddychającego, krwawym potem oblanego. W tym wszystkim pozwolił mi Pan Jezus uczestniczyć, tylko zamiast potu krwawego łzy wylewałam, łącząc z krwią Pana Jezusa. Drżałam, nie wyłączając nawet zębów w ustach, i taki wielki ciężar uczułam, że oddech wydobywał się bardzo głęboko, to zatrzymywał się pod tym ciężarem. O co za straszny widok był, gdy naokoło Pana Jezusa widziałam pełno strasznych postaci, różnych widziadeł. To znowuż jak szatani wchodzili w usta Kowalskiego, rozkoszując się w nim". — ND III, s. 233-234.

SUOR ILARIA GŁÓWCZYŃSKA (1887-1939) — UN ESEMPIO DI MISTICA DEL RIPARAZIONE

All’inizio del itinerario vacazionale suor Ilaria Główczyńska scrisse nel suo dizionario spirituale: „Sono venuta [alla congregazione — annot. M. Ch.] per Dolcissimo Gesù, per amare di più, specialmente per soffrire”. Queste parole fra poco hanno diventato il suo programma di vita.

Ella, mentre curato dei malati, da una parte sperimentava la profonda l’unione mistica con Cristo, d’altra parte soffriva attacchi e tormenti diaboliche anzitutto durante i suoi confessioni. Tutte le sue sofferenze offrì al Signore in quanto riparazione dei peccati dei sacerdoti. Per questo motivo si può chiamare suor Ilaria l’isigne esempio di mistica di riparazione.

VI. MATERIAŁY I STUDIA

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 235-245

Ks. Łukasz DYKTYŃSKI*

CELIBAT JAKO PRZEJAW DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ

W rzeczywistości życia Kościoła spotykamy się z tematami, które nieustannie powracają, prowokując do dyskusji i zajęcia określonego stanowiska. Do takich zagadnień bez wątpienia należy celibat, zwłaszcza przeżywany przez kapłanów diecezjalnych. Jest ono związane ze skomplikowanymi dziejami tej praktyki kościelnej, jak i kontrowersjami, które ona budzi. Celibat domaga się szeregu pogłębionych studiów z dziedziny historii, prawa i liturgii, aż po dziedziny stosunkowo nowe w refleksji naukowej, jak socjologia i psychologia. Każda z nich może i powinna wnieść swój wkład w patrzenie na tak wielowymiarową rzeczywistość. Bez wdawania się w pasjonującą dyskusję „za” i „przeciw” obowiązkowemu celibatowi duchownych, niniejsze studium ma na celu ukazać duchowy aspekt tego zjawiska, bez wątpienia podkreślający jego piękno, pożytek i zasadność.

Celibat winien być postrzegany jako szczególny przejaw cnoty czystości, a zarazem środek duchowego wzrostu kapłana i wspólnoty. Skoro nazywamy go darem, to jest on takim dla całej wspólnoty kościelnej. Na wstępie podjętych rozważań należy podkreślić komunijną wartość tej formy życia, to znaczy ukazać ją jako rzeczywistość wzbogacającą Kościół, a nie zagrożenie dla wartości życia małżeńskiego. W Kościele następuje wymiana dóbr duchowych, a nie ich konkurencyjne ocenianie, co potwierdza Magisterium Ecclesiae: „Dzięki odrodzeniu w Chrystusie wszyscy wierni mają udział we wspólnej godności; wszyscy są powołani do świętości; wszyscy współdziałają w budowaniu jedynego Ciała Chrystusa, każdy zgodnie z własnym powołaniem i darem otrzymanym od Ducha Świętego (por. Rz 12, 3-8)” (VC 31). Poprawna refleksja o celibacie nie może zatem oscylować wokół prądów manichejskich, lecz pobudzać wszystkich wiernych do wdzięczności za to, że jeden Duch daje każdemu „własny dar od Boga” (por. 1 Kor 7, 7).

* Ks. mgr lic. Łukasz DYKTYŃSKI — prezbiter Archidiecezji Częstochowskiej (wyśw. w 2007 r.), doktorant Instytutu Teologii Duchowości KUL; obecnie mieszka w Paryżu i przygotowuje rozprawę doktorską na temat duchowości sulpicjańskiej.

1. Duchowość zapodmiotowana w cielesności

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II pojawia się tekst: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wznoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, winien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. Ale człowiek zraniony przez grzech doświadcza buntów ciała. Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim ciele, a nie dozwalał, by ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca" (GS 14). W tych słowach Kościół doby współczesnej jednoznacznie odżegnuje się od prądów usiłujących deprecjonować cielesność osoby ludzkiej, zarazem wskazując na jej znaczenie dla duchowości. Ciało jawi się jako środek do wyrażenia ducha, oddania czci Bogu. Zarazem z tekstu da się wysnuć wniosek o przeciwstawieniu się przez Ojców soborowych fałszywej apoteozie ciała, poddającej go pod destrukcyjne namiętności serca. Ciało więc stanowi sposób wyrazu człowieka, który czyni go wzniosłym bądź nikczemnym. To, co duchowe znajduje swoje odbicie w tym, co materialne. Nie sposób rozdzielić tych dwóch wymiarów spotykając się z tajemniczą jednością duchowo-materialną osoby ludzkiej. Bp Jan Bernard Szlaga, systematyzując antropologię biblijną, stwierdza w tym samym duchu: „Jest więc ciało *theatrum* działań ludzkich, w którym są one upodmiotowione, w którym otrzymują swój indywidualny kształt, tak że stają się osobowe. Przez ciało bowiem wyraża się osoba"[1].

Ciało posiada w sobie dialektyczny ruch: z jednej strony sprawia, że osoba staje się widzialna w materialnym świecie, z drugiej ciąży „transcendentalną relacją" ku osobie. Jest zatem dla osoby jednocześnie czymś „zewnętrznym" i „wewnętrznym". Stanowi również podstawę dla relacji historycznych między jednostkami: zapewnia inkorporację w rodzaj ludzki, a jednocześnie pozwala zachować własną tożsamość, separując osoby. Nie istnieje więc samorealizacja człowieka w aspekcie szeroko rozumianej duchowości, a więc kultury, języka, rozwoju technicznego itp. bez „żywego języka ducha" — ciała[2].

Nikt „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (GS 24). Ów dar musi być aktem osobowym, a więc angażować człowieka we wszystkich jego wymiarach. Miłość nie może skupiać się na pragnieniach i deklaracjach; w abstynencji seksualnej przyobleka się w konkretną, materialną formę. Najpełniejszy wyraz tego oddania siebie przez

[1] J. Szlaga, *Eschatologiczny wymiar osoby ludzkiej — bezżenność dla królestwa niebieskiego. Refleksje nad Jana Pawła II teologią ciała*, w: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała* („Jan Paweł II naucza", 3), red. T. Styczeń, Lublin 2001, s. 95.

[2] Por. Cz. Bartnik, *Z eschatologii ciała*, w: tamże, s. 103-104.

ciało, przez to, co widzialne, odnajdujemy u samego Chrystusa. Wcielenie Syna jest momentem, w którym ciało ludzkie stało się „sakramentem rzeczywistości niewidzialnej”[3].

Duchowość kapłana, której zwieńczeniem jest miłość związana z celibatem, nie stanowi nigdy pogardy ciała, choć zasadza się na rezygnacji ze współżycia seksualnego. Nie istnieje bowiem ludzka miłość, która by była pozbawiona cielesności. Celibat w tym kontekście jest przypomnieniem, że każda miłość ludzka jest „ucieleśniona” i bynajmniej nie można sprowadzić znaczenia tych słów do prostej aktywności seksualnej. Dotyczy to także szczytów życia duchowego związanych z mistyką. Również i w tej sytuacji miłość do Boga znajduje swoje miejsce w ciele i poprzez nie jest okazywana[4].

Jeśli patrzymy na celibat od strony relacji interpersonalnych, to trzeba zauważyć, że przejawem miłości są nie tylko bliskie kontakty seksualne, związane z wyborem i afirmacją konkretnej osoby, ale także ich wystrzeganie się. Abstynencja seksualna da się zakwalifikować do „aktów cielesnych” także wzbudzających miłość i będących przejawem głębokiego szacunku do drugiego człowieka. W tej samej linii można postawić wszelkie przejawy opieki nad ciałem bliźniego[5].

Uczciwie zachowany celibat jest wyraźnym znakiem głębokiej duchowości, co widać w postawie opanowanego ciała. Gisbert Greshake, analizując nauczanie współczesnych teologów, skłania się do opinii, że stanowi on charyzmat. Nie bierze tego twierdzenia w sensie, że funkcjonuje on jako pneumatyczne uzdolnienie posiadane od urodzenia, ale pojmuje jako szczególne otwarcie się i ciągłe otwieranie się na Bożą łaskę. Sprawcą bezżennej czystości jest Duch Święty, którego można przyjąć lub odrzucić[6]. Stan kapłańskiej seksualności jest przy takim założeniu ważną wskazówką o stanie duchowym.

2. Żyć na wzór Chrystusa

Teksty Nowego Testamentu nigdzie wprost nie informują, że Chrystus trwał w stanie bezżenności. Niemniej można taki wniosek wyciągnąć przywołując zwłaszcza fragment Mt 19, 3-12, mówiący o bezżennych dla królestwa Bożego, nieobecny u innych synoptyków. Powstał on prawdopodobnie jako pokłosie ostrej polemiki, która wywiązała się między Chrystusem a faryzeuszami. Można domniemywać, że uwłaczali oni Mistrzowi z Nazaretu przez obelżywe nazywanie go „kastratem” (*eunouchos*). Trzeba pamiętać, że poślubienie kobiety i spłodzenie potomstwa było w społeczności izraelskiej świętym obowiązkiem związanym z szacunkiem do życia ludzkiego i narodu. Kto go nie wypełnił musiał

[3] Por. J. Augustyn, *Celibat — aspekty duchowe i pedagogiczne*, Kraków 2009, s. 99.

[4] Por. tamże, s. 98.

[5] Por. tamże, s. 103.

[6] Por. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, przeł. W. Szymona, Poznań 2010, s. 421-424.

być uznany za wichrzyciela publicznego porządku czy wręcz grzesznika. Stary Testament nie zna trwale przeżywanego celibatu, a bezdzietność uważa za hańbę (por. np. historię Anny — 1 Sm 1, 1-20). W takiej sytuacji kulturowej zachowanie Chrystusa musiało wzbudzać niechęć[7].

W kontekście tego sporu pojawia się zachęta do dobrowolnej bezżenności dla królestwa niebieskiego. Jest to w omawianej perykopie trzecia grupa tych, którzy nie zawierają małżeństwa. Chrystus podaje przy niej szczególną motywację. Separuje wyraźnie od tych, którzy „z łona matki takimi się urodzili" i „których ludzie takimi uczynili". Jan Paweł II wskazuje, że czyni „to zapewne w tym celu, ażeby odróżniając, uwydatnić tym bardziej dobrowolny i nadprzyrodzony charakter takiego stanu. Dobrowolny, gdyż bezżenni tej kategorii sami się takimi uczynili. Nadprzyrodzony zaś, gdyż uczynili to dla «królestwa niebieskiego»"[8]. Dalsze refleksje nad tym tematem podejmie św. Paweł zalecając dziewictwo, „byśmy byli wolni od utrapień" (por. 1 Kor 7, 25-38).

Nie można sobie wyobrazić, by tak pociągające, aczkolwiek wymagające słowa pozostały w oderwaniu od osobistego przykładu Zbawiciela. On sam więc stoi u podstaw praktyki celibatu. Treści zachęty przeniknęły do pierwotnych gmin chrześcijańskich, w których kobiety i mężczyźni podejmowali celibat przeżywając go w perspektywie mistyki przymierza w wierze, nowej wolności w Duchu, by żyć słowami Ewangelii oraz niecierpliwym wyczekiwaniu Dnia Pańskiego[9].

Życie Chrystusa streszcza się w byciu „synem" i „bratem". W tych słowach zawiera się tajemnica jego relacji z Ojcem i z ludźmi. Braterstwo i synostwo stanowią rdzeń oraz podstawę dla królestwa niebieskiego. Chrystus przez profetyczny znak celibatu wskazuje, że relacje w królestwie są oparte na czułej relacji z Ojcem, a zarazem łączą ludzi w jedną rodzinę. Bezżeństwo wyraziście obrazuje Jego unikalną więź z Ojcem, jak i to, że jest bratem wszystkich, co umknęłoby, gdyby podjął zwyczajne życie małżeńskie. Celibat wydobywa z osoby Chrystusa uniwersalność miłości do każdego człowieka[10]. Prowadzi to do dowartościowania afektywności i duchowości mężczyzny. Tym samym „osoba Jezusa otwiera nas na integralne rozumienie męskości"[11].

Do naśladowania Chrystusa w dziewictwie wezwał kapłanów Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis caelibatus*, pisząc w nr 21: „Ten niezwykle ścisły związek między dziewictwem a kapłaństwem, jaki istnieje w Chrystusie, odnosi się również do tych, którym dane jest uczestniczyć w godności i zadaniach Pośrednika i wiecznego Kapłana; uczestnictwo zaś owo tym jest doskonalsze, im bar-

[7] Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny we współczesnym świecie*, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995, s. 44-48.

[8] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 49.

[9] Por. M. Rondet, dz. cyt., s. 56-57.

[10] Por. tamże, s. 54-55.

[11] J. Augustyn, dz. cyt., s. 106.

dziej kapłan jest wyzwolony od więzów ciała i krwi (por. OT 16)". Papież potwierdził tradycję wstrzemięźliwości seksualnej kapłanów w Kościele łacińskim, która swymi korzeniami — jak wskazują najnowsze badania[12] — sięga czasów apostolskich i była podejmowana w pierwszym rzędzie z motywów duchowo-liturgicznych. *Sequela Christi* w przypadku kapłanów domaga się więc, zdaniem Pawła VI, naśladowania Zbawiciela w wyborze celibatu.

Interesującą refleksję w tym temacie podejmuje Javier Penacoba. Autor zauważa, że kapłan działa *in persona Christi*, stając się żywym narzędziem Chrystusowego działania. Nie ogranicza się to do funkcji liturgicznych, lecz dotyczy także stylu egzystencji. Wstrzemięźliwość seksualna kapłana nie jest tylko „znakiem Chrystusa", prostym naśladowaniem Chrystusa, działaniem „jak Chrystus" (*as Christ*), lecz działaniem „w Chrystusie" (*in Christ*) i „z Chrystusem" (*with Christ*). Przez celibat kapłański uobecnia się zatem dziewiczość samego Zbawiciela. Penacoba podkreśla realność działania Chrystusa w kapłańskim celibacie, poprzez który daje On siebie swojemu Kościołowi[13]. Zauważa ponadto, że nie wyświęceni wierni mają za zadanie naśladować Chrystusa (*imitate*); kapłan ma zaś dokonywać aktu głębszego — utożsamiać się z działaniem Chrystusa (*identify*), wręcz pozwala przejąć (*take over*) swoją osobowość przez Chrystusa[14].

Ontyczna więź z Mistrzem z Nazaretu w kapłaństwie winna skutkować zatem chrystoformizacją osobowości kapłana. Przez celibat rozpoczyna się jego szczególne doświadczenie Misterium Paschalnego Chrystusa. Bezżeństwo domagające się uporządkowania i zapanowania nad myślami, uczuciami, pragnieniami i ciałem, przypomina o potrzebie nieustannego składania się z Chrystusem w ofierze. Formuje także „głęboką świadomość bycia własnością Mistycznego Ciała Chrystusa"[15]. Celibat autentycznie przeżywany przeprowadza kapłana przez rodzaj ciemnej nocy, kryzysu wypełnionego cierpieniem. Stanowi to uprzywilejowany moment zjednoczenia z Mistrzem i szczególny przejaw miłości. Nie sposób bowiem rozdzielić misterium cierpienia i miłości[16]. Każda próba, przezwyciężona dzięki Bożej łasce, ma także w sobie wymiar rezurekcyjny uczestnictwa w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i radości wielkanocnej, która osiągnie swój kres w uwielbieniu ciał — doskonałej czystości.

---

[12] Por. W. Giertych, *Modlitwa a celibat*, „Pastores" 2011, nr 2, s. 39-43.

[13] Por. J. Penacoba, *Celibacy in the response to a priestly vocation. Understanding the theology behind the law on priestly celibacy*, w: *Priestly celibacy. Fidelity to a Divine gift*, red. J. Penacoba, Manila 2000, s. 91.

[14] Por. tamże, s. 92. „Kapłan zostaje przecież wybrany przez Chrystusa nie jako «rzecz», ale jako «osoba»: nie jest on bezwładnym i biernym narzędziem, ale «narzędziem żywym», jak to określa Sobór, gdy mówi o obowiązku dążenia do doskonałości. Sobór nazywa również kapłanów «sprzymierzeńcami i pomocnikami» Boga «Świętego i Uświęciciela»". — PDV 25.

[15] Por. A. J. Nowak, *Chrystoformizacja kapłana w celibacie*, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie*, red. I. Werbiński, Toruń 2009, s. 217.

[16] Por. tamże, s. 219-220.

Benedykt XVI zwraca uwagę na to, iż „fakt, że sam Chrystus, wieczny Kapłan, przeżył swoją misję aż do ofiary krzyża w stanie dziewiczym stanowi pewny punkt odniesienia dla zrozumienia sensu tradycji Kościoła łacińskiego w tej sprawie" (SCr 24). Kapłan sprawujący Najświętszą Eucharystię winien być zatem szczególnym obrazem Chrystusa Ofiarnika[17]. W Najświętszym Sakramencie Chrystus uczy kapłana, jak dziewicze Ciało może służyć miłości. Miłość Chrystusa w Eucharystii staje się dotykalna (aż do spożycia!), pozostając czystą. Przez Ofiarę Ciała Jezus wchodzi w intymny kontakt z człowiekiem. Komunia święta staje się znakiem harmonii między cielesnością a wyrażaniem miłości[18]. Eucharystia objawia sens celibatu: być jak Jezus dla Ojca i braci; złączyć się z Nim w ofierze i dać się rozdać[19].

3. Celibat jako wyraz miłości do Kościoła

Relacja duchowa z Bogiem znajduje swoje odzwierciedlenie w traktowaniu bliźnich (por. 1 J 4, 20-21). Kapłan, by sprostać „nowemu przykazaniu" (por. J 13, 34), musi się poddać pod działanie Ducha, by On kształtował go na wzór Dobrego Pasterza (por. PO 13). Jan Paweł II zauważył, że prawo odnośnie do bezżeństwa duchownych, sytuujące się w sferze wyzwań duchowych, „znajduje swoją ostateczną motywację w związku, jaki łączy celibat ze święceniami kapłańskimi, które upodabniają kapłana do Jezusa Chrystusa Głowy i Oblubieńca Kościoła. Kościół jako Oblubienica Chrystusa pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus Głowa i Oblubieniec" (PDV 29). Z relacji oblubieńczości bierze swój początek szczególne wezwanie do miłości pasterskiej. Kapłan staje się obecnością miłości Dobrego Pasterza. Wprawdzie posługa sakramentalna jest skuteczna *ex opere operato*, jednak jej owocność zależy od odpowiedzi wiary. Potrzeba więc, aby kapłan do takiej postawy mobilizował się przez świadectwo miłości pasterskiej, celibat zaś jest konkretnym środkiem do jej osiągnięcia[20]. Potwierdza to nauczanie Kościoła: „Celibat z wyboru zawsze był uważany za znak i bodziec miłości (LG 42); znak miłości nie znającej żadnych wyjątków i bodziec do miłości otwartej dla wszyst-

[17] Symptomatyczne jest, że wśród następujących po sobie przyczyn kapłańskich odejść, na czołowym miejscu wymienia się zaniedbania związane z celebracją i adoracją Najświętszej Eucharystii. — Zob. A. Apostoli, *Celibat — wezwanie do miłości*, przeł. A. Nowak i B. Śmietana, Kraków 2005, s. 236. „Utożsamienie się z ofiarą Chrystusa, uobecnioną podczas sprawowanej Eucharystii, i wzmacnianie tegoż utożsamienia przez w pełni zaakceptowany dar celibatu może przyczynić się do odzyskania tej płodności kapłańskiej modlitwy wstawienniczej, skierowanej wprost ku Bogu, którą mieli na uwadze biskupi zgromadzeni w Kartaginie, oraz odzyskania tej otwartości na ojcostwo duchowe, jakie narasta wraz z życiem miłością Bożą". — W. Giertych, art. cyt., s. 46.

[18] Por. J. Augustyn, dz. cyt., s. 103.

[19] Por. M. Rondet, dz. cyt. s. 94.

[20] Por. J. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudzy dobrego pasterza*, Kraków 2009, s. 107.

kich" (SCb 24). Miłość pasterska winna być naczelną cnotą kapłańską, ośrodkiem dla wszystkich jego działań. Sprowadza się ona do całkowitego „daru z siebie" (por. PDV 23).

Kapłan żyjący w konsekrowanej samotności sam w pierwszym rzędzie musi doświadczyć oblubieńczości. Konsekracja przez celibat, pojmowana jako rada ewangeliczna będąca w stosunku „odpowiedniości" do kapłaństwa (por. PO 16) nie wymazuje z ludzkiego serca „powołania do oblubieńczości". Zmienia się jedynie obiekt miłości. Nie ma już ścisłego związku ze stworzeniem, ale skierowanie naturalnych inklinacji w stronę Boga. Jest to spełnienie najgłębszych pragnień serca, które mogą znaleźć swój finał jedynie w Miłości Absolutnej[21]. W przypadku kapłana-celibatariusza oblubieńczy związek z Chrystusem popycha w konsekwencji do umiłowania Kościoła i poświęcenia dla niego życia. Motorem takich działań jest zawsze miłość pasterska.

Celibat ma być środkiem, przez który kapłan otwiera się na takie relacje z ludźmi, jakie posiadał sam Chrystus do każdego człowieka, nie wyszczególniając nikogo, jak się to dzieje w małżeństwie[22]. Czystość kapłańska zatem nie może być nigdy nacechowana lękiem i izolacją. Miłość uniwersalna to miłość oczyszczona, a nie taka, która odsuwa od siebie bliźnich. Prawda o celibacie winna być rozumiana przez pryzmat „nowego przykazania", a nie wyłącznie wyrzeczenia, ujarzmienia siebie czy dyscypliny kościelnej. Wybór celibatu powinien być połączony z posłannictwem względem braci i sióstr, czego przykład dał sam Chrystus[23].

Bezżeństwo dla królestwa buduje wspólnotę eklezjalną przez świadectwo. Jest ono szczególnie istotne w dobie współczesnej, gdy gubi się wartość czystości. Celibatariusz jest wyraźnym sygnałem, że czystość jest możliwa dzięki potędze łaski[24]. Zachowanie celibatu ma więc w sobie siłę publicznego wyznania wiary w moc Boga, który podtrzymuje człowieka w codziennej walce duchowej. Wstrzemięźliwość pokazuje lekarstwo dla rozczarowanych pogonią za namiętnościami, drogę „duchowej terapii" (por. VC 87-88). Miłość wyraża się w dostrzegalnym świadectwie. Kapłańska misja głoszenia Ewangelii zyskuje na tej drodze wiarygodne wzmocnienie i ułatwienie szukania „synów marnotrawnych".

Brat Andrew Apostoli zwraca uwagę na to, że czystość nakazana przez szóste i dziewiąte przykazanie zyskuje na wartości przez publiczny ślub. Skutkuje to osadzeniem czystości w wymiarze cnoty religijności, której przyrzeczenia są przejawem. Kapłan żyjący w bezżeństwie, oddający serce niepodzielnie Bogu, zyskuje tym samym większą zasługę swych czynów[25]. Przyozdabia Kościół

---

[21] Por. T. Paszkowska, *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005, s. 249-250.

[22] Por. J. Bur, *La spiritualité des prêtres. Une retraite doctrinale et pastorale*, Paris-Montréal 1997, s. 205.

[23] Por. M. Rondet, dz. cyt., s. 59-60.

[24] Por. T. Paszkowska, dz. cyt., s. 251.

[25] Por. A. Apostoli, dz. cyt., s. 130.

pomnożonym dobrem. Nie jest to bez znaczenia, gdy bierze się pod uwagę aspekt wstawienniczy modlitw kapłańskich. Na tym przykładzie widać szczególną duchową transpozycję — niepłodność fizyczna wyzwala płodność duchową. Wyrzeczenie się dobra prokreacji ze względu na Chrystusa i Kościół sprowadza pomnożenie łaski.

W dobie kryzysu ojcostwa przejawem miłości do członków Kościoła jest ze strony kapłana przyjmowanie Bożych dzieci. Ks. Walerian Słomka dostrzega zadanie kapłańskie w odzwierciedlaniu obrazu Ojca niebieskiego. Kapłan, tak jak Syn Boży, może być postrzegany jako dar od Ojca. Na wzór Chrystusa winien odzwierciedlać i ukazywać oblicze Ojca, wszak często jest głównym przewodnikiem, który prowadzi do wiary[26]. Wyjątkowe zadanie rysuje się w uobecnianiu miłosiernego Ojca, który przygarnia wszystkich, „którzy się źle mają" (por. Mt 9, 12), zwłaszcza uwikłanych w grzech. Celibat stwarza ku temu uprzywilejowane warunki. Rezygnacja z własnego potomstwa poszerza serce. Wskazał na ten fakt Jan Paweł II w Liście do kapłanów na Wielki Czwartek 1979 roku w nr 8: „Poprzez swój celibat kapłan staje się w inny sposób «człowiekiem dla drugich» niż każdy mężczyzna, który wiążąc się w jedności małżeńskiej z kobietą, staje się również jako mąż i ojciec «człowiekiem dla drugich» w zasięgu swojej tylko rodziny: dla swej małżonki, a z nią razem dla dzieci, którym daje życie. Kapłan, rezygnując z tego rodzicielstwa, które jest udziałem małżonków, szuka w tym innego ojcostwa, a poniekąd nawet macierzyństwa, jeśli pamiętamy słowa Apostoła o dzieciach, które bolejąc rodzi. Są to dzieci jego ducha, ludzie powierzeni jego trosce przez Dobrego Pasterza, tych ludzi jest wielu. Więcej niż może ogarnąć zwyczajna ludzka rodzina". Ojcostwo kapłańskie popycha kapłana do poświęcenia czasu w ramach kierownictwa duchowego, wspierania rozwoju życia Bożego w wiernych. Miłość ojcowska zanurzona w darze celibatu nosi w sobie cechy „miłości terapeutycznej"[27]. Można zatem za ks. Słomką zaryzykować stwierdzenie: *sacerdos alter Pater*[28].

4. Wyczekiwanie eschatologicznego spełnienia

Michel Rondet, komentując tekst sporu Jezusa z saduceuszami o małżeństwie przy zmartwychwstaniu umarłych (Łk 20, 27-38), stwierdza, że „małżeństwo jest proroctwem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem w historii; celibat jest proroctwem przejściowego charakteru tej historii i zapowiedzią nadziei, która zostanie spełniona poza historią"[29]. Celibat ukazuje więc rzeczywistość, która ma nadejść z wypełnieniem czasu królestwa niebieskiego, a więc zupełnie nową jakość rela-

[26] Por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 58.

[27] Por. G. Greshake, dz. cyt., s. 411.

[28] Por. W. Słomka, dz. cyt., s. 59.

[29] M. Rondet, dz. cyt. s. 58.

cji z Bogiem i ludźmi. Świat przyszły będzie rozpięty między doskonałą podmiotowością każdego z osobna, a doskonałą wspólnotowością całego rodzaju ludzkiego. Tym samym ciało osiągnie swoje ostateczne przeznaczenie — stanie się w pełni uwielbione, oblubieńczo koncentrując się na Bogu samym. Dokona się w ten sposób pełne „objawienie ciała", czego gwarantem jest Zmartwychwstanie Pańskie oraz napełnienie głębią miłości całej osoby ludzkiej[30].

Bezżenność dla królestwa przypomina wyraźnie, że żadne ludzkie stosunki nie są w stanie zagłuszyć w człowieku głodu Absolutu, gdyż nawet w kontaktach małżeńskich kształtuje się jakaś przestrzeń niedosytu i niespełnienia. Chrystus zapowiada zniesienie w świecie przyszłym małżeństwa jako instytucji prokreacyjnej, ale zarazem wzniesienie miłości małżeńskiej na wyższy poziom.

Wstrzemięźliwość seksualna przyjęta ze względu na Chrystusa i braci ma wymowę duchowości nadziei. Pokazuje, że każda ludzka bieda, a przede wszystkim brak miłości znajdzie swój kres w Bogu, który „będzie wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 28). Celibat jawi się więc jako rzeczywistość niezwykle pocieszająca dla tych, którym nie dano okazji do spełnienia siebie w udanych związkach międzyludzkich. Popycha on do szukania miłości większej, walki duchowej, odrzucenia stagnacji w duchowym rozwoju i to wszystkich członków Kościoła: „Celibat więc jest wyraźnym świadectwem owego ciągłego trudu, przez który Lud Boży zdąża aż do ostatecznego kresu wędrówki ziemskiej; on też dla wszystkich jest bodźcem, aby pilnie zwracali wzrok ku sprawom niebiańskim, gdzie Chrystus zasiada po prawicy Bożej, a życie nasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu, dopóki i ono nie ukaże się z Nim w chwale (Kol 3, 1-4)" (SCb 34).

Celibat jest wezwaniem do kontemplacji Boga. Doskonała miłość przebóstwiająca wszystkie władze człowieka, będzie się zasadzać na uszczęśliwiającym oglądaniu „twarzą w twarz"[31]. Bezżenność dla królestwa niebieskiego może być więc uznana za przejaw „świętej niecierpliwości", by już w doczesności stanąć przed świętym Obliczem, poświęcić się najbardziej uszczęśliwiającej czynności — napawaniu się Bogiem.

Ksiądz Mirosław Mróz na bazie myśli św. Tomasza z Akwinu dochodzi do wniosku, że dziewiczość pełni rolę służebną względem kontemplacji. Ktoś, kto wyrzekł się przyjemności doczesnych, posiada zdolność „swobodniej oddawać się kontemplacji prawdy". Celibat staje się, w ślad za myślą Apostoła Pawła, radą praktyczną, by łatwiej oddać się sprawom Pana (por. 1 Kor 7, 34)[32]. „Oglądanie Boga" jest możliwe dzięki przylgnięciu do Chrystusa, ogołoceniu się razem z Nim — w Jego mocy trwając we wstrzemięźliwości seksualnej. Następuje wtedy włączenie człowieka w kontemplację, którą cieszy się Syn[33].

---

[30] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, dz. cyt., s. 32-33.

[31] Por. tamże, s. 31.

[32] Św. Paweł w 1 Kor 7, 5 zachęca także małżonków do okresowej abstynencji, „by oddać się modlitwie".

[33] M. Mróz, *Celibat-dziewiczość a etos ciała w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu o cnocie*

Życie kapłańskie nierozdzielnie związane z misją duszpasterską zagrożone jest pokusą przesadnego aktywizmu. Niemniej wraz z profetycznym znakiem celibatu zyskuje uprzywilejowane pole do pogłębienia duchowości. Nie istnieje możliwość wytrwania w czystości bez zabiegów nieustannej modlitwy i żywej relacji z Chrystusem. W takim rozumieniu celibatu kapłan przyjmuje na siebie rolę „pierwszego czuwającego" na przyjście Pana w ascezie i kontemplacji.

Anthony Zimmerman osadza refleksję o celibacie w perspektywie ewolucji kosmosu. Podkreśla, że małżonkowie są powołani, by współdziałać w rozwoju natury poprzez rodzenie dzieci. Kapłan działając *in persona Christi* dokonuje ofiarowania stworzenia Bogu, co antycypuje finalne uwielbienie. W imieniu Chrystusa czyni więc w czasie rzeczy ostateczne i najważniejsze. Powołany został do tego, by „żyć kosmiczną konsekracją" (*to live the cosmic consecration*), nie włączając się w dynamiczny ruch postępu świata na drodze prokreacji[34].

Kapłani przeżywający swój celibat z entuzjazmem stają się wymownym znakiem eschatologicznych godów Baranka ze swą Oblubienicą. Badania psychologiczne i codzienne obserwacje uzmysławiają, że szczęśliwe przeżywanie celibatu, jako antycypacja szczęśliwości nieba, łączy się z wysiłkiem duchowym i psychicznym[35]. To, co jest wyrzeczeniem i znojem, dzięki łasce Chrystusa staje się podstawą wzbudzenia radości. Jest to darem-zachętą dla całego ludu Bożego, by nie szczędził wysiłku w nieustannym rozwoju „do miary wielkości według Pełni Chrystusa" (Ef 4, 13) podążając w pielgrzymce wiary. Jest tu zawarta też pośrednio myśl o nagrodzie za duchowy trud, którą będzie oglądanie oblicza Bożego i wypisanie na czole przynależności do Jego wybranych (por. Ap 22, 4).

*

Rozważania o kapłańskim celibacie należy ustawić w kategoriach „Bożego daru" (por. KPK kan. 277 §1). Nie dziwi więc fakt, że Kościół określa go przymiotnikiem „święty" (por. SCb 3). Skoro przyjmuje się, że jest on nadprzyrodzonym uzdolnieniem Ducha Świętego w służbie kapłaństwa, winien być, jak i inne charyzmaty, przyjmowany z wdzięcznością (por. LG 12). Próby sprowadzenia celibatu do prostej abstynencji fizycznej o niejasnych czy wręcz patologicznych motywacjach dokonują jego horyzontalnej karykatury. Prawda o bezżeństwie dla królestwa niebieskiego przybiera swój definitywny kształt dopiero w stwierdze-

czystości, w: *Celibat znakiem płodności duchowej w Chrystusie*, dz. cyt., s. 308-309.

[34] Por. A. Zimmerman, *The logic of priestly celibacy*, w: *Priestly celibacy*, dz. cyt., s. 141.

[35] Do elementów związanych z poczuciem szczęścia w celibacie należą: pracowitość i gorliwość, intensywne życie modlitwy, życie wspólnotowe i zmysł służby dla innych. Jak widać, szczęście celibatariusza jest uzależnione od aktywnego otwarcia się na Boga i ludzi. — Zob. G. Greshake, dz. cyt., s. 431-432.

niu, że jest ono cielesnym wyrazem duchowości kapłana, który uobecnia osobę Jezusa Chrystusa — Dobrego Pasterza.

Łacińskie słowo *caelibatus* jest blisko związane z *caelum*. Przenosi to więc całą problematykę w perspektywę wypełnienia wszystkich rzeczy w Chrystusie. Celibat jest znakiem rzeczywistości przyszłej, a więc wyczekiwaniem na wypełnienie ludzkiego wyrzeczenia przebóstwiającą Miłością. Postawa bezżenności wyrażona poprzez ciało ma w sobie coś z „wypatrywania oblubieńca" (por. Mt 25, 6) oraz żołnierskiej gotowości. Łączy w sobie eschatologiczną nadzieję z doczesną funkcjonalnością w służbie Ewangelii.

Celibat może stanowić źródło wszechstronnego rozwoju dla mężczyzny konsekrowanego na służbę Bogu. Wynika to z napięcia między Bożym darem wzbudzającym radość a ofiarą z naturalnych funkcji ciała. Zrozumiałe w tym względzie stają się wskazania Kościoła o stale ponawianym wyborze poświęcenia się Bogu w konsekracji dziewiczego ciała (por. PO 16). Odnajduje się więc w celibacie zanurzenie w Misterium Paschalne Chrystusa, a co za tym idzie szczególną identyfikację kapłana ze Zbawicielem. Wybrzmiewa to intensywnie podczas składnia Ofiary Eucharystycznej w słowach samej konsekracji.

Należy nadmienić, że współczesna refleksja Magisterium Ecclesiae jednoznacznie zmierza do przeniesienia dyskusji o celibacie na wyższy, duchowy poziom. Można mówić o stworzeniu dojrzałej teologii (duchowości) tej formy życia. Wydaje się zatem, że „historia (pragmatyka kościelna) daleko wyprzedziła teologię"; z prawa wyrosła bogata duchowość kapłańska[36]. Jeśli dzieje wspólnoty wierzących pojmuje się jako rozwój w rozumieniu tajemnicy Chrystusa i Jego Mistycznego Ciała, to dotyczy to również bezżeństwa dla królestwa — w ciągu wieków odkrywa się je jako Bożą tajemnicę *budzącą lęk* w wymaganiach, ale *fascynującą* w owocach.

LE CÉLIBAT COMME UNE MANIFESTATION D'UNE SPIRITUALITÉ SACERDOTALE

L'article aborde la question du célibat de différents côtés. Le célibat y est présenté dans la perspective de la relation de l'esprit à la chair. En outre, l'auteur se réfère à l'exemple de l'existence terrestre du Christ. Le célibat s'y montre comme un moyen de réaliser le commandement d'amour de Dieu et du prochain. La réflexion met en lumière la valeur du célibat comme un signe de l'accomplissement eschatologique de la vie humaine dans l'Amour de Dieu. L'article souligne l'importance de la dimension spirituelle de cette ordonnance ecclésiastique.

[36] Por. G. Ryś, *Celibat*, Kraków 2002, s. 116.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 246-257

Adam Józef SOBCZYK MSF*

GŁÓWNE PROBLEMY KIEROWNICTWA DUCHOWEGO KANDYDATÓW DO KAPŁAŃSTWA I ŻYCIA ZAKONNEGO

Praca wychowawczo-formacyjna w nowicjatach i seminariach potwierdza zasadność kierownictwa duchowego, prowadzonego wobec kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Według L. Hertlinga „polega ono na pomocy doradczej człowiekowi dążącemu do doskonałości ze strony osoby obdarzonej władzą kościelną”[1]. Precyzując można stwierdzić, że „kierownictwo ofiaruje pomoc w dziedzinie doświadczenia wiary, w odczytaniu woli Bożej oraz w udzieleniu odpowiedzi Bogu, który powołuje poprzez swoje słowo”[2]. W tym właśnie wypadku chodzić będzie o właściwe odczytanie, rozeznanie i odwagę realizacji powołania kapłańskiego oraz zakonnego przez kandydatów, żyjących w określonych warunkach czasowych, geograficznych i historycznych.

Istota kierownictwa dla osób powoływanych realizuje się — zdaniem ks. Marka Chmielewskiego — na trzech etapach obejmujących: wypowiedzenie siebie (por. Łk 24, 17), słuchanie (por. Łk 24, 27) i spotkanie (por. Łk 24, 35). Prowadzi od werbalizacji tego, czym podmiot kierownictwa żyje, poprzez obiektywizację doświadczenia życiowego, aż do przyjęcia Chrystusowego krzyża[3].

O potrzebie kierownictwa świadczą liczne wypowiedzi Kościoła (por. OT 8). Kodeks Prawa Kanonicznego postanawia, że w każdym seminarium powinien być przynajmniej jeden kierownik duchowy z zachowaniem możliwości swo-

---

* Dr hab. Adam Józef SOBCZYK MSF — (wyśw. w 1998 r.) w latach 2005-2007 socjusz mistrza nowicjatu, 2007-2010 ojciec duchowny w WSD MSF w Kazimierzu Biskupim. Od 2010 roku wikariusz prowincjalny; od 2007 roku członek Międzynarodowej Komisji Formacyjnej Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny; od 2009 roku członek korespondent Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Zainteresowania naukowe obejmują głównie zagadnienia historii duchowości ze szczególnym uwzględnieniem duchowości osób konsekrowanych i duchowości świętorodzinnej.

[1] Cyt. za: E. Weron, *Kierownictwo duchowe*, Poznań 1983, s. 12; J. Gogola, *Kierownictwo duchowe*, Kraków 1999, s. 17; J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków-Ząbki 1996 (wyd. 2), s. 17-21; W. Barry, W. Connolly, *Kierownictwo duchowe w praktyce*, Kraków 1992, s. 23-34.

[2] Więcej na ten temat zob. J. Gogola, *Kierownictwo duchowe*, dz. cyt., s. 17-20.

[3] Szerzej na ten temat zob.: M. Chmielewski, *Teologiczne aspekty kierownictwa duchowego*, AK 85(1993), s. 54-56; T. Merton, *Kierownictwo duchowe i medytacja*, Kraków 1995, s. 9-31.

bodnego wyboru innego. Alumnom zaleca się korzystanie ze stałego kierownictwa duchowego (por. kan. 239 § 2; 246 § 4). Z kolei alumnów niższych seminariów uwrażliwia ono na pielęgnowanie zalążków powołania (por. OT 3; PDV 40). W instytutach zakonnych obowiązek zagwarantowania swoim podwładnym wolności w wyborze zarówno spowiednika, jak i kierownika sumienia spoczywa na przełożonych. Oni także mają zatroszczyć się o to, aby „dyrektorzy, mistrzowie i profesorowie byli dobrani i starannie przygotowani (por. PC 14, 18). Gdy chodzi o życie zakonne, to wymóg kierownictwa duchowego obejmuje już formację nowicjacką (por. KPK kan. 650). Zdaniem Jana Pawła II, kierownictwo duchowe stanowi środek, który pozwala rozwijać i wspomagać wierność i wielkoduszność w wypełnianiu kapłańskiej posługi (por. PDV 82)[4].

Mówiąc o kierownictwie duchowym kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego, nie można pominąć duszpasterstwa indywidualnego młodzieży. Jest ono cennym środkiem w osiąganiu dojrzałej osobowości gotowej do podjęcia decyzji życiowych, wybraniu właściwej sobie drogi powołania, a także pomaga w uporządkowaniu sfery zmysłowej i właściwym kształtowaniu tożsamości kapłańsko-zakonnej (por. PS 9)[5].

1. Spadek liczby powołań kapłańskich i zakonnych

Do jednego z podstawowych zadań kierownictwa duchowego na początku drugiej dekady XXI wieku należy zaliczyć zaradzenie niebezpiecznej tendencji zmniejszania się ilości kandydatów, a także częstego i szybkiego rezygnowania przez nich z drogi wybranego powołania. Formatorzy seminaryjni i mistrzowie nowicjatów przekonują się coraz częściej, że powodem mniejszej ilości kapłanów i zakonników jest nie tylko spadek demograficzny i zła aura wokół kapłaństwa oraz życia zakonnego, ale też słaba odporność psychiczna i niedojrzałość emocjonalna wzywanych przez Boga młodzieńców[6].

Kandydaci niosą w sobie słabości i moce obecnego pokolenia. Jednym z nich jest poczucie nieskrępowanej wolności, wobec której droga powołania do stanu duchownego jawi się jako coś obcego i krępującego. O niesprzyjających warunkach dla wzrostu powołań kapłańskich i zakonnych świadczy również złe ustosunkowanie się medialne, które uwypukla hedonistyczny i konsumpcyjny styl

[4] Do tego samego nawiązuje także *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów „Tota Ecclesia"* Kongregacji do spraw duchowieństwa (31 I 1994). Koncentrując się na korzystaniu z kierownictwa, zaleca prezbiterom, by ich życie duchowe obejmowało także częstą spowiedź i kierownictwo duchowe praktykowane już w seminarium. — Por. nr 39. 54.

[5] Por. E. Weron, dz. cyt., s. 37-43.

[6] Są to przeważnie młodzieńcy w wieku od 19-25 lat, chociaż ostatnio zarysowuje się zjawisko zgłaszania się kandydatów w starszym wieku. List przewodniczącego związku wyższych przełożonych zakonów męskich z 2010 roku zawiera zapytanie dotyczące możliwości formacyjnych w wyższych seminariach duchownych w Polsce dla kandydatów powyżej 40 roku życia.

życia daleki od odpowiedzialności. Często w złym i karykaturalnym świetle przedstawia się obraz życia kapłańskiego oraz zakonnego. Zamazuje się to, co jest w nim istotne, a uwypukla trudności i elementy drugorzędne. Nie bez wpływu na powołania pozostają też takie czynniki społeczne, jak: laicyzacja, wrogie kościołowi ideologie, prowadzące w konsekwencji m.in. do ograniczenia liczby urodzin. Do tego coraz częściej dochodzi niechęć, a nawet sprzeciw rodziców osób powoływanych. Samym powołanym brakuje także wsparcia ze strony katechetów, nauczycieli i duszpasterzy. Bez niego boją się dokonać wyboru i podjąć za niego odpowiedzialność (podobne zjawisko widoczne jest również przy zawieraniu sakramentu małżeństwa). Często wymyślają jakieś zajęcia, prace, studia, by przesunąć termin zasadniczej decyzji życiowej, a potem przepadają w świecie. Inni po przyjściu szybko rezygnują, twierdząc, że przyszli na tzw. próbę. Jeszcze inni chcą maksymalnie wydłużać okres probacji, przed ślubami wieczystymi czy święceniami.

Na konferencjach przełożonych i ojców duchownych mówi się o potrzebie wydłużenia formacji. Proponuje się otwarcie dłuższych postulatów czy też wprowadzenie roku propedeutycznego dla seminarzystów diecezjalnych. Młodzieńcy często chcą najpierw doświadczyć danego sposobu życia przed podjęciem ostatecznych decyzji. Można to uczynić przez formację przedseminaryjną (tu nazwaną przedorzeczeniową). Jest to łatwe, gdy chodzi o ministrantów, którzy mają regularny kontakt z kapłanami i sposobem ich posługi. Sprawa wydaje się trudniejsza, gdy kandydat zgłasza się nagle. Wtedy ważną rolę odgrywają rozmowy wstępne. Istotne jest również, by kandydat prowadził regularne życie sakramentalne. Częsta komunia święta i spowiedź połączona z umiejętnym towarzyszeniem duchowym stanowią doskonałą okazję do formacji przedorzeczeniowej.

Dokument końcowy Kongresu powołań zatytułowany *In verbo tuo* (1997) stwierdza, że „przeogromny smutek budzi spotkanie młodych, nawet inteligentnych i uzdolnionych, w których dostrzega się zgaszoną wolę życia, brak wiary w cokolwiek, niechęć do dążenia do wielkich celów, brak nadziei w świat, który może stać się lepszy, także dzięki ich wysiłkom… Wydaje się, że młodzi czują się zbyteczni w grze i dramacie życia, zgoła ustępujący wobec niego, zagubieni na przerwanych drogach i spłaszczeni na minimalnych poziomach napięcia życiowego. Bez powołania a także bez przyszłości lub z przeszłością, która nie będzie niczym innym jak fotokopią teraźniejszości”[7]. Wobec tak trudnej sytuacji, podstawowym zadaniem Kościoła jest pomóc młodym, by odkryli własne powołanie i zaangażowali się w jego realizację. Skutecznym środkiem pomocy może być praktyka kierownictwa duchowego.

[7] Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *„In verbo Tuo”. Nowe powołania dla nowej Europy*, nr 11.

2. Przedmiot kierownictwa wobec kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego dzisiaj

Po nakreśleniu istniejącego problemu, wyjaśnieniu pojęć i zasadności prowadzenia kierownictwa duchowego, należy w dalszym toku merytorycznych analiz odnieść się do zadań, jakie kierownictwo duchowe ma w tym aspekcie do spełnienia. Do zasadniczych należy zaliczyć kształtowanie dojrzałej osobowości, podjęcie odpowiedzialnej decyzji dotyczącej wyboru drogi życiowej i ugruntowania tożsamości danego stanu życia.

A. Kształtowanie dojrzałej osobowości gotowej do podjęcia decyzji życiowych

Wiele młodych osób, z różnych powodów niedojrzałości psychoemocjonalnej, nie potrafi zrealizować swego powołania kapłańskiego czy zakonnego. Kierownictwo duchowe powinno pomóc im w kształtowaniu dojrzałej osobowości. Może tego dokonać analizując poszczególne komponenty osobowości jak również całą afektywność człowieka. Rozwój polega tutaj na odpowiednim ustawieniu „ja idealnego" (czym osoba pragnie być), „ja aktualnego" (czym osoba jest rzeczywiście) oraz „ja społecznego" (część osobowości, którą widzą inni). „Ja idealne" jest transcendujące (relacja do wartości), zaś „ja aktualne" jest transcendowane, gdyż ukazuje związek z potrzebami. Między światem wartości a ideałów zachodzi napięcie, które stanowi źródło rozwoju osobowości[8].

Zadaniem człowieka jest autotranscendowanie ku wartościom. Dla powołania kapłańskiego i zakonnego będzie to zjednoczenie z Bogiem oraz wartości instrumentalne (rady ewangeliczne, urzędy, święcenia). W kierownictwie duchowym zachodzi potrzeba integrowania poszczególnych elementów osobowości, która prowadzi do spójności. Duże znaczenie odgrywa także uporządkowanie afektywności, czyli całości reakcji psychofizycznych obecnych w każdym przejawie życia. Afektywność jest dojrzała, gdy stanowi harmonijną integrację sfery zmysłowej i duchowej i jest przeżywana w sposób wolny, bez urazów i mechanizmów obronnych. Odznacza się wiernością sobie, opanowaniem swego zachowania emocjonalnego, niezależnością od wpływów otoczenia, przewagą uczuć altruistycznych nad egocentrycznymi oraz dobrze ukształtowanym sumieniem. Jednym z zadań kierownika będzie pomoc w formowaniu dojrzałej osobowości dla poprawnych relacji z Bogiem i ludźmi[9].

Należy pamiętać, że zranienia na płaszczyźnie emocjonalnej utrudniają młodym ludziom dokonanie spokojnego, racjonalnego wyboru. Uzdrowienie

---

[8] Szerzej zob. W. Szewczyk, *Rozumieć siebie i innych. Zarys psychologii*, Tarnów 1998, s. 125-130.

[9] Por. J. Augustyn, *Prowadzeni przez Boga. Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 1999, s. 41-42.

wewnętrznych relacji stanowi kluczowe zadanie dla kierownictwa duchowego w tym zakresie. Chodzi tutaj głównie o pomoc w zaakceptowaniu przeszłości i swoich ograniczeń oraz wzmocnienie wytrwałości w realizacji powołania. Niedojrzałość emocjonalna wyraża się w koncentracji na sobie, lękach, poczuciu odrzucenia, nieakceptacji, niskim mniemaniu o sobie przy jednoczesnej pogoni za własną wielkością (por. Ps 131). Człowiek jest niezdolny do uznania swego grzechu i wzbudzenia w sobie wstrętu do niego. Kierownictwo na tym etapie winno doprowadzić człowieka do miłosierdzia Bożego. Chodzi przy tym nie tyle o wypowiadanie samych grzechów, co wypowiedzenie swojej grzeszności. Na drugim etapie człowiek szuka intymnego spotkania z Osobą Jezusa Chrystusa, aby móc Go poznać, pokochać i naśladować. Kierownictwo powinno otwierać go na jego własną emocjonalność i pomagać odkrywać najgłębsze pragnienia oraz towarzyszyć przy podejmowaniu ważnych decyzji i w reformowaniu życia[10].

W ramach kształtowania dojrzałej osobowości zachodzi potrzeba uzdrowienia wewnętrznej relacji do rodziców. Współcześnie w dobie kryzysu rodziny i wychowania religijnego, jest to zadanie bardzo ważne. Nieumiejętność wyrażania swoich uczuć przez rodziców, a także ogromny pośpiech, zmęczenie, chwilowe niedyspozycje oraz humory sprawiają, iż „drobne sprawy" nakładają się na siebie i powodują niepokój. Dzieci wychowywane w takiej atmosferze, choć czują się przez rodziców kochane, mają jednak nieraz do nich żal z powodu atmosfery napięcia, braku szczerej rozmowy czy też małego zainteresowania ich problemami. Kierownik uważnie słuchając, powinien zachęcać zranioną osobę do wypowiadania wszystkich bolesnych doświadczeń życiowych przed Bogiem. W ten sposób autopsychoanaliza spontanicznie przemienia się w modlitwę. Teraz dopiero osoba skrzywdzona gotowa jest naprawdę dotknąć centralnego nerwu całej choroby: swojej zranionej ambicji, zranionej pychy. Zasadniczy przełom w uzdrowieniu dokonuje się dzięki przyznaniu się do swojej bezradności i ubóstwa. Jest ono przełomowe w procesie uzdrowienia i pozwala zranionemu popatrzeć w nowym świetle na własną sytuację i sytuację jego rodziców. Uzdrowienie wewnętrzne pozwala wejrzeć w serce, nie tylko w swoje własne, ale także w serce krzywdziciela. To konieczny krok prowadzący do wewnętrznego przebaczenia i rzeczywistego pojednania[11].

B. Umiejętność rozeznania powołania i dokonania wyboru

Bardzo istotnym i trudnym zadaniem, jakie czeka kandydatów do życia kapłańskiego oraz zakonnego, jest dokonanie właściwego wyboru drogi życiowej. W tym celu należy przeprowadzić rozeznanie duchowe, które jest szukaniem

[10] Por. tamże, s. 51-55.

[11] Tamże, s. 56-70.

woli Bożej, objawiającej się przez ludzkie pragnienia i znaki czasu. Składa się z określonych etapów, wśród których należy wymienić: zbieranie informacji, czas modlitwy i refleksji, a także analizę wewnętrznych poruszeń. Kierownik ma pomóc kandydatowi w zobiektywizowaniu duchowych pragnień i sprawdzeniu czystości motywacji. Po podjęciu decyzji można sprawdzić, czy penitentowi towarzyszy spokój wewnętrzny i doświadczenie miłości pośród ofiary[12].

Z kolei św. Ignacy Loyola w *Ćwiczeniach duchowych* podaje, że by dokonać właściwego rozeznania duchowego należy najpierw uwolnić się od nieuporządkowanych skłonności i uczuć, a potem przez modlitwę i pokutę poddać się Duchowi Świętemu. Należy postawić siebie w obliczu celu ostatecznego (chwała Boża oraz zbawienie) i zastanowić, jaki stan życia pozwoli mi je osiągnąć. Pomocne jest także zbadanie znaków towarzyszących podjętej decyzji (radość i spokój, czy też smutek i niepokój). Owocne jest również postawienie się w godzinie śmierci i refleksja nad decyzją z takiego punktu widzenia. Rozeznanie zakończyć należy przedstawiając decyzję Bogu i prosząc o potwierdzenie słuszności dokonanego wyboru.

C. Uporządkowanie sfery zmysłowej

Praktyka towarzyszenia duchowego osobom młodym wskazuje na potrzebę uporządkowania sfery zmysłowej. Słowo uporządkowanie koresponduje tutaj ze słowem ukierunkowanie. Katechizm stwierdza, że „czystość to integracja płciowości w osobie" (KKK 2337). Integracja seksualna to zatem „jednoczenie" fizycznego wymiaru ludzkiej płciowości z całą osobowością człowieka, zarówno z jego emocjonalnością, jak i sferą duchową. Integracja seksualna chroni człowieka przed traktowaniem ludzkiego ciała przede wszystkim jako symbolu ludzkiej słabości i ułomności. Człowiek nie przychodzi na świat z dojrzałą, uformowaną seksualnością, stąd potrzeba jej odpowiedniego ukierunkowania. Wielu młodych dojrzewa przez przypadkowo zdobywane informacje, doświadczenia i przeżycia seksualne. Odkrywają całą sferę własnej płciowości, jej funkcjonowanie, podstawowe mechanizmy, w skrytości i lęku, z ogromnym poczuciem winy. Integracja seksualna domaga się z jednej strony odpowiedniej pomocy środowiska rodzinnego i wychowawczego, z drugiej zaś osobistego zaangażowania, wysiłku i pracy nad sobą[13].

Dojrzałość seksualna charakteryzuje się przede wszystkim dojrzałymi relacjami międzyosobowymi. By je osiągnąć, konieczna jest formacja sumienia, która pozwala uczciwie oceniać subiektywną odpowiedzialność za wszelkie odczucia i doznania w tej dziedzinie. W trakcie stałego kierownictwa duchowego,

---

[12] Szerzej na ten temat zob.: W. Cyran, *Powołanie. Pojęcie, rozeznanie i kierownictwo duchowe*, Częstochowa 2000; M. Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, Kraków 2002, s. 273-282.

[13] Por. J. Augustyn, *Prowadzeni przez Boga…*, dz. cyt., s. 71-75.

połączonego ze stałą formacją duchową, dostarcza się kandydatom informacji nie tylko na tematy związane z życiem duchowym, ale także na tematy związane z życiem emocjonalnym. O sprawach seksualnych należy mówić jasno, otwarcie, kompetentnie, ale jednocześnie dyskretnie i delikatnie[14].

D. Kształtowanie tożsamości kapłańsko-zakonnej

W kierownictwie duchowym kandydatów na kapłanów należy brać pod uwagę współczesny stan zakwestionowania tzw. „tożsamości kapłańskiej". Został on spowodowany głębokimi przemianami, a w szczególności daleko posuniętym procesem laicyzacji. Zmieniają się w społeczeństwie poglądy na miejsce i rolę kapłana. Zmienia się również w świadomości ludzi tradycyjny obraz sługi Bożego. Ponadto młodzież przychodzi do seminarium z dużymi brakami w zakresie wychowania religijnego. Przeszkodą mogą być także: struktura form życia zakonnego, podłoże teologiczno-duchowe, niezrozumienie specyfiki profesji rad ewangelicznych, podjęcie obowiązków życia wspólnotowego, a także sposób rządzenia we wspólnocie zakonnej. Pomoc poprzez kierownictwo wymagać będzie sprecyzowania źródła napięć, sprawdzenia stopnia odpowiedzialności za nie i podania środków zaradczych. Dotyczy to: pobożności, miłości braterskiej i duszpasterskiej. Należy także znaleźć normy postępowania pomagające odnaleźć się we wspólnocie oraz ukazać zachowywanie ślubów na zasadzie miłości Boga, a nie tylko samego obowiązku[15].

Kierownictwo duchowe w przypadku młodych mężczyzn nie jest tak skomplikowane jak wobec kobiet. Psychikę męską cechuje rzeczowość i większa prostolinijność. Mężczyzna jest bardziej podatny na argumentację logiczną, bardziej konsekwentny w stosowaniu zasad i wskazań, co do których słuszności został głęboko przekonany. Według ks. Eugeniusza Werona najwłaściwszym momentem do nawiązania duszpasterskiego dialogu z dorosłym mężczyzną jest okres między 20 a 25 rokiem życia. Lata te decydują o religijnym życiu mężczyzny, przynajmniej na okres jego męskiej dojrzałości. Dokonuje on w tym czasie najważniejszych wyborów w życiu. Kierownictwo duchowe musi wtedy mieć postać autentycznego dialogu, bez zamiaru „dyrygowania" cudzym życiem i wydawania nieomylnych wyroków. W treści towarzyszenia duchowego należałoby zwrócić więc uwagę na konieczność zmiany w obrazie i idei Boga z okresu dziecięctwa i wieku młodzieńczego. Boga należy ukazać jako Ojca i Stwórcę, który dopuszcza człowieka ze swej dobroci do udziału w ojcostwie i tworzeniu[16].

Rozpoczynając praktykę kierownictwa wobec młodych kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego, trzeba znać podstawowe właściwości psychiki

[14] Por. tamże, s. 76-78.

[15] Por. R. Frattallone, *Kierownictwo duchowe dziś*, Warszawa 2001, s. 391-397.

[16] Por. E. Weron, s. 116-118.

męskiej. Należy pamiętać, że na skutek słabiej rozwiniętego życia uczuciowego mężczyźnie i młodzieńcowi nie odpowiadają długie praktyki religijne. W modlitwie wypowiada sprawnie i zwięźle przed Bogiem swoje przeżycia i potrzeby. Cechuje go bojaźliwość i nadmierne liczenie się z opinią ludzką, gdy chodzi o zewnętrzne przejawy religijności. Przeżywa poczucie skrępowania i zawstydzenia, gdy na zewnątrz ma objawić swoją religijność. Stąd znane zjawisko, że mężczyźni w kościele trzymają się uparcie z dala od ołtarza. Na skutek słabszego życia uczuciowego mężczyzna, częściej aniżeli kobieta, jest narażony na niebezpieczeństwo odejścia od Boga i Kościoła. Ponadto współcześni młodzi ludzie często nie mają dawniejszego, religijnego szacunku dla prawa kościelnego i zakonnego oraz tradycji zakonnej. Starszym zakonnikom zarzucają formalizm i rytualizm. Pod pozorem zachowywania ducha łatwo się dyspensują od przestrzegania nawet dość istotnych treści rad ewangelicznych. Mają większe aniżeli starsi poczucie osobistej godności, wolności, sprawiedliwości oraz równości praw. Przy tym wszystkim jednak okazują dużo dobrej woli, autentycznej gorliwości religijnej, gotowości do ponoszenia ofiar na rzecz wspólnoty i wiele zapału do zdobywania ewangelicznej doskonałości. Są na ogół o wiele staranniej i lepiej przygotowani do życia pod względem ogólnego wykształcenia. Mają dużo chęci do zdobywania wiedzy teologicznej, także w zakresie życia duchowego. Te elementy są dla tej grupy osób zarazem doskonałym punktem zazębienia dla praktyki kierownictwa duchowego[17].

Ponadto nie można zapomnieć, że dzisiejsi seminarzyści wzrastają, dokonując poszukiwań i weryfikacji w kryzysie przekształceń. Nie łatwo im, już na drodze do kapłaństwa czy życia zakonnego, żyć w sposób całkowity wartościami danego stanu. Częstym zjawiskiem jest brak autentyczności, tzw. błąd maski, przybieranej w zależności od zaistniałych okoliczności. Często po prostu brakuje świadomości tego, kim się jest i co za tym idzie. Lekarstwem na problemy związane z kryzysem tożsamości jest chrystoformizacja. Skoro młody kapłan czy zakonnik nie wie jak służyć Chrystusowi, nie czuje Jego bliskości, brakuje mu odwagi przyznania się do Jezusa, to należy przyjąć formę życia samego Mistrza z Nazaretu. Pomaga w tym właściwa formacja ludzka, duchowa, intelektualna i duszpasterska (por. PDV 42-59).

Jeżeli jednak dana osoba nie jest w stanie przyjąć danego stylu życia z powodów natury psychicznej, intelektualnej, moralnej czy wspólnotowej, wówczas należy podkreślić, że powołanie to dar, a nie tylko pragnienie. W czasie formacji kierownik wskazuje seminarzyście wartości, zasady zachowania zgodne z posługą kapłańską w atmosferze wdzięczności za dar powołania. Alumnom potrzebne są wyjaśnienia co do seminaryjnych ćwiczeń duchownych, a zwłaszcza sposobów pracy nad świadomym kształtowaniem dojrzewającej osobowości. Wysiłek skierowany na coraz lepsze poznanie myśli Bożej, zawartej w powołaniu kapłańskim

[17] Por. tamże, s. 98-104, 111-115, 135-153.

i zakonnym oraz własnych możliwości w zrealizowaniu idealnego obrazu kapłaństwa, staje się bodźcem wyzwalającym zasoby młodzieńczego entuzjazmu[18].

Tak prowadzone kierownictwo służy pomocą w urzeczywistnianiu ideału upodabniania się do Chrystusa i przyczynia się do osiągnięcia większej spoistości i jedności życia kapłańskiego. Udział w Eucharystii w połączeniu z wysiłkiem naśladowania tego, co osoby poświęcone Bogu wykonują, stanowi podstawę kształtowania tożsamości kapłańsko-zakonnej młodych ludzi.

3. Sposoby realizacji kierownictwa duchowego wobec kandydatów

Dokument Kongresu Powołań *In verbo tuo* mówi o pięciu etapach formacyjnych. Pierwszy polega na tym, że ten kto pracuje w duszpasterstwie powołaniowym sam jest powołany, by najpierw być siewcą Słowa Bożego o powołaniu, następnie osobą towarzyszącą w drodze, dalej wychowawcą w wierze i słuchaniu powołującego Boga, potem formatorem postaw ludzkich i chrześcijańskich, będących odpowiedzią na wezwanie Boga. W końcu jest wezwany do rozeznania daru powołania. Niektóre z tych elementów zostały już podjęte wyżej, dlatego teraz zostaną poruszone pozostałe.

A. Towarzyszenie i wychowywanie

W tym artykule umiejscawiamy je przed modlitwą, gdyż na ogół to dopiero kierownik duchowy zachęca i uczy kandydata modlitwy. We współczesnej teologii akcentuje się sposób ujmowania powołania chrześcijańskiego w aspekcie relacyjnym. Człowiek powołany wchodzi w szczególny dialog z Bogiem. Niejednokrotnie musi stoczyć walkę ze sobą, by otworzyć się na przyjęcie tego daru. Zadaniem wychowawcy jest stanąć u boku poszukującego swego powołania i towarzyszyć mu w drodze, tak jak to uczynił Chrystus, który przyłączył się do uczniów na drodze do Emaus (por. Łk 24, 13-34)[19].

Sposób, jak towarzyszyć w procesie odkrycia powołania i jego realizacji, wyjaśnia obszernie wspomniany wyżej Dokument Kongresu Powołaniowego. Na pierwszym miejscu sugeruje potrzebę pomocy kandydatowi w poznaniu samego siebie. Wielu młodych ludzi nie przyjęło wezwania powołaniowego nie dlatego, że byli ludźmi nieszlachetnymi, ale dlatego, że nikt im nie pomógł w odkryciu samych siebie[20].

---

[18] Por. R. Frattallone, dz. cyt., s. 380-386.

[19] Szerzej na ten temat zob.: P. Madre, *Jak być przewodnikiem duchowym*?, Kraków 2002; M. Kożuch, *Jak korzystać z kierownictwa duchowego?*, Kraków 2001.

[20] Por. *In verbo Tuo…*, nr 14.

Należy jednak pamiętać, że samo wspieranie i wychowywanie powołania musi doprowadzić rozeznającego do akceptacji tego, że nie jest w stanie poznać siebie do końca. To przygotuje go do przejścia od tajemnicy Boga do tajemnicy człowieka. Brak lub utrata zmysłu tajemnicy prowadzi do zlekceważenia głosu powołania. Młody człowiek zaczyna szukać Tego, który odsłoniłby przed nim podstawę jego własnej egzystencji, by ukazał mu sens własnego życia i miejsce, jakie ma zająć w Bożych planach. Wychowywanie powinno zmierzać do nauczenia kandydata konfrontowania swojego życia z osobą Chrystusa zarówno przed wstąpieniem, przy podejmowaniu decyzji, jak i po rozpoczęciu nowego życia. Widać zatem, że korelatywne z towarzyszeniem wychowanie obejmuje różne fazy kierownictwa. Doradca duchowy służy radą dająca pocieszenie i doświadczeniem przed dokonaniem samego wyboru oraz przy wyborze. W ten sposób zostaje ograniczona samotność młodego człowieka, która izoluje go w obliczu podjęcia decyzji życiowej. Kierownik pomaga spojrzeć szerzej na problem i wskazuje alternatywy. Zasadniczą fazą towarzyszenia jest dialog, który następuje, gdy nadchodzi moment podjęcia decyzji. Gdy osoba jest nadal niezdecydowana, kierownik nie powinien wywierać nacisku, ale pracować nad pogłębieniem rozeznania duchowego. Jego zadaniem jest kierowanie osoby prowadzonej na otwarcie się wobec natchnień Ducha Świętego[21].

Kierownik duchowy powinien pomóc rozeznającemu wyzwolić się od wszystkich „zasłon" przeszkadzających właściwie odczytać natchnienia Ducha Świętego. Chodzi o powierzchowne pragnienia, iluzje i lęki. Należy osiągnąć wysoki poziom obojętności wobec rzeczy drugorzędnych. Rola kierownika przekształca się z doradcy w świadka, który słucha, wyjaśnia relacje między wartościami ludzkimi, etycznymi, religijnymi i duchowymi. W ten sposób pomaga odróżnić impulsy własnego wnętrza od poruszeń ze strony Boga. W dalszej części towarzyszy weryfikacji osobistej dojrzałości w sferze intelektualnej i wolitywnej.

Wreszcie jest świadkiem podjęcia wolnej decyzji w Chrystusie, w czasie której kandydat dokonuje identyfikacji siebie z obiektywną oceną własnych możliwości[22].

Wychować — zgodnie z etymologią tego słowa (łac. *educare*) — to wydobyć na zewnątrz to, co jest ukryte w sercu; to także uświadamiać wychowankowi to, czego nie wie o sobie (słabości, aspiracje), bo jeszcze nie poznał siebie. Człowiek powinien zatem wpierw sam poznać prawdę o sobie, a następnie odkryć ją swemu kierownikowi duchowemu. Trzeba wniknąć w motywację swojego postępowania, a nie zadawalać się tylko analizowaniem swych czynów. Umiejętność obserwowania siebie jest pozytywnym elementem świadczącym o dojrzewaniu duchowym. Jednakże o. Amadeo Cencini przestrzega wychowawców, że marzenia kandydata o jego przyszłym życiu konsekrowanym mogą być w znacznej

[21] Por. R. Frattallone, s. 366-368.

[22] Por. tamże, s. 369-373.

mierze związane z zaspokojeniem jego potrzeb, a nawet słabości. Nierzadko kandydat odczytuje i interpretuje swój ideał powołaniowy, będąc jeszcze człowiekiem cielesnym. Wychować, to znaczy przede wszystkim uporządkować wnętrze człowieka przez korygowanie błędnych przekonań i budowanie swego życia na prawdzie, którą Bóg objawił. Naśladując Jezusa, wychowawca pomoże kandydatom odkryć ich fałszywe aspiracje, nierzadko nawet egoistyczne motywacje i oczekiwania[23].

B. Modlitwa

Wychowanie do modlitwy uzupełnia i jednoczy wszystkie etapy kierownictwa duchowego kandydatów. Stanowi zaproszenie Jezusa do wejścia w życie młodego człowieka, który musi podjąć decyzję: „[…] zostań z nami, gdyż ma się ku wieczorowi i dzień się już nachylił" (Łk 24, 29). Przebywanie w relacji z Chrystusem to przygotowanie do głębszego rozpoznania Go podczas „łamania chleba", czyli w Eucharystii. Dzięki temu modlitwa staje się naturalną drogą odkrywania powołania. Nie nauczy się jej człowiek spontanicznie. Ona potrzebuje systematyczności i wytrwałej praktyki. Przewodnikiem na drodze modlitwy jest Duch Święty (por. Rz 8, 26). Słowo Boże i Eucharystia mają się stać już teraz dla niego codziennym pokarmem. Obcowanie ze Słowem Boga daje nowe poznanie tajemnicy Boga i tajemnicy samego siebie. Powoli Słowo staje się słowem życia i pomoże rozeznać własne powołanie.

Duże zainteresowanie wzbudziły na Kongresie powołaniowym w Rzymie w 1997 roku świadectwa dotyczące *lectio divina* w perspektywie powołaniowej. Potwierdzały one klasyczną zasadę sformułowaną w soborowej konstytucji *Dei Verbum*, że przez częste czytanie Pisma Świętego i przez modlitwę dochodzimy do wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa (por. nr 25).

3.3. Formowanie i rozeznawanie

Wychowanie zmierza do uformowania dojrzałego człowieka. Cały trud wychowania a potem samowychowania polega na tym, by idąc drogą swojego powołania, uformować się na wzór Chrystusa, by życie było wcielaniem Jego słów i naśladowaniem Jego czynów. Towarzyszenie powołaniowe osiąga swoje apogeum, gdy wychowawcy wprowadzają młodych w życie Eucharystią. W niej rozpoznają oni Chrystusa i Jego ofiarną miłość, a sami uświadamiają sobie, że oni także zostali powołani do życia, by stać się bezinteresownym darem dla innych. Chrystoformizacja zatem jest dla kandydatów celem życia duchowego. Mogą go osiągnąć poprzez długi okres dalszej formacji zasadniczej i ciągłej

[23] Por. A. Cencini, *Kryteria rozeznawania powołania*, „Zeszyty Formacji Duchowej" 2008, nr 40, s. 31-39; W. Barry, W. Connolly, dz. cyt., s. 139-156.

według nauczania Kościoła i określonych dokumentów diecezjalnych oraz zakonnych. Dalszemu etapowi formacji towarzyszy także nieustanne rozeznawanie i potwierdzanie swego wyboru, zarówno na płaszczyźnie struktury przez kolejne szczeble życia kapłańskiego i zakonnego (święcenia, śluby zakonne), jak i treści, według słów Apostoła: „[…] dlatego bardziej jeszcze bracia starajcie się umocnić wasze powołanie i wybór" (2 P 1, 10)[24].

*

Podsumowując, należy zauważyć szczególnie istotną rolę kierownictwa duchowego dla kandydatów do życia kapłańskiego i zakonnego. Pomaga ono najpierw dojrzeć osobowo do podjęcia jakiegokolwiek wyboru, potem rozeznać, czy ma się powołanie zakonne czy kapłańskie. Następnie, czy jest się w stanie to powołanie zrealizować oraz w jakim charyzmacie.

Należy w obecnym czasie mocno zaakcentować potrzebę towarzyszenia młodym ludziom na ich drodze powołania, wykazując się jednak wielkim taktem i delikatnością, by nie naruszyć przestrzeni rozeznania i podjęcia wolnej decyzji przez samego kandydata.

I PROBLEMI PRINCIPALI DELLA DIREZIONE SPIRITUALE DEI CANDIDATI AL SACERDOZIO ED ALLA VITA CONSECRATA

Anche oggi bisogna sottolineare il valore della direzione spirutuale dei candidati al sacerdozio ed alla vita consacrata. La situazione di una famiglia non è sempre ed abastante bene per formare i ragazzi ben preparati ad iniziare la vita consacrata a Dio. La direzione aiuta nella maturità personale. È molto utile quando si sceglie la sua propria via nella vita, e anche la possibilità di realizarla nella proprio carisma.

I documenti ed esperienza vitale sotolineanno il bisogno di prolungare il tempo per decidere, percio e importante la direzione prima di iniziare la vita nel noviziato oppure nel seminario diocesiano. Si parla su 5 elementi della preparazione dei candidati: acompagnamento, preghiera, educazione, formazione, prendere la decisione.

[24] Por. tamże, s. 40-69; P. Madre, *Dar rozeznawania duchowego*, Kraków 1993.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 258-270

Czesław PARZYSZEK SAC*

ROLA ŚWIADECTWA W SŁUŻBIE NOWEJ EWANGELIZACJI

Dziś, jak przed wiekami, aktualne są słowa Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Jednak ta sama Ewangelia głoszona jest wciąż nowym ludziom, w nowych sytuacjach i w nowych warunkach życia. Ona się nie zmienia, ale zmienia się świat, któremu ma być ona głoszona. Inny był świat pierwszych wieków chrześcijaństwa, innym świat wieków średnich, a jeszcze innym jest świat współczesny i współczesny człowiek[1]. Dlatego coraz częściej rodzi się szereg pytań, jak skutecznie dziś głosić Ewangelię, by przyczyniła się do odnowy współczesnego świata?

Pojęcie „ewangelizacja” w dokumentach Soboru Watykańskiego II pojawia się wielokrotnie[2]. Konstytucja *Lumen gentium* stwierdza, że głoszenie Ewangelii to uroczysty nakaz Chrystusowy zwiastowania zbawiennej prawdy — dobrej Nowiny aż po krańce ziemi (por. nr 17). III Synod Biskupów w Rzymie w 1974 roku obradował na temat „Ewangelizacja w świecie współczesnym”. W relacji

* Dr hab. Czesław PARZYSZEK SAC, prof. UKSW — (wyśw. w 1969 r.) doktorat w 2003 na podstawie rozprawy *Duchowość apostolska według św. Wincentego Pallottiego* (UKSW); habilitacja z teologii dogmatycznej w 2008 na podstawie dorobku naukowego i rozprawy *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła* (UKSW). Był prefektem alumnów, mistrzem nowicjatu oraz wyższym przełożonym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (1981-2011); członkiem komisji Episkopatu ds. Misji, ds. Apostolstwa Świeckich. Przewodniczył Konferencji i Konsulcie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce (1996-2005), a także Komisji Zakonnej ds. Współpracy z Laikatem i ds. Powołań oraz Krajowej Radzie Koordynacyjnej ZAK w Polsce. W 1999 brał udział w Zgromadzeniu Specjalnym Europejskiego Synodu Biskupów. Jest konsulatorem Komisji Episkopatu ds. Instytutów Życia Konsekrowanego; członkiem Krajowej Rady ds. Powołań i Krajowej Rady Koordynacyjnej ZAK w Polsce. Jest profesorem UKSW i kierownikiem Katedry Hagiografii, wykładowcą w WSD w Ołtarzewie; wicedyrektorem i wykładowcą Instytutu Apostolstwa przy UKSW. Jest redaktorem Biuletynu Teologii Apostolstwa.

[1] Por. Cz. Parzyszek, *„Współczesny świat” i „współczesny człowiek” — wyzwanie dla formacji zakonnej*, w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra* („Biblioteka Życia Konsekrowanego”, 2), red. J. Tupikowski, Warszawa-Wrocław 2002, s. 19-51.

[2] Por. H. Rzepkowski, *Komentarz do „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak, Płock 1981, s. 306-308; C. Godzin, *Misyjne powołania, duchowość i formacja*, „Zeszyty Misjologiczne ATK” 4(1982), s. 8-10.

synodalnej podczas III Sesji Zwyczajnej Synodu Biskupów (8 X 1974) kard. K. Wojtyła określił, iż jest ona dynamicznym procesem, a najistotniejszym jej elementem jest posłannictwo ściśle związane z wiarą; jest aktem zwiastowania i realizacji przez Kościół zbawienia, ofiarowanego przez Ojca ludziom w Chrystusie; jest przepowiadaniem Jezusa Chrystusa[3].

W adhortacji apostolskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), która była owocem prac synodalnych, znalazły się dwie definicje ewangelizacji. Papież określił ją jako ukazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają przez kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów (nr 17). Druga definicja ewangelizacji to głoszenie Dobrej Nowiny wszystkim wspólnotom rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość (por. EN 18). Te wszystkie określenia przytaczał w swoich przemówieniach Jan Paweł II wskazując, że ewangelizacja jest dziełem wiary, a jej treścią ma być prawda, że Bóg kochający każdego człowieka wkroczył w dzieje ludzkości za pośrednictwem swojego Syna Jezusa Chrystusa, Odkupiciela człowieka[4].

1. Potrzeba świadectwa świętości — nadziei

Ewangelizacja to przede wszystkim świadectwo autentycznego życia ewangelizatora, czyli świadectwo świętości. Perspektywa świętości — jak stwierdził bł. Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* (6 I 2001) już w pierwszym zdaniu podrozdziału zatytułowanego „Świętość" — jest tą wielką rzeczywistością, w którą powinna być wpisana cała działalność duszpasterska: cała — ze wszystkimi rodzajami, metodami, blaskami i cieniami. Prawda ta dotyczy całego Kościoła i każdego chrześcijanina, zatem świadectwo świętości, to codzienne wpisywanie całej działalności apostolskiej w rzeczywistość nadprzyrodzoną i ofiarowanie jej Bogu, od którego pochodzi wszelka świętość. Ojciec Święty przypomniał wszystkim wierzącym, a zwłaszcza zaangażowanym w szerzenie Królestwa Bożego (w ewangelizację), znaną, ale często gubioną w codzienności prawdę, że wszystko należy podporządkować Świętości, tj. Bogu samemu, nie tyle z prawa czy obowiązku, ze sprawiedliwości, ale z miłości, z potrzeby duszy. Cała działalność winna być wpisana w perspektywę świętości!

---

[3] Por. K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: *Chrześcijaństwo żywych* („W nurcie zagadnień posoborowych", 8), red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 61; W. Świerzawski, *Misterium Eucharystii i dzieło ewangelizacji*, „Communio" 2(1982), nr 6, s. 26-43; E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, Poznań 1987, s. 15-17.

[4] Por. Jan Paweł II, *Misja biskupów w Indiach*, OR 7(1986), nr 1, s. 18-19; tenże, *Jezus powierza wam misję bez granic*, OR 9(1988), nr 6, s. 7-8; tenże, *Niech zajaśnieje dla was Jego oblicze*, OR 9(1988), nr 9, s. 19-20; tenże, *Rozpoczęta przed 500 laty ewangelizacja trwa nadal*, OR 11(1990), nr 6, s. 7-8.

Badając znaki czasu, można powiedzieć, że smutek i beznadziejność to między innymi charakterystyczna cecha współczesnej cywilizacji! Narzekanie stało się modne i dość często obecne w życiu człowieka, także wierzącego. Przezwyciężenie jednak smutku i beznadziei to „być" lub „nie być" autentycznego chrześcijaństwa i człowieczeństwa. Jan Paweł II wiele miejsca poświęcił zagadnieniu radosnej nadziei[5]. Posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* w całości została jej poświęcona. Ojciec Święty powiedział wprost w całym zgromadzeniu Biskupów: „chodziło o to, by to orędzie nadziei głosić Europie, która — jak się zdawało — ją zagubiła" (EiE 2). Podczas trwania Synodu coraz wyraźniej objawiało się pragnienie nadziei, choć sytuacja Europy jest złożona. Wyczuwano, że chyba najbardziej palącą kwestią jest wzrastająca potrzeba radosnej nadziei, która może nadać sens życiu oraz historii i pozwoli iść razem. Celem wszystkich refleksji Synodu było znalezienie odpowiedzi zakorzenionej w tajemnicy Chrystusa żyjącego w Kościele, „objawiającego Boga — Miłości, który jest komunią trzech Osób Boskich" (EiE 4). W wypowiedziach uczestników Synodu widoczna była nieprzeparta tęsknota za radością i nadzieją. Ojcowie synodalni zgodnie podkreślali, że „człowiek nie może żyć bez nadziei" (EiE 10)[6]. Życie człowieka pozbawionego nadziei traci jakikolwiek sens, staje się nie do zniesienia, zamyka drogę do prawdziwej radości. Nie pomaga tutaj przysłowiowy raj na ziemi. New Age z ezoterycznym poszukiwaniem duchowości jest złudne i niezdolne zaspokoić głębi pragnienia ludzkich serc.

Potrzeba radosnej nadziei dominuje w pragnieniach współczesnego człowieka i świata. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę czytelnika na mało ukazywaną rzeczywistość świętości jako świadectwa radosnej nadziei, albo krócej — jako świadectwa radości. Przypomina o tym wyraźnie adhortacja apostolska

---

[5] Por. Jan Paweł II, *Nadzieja, miłość, pokój*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1981*, t. IV, Warszawa 1984, s. 368; tenże, *Głosząc Ewangelię pokoju niesiecie nową nadzieję*, OR 5(1984), nr 6, s. 25-26; tenże, *Chrystus nadzieją, która nie zawodzi*, OR 14(1993), nr 11, s. 33; tenże, *Niech was ożywia i podtrzymuje ewangeliczna nadzieja i odwaga*, OR 14(1993), nr 1, s. 30-32; W. Chudy, *Drogi nadziei*, „Verbum Vitae" 2006, nr 1-6, s. 151-164; Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, Ząbki 2010, s. 102-151.

[6] Por. Jan Paweł II, *Nadzieja, miłość, pokój*, art. cyt., s. 368. Jest to nawiązanie do nauki Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, nr 31. Na temat nadziei można znaleźć wiele cennych opracowań, również w języku polskim, m. in.: J. Alfaro, *Chrześcijańska nadzieja i wyzwolenie człowieka*, Warszawa 1975; W. Chudy, *Drogi nadziei*, art. cyt.; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989; E. Napierała, *Nadzieja źródłem dynamizmu chrześcijańskiego w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 1989, s. 11; P. Liszka, *Źródła wzmacniające nadzieje chrześcijańską*, „Życie Konsekrowane" 2009, nr 2, s. 22-24; W. Słomka, *Nadzieja chrześcijańska*, w: *Nadzieja w postawie ludzkiej* („Homo meditans", 7), red. W. Słomka, Lublin 1992, s. 131; H. Wejman, *Nadzieja w życiu duchowym człowieka w świetle encykliki Benedykta XVI, „Spe salvi"*, RT 55(2008), z. 5, s. 67; Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei. Refleksje w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*, Ząbki 2010. Teologię nadziei zainicjował J. Moltmann swoim dziełem *Theologie der Hoffnung*, wydanym w 1964 roku.

Pawła VI o radości chrześcijańskiej *Gaudete in Domino*[7], oparta na wezwaniu św. Pawła z Listu do Filipian oraz na wersetach Psalmów[8]. Już na wstępie Papież napisał, że chciałby na cześć boskiej radości wyśpiewać jakby hymn, który by się rozlegał w całym świecie, a najbardziej w Kościele, po to ażeby radość rozlała się w sercach ludzi razem z miłością i świętością, która jest owocem Ducha Świętego, który został nam dany (por. Rz 5, 5)[9].

Ojciec Święty we wspomnianej adhortacji wskazał na podstawową potrzebę człowieka, którą jest potrzeba radości. Ukazał dziwny paradoks: z jednej strony człowiek obfituje w różnorakie dobra zewnętrzne, ale one nie dają mu szczęścia, dlatego adhortacja rozpoczyna się od wskazania najgłębszych źródeł radości. Apostoł chrześcijańskiej radości winien — zdaniem Papieża — dostrzegać zewnętrzne i wewnętrzne świadectwo, które Bóg daje o sobie w momencie stworzenia: „A Bóg widział, że było dobre" (Rdz 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31)[10]. W ten sposób w akcie stworzenia usposobił serce człowieka zarówno do świętości, jak i do radości. Nie należy dziwić się temu wołaniu o szczęście, które wyrywa się z serca człowieka od wczesnych lat dzieciństwa aż do pogodnej śmierci.

Świętość, jako świadectwo radości, ma wiele stopni[11]. Najbardziej znamienną jego postacią jest radość, kiedy człowiek cieszy się posiadaniem jakiegoś dobra poznanego i kochanego oraz doznaje radości w obcowaniu z przyrodą, a przede wszystkim w spotkaniu z innymi ludźmi, razem z nimi uczestnicząc w życiu i tworząc z nimi wspólnotę. Szczególnej radości, czyli szczęścia duchowego — świętości, doznaje on wtedy, gdy jego duch posiada Boga, poznając Go i kochając jako najwyższe i niezmienne dobro[12]. Ta radość jest uczestniczeniem w radości, która jest w Bogu. Człowiek ma jednak przeświadczenie, że nie jest to radość doskonała i pełna. Doświadczając ograniczenia wszystkiego — zauważył Papież — dochodzimy do stwierdzenia i zgłębienia niezmierzonej różnicy, jaka zawsze istnieje pomiędzy rzeczywistością a pragnieniem osiągnięcia wartości nieskończonych — świętości[13]. Ten dziwny paradoks i trudność osiągnięcia szczęścia — jak czytamy w adhortacji — ujawniają się szczególnie w czasach

---

[7] Adhortacja została wydana z racji Roku Świętego, podpisana przez Pawła VI 9 V 1975 roku, i ukazała się w całości drukiem najpierw w wydawnictwie „Pallottinum" Poznań-Warszawa 1987, a następnie w periodyku „Wiadomości Archidiecezjalne, Organ Urzędowy Kurii Metropolitalnej w Katowicach" 1998, nr 8, s. 313-336 [dalej: Adhortacja]. Dokument ten będzie podstawą do rozważań w tym artykule zawartych.

[8] Por. Flp 4, 4-5: „Radujcie się w Panu, ponieważ jest On blisko wszystkich, którzy Go wzywają w prawdzie"; Ps 145, 18; Adhortacja, s. 313.

[9] Por. Adhortacja, s. 314.

[10] Por. tamże.

[11] Por. tamże.

[12] Por. STh II-II, q. 28, a. 1, 4; por. Adhortacja, s. 315.

[13] Por. Adhortacja, s. 315.

obecnych[14]. Społeczność ludzka, której często nie brakuje pieniędzy, wygody i zabezpieczenia materialnego, podlega często zniechęceniu, nudzie i smutkowi, a te prowadzą do lęku i rozpaczy, których nie potrafi usunąć ani pozorna wesołość, ani szaleńcza żądza przyjemności, ani sztuczny tzw. raj[15]. Człowiek mimo tego czuje się osamotniony. Z drugiej strony, w wielu krajach ogrom cierpień cielesnych i moralnych powiększa się: wielu przymiera głodem, wielu ginie w niepotrzebnych walkach, wielu jest wyrzuconych na margines życia. Ogarniają one całą ziemię, gdyż środki przekazu społecznego donoszą o nich, podobnie jak i o zdarzeniach radosnych. Ponadto obciążają one świadomość ludzi i ze względu na swój rozmiar zdają się nie znajdować rozumnego wytłumaczenia.

Trzeba jednak mówić o świadectwie świętości jako radości, o nadziei na radość, bo współcześni ludzie uwikłani w błędy, potrzebują doznania radości i usłyszenia jej pieśni, zwłaszcza ci, którzy pozbawieni są środków do życia, nie mają pomocy przyjaciół i widzą, że ich ludzka nadzieja obraca się wniwecz. Nie można pozwolić, aby ktokolwiek upadał na duchu. Wprost przeciwnie, trzeba szukać środków zaradczych dla wniesienia światła[16]. Wspólnymi siłami ludzie powinni dążyć do tego, żeby wiele narodów cierpiących niedostatek, zaopatrzyć przynajmniej w minimum dobrobytu, bezpieczeństwa, sprawiedliwości, rzeczy koniecznych do szczęścia, których są pozbawione. Takie solidarne działanie — zauważył Papież — już jest dziełem Bożym i odpowiada wyraźnie Chrystusowemu przykazaniu. Przynosi ono pokój, przywraca nadzieję, umacnia wspólnotę, otwiera na radość dusze tych, co dają, jak i tych, co przyjmują, bo „więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu" (Dz 20, 35)[17]. Do tego zachęca konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* oraz liczne dokumenty papieskie.

Kolejnym zadaniem w szukaniu środków zaradczych, jak czytamy w adhortacji, to podjęcie trudu edukacji, umiejętności korzystania z wielorakich radości ludzkich, jakich użycza nam Bóg Stwórca. Chodzi m. in., jak wylicza Papież, o głęboką radość z istnienia i życia, połączoną z czystą, uświęcającą miłością; radość uspokajającą, czerpaną z przyrody i milczenia; radość surowej powagi, jaką rodzi dzieło dokładnie wykonane; radość i przyjemność spowodowane wypełnieniem obowiązku; radość czystą, jaka płynie ze skromności, służby i uczestnictwa we wspólnocie; radość mozolną, pochodzącą z poświęcenia się. Chrześcijanin może te formy radości oczyszczać, uzupełniać, uszlachetniać, uświęcać, ale nie wolno mu nimi pogardzać. Chrześcijańska radość wymaga, aby człowiek był zdolny do korzystania z radości naturalnych, Chrystus bowiem brał je za punkt wyjścia do głoszenia Królestwa Bożego[18].

---

[14] Por. tamże.

[15] Por. tamże.

[16] Tamże, s. 315-316.

[17] Tamże, s. 316.

[18] Por. tamże.

W rozważaniach adhortacji Papież zauważył, że źródeł autentycznej radości należy szukać w dziedzinie duchowej[19]. Człowiek pozostawiony sam sobie nie jest w stanie przyjmować zadanych mu cierpień i nędzy. Przygniatają go one im bardziej zatraca poczucie sensu swojego życia, gdy brak mu pewności samego siebie, swojego powołania i przyszłego losu[20]. Człowiek zdesakralizował świat, zerwał życiową więź łączącą go z Bogiem. Bóg wydaje się człowiekowi czymś abstrakcyjnym, bezużytecznym i — choć nie może wyrazić tego słowami — milczenie Boga jest dlań ciężarem. Nie można pominąć milczeniem smutku ludzi pozbawionych wiary, świętości, gdyż człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga; jest Jego ojczyzną. Z natury swej skierowany jest do Niego, jako do swego najwyższego i jedynego dobra. Gdy Go nie poznaje jasno i nie kocha, wówczas nie przeżywa tej radości, jaką niesie poznanie i pewna wiedza, że istnieje z Nim więź, której nawet śmierć nie może rozerwać[21]. Zrozumiałe stają się słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas, Panie, dla Siebie i niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”[22]. Dlatego kiedy człowiek odwraca się od grzechu i równocześnie usiłuje zbliżyć się do Boga, być świętym, wtedy rzeczywiście może doznawać radości duchowej; może dawać świadectwo radosnej świętości.

Również Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte* przypomniał, że XXI wiek głośno woła o takiego człowieka, który nosi w sobie światło samego Boga, spala się dla Jezusa i świeci blaskiem Jego obecności; jest jak świeca, która sama się spala, a innym przyświeca. Świat woła o takiego człowieka, który niestrudzenie i hojnie rozdaje ciepło miłości Chrystusowej; o człowieka, który poza Bogiem nic nie posiada i niczego nie zatrzymuje dla siebie, nie korzysta ze sposobności (por. Flp 2, 6), a jednocześnie jest ubogacony rozdanym darem łaski. Nie ukrywa światła dla siebie, lecz zapala wciąż nowe ogniska radosnej miłości, przy których każdy ma prawo się ogrzać, odkrywa wciąż nowe źródła, nowe studnie wody żywej, aby wszyscy mogli ugasić pragnienie; aby każdy mógł podejść i napić się. Świętość jest wrażliwa, dźwiga z upodlenia, podnosi nawet z najczarniejszego błota i nie wzdryga się przed żadną nędzą. Świętość jest fundamentem wszelkiego budowania, ewangeliczną skałą, odporną na uderzenia gwałtownego wichru błędnych filozofii, szalejącej burzy szatańskich ataków czy ulewnego deszczu propagandy, pełnej podstępu i fałszu. Ojciec Święty twierdzi, że świętość winna być fundamentem programu duszpasterskiego — ewangelizacji (por. NMI 31)[23].

---

[19] Por. tamże, s. 317.

[20] Por. tamże.

[21] Por. tamże.

[22] Św. Augustyn, *Wyznania* I, 1; por. Adhortacja, s. 317.

[23] Świętość zawsze otwiera się na drugiego człowieka, najczulej pochyla się nad jego nędzą, delikatnie opatruje jego rany, oliwą miłości łagodzi ból i zabezpiecza denarem naglące potrzeby

2. Rola świadectwa poszczególnych stanów w Kościele w służbie nowej ewangelizacji

Głoszenie Dobrej Nowiny — stwierdził Paweł VI — odbywa się na drodze dawania świadectwa życia prawdziwie i ściśle chrześcijańskiego oraz przepowiadania (EN 41-41). Świadectwo takiego stylu życia określił jako początek ewangelizacji, pierwszej jej części, a podejmujących się tego dzieła nazwał prawdziwymi głosicielami Ewangelii (por. EN 21)[24]. Cały Kościół jest podmiotem nowej ewangelizacji[25]. Przy różnych okazjach Jan Paweł II przypominał, że na pierwszym miejscu podmiotem nowej ewangelizacji są biskupi[26]. Podczas pielgrzymki do Kościoła latynoamerykańskiego (Haiti, 9 III 1983) ukazał sytuację biskupa w tej części świata, scharakteryzował przymioty biskupa nowej ewangelizacji, zobrazował postawę pasterza ludu Bożego, zaangażowanego w to dzieło[27]. Stwierdził, że owocność dzieła nowej ewangelizacji zależy od ich zaangażowania się w nie. Dzieło to wymaga od pasterzy Kościoła, by budzili nowe

---

materialne. Świętość umożliwia rozpoznanie Jezusa w twarzach tych, z którymi On sam zechciał się utożsamić. — Por. NMI 49.

[24] Por. E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, dz. cyt., s. 14-17.

[25] Warto przyjrzeć się pod tym kątem treści relacji kard. Karola Wojtyły, dokonanej w toku III Sesji Zwyczajnej Synodu Biskupów, rozważających w październiku 1974 roku w Rzymie problemy ewangelizacji współczesnego świata. W relacji synodalnej kard. Wojtyły akcent położony został na prawdę, że Kościół jest narzędziem głoszenia Ewangelii. Pełni on to posłannictwo dzięki temu, że jest oświecony słowem Bożym i natchniony Duchem Świętym. Na drodze ewangelizacji Kościół zwiastuje i realizuje zbawienie, które ofiarowane jest przez Boga Ojca ludziom w Jezusie Chrystusie i przez Chrystusa. Wypełnianie przez Kościół nakazu misyjnego, zmierzające do szerzenia w świecie królestwa Chrystusowego, ma być dziełem wszystkich chrześcijan, ale realizowanym na różne sposoby. Powołanie chrześcijańskie jest swej natury powołaniem do apostolstwa, czyli do przyczyniania się do tego, aby wszyscy ludzie dostąpili zbawienia i by przez nich świat skierował się do Chrystusa. — Por. K. Wojtyła, *Ewangelizacja współczesnego świata*, w: *Chrześcijaństwo żywych*, dz. cyt., s. 67-69.

Jan Paweł II przy różnych okazjach starał się obudzić świadomość powołania do apostolstwa i wzbudzić odpowiedzialność w poszczególnych stanach, jakie są w Kościele, za realizację nakazu misyjnego, wypowiedzianego przez Jezusa Chrystusa w dniu Jego wniebowstąpienia do Apostołów, a przez nich do całego Kościoła. Ukazywał także źródła tego apostolstwa, czyli motywował ich zaangażowanie się na polu ewangelizacji, jak również podawał zasady pełnienia tego dzieła i określił główne zadania oraz warunki konieczne do spełnienia, by to zaangażowanie przyniosło oczekiwane owoce.

[26] Por. Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, dz. cyt., s. 207-211.

[27] Wezwanie przez Jana Pawła II Kościoła latynoamerykańskiego do rozpoczęcia nowej ewangelizacji nastąpiło w czasie jego spotkania z Konferencją Episkopatu Ameryki Łacińskiej, reprezentującą ponad 70 diecezji. — Por. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, OR 4(1983), nr 4, s. 29-30; por. J. Szymborski, *Biskup i prezbiter wobec nowej ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, red. E. Szczotek, A. Liskowacka, Katowice 1994, s. 429-434; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. 1, Katowice 1995, s. 111-112.

powołania kapłańskie i odpowiednio je przygotowali pod względem duchowym, doktrynalnym i duszpasterskim do wypełnienia powierzonych im zadań, a także, by zatroszczyli się o to, by dzięki odpowiedniej formacji świeccy chrześcijanie wypełnili gorliwie swoje powołanie do apostolstwa, stając się uczestnikami nowej ewangelizacji.

W Austrii (12 IX 1983) wezwał biskupów do wypracowania nowego stylu posługi biskupiej i przypomniał im soborową naukę, że mają być świadkami Boskiej i katolickiej prawdy[28]. Natomiast w roku następnym podczas swego spotkania z biskupami Tajlandii (Bangkok, 11 V 1984) Jan Paweł II powiedział, że powinnością biskupa jest przepowiadanie Ewangelii z nowym zapałem, ponieważ biskupi głosząc Ewangelię pokoju, niosą nową nadzieję, a kiedy uświadamiają sobie znaczenie obietnicy Chrystusa, że zawsze będzie z tymi, którzy kontynuują misję Apostołów, z ich świadectwa zacznie promieniować nowa radość[29].

Słowa Jana Pawła II miały zachęcić biskupów do zaangażowania się w dzieło nowej ewangelizacji, która ma być nowa w swym zapale, w swych metodach i w swym wyrazie[30]. Ojciec Święty powiedział, że biskupi mają sprostać nowym potrzebom ewangelizacyjnym w ich kraju, aby byli „zwiastunami wiary", „autentycznymi nauczycielami", „przewodnikami sumień" i głosicielami Ewangelii, przepowiadającymi w sposób zrozumiały, pełny i przekonujący.

Z kolei rola prezbitera w dziele nowej ewangelizacji jest niezwykle istotna z tego powodu, że źródłem i szczytem całej ewangelizacji jest Eucharystia, którą sprawują. Dzięki niej dzieło ewangelizacji staje się owocniejsze, sakramentalna obecność Jezusa Chrystusa przynosi bowiem umocnienie dla ewangelizatorów i jest źródłem odnowy duchowej i społecznej[31]. Prezbiterzy są powołani do świadczenia swoim życiem i posługą o Jezusie Chrystusie i do przekazywania słowa życia, czyli do głoszenia nauki Chrystusowej, czerpiąc natchnienie ze słowa Bożego. Jan Paweł II przypomniał w swym nauczaniu, że pierwszą funkcją prezbiterów jest głoszenie słowa Bożego, gdyż podstawą życia chrześcijańskiego jest wiara, mająca swe źródło w słowie Bożym[32].

Osoby konsekrowane również są odpowiedzialne za dzieło nowej ewangelizacji. Podstawowym sposobem głoszenia przez nie Ewangelii jest świadectwo życia poświęconego Bogu[33]. Świadectwo życia w czystości, ubóstwie i posłu-

[28] Por. Jan Paweł II, *Nowy styl posługi biskupiej*, OR 4(1983), nr 9, s. 14-15.

[29] Por. tenże, *Głosząc Ewangelię pokoju, nieście nową nadzieję*, OR 5(1984), nr 6, s. 25-26.

[30] Por. *Przemówienie Ojca Świętego Jana Pawła II do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, OR 4(1983), nr 4, s. 29; Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, dz. cyt., s. 211-214.

[31] Por. tenże, *Eucharystia i ewangelizacja*, Rzym, 7 XI 1991, OR 13(1992), nr 6, s. 46-47.

[32] Por. tenże, *Nauczajcie z głęboką wiarą i umacniajcie nadzieję*, OR 13(1992), nr 12, s. 10-12; tenże, *Misja ewangelizacyjna prezbiterów*, OR 14(1993), nr 7, s. 40.

[33] Por. Cz. Parzyszek, *Zadania osób konsekrowanych w dziele nowej ewangelizacji*, w: *Ewan-*

szeństwie jest formą przepowiadania wiary oddziałującą na wszystkich ludzi dobrej woli. Podczas podróży apostolskiej do Ameryki Środkowej (1983) Jan Paweł II powiedział, że osoby konsekrowane, które odegrały w dziejach Kościoła wielką rolę na polu ewangelizacji, powinny wcielać w swoje życie słowa Jezusa Chrystusa i być Jego naśladowcami[34]. Ze względu na to, że ich życie ma polegać na wierności Ewangelii, do czego zobowiązuje ich w sposób szczególny konsekracja zakonna, odzyskują wolność, dzięki której dobrze nadają się do tego, by byli głosicielami Ewangelii. Ewangelizacja jest ich pierwszym obowiązkiem. Osoby konsekrowane włączają się w dzieło ewangelizacji zarówno wtedy, gdy działają i przepowiadają Ewangelię, jak i wówczas, kiedy dają świadectwo życia konsekrowanego na drodze modlitwy i pokuty, a ich apostolstwo jest objawianiem Boga obecnego w apostole.

W instrukcji Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej (31 V 1983) czytamy, że osoby konsekrowane realizują swoje dzieło apostolskie w ramach posłannictwa instytutu, do którego przynależą. Przede wszystkim jest to dzieło ewangelizacji, niesienia Dobrej Nowiny do wszystkich środowisk, aby przemieniając je od wewnątrz swoją mocą, Ewangelia uczyniła z nich nową ludzkość (por. nr 11-12; EN 18).

O apostolstwie osób konsekrowanych jest mowa również w adhortacji apostolskiej *Redemptionis donum* Jana Pawła II (25 III 1984), w której zachęcił osoby konsekrowane do podjęcia dzieła ewangelizacji poprzez wszystko, co czynią, a głównie przez to, kim są (por. nr 15).

Osoby konsekrowane zobowiązane są do wzięcia udziału w dziele nowej ewangelizacji z kilku tytułów. Pierwszym źródłem tego wezwania ich do nowej ewangelizacji jest chrzest święty, wszczepienie ich w Chrystusa. Drugim źródłem jest konsekracja zakonna, która otworzyła przed nimi nowe drogi ich apostolstwa i dostarczyła nowych sił do ewangelizacji[35]. Również życie radami ewangelicznymi i naśladowanie Chrystusa „bardziej z bliska" skłania do głoszenia Ewangelii Chrystusa słowem i świadectwem życia. Jan Paweł II stwierdził, zachęcając ich do uczestnictwa w dziele nowej ewangelizacji, że dzięki ich życiu zarówno Kościół, jak i świat ustawicznie otrzymują od Boga wiele światła i mocy[36].

---

gelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności, Sandomierz 2011, s. 185-191; tenże, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, dz. cyt., s. 214-216.

[34] Por. Jan Paweł II, *Żywy depozyt charyzmatu założycieli*, OR 4(1983), nr 4, s. 19-20; E. Weron, *Apostolstwo katolickie*, dz. cyt., s. 147-153.

[35] Por. Jan Paweł II, *Biada nam, gdybyśmy nie umieli ukazywać Ewangelii światu*, OR 8(1987), nr 6, s. 22-23; tenże, *Wasze powołanie*, OR 8(1987), nr 2, s. 11.

[36] Por. tenże, *List do wszystkich osób konsekrowanych we wspólnotach zakonnych oraz instytutach świeckich z okazji Roku Maryjnego*, OR 9(1988), nr 5, s. 3-4; tenże, *Wasza obecność jest jak światło i sól*, OR 9(1988), nr 5, s. 22-23.

W czasie uroczystości jubileuszowych z okazji pięćsetlecia początków ewangelizacji Ameryki Łacińskiej Papież zwrócił uwagę na wielki wkład osób konsekrowanych w dzieło pierwszej ewangelizacji tego kontynentu i wezwał je do szukania odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki powinny włączyć się w dzieło nowej ewangelizacji[37]. Na rolę osób konsekrowanych w dziele nowej ewangelizacji Jan Paweł II zwrócił uwagę także podczas spotkania z uczestnikami IV Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej[38].

Osoby konsekrowane, uczestnicząc w charyzmacie założycielskim, są szczególnie zobowiązane do otwarcia się na tchnienie Ducha Świętego, do uzupełniania tego, czego brakuje innym strukturom Kościoła. Z charyzmatem łączy się dar inwencji i tworzenia, szukania lepszych rozwiązań i propozycji, aby Ewangelia docierała do wszystkich dziedzin ludzkiej rzeczywistości[39].

Nowa ewangelizacja będzie skuteczna, jeśli stanie się głoszeniem tego, co najpierw zostało przeżyte w głębokim zjednoczeniu z Chrystusem. Potrzebuje ona solidnych osobowości, ożywionych gorliwością świętych. Wymaga od osób konsekrowanych pełnej świadomości teologicznego sensu wyzwań epoki, które należy poddawać uważnemu i wspólnotowemu rozeznaniu. Owocny udział osób i wspólnot konsekrowanych w procesie nowej ewangelizacji zależy od wierności charyzmatowi założycielskiemu, komunii z tymi, którzy w Kościele prowadzą to samo dzieło, zwłaszcza z pasterzami, oraz współpracy z wszystkimi ludźmi dobrej woli. Osoby konsekrowane powinny być gorliwymi głosicielami Jezusa, umiejącymi odpowiadać z ewangeliczną mądrością na pytania, których źródłem jest niepokój ludzkiego serca i jego palące potrzeby (por. VC 81)[40].

Od uczestniczenia w dziele nowej ewangelizacji nie mogą wymówić się wierni świeccy[41]. Dziedzinami zaangażowania świeckich są szeroko rozumiane życie społeczne i rodzinne. Zadaniem laikatu jest przenikanie tych dziedzin duchem ewangelicznym i kierowanie nimi według myśli Bożej (por. LG 31). Ojciec Święty wielokrotnie nauczając o nowej ewangelizacji, apelował do świeckich chrześcijan o włączenie się ich w to dzieło Kościoła, ukazywał źródło ich powołania do apostolstwa i wskazywał sposoby zrealizowania tego wezwania, przypominając im m.in. naukę o apostolstwie świeckich zawartą *w* orzeczeniach Soboru

---

[37] Por. tenże, *Nauczajcie z głęboka wiarą i umacniajcie nadzieję*, OR 13(1992), nr 12, s. 10-11.

[38] Por. tenże, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*, OR 13(1992), nr 12, s. 30.

[39] Por. G. L. Pussino, *Laici e persone consacrate: quasi rapporti?*, w: *Consacrati da Dio. Dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione „Vita consecrata"*, red. zbior., Roma 1997, s. 350-352.

[40] Por. Cz. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007, s. 618.

[41] Por. Jan Paweł II, *Ewangelizacja*, OR 6(1985), nr 3, s. 24-25; tenże, *I wy macie swój udział w Ewangelii*, OR 6(1985), nr 3, s. 29; Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, dz. cyt., s. 216-221.

Watykańskiego II i w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi*[42]. Gdy na Haiti Jan Paweł II wezwał Kościół latynoamerykański do nowej ewangelizacji, zaapelował równocześnie do biskupów, by podjęli także pracę na rzecz stałego powiększania liczby laikatu, gotowego do skuteczniejszej współpracy z nimi w tym dziele[43]. Podczas swego pobytu w Austrii Jan Paweł II wezwał świeckich, których apostolat ma swe źródło w powszechnym powołaniu każdego chrześcijanina, aby włączyli się w dzieło ewangelizacji, które dokonuje się przede wszystkim w ich własnym środowisku[44].

Zachęcając świeckich chrześcijan do aktywnego uczestnictwa w tym dziele, Papież przypomniał im, że są oni powołani do pracy nad przyjściem „Królestwa prawdy i życia, świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju"[45], przemieniając cały doczesny porządek (por. GS 43). To powołanie świeckich chrześcijan do apostolstwa jest przez nich realizowane na drodze bycia żywymi świadkami Chrystusa, świadkami słowa Bożego, zbawczego orędzia miłości i miłosierdzia[46].

Również Ojciec Święty Benedykt XVI widział potrzebę odnowy świata jedynie poprzez dzieło nowej ewangelizacji, odnajdując stosowne środki: „[…] dość szybko zauważono, że kiedy człowiek chce być wyłącznym twórcą własnej natury i przeznaczenia, pozbawia się tego, co stanowi fundament wszystkich rzeczy, a w jego wnętrzu powstaje pustynia"[47]. Stąd koniecznością jest znalezienie odpowiednich form, aby współczesny świat mógł usłyszeć wciąż żywe i odwieczne słowo Pana ku jego odnowie; konieczna jest nowa ewangelizacja.

*

Kościół jest powołany do tej świętości, która w pełni będzie osiągnięta dopiero w eschatologii, dlatego nowa ewangelizacja to ponowne mobilizowanie wszystkich ochrzczonych, począwszy od osób duchownych, by na nowo kontemplowali oblicze Chrystusa i tworzyli Kościół coraz bardziej wierny Ewangelii w działaniu, w relacjach między wierzącymi i w sposobach głoszenia słowa Bożego. Nowi ewangelizatorzy uważnie wsłuchują się w głos ludzi spoza Kościoła na temat samego Kościoła i jego funkcjonowania. Kościół jest Bożym narzędziem troski o całego człowieka, a nie tylko o jego sferę moralną, duchową czy

[42] Por. M. Pelino Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja*, dz. cyt. s. 310-312; M. Spieker, *Misja człowieka świeckiego w świecie*, w: tamże, s. 338-346.

[43] Por. *Przemówienie Ojca Świętego Jan Pawła II do Rady Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej (CELAM)*, dz. cyt., s. 29-30.

[44] Por. Jan Paweł II, *Rozliczne sposoby służenia Ewangelii*, OR 4(1983), nr 9, s. 12-13.

[45] Por. tenże, *Pole działania jest ogromne*, OR 6(1985), nr nadzw. II, s. 34-35.

[46] Por. Cz. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja — drogą Kościoła do nadziei*, dz. cyt., s. 217-218.

[47] Benedykt XVI, *Ubicumque et temper*, OR 33(2011), nr 1, s. 12.

religijną. Nowi ewangelizatorzy to ci księża, katecheci, rodzice czy nauczyciele, którzy troszczą się o wszechstronny rozwój człowieka, a zatem również o jego dojrzałość psychofizyczną, społeczną i zawodową. Tylko wszechstronnie dojrzały i kompetentny chrześcijanin może stać się wobec współczesnych ludzi świadkiem i znakiem tego, że Kościół jest rzeczywiście szkołą bogatszego człowieczeństwa. To oznacza ponowne odkrycie, że konieczna jest systematyczna i pogłębiona katecheza dorosłych, gdyż dzieci i młodzież z definicji nie mogą osiągnąć tego stopnia rozwoju, jakim powinien charakteryzować się dorosły i dojrzały chrześcijanin.

Nowa ewangelizacja przypomina o tym, że istotą Ewangelii jest miłość. Być chrześcijaninem to kochać. Rozumienie wiary i zasad moralności jest potrzebne właśnie po to, by kochać. Nowi ewangelizatorzy wiedzą o tym, że miłość jest nie tylko szczytem dobroci, ale też szczytem mądrości. Krzywdzić siebie i innych potrafi każdy, ale roztropnie i odpowiedzialnie kochać może jedynie ktoś mądry, kto nie tylko ma dobrą wolę, ale rozumie istotę miłości i nie myli jej z naiwnością, dlatego nowa ewangelizacja łączy się z ponowną mobilizacją ochrzczonych, by ich miłość wyrażała się w mądrym zaangażowaniu społecznym i politycznym i by w szczególny sposób obejmowała ludzi skrzywdzonych, biednych i bezradnych. Nowa ewangelizacja to taki sposób głoszenia słowa Bożego i wyznawania wiary, który staje się jednocześnie promocją człowieka i który wynika z miłości do człowieka, dlatego nowi ewangelizatorzy troszczą się o wszystkie dziedziny życia, które wpływają na sytuację i godność człowieka. Wiedzą, że tak jak nie wolno nigdy odrywać sprawy Boga od sprawy człowieka, tak nie wolno odrywać nigdy głoszenia Bożej prawdy o człowieku od świadczenia o Bożej miłości do człowieka. Chodzi o to, aby wspólnoty wierzących w mocniejszy niż dotąd sposób emanowały Bożą miłością, gdyż to miłość leży u podstaw Kościoła i odróżnia go od wszystkich instytucji tego świata. Bez praktykowania miłości nie ma wiary, gdyż chrześcijanie wierzą w Boga — Miłość.

Należy mocno zaznaczyć te słowa, które Ojciec Święty Benedykt XVI wypowiedział podczas spotkania z uczestnikami I Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji 30 V 2011 roku. Są one bardzo istotne i winny zapaść w sumienia wszystkich wierzących odnośnie do nowej ewangelizacji. „Również w przypadku osób, które pozostają związane ze swoimi chrześcijańskimi korzeniami, ale przeżywają trudną relację ze światem współczesnym, ważne jest, by zrozumiały, że chrześcijaństwo nie jest czymś w rodzaju ubrania, które przywdziewa się w życiu prywatnym czy na szczególne okazje, ale jest czymś żywym, ogarniającym całość, potrafiącym przyjąć od współczesności wszystko to, co w niej dobre”[48].

[48] Benedykt XVI, *Musimy szukać nowych sposobów skutecznego głoszenia Ewangelii.* Przemówienie do uczestników pierwszej sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, OR 33(2011), nr 7, s. 40.

THE ROLE OF TESTIMONY IN THE SERVICE OF NEW EVANGELIZATION

Evangelization is still up-to-date and still valid because of the words of Christ: „Go into all the world and preach the gospel to every creature" (Mk 16, 15); is the primary function of the Church. „The New evangelization" as the name suggests is a renewed way of proclaiming the Good News. According to the Holy Father's „new evangelization" is the proclamation of the Gospel is always new and always the bearer of news, which must be conducted „with a new zeal, new methods and using new means of expression" (VS 106). Evangelization is first of all testimony of authentic life of the evangelizer, it means his sanctity.

It's not about re-evangelization, but for such a new evangelization, which, according to the pope „must give an answer to a consistent, accurate and persuasive, able to strengthen the Catholic faith in its basic truths, the dimensions of individual, family and social life" (VS 106). The new evangelization is not just about theory, but a force that tends towards the new man in Christ, towards a new society and building a civilization of love. The „new evangelization" is also a proclamation and presentation of new hope. Preaching of the Good News — as Paul VI said — goes through giving testimony of the truly and strictly evangelic life and preaching (EN 41-41). The whole Church is the subject of the new evangelization. His effectiveness depends on the testimony of all individual states in the Church.

VII. SPRAWOZDANIA

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 273-277

Ks. Marek CHMIELEWSKI

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI za okres od 6 VI 2010 do 11 XI 2011 roku

Sprawozdanie obejmuje okres od zakończenia poprzedniego dorocznego Zjazdu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (dalej: PSTD), który miał miejsce w dniach 4-5 VI 2010 w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus” w miejscowości Turno-Brzeźce nad Pilicą, do chwili oddania do druku niniejszego tomu rocznika „Duchowość w Polsce”.

1. *Posiedzenia Zarządu*. We wspomnianym okresie sprawozdawczym odbyły się trzy posiedzenia Zarządu PSTD.

a) Na posiedzeniu w dniu 17 XI 2010 roku na KUL, członkowie Zarządu między innymi udzielili pełnomocnictwa Prezesowi Stowarzyszenia do złożenia w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski prośby o ponowne zatwierdzenie Statutu Stowarzyszenia w związku wprowadzonymi poprawkami, jakie zasugerowała Rada Prawna KEP. Oprócz tego omówiono kwestię otwarcia strony internetowej oraz ustalono wiodący temat i ramowy program przyszłorocznego sympozjum przy okazji następnego Zjazdu.

b) Uszczegółowienia programu sympozjum nt. „Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego” dokonano na kolejnym posiedzeniu Zarządu w dniu 9 V 2011 roku, które miało miejsce na KUL. Oprócz tego zatwierdzono inicjatywę Prezesa dotyczącą otwarcia nowej serii wydawniczej w ramach działalności statutowej Stowarzyszenia pt. „Biblioteka Teologii Duchowości”.

c) Trzecie zebranie Zarządu w okresie sprawozdawczym miało miejsce bezpośrednio przed Nadzwyczajnym Walnym Zebraniem PSTD w dniu 24 VI 2011 roku w Turnie. Przedmiotem obrad była przede wszystkim konieczność zatwierdzenia sprawozdania finansowego w celu przedłożenia go w Urzędzie Skarbowym. Ponadto w planie wydawniczym na 2011 rok zatwierdzono drugi tom „Biblioteki Teologii Duchowości”, który stanowić będzie książka ks. prof. dr. hab. Jerzego Misiurka pt. *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*.

2. *Członkowie*. Podczas każdego z posiedzeń, Zarząd przyjmował nowych członków Stowarzyszenia.

W dniu 17 XI 2010 roku do członków korespondentów włączono p. dr. Leszka Wianowskiego z Radomia i o. dr. Marka Kotyńskiego CSsR z Siedlec, oraz p. mgr lic. Piotra Michała Słójkowskiego z Warszawy do grona członków współpracowników.

Podczas majowego posiedzenia w 2011 roku, Zarząd przyjął nowego członka korespondenta w osobie o. dr Mariana Zawady OCD z Krakowa i dwóch członków współpracowników: p. mgr lic. Dorotę Baranowską z Oleśnicy koło Wrocławia oraz o. Antona Konstantego Gravitskiy'ego OFM z Kalwarii Zebrzydowskiej. Ponadto w związku z uzyskaniem stopnia doktora habilitowanego przez ks. dr. Adama Sobczyka MSF, Zarząd awansował go z członka korespondenta na członka zwyczajnego.

Na ostatnim zaś posiedzeniu Zarząd dopisał do listy członków kolejne dwie osoby: o. dr Tadeusza Starca OFMCap (członek korespondent) i s. mgr lic. Monikę Noelę Wojtatowicz CSFN (członek współpracownik).

Aktualnie Stowarzyszenie liczy 92 członków, w tym: 31 członków zwyczajnych, 43 członków korespondentów i 18 członków współpracowników. Strukturę osobową Stowarzyszenia ilustrują następujące tabele:

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
członkowie zwyczajni	17	11	1	1	1	31
członkowie korespondenci	19	14	1	5	4	43
członkowie współpracownicy	8	4	1	4	1	18
Razem:	44	29	3	10	6	**92**

	księża diecezjalni	księża zakonni	zakonnice	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
profesorowie i doktorzy habil.	15	10	1	1	—	27
doktorzy	22	16	1	5	5	48
licencjaci	7	3	1	4	2	17
Razem	44	29	3	10	7	**92**

3. *Nadzwyczajne Walne Zebranie*. Głównym przedmiotem Nadzwyczajnego Walnego Zebrania, zwołanego przy okazji dorocznego Zjazdu Stowarzyszenia, który odbywał się w dniach 24-25 VI 2011 roku w Ośrodku Edukacyjno-Charytatywnym Diecezji Radomskiej „Emaus", było zatwierdzenie zmian w Statucie PSTD.

W obradach uczestniczyło 49 osób. Była to wymagana większość, niezbędna do ważności podjęcia uchwały w sprawie zmian w Statucie. Uchwałę przyjęto jednomyślnie.

Natomiast w dopełniającym Zjazd sympozjum nt. „Teologia duchowości w procesie formacji do kapłaństwa i życia konsekrowanego", oprócz członków Stowarzyszenia, udział wzięło 18 gości, którymi były osoby konsekrowane, reprezentujące zarówno żeńskie, jak i męskie zgromadzenia zakonne.

4. *Zmiany w Statucie*. Prezes PSTD, mając upoważnienie Zarządu, pismem z dnia 4 XI 2010 roku (L.dz. 04/2010) zwrócił się do Sekretarza Konferencji Episkopatu Polski z prośbą o ponowne zatwierdzenie przez KEP poprawionego Statutu według sugestii Rady Prawnej KEP.

Stało się to podczas 354. Zebrania Plenarnego KEP, które odbyło się w Zakopanem w dniach 15-16 III 2011 roku, o czym bp. Stanisław Budzik, Sekretarz Generalny KEP, poinformował pismem z dnia 24 III 2011 roku (SEP — 10.4.2.1-76) z dołączonym jednolitym znowelizowanym tekstem Statutu PSTD.

Tekst ten był przedmiotem obrad wspomnianego wyżej Nadzwyczajnego Walnego Zebrania. Oryginał znowelizowanego Statutu, opatrzonego pieczęciami KEP, podpisami Sekretarza Generalnego KEP i Przewodniczącego KEP abp. Józefa Michalika, wraz z odpowiednią dokumentacją, na którą złożyły się m.in. uchwały Nadzwyczajnego Walnego Zebrania oraz podpisana imienna lista członków biorących w nim udział, dnia 27 VI 2011 roku złożyłem w Sądzie Rejonowym Lublin-Wschód w Lublinie, VI Wydział Gospodarczy — Krajowy Rejestr Sądowy z siedzibą w Świdniku, w celu zarejestrowania zmian. Takiej bowiem procedury wymaga Ustawa z 7 IV 1989 roku „Prawo o stowarzyszeniach" (Dz. U. z 1989 r., Nr 20, poz. 104 z późn. zm.).

Sąd pismem z dnia 18 VIII 2011 roku (sygn. sprawy: LU.VI NS-REJ. KRS/009285/11/418) poinformował o dokonaniu wpisu w Krajowym Rejestrze Sądowym pod numerem 0000325994 odnośnie do zmian w statucie.

5. *Publikacje*. W pierwszych dniach grudnia 2010 roku ukazał się 12. tom rocznika „Duchowość w Polsce". Natomiast wiosną 2011 roku zainicjowano serię wydawniczą pt. „Biblioteka Teologii Duchowości" i opublikowano dwa pierwsze jej tomy: *Świeccy konsekrowani w nauczaniu Kościoła świętego. Zbiór dokumentów* (BTD 1), opr. M. Chmielewski, Lublin 2011, ss. 508 (ISBN 978-83-930004-1-8)[1]; ks. Jerzy Misiurek, *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki* (BTD 2), Lublin 2011, ss. 376 (ISBN 978-83-930004-2-5).

Ponadto wydrukowano broszurę ze znowelizowanym Statutem PSTD.

[1] Zob. recenzje: I. Barok, „Życie Konsekrowane" 2011, nr 5(91), s. 104-105; D. Łakota, „Duchowość w Polsce" 13(2011), s. 289-291.

6. *Strona internetowa*. Wykonując uchwałę Zarządu z 17 XI 2010 roku, w dniu 19 I 2011 roku uruchomiłem stronę internetową Stowarzyszenia pod adresem: http://www.kul.pl/pstd na serwerze KUL.

Na stronie głównej, wykonanej według szablonu przyjętego przez administratora witryny KUL, oprócz loga w kolorze zielonym, znajduje się krótka prezentacja Stowarzyszenia następującej treści: „Jest to katolicka organizacja naukowa, z siedzibą przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, która skupia teologów duchowości z kraju i zagranicy. Jej celem jest między innymi prowadzenie badań w dziedzinie duchowości, promowanie i popularyzowanie wiedzy w zakresie duchowości katolickiej, a także integrowanie środowiska teologów duchowości w Polsce i koordynowanie podejmowanych przez nich prac naukowo-badawczych". Następnie podano adres siedziby wraz z numerami KRS, REGON oraz NIP, jak również informację, że Stowarzyszenie ma osobowość prawną państwową i kościelną. Zamieszczono także nazwę banku i numer konta.

Z prawej strony znajdują się odsyłacze do następujących podstron:

a) Władze Stowarzyszenia — w dwóch podstronach podano imienny skład Zarządu oraz Komisji Rewizyjnej, z linkami przy niektórych nazwiskach;

b) Członkowie — podano odnośne statystyki, wyciąg ze Statutu na temat przynależności do Stowarzyszenia oraz praktyczne informacje. Pod odpowiednim linkiem znajduje się na bieżąco aktualizowana pełna lista członków PSTD;

c) Statut — kliknięcie na link odsyła bezpośrednio do tekstu Statutu w formacie pdf;

d) Publikacje — informacje o publikacjach powstałych w ramach działalności najpierw Sekcji Duchowości Teologów Polskich, a potem PSTD, podane zostały w czterech grupach: Nowości, Rocznik „Duchowość w Polsce", Seria „Duchowość w Polsce" oraz Inne. Przy każdej pozycji podano kompletny opis bibliograficzny wraz z numerem ISBN, ikoną okładki i linkiem pod tytułem, który odsyła do spisu treści danej pozycji w formacie pdf;

e) Rocznik „Duchowość w Polsce" — link przenosi do podstrony prezentującej w sposób jak wyżej zawartość poszczególnych tomów rocznika;

f) Aktualności — zawarte są tu informacje o składce członkowskiej, jak również prezentację najnowszych publikacji Stowarzyszenia. W tym miejscu przewidziano publikowanie informacji o dorocznych Zjazdach Stowarzyszenia, sympozjach itp.;

g) Do pobrania — z tej podstrony można ściągnąć w formacie pdf deklarację członkowską, jak również kilka opublikowanych już moich artykułów na temat historii i działalności Stowarzyszenia, oraz krótką moją wypowiedź radiową o *Leksykonie duchowości katolickiej*;

h) Galeria — znajdują się tu trzy serie fotografii, ilustrujących aktywność Stowarzyszenia. Fotogaleria I zawiera 10 zdjęć z pierwszego posiedzenia Zarządu na KUL dnia 16 VI 2009 roku, podczas którego wręczono pierwsze dyplomy członkowskie. Fotogaleria II za pomocą 52 zdjęć dokumentuje przebieg I Zjazdu

PSTD w Turnie w dniach 4-5 VI 2010 roku. Podobnie w Fotogalerii III również 52 fotografie upamiętniają II Zjazd PSTD, który w tym samym miejscu odbył się w dniach 24-25 VI 2011;

i) Kontakt — podaje zwykły adres siedziby Stowarzyszenia oraz adres e-mailowy pstd@kul.pl, a także numer konta bankowego.

Oprócz tego strona zawiera krótką prezentację loga PSTD (po kliknięciu na logo), oraz dwa liczniki. W okresie od 19 I do 1 XI 2011 zarejestrowano 736 wejść na stronę. Gości odwiedzających z Polski było 390, z USA — 12, ze Słowacji — 6, z Rosji — 5, z Włoch — 3, Wielkiej Brytanii — 2 oraz po jednym z Ukrainy i Francji.

7. *VIII Kongres Teologów Polskich*. W dniach 13-15 IX 2010 roku na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu odbył się VIII Kongres Teologów Polskich, w którym czynnie uczestniczyła kilkunastoosobowa delegacja Stowarzyszenia[2].

Do publikacji w materiałach pokongresowych przekazano następujące artykuły: ks. Marek Chmielewski — *Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości — krótka prezentacja*; Kazimierz Lubowicki OMI, *Poszukiwanie szczęścia rodzinnego między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji*; ks. Jan Machniak, *Tajemnica Miłosierdzia Bożego jako odpowiedź na teologię „śmierci Boga" w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI*; ks. Adam Rybicki, *Mistyka chrześcijańska jako doświadczenie sensu*; Cezary Sękalski, *Duchowość małżeńska w świetle opisów stworzenia z Księgi Rodzaju*.

8. *Plany i perspektywy*. W najbliższych planach Stowarzyszenia jest zwołanie kolejnego dorocznego Zjazdu PSTD w dniach 8-9 VI 2012 roku w Turnie. Temat sympozjum, które odbędzie się w jego ramach, będzie przedmiotem obrad Zarządu na najbliższym posiedzeniu.

Cały czas trwają przygotowania do opracowania *Encyklopedii duchowości katolickiej*, jak również podejmowane są inicjatywy, które mają na celu pełniejsze włączenie się środowiska polskich teologów duchowości w formację seminaryjną i nowicjacką. Jednym z działań zmierzających w tym kierunku był mój udział w dorocznym spotkaniu rektorów wyższych seminariów duchownych w Polsce. Miało ono miejsce w Krakowie 6 IX 2011 roku w seminarium zmartwychwstańców. Wygłosiłem wówczas referat nt. *Duchowość u podstaw formacji seminaryjnej*.

Można mieć nadzieję, że czwarty rok działalności Stowarzyszenia przyniesie nie tylko liczebny wzrost, lecz także nowe osiągnięcia naukowe i publikacyjne.

---

[2] Szerzej na ten temat zob. D. Łakota, *„Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka". Sprawozdanie z udziału Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w VIII Kongresie Teologów Polskich, Poznań, 13-16 IX 2010 roku*, „Duchowość w Polsce" 12(2010), s. 298-300.

„Duchowość w Polsce” 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 278-281

Ks. Wojciech BARTOSZEK*

ANTOLOGIA MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
Sprawozdanie z sympozjum w Paryżu

W dniach 7-8 VI 2011 roku w Collége de France odbyło się sympozjum naukowe pt. *Mistyka. Kontynuacja projektu: teksty oraz serie wydawnicze.* Zostało ono zorganizowane przez Katedrę Współczesnej Literatury Europy Neołacińskiej (*Chaire de Littératures modernes de l'Europe néolatine*) i stanowiło kontynuację seminarium naukowego prowadzonego w Turynie, dziesięć lat wcześniej przez Carlo Ossola. Teksty tego seminarium zostały opublikowane w książce pt. *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle* (Turin 2005).

W pierwszym dniu sympozjum, w sesji popołudniowej wystąpili następujący prelegenci: Carlo Ossola (profesor uniwersytetów w Genewie i Padwie, który od 2000 roku prowadzi Katedrę Współczesnej Literatury Europy Neołacińskiej w Collége de France), Jean Pruvost, Jacques Le Brun (dyrektor honorowy École Pratique des Hautes Études w sekcji nauk religijnych — Katedra Katolicyzmu Współczesnego), Francesco Zambon oraz François Trémolieres (profesor l'Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, prowadzący badania nad francuską duchowością XVII wieku, zwłaszcza nad tekstami Fénelona).

Podczas obrad zaprezentowano nową serię wydawniczą pt. „Mystica” wydawnictwa Honoré Champion, której głównym redaktorem został F. Trémolières. F. Zambon ukazał cel nowej serii wydawniczej: projekt zaprezentowania całościowej antologii mistyki chrześcijańskiej od początków aż do czasów współczesnych.

W drugim dniu sympozjum miały miejsce dwie sesje. W ramach sesji przedpołudniowej zostały wygłoszone cztery referaty. W pierwszym, dwaj autorzy: Simon Mimouni (członek Centre d'études des Religions du Livre, profesor Département d'histoire de la Faculté des Lettres de l'Institut Catholique de Paris) oraz Madeleine Scopello (profesor Centre National de la Recherche Scientifique,

* Ks. dr Wojciech BARTOSZEK — prezbiter Archidiecezji Katowickiej (wyśw. w 1997 r.); doktorat w 2011 na KUL nt. *Sulpicjański model życia kapłańskiego. Studium na podstawie pism Towarzystwa Kapłanów Św. Sulpicjusza z XVII w.*; Członek Unii Kapłanów Chrystusa Sługi. Od września 2011 krajowy duszpasterz Apostolstwa Chorych oraz kapelan Ośrodka dla Osób Niepełnosprawnych „Miłosierdzie Boże” w Borowej Wsi-Mikołowie.

specjalistka od starożytnych tekstów gnostycznych i apokryficznych) zreferowali obecne badania prowadzone na uniwersytetach europejskich na temat „Starożytna mistyka teoretyczna i teurgiczna". S. Mimouni oraz M. Scopello przywołali podczas swojego wystąpienia liczne sympozja oraz konferencje, które w ostatnim czasie odbyły się na uniwersytetach europejskich ukazujące zagadnienie mistyki w trzech społecznościach starożytnych: w chrześcijaństwie, w judaizmie oraz w pogaństwie. Przywołano między innymi współczesne badania nad kodeksami z Nag Hammadi oraz nad tekstami egipskimi. Konkludując swoją wypowiedź zauważyli, iż starożytni mistycy byli swoistego rodzaju pośrednikami między światem ziemskim oraz niebieskim. Sama zaś mistyka była wspólna — jak to podkreślali — dla wszystkich starożytnych religii.

Drugie wystąpienie, którego autorem był Cédric Giraud (profesor Uniwersytetu Nancy 2, prowadzący badania nad nauczaniem teologicznym XI i XII w. oraz nad procesem przeniesienia nauk teologicznych z uniwersytetów do środowisk klasztornych i szkół miejskich) poświęcone było zagadnieniu wiktoriańskiej szkoły duchowości. Przywołując liczne postacie tej szkoły, Giraud wyeksponował zwłaszcza dwóch autorów: bł. Acharda od św. Wiktora (ok. 1100-1171) oraz Szymona Gourdana (1646-1729). Bł. Achard był opatem w paryskim opactwie św. Wiktora oraz biskupem Avranches, autorem *Traité d'abnégation de soi-même*, a także pisma *L'Unité de Dieu et la pluralité des créatures*, dzieła teologicznie bliskiego myśli św. Anzelma z Canterbury. Natomiast Szymon Gourdan (1646-1729) był kanonikiem od św. Wiktora, który dokonał przekładów na język francuski dwunastowiecznych tekstów wiktoriańskich. Prof. Giraud przywołał dwa fragmenty manuskryptów Szymona Gourdana: *Les vies et les maximes saintes des hommes illustres qui ont fleuri dans l'abbaye de Saint-Victor de Paris* (Paris, Biblioteka Mazarine, Ms 3354) oraz *La vie du bienheureux Achard* (Paris, Francuska Biblioteka Narodowa, Ms 22401).

Kolejne dwa wystąpienia koncentrowały się wokół autorów francuskiej duchowości z XVII w. Jako pierwszy wystąpił François Marxer SJ (profesor historii duchowości na jezuickim Wydziale Teologicznym Centre Sèvres oraz w Szkole Katedralnej). Ks. Marxer poświęcił swój referat nauczaniu oratorianina ks. Karola de Condrena (1588-1641), następcy kard. Piotra de Bérulle'a w funkcji superiora Oratorium francuskiego. Autor wykładu podkreślał głęboki związek mistyki w nauczaniu ks. Condrena z teologią ofiary przywoływaną przez Ojców Soboru Trydenckiego. Teologia Condrena, według ks. F. Marxera, miała wpływ nie tylko na najbliższych jego współpracowników, spośród których ukazana była postać ks. Jana Jakuba Oliera, ucznia duchowego trzeciego superiora Oratorium francuskiego, ale także oddziaływała na takich pisarzy, jak: Pascal, Fénelon czy Bernanos.

Kontynuacją wykładu o ks. Condrenie był referat Mariel Mazzocco (stypendystki Collége de France) zatytułowany: *Jean-Jacques Olier, mystique et possession*. Pani Mazzocco na początku swojego wystąpienia przywołała badania

historyka siedemnastowiecznej duchowości Louisa Cogneta, który scharakteryzował na nowo postać ks. Oliera, akcentując wymiar mistyczny jego duchowości. Prelegentka relacjonowała, iż do XX wieku historycy duchowości, opisując ks. Oliera jako założyciela Towarzystwa Kapłanów Świętego Sulpicjusza i jako proboszcza parafii św. Sulpicjusza w Paryżu, uwypuklali wymiar pastoralny jego życia. Autorka wystąpienia przywołała zredagowane przez siebie dwa dzieła ks. Oliera: *L'âme cristal. Des attributs divins en nous* (Paris 2008) oraz *De la création du monde à la vie divine* (Paris 2009). Ponadto zaprezentowała nowoodkryte rękopisy omawianego mistyka zatytułowane: *De la possession divine* oraz *De la possession diabolique* (powyższe teksty zostaną wydane w nowej edycji „Mystica"). Według M. Mazzocco pojęcie *la possession divine* było jednym z kluczowych terminów mistycznych w języku ks. Oliera i oznaczało bycie zawładniętym przez Boga. W dalszej części wykładu prelegentka tłumaczyła, iż zagadnienie mistyki oleriańskiej było specjalnie przemilczane przez jego następców, zwłaszcza przez ks. L. Tronsona. Autorka wykładu przywołała tutaj fragment jednego z listów ks. Tronsona, który pisał, iż mistyczne teksty ks. Oliera, choć z jednej strony zasługują na duże uznanie, byłyby ówcześnie — w okresie postępującej nieufności wobec kwietyzmu — niezrozumiane.

Po wykładach dotyczących mistyki autorów siedemnastowiecznej duchowości francuskiej rozwinęła się dyskusja, w której zabrali głos C. Ossola, ks. F. Marxer oraz M. Mazzocco. Pierwszy z nich przeciwny był stosowaniu pojęcia „mistyka" do nauczania ks. Condrena i ks. Oliera. W odpowiedzi na ten zarzut ks. F. Marxer oraz M. Mazzocco przyznali rację, iż słowo „mistyka" jako rzeczownik faktycznie nie był używany przez autorów siedemnastowiecznych. Dopiero wiek później pojawiło się pojęcie „mistyka" w rzeczownikowej formie gramatycznej, wcześniej istniał jedynie przymiotnik „mistyczny". Niemniej przywołani dwaj autorzy uważali, iż uprawnionym jest stosowanie tego terminu zarówno do nauki ks. Condrena, jak i ks. Oliera wiążących mistykę z teologią ofiary.

W sesji popołudniowej miały miejsce cztery odczyty. Anne Spica (profesor języka i literatury francuskiej z XVII w. na Uniwersytecie Paul Verlaine w Metzu) w wykładzie zatytułowanym „Język i mowa mistyczna" (*Langues et langage mystiques*) zaprezentowała wyniki swoich badań nad cennym słownikiem zawierającym pojęcia mistyczne autorstwa Maksymiliana Sandaeusa *Pro theologia mystica clavis* z 1640 roku. W drugim wykładzie Frédéric Gabriel (profesor Instytutu Historii Myśli Klasycznej oraz członek Centrum Studiów nad Retoryką, Filozofią oraz Historią Myśli) zaprezentował główne tezy dzieła *Hiérarque parfait* (1668), którego autorem był tercjarz franciszkański Jan Le Febvre. Prelegent ukazał wymiar mistyczny i instytucjonalny nauczania tego autora, kierującego się doktryną Pseudo-Dionizego.

Autorem kolejnego wykładu zatytułowanego „«Świętość w podróży». Nieopublikowany tekst karmelu turyńskiego z XVIII w." był Giacomo Jori (profesor

Facoltà di Scienze della Comunicazione Uniwersytetu w Aoście w Włoszech). Prof. Jori przywołał tekst mistyczki karmelitańskiej żyjącej w XVIII w., bł. Marii od Aniołów, mającej widzenia Chrystusa oraz św. Jana od Krzyża. Autor wykładu określał doświadczenie duchowe omawianej przez siebie karmelitanki jako *la mystique d'exode*.

Ostatni wykład sympozjum był dwugłosem, w którym udział wzięli: Christine Jacquet-Pfau (profesor Katedry Współczesnej Literatury Europy Neołacińskiej w Collége de France) oraz Panthéa Tchoupani. Swoje wystąpienie, zatytułowane „Karol de Foucauld. Historia słów — oblicze słów", prelegentki podzieliły na dwie części. W pierwszej zaprezentowały dwa rodzaje francuskich słowników z XVIII i XIX wieku, ukazujących definicje oraz hasła encyklopedyczne z dziedziny duchowości pozytywnie bądź negatywnie (np. pojęcie ekstazy w jednych słownikach ukazane było jako jedność mistyka z Bogiem, w innych — jako rodzaj szaleństwa, czy też patologii). W drugiej części swojego wystąpienia przedstawiły postać bł. Karola de Foucauld jako wielkiego podróżnika i odkrywcę Algieru, a także jako autora licznych haseł encyklopedycznych z dziedziny botaniki i zoologii.

Całe sympozjum zostało zakończyło się podziękowaniem, które wyraził Carlo Ossola wobec wszystkich prelegentów oraz przybyłych słuchaczy. Można było zauważyć, iż podczas obrad spotkały się dwa środowiska naukowe współcześnie podejmujące badania nad mistyką: kościelne związane w Paryżu z jezuickim Wydziałem Teologicznym Centre Sèvres oraz świeckie — z Collége de France. Dyskusja między przedstawicielami tych środowisk naukowych przyniosła dobre owoce dla badań nad zagadnieniem mistyki oraz przyczyni się w przyszłości do publikacji dzieł w nowej serii wydawniczej. Można zauważyć na koniec, iż dziedzictwo polskiej mistyki może w dalszej kolejności przyczynić się do ubogacenia wspomnianej wyżej serii.

VIII. RECENZJE

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 285-288

Ks. Marek CHMIELEWSKI

MARIAN ZAWADA OCD
HOMO DESIDERANS DEUM. DYNAMIKA PRAGNIENIA BOGA W WYMIARZE ANTROPOLOGICZNO-DUCHOWYM
Kraków 2011, ss. 445

Prezentowana książka o. Mariana Zawady, karmelity, jest w pewnym sensie zwieńczeniem jego dotychczasowego dorobku naukowego i publikacyjnego. Jest on bowiem znanym i cenionym w Polsce i zagranicą rekolekcjonistą i konferencjonistą, a przede wszystkim autorem 23 poczytnych książek z zakresu duchowości, zwłaszcza karmelitańskiej, oraz ponad 180 artykułów naukowych i popularnonaukowych. Spośród książek na uwagę zasługują trzy: *Antologia mistyczna* (Kraków 2004, ss. 376), *Antologia karmelitańska* (Kraków 2005, ss. 476) i dwutomowa *Antologii mistyki polskiej* (Kraków 2008, t. 1 — ss. 307, t. 2 — ss. 393).

Najnowsze dzieło o. Zawady wydane przez Wydawnictwo Karmelitów Bosych w Krakowie, to śmiała propozycja nowego i oryginalnego ujęcia samej istoty duchowości chrześcijańskiej, jakim jest pragnienie Boga.

Zgodnie z zamierzeniem autora wyrażonym we Wstępie, książka ukazuje „antropologię z Bogiem w centrum, a dokładnie — najbardziej dynamiczną jej część, czyli antropologię pragnienia Boga" (s. 13). Wyraźnie postawiony w niej problem badawczy dotyczy tego, „w jaki sposób rozwija się pragnienie Boga w życiu duchowym i strukturach ludzkich" (s. 16). Jest to więc próba stworzenia „hermeneutyki pragnienia", które stanowi jeden z najbardziej podstawowych dynamizmów życia duchowego. Pragnienie bowiem było dotychczas raczej marginalizowane w literaturze teologicznej, mimo iż Biblia, Ojcowie Kościoła i pisarze wczesnochrześcijańscy, jak również najwybitniejsi mistrzowie życia duchowego, szczególnie ze szkoły karmelitańskiej, podkreślali jego istotne znaczenie dla rozwoju duchowego i zjednoczenia z Bogiem. Słuszność podjętego tematu wynika więc nie tylko z pewnego rodzaju redukcjonizmu idei pragnienia, zwłaszcza w klasycznej filozofii i teologii, utożsamiających je z pożądaniem, ale także z faktu, iż w czasach nowożytnych, między innymi pod wpływem Kartezjusza, przewartościowano w teologii i duchowości wymiar poznawczy.

W realizacji jasno wytyczonego problemu badawczego autor posłużył się wypracowaną przez siebie metodą badawczą, która odpowiada specyfice zagad-

nienia. Składa się na nią metoda analogii oraz elementy opisu fenomenologicznego opartego na schemacie analizy fenomenologicznej E. Husserla. Jak czytamy, „zastosowano tę metodę, ponieważ akcentuje ona dynamiczną stronę ludzkiego bytu i dynamikę relacji" (s. 31). W związku z metodą, podjęte badania mają zasadniczo charakter deskryptywno-wyjaśniający, nie zaś weryfikujący.

Ojciec Zawada poddał analizie dość bogatą literaturę, na którą składają się dzieła najwybitniejszych świętych i myślicieli chrześcijańskich, między innymi: św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, św. Bonawentury, Jana Kasjana, św. Katarzyny ze Sieny, bł. Jana Ruysbroecka, bł. Jana Taulera i św. Tomasza z Akwinu. Wierny duchowości swego zakonu autor szczególnie często i obficie cytuje mistyków karmelitańskich: św. Jana od Krzyża, św. Teresę od Jezusa, św. Teresę od Dzieciątka Jezus oraz św. Edytę Stein, której nazwisko jednak nie pojawiło się w spisie bibliografii, zapewne przez przeoczenie.

Posługując się klasyczną strukturą antropologii teologicznej: Stworzenie — upadek — Zbawienie — eschatologia, o. Zawada wyniki przeprowadzonych badań bogatego materiału źródłowego, tak filozoficznego, jak i teologicznego, wyłożył w czterech rozdziałach recenzowanej książki.

Rozdział pierwszy dotyczy wnikliwej analizy antropologicznego wymiaru pragnienia jako takiego, co stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań. Po uściśleniu pojęć, a zwłaszcza odróżnieniu pragnienia od pożądliwości, autor wskazał na sytuacje pragnieniogenne, takie jak: niedoskonałość bytu, utrata pierwotnej jedności, piękno, bycie darem, wejście w ścisłą relację z innymi. W dalszych rozważaniach pozwoliło to na zajęcie się kwestią dynamiki pragnienia, co — jak zostało zaznaczone — stanowi przedmiot formalny podjętych badań. Pierwszy rozdział kończy interesująca analiza dynamiki naturalnego pragnienia Boga, wpisana w naturę każdego bytu ludzkiego.

Centralną część książki stanowi rozdział drugi, w którym ukazano teologiczne wymiary pragnienia Boga w czterech zasadniczych fazach. U początku pragnienia Boga, jakie człowiek w sobie nosi (*desiderium Deum*), jest pragnienie, jakie Bóg żywi względem swoich stworzeń, a szczególnie wobec człowieka (*desiderium Dei*). Jednak na skutek grzechu człowiek wikła się w nieuporządkowane pragnienia (*desideria erroris*), które odrywają go od Boga jako swego ostatecznego celu. Właściwą dynamikę pragnienia wyznacza więc *desiderium santificans*, które staje się udziałem człowieka już tu na ziemi, szczególnie w doświadczeniu mistycznym, a przede wszystkim w eschatonie.

Wobec tego logiczną konsekwencją analiz podjętych w rozdziale drugim jest ukazanie w kolejnym rozdziale mistycznego wymiaru pragnienia Boga. Po ogólnej charakterystyce pragnienia mistycznego, autor skupił się na trzech zasadniczych aspektach doświadczenia mistycznego, jakim jest oczyszczenie w formie ciemnej nocy ducha, pragnienie krzyża i przebóstwiające zjednoczenie.

Dopełnieniem danego w doświadczeniu mistycznym pragnienia Boga jest życie wieczne, w którym owo pragnienie znajduje nieskończone przestrzenie,

stając się tym samym pragnieniem nieskończonym. Tej problematyce o. Zawada poświęcił ostatni, najmniejszy rozdział swego studium, w którym jednak więcej jest kwestii dotyczących mistyki, aniżeli eschatologii jako takiej. Jest to więc w pewnym sensie kontynuacja poprzedniego rozdziału.

W zakończeniu omawianego dzieła, autor syntetycznie przedstawił wnioski wynikające z przeprowadzonych analiz. Na pierwszym miejscu wyeksponował prawdę, że pragnienie nie jest jakimś elementem uczuć czy ukierunkowaniem na coś, lecz stanowi potencjał antropologiczny, dzięki któremu człowiek maksymalizuje nie tylko swe istnienie, ale całą możliwość bycia (s. 407). Mogą być różne źródła pragnienia w człowieku. Kiedy jednak przemienia się ono z pragnienia czegoś na rzecz pragnienia Kogoś, wówczas „pragnienie jawi się jako potencjał bycia z Bogiem, zjednoczenia z Nim" (s. 407). Stwierdzenie to ma doniosłe znaczenie dla teologii duchowości. „Kiedy bowiem człowiek całą dynamikę życia duchowego podporządkowuje pragnieniu Boga, wtedy nie tyle żyje Jego pragnieniem, ile nim się staje. Pragnie Boga Jego własnym pragnieniem oraz przemienia się w nie" (s. 407). Z przytoczonych tu zdań wynika, że życie duchowe wykazuje dynamiczną ciągłość, jego zaś podział na fazę (wymiar) ascetyczny i fazę (wymiar) mistyczny ma charakter umowny. O dynamice duchowego rozwoju decydują bowiem nie tyle określone postawy czy zjawiska, lecz nieustanne oczyszczanie i uwznioślanie pragnienia Boga. Z tej racji — jak dalej zaznacza o. Zawada — „trwanie w pragnieniu należy do mądrego kształtowania swej wielkości i godności" (s. 407), do czego zachęcają najwybitniejsi mistrzowie duchowi, jak chociażby często przywoływany w książce św. Jan od Krzyża.

Wśród innych pomniejszych wniosków z przeprowadzonych badań na uwagę zasługuje jedno z ostatnich zdań książki, gdzie czytamy, że antropologiczna kategoria pragnienia „może stać się przestrzenią spotkania" między innymi „spotkania międzywyznaniowego jako elementu doświadczenia religijnego" (s. 409). W tym stwierdzeniu można upatrywać antropologiczno-teologicznych podstaw dla tzw. „ekumenizmu duchowego", do którego w ostatnich dziesięcioleciach przywiązuje się coraz większą wagę.

Oceniając dzieło o. Zawady od strony formalnej, należy podkreślić żywy i bogaty język, dobrze znany czytelnikom jego książek i artykułów. Nierzadko operuje on śmiałymi skojarzeniami, wzorowanymi na najlepszych przykładach poezji mistycznej oraz filozofii egzystencjalistycznej i fenomenologii (np. „Pragnienie to śmiałość istnienia" — s. 33; „pragnienie pragnie pragnienia" — s. 189; „Lęk to człowiek w stanie ucieczki" — s. 226; „Uprawia swoisty apostolat Bożego upodobania" — s. 296; „[…] pragnienie nie dąży do czegoś, ale niesie w sobie wydanie siebie"; „Człowiek staje się czystą zdolnością pragnienia" — s. 363). Trzeba docenić odwagę wykuwania nowego języka teologii duchowości, w poszukiwaniu formy bardziej komunikatywnej dla współczesnego czytelnika.

Podczas lektury dzieła *in extenso* napotyka się na pewne drobne powtórzenia zdań lub myśli. To jednak, jak się wydaje, jest świadomym działaniem autora,

aby ułatwić czytelnikowi bardziej uważne śledzenie treści. Temu celowi służą także wprowadzenia i podsumowania poszczególnych rozdziałów, a nawet poszczególnych paragrafów.

Autor z dużą swobodą operuje licznymi cytatami zarówno z Biblii, Ojców Kościoła, ze szczególną i uzasadnioną predylekcją do pism św. Augustyna i św. Tomasza, oraz z wielu innych autorów, zarówno należących do klasyki duchowości chrześcijańskiej, jak i filozofii. Nie brak także pisarzy współczesnych z dziedziny teologii i filozofii. Na tej zasadzie autor obszernie cytuje również sam siebie na s. 251.

Przytaczanie i zestawianie poszczególnych wypowiedzi, niekiedy jednozdaniowych, o. Zawada uzasadnia stosowaniem metody fenomenologicznego opisu. Przywołuje więc różne tradycje i punkty widzenia, które czasem dzieli nie tylko odległość w czasie, ale również konteksty historyczne i filozoficzno-teologiczne, „by ukazać dynamikę i cel pragnienia, czyli zjednoczenie z Bogiem" (s. 31). Właśnie ta parcjalność zestawianych poglądów, których szerszego kontekstu nie sposób zweryfikować, nasuwa pewne wątpliwości odnośnie do tego, czy autor nie „dopasowuje" ich do przyjętej przez siebie tezy. Z tym może wiązać się ryzyko pewnych uproszczeń w ukazywaniu, że pragnienie powszechnie i w jednakowym sensie uznawane jest za jeden z najbardziej fundamentalnych dynamizmów ludzkiego bytu.

Niemniej jednak, jak wspomniano, książka o. Mariana Zawady pt. *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym* jest ważnym krokiem na drodze rozwoju polskiej teologii duchowości, która zwłaszcza w minionych dziesięcioleciach nierzadko miała charakter kompilacyjno-odtwórczy, a przy tym zanadto nastawiona była na pragmatykę życia duchowego. Ojciec Zawada proponuje nową i w pewnym sensie całościową wizję chrześcijańskiej duchowości, u podstaw której jest fenomen pragnienia. Ma ona nie tylko walor teoretyczno-poznawczy, lecz także mistagogiczno-praktyczny. Odkrycie bowiem, że jest się upragnionym przez Boga, a przez to obudzenie w sobie najszlachetniejszych pragnień, mających za przedmiot samego Boga, określa tożsamość chrześcijanina i dynamizuje całego jego życie aż do osiągnięcia pełni zjednoczenia w doświadczeniu mistycznym.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 289-291

Dorota ŁAKOTA*

KS. MAREK CHMIELEWSKI, *ŚWIECCY KONSEKROWANI W NAUCZANIU KOŚCIOŁA ŚWIĘTEGO. ZBIÓR DOKUMENTÓW* Lublin 2011, ss. 508

„Możemy twierdzić, że historia instytutów świeckich jest tak dawna, jak Kościół". Te słowa kard. Ildebrando Antoniuttiego wypowiedziane podczas I Światowego Kongresu Instytutów Świeckich w Rzymie 20 IX 1970 roku, przypominają o istnieniu nieformalnych grup laikatu, poświęcających w specyficzny sposób swe siły dla życia Ewangelią w świecie. Taką osobną formę konsekracji tych, którzy pragnęli żyć w szczególnej więzi z Chrystusem i naśladować Go przez praktykowanie ewangelicznych rad czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, pełniąc jednocześnie zadania w świecie, zatwierdził i usankcjonował papież Pius XII konstytucją apostolską *Provida Mater Ecclesia*, wydaną 2 II 1947 roku.

Prezentowana książka była od dawna oczekiwana. Zawiera bowiem zbiór dokumentów Kościoła niezbędnych dla każdej świeckiej osoby konsekrowanej. Już bowiem Sobór Watykański II napominał, że instytuty świeckie mają być świadome, iż nie podołają wielkiemu zadaniu pełnego oddania się Bogu przez doskonałą miłość przy zachowaniu swojego świeckiego charakteru, jeśli jej członkowie nie zostaną starannie wykształceni i nie nabędą znajomości spraw Bożych i ludzkich, by rzeczywiście stać się zaczynem w świecie dla umocnienia i wzrostu Ciała Chrystusowego (por. PC 11).

O naukowej wartości omawianego dzieła świadczy zarówno fakt, że jest pierwszym tak bogatym zestawieniem dokumentów Kościoła na temat świeckich konsekrowanych, nie mającym odpowiednika w wersji drukowanej w innych krajach europejskich, jak również to, że zawiera cały szereg nowych tekstów, zaczerpniętych z oficjalnych zbiorów watykańskich, takich jak: „Acta Apostolicae Sedis", „Insegnamenti di Paolo VI", „Insegnamenti di Giovanni Paolo II" oraz z Internetu, a dotychczas raczej nieznanych w Polsce. Zawiera 123 teksty różnej objętości. Poprzednie wydania zbioru wypowiedzi Magisterium Ecclesiae odnośnie do instytutów świeckich: *Z Chrystusem w świecie. Instytuty świeckie*

* Mgr lic. Dorota ŁAKOTA — doktorantka w Instytucie Teologii Duchowości KUL; katechetka — nauczyciel dyplomowany.

w 50-lecie „Provida Mater Ecclesia”. Wypowiedzi Kościoła. Materiały z sympozjum (red. M. Chmielewski, W. Słomka, K. Stawecka, Lublin 1997) i *Z Chrystusem w świecie. Wypowiedzi Kościoła na temat instytutów świeckich* (opr. M. Chmielewski, Lublin 2003), choć nowatorskie, zawierały tylko odpowiednio 26 i 52 dokumenty. Dzięki bogactwu treści, niniejszy zbiór może stanowić cenne narzędzie w formacji duchowej świeckich konsekrowanych, jak również być pomocą dla pragnących odkryć swoje powołanie do życia konsekrowanego w świecie.

Redaktorem obecnego zbioru, podobnie jak poprzednich, jest znawca tematu, wieloletni duchowy opiekun Instytutu Świeckiego Chrystusa Króla (założonego w Kielcach w 1947 roku przez Sługę Bożego ks. Wojciecha Piwowarczyka) — ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL.

Układ książki jest zupełnie inny niż w poprzednich zbiorach. Zastosowano w nich układ chronologiczny, co pozwalało śledzić rozwój świadomości eklezjalnej w tej materii. Kryterium podstawowym w obecnym zbiorze jest ranga autora danego dokumentu czy wypowiedzi, natomiast data wydania czy ogłoszenia stanowi kryterium drugorzędne. Najpierw zamieszczono więc teksty kolejnych papieży począwszy od Piusa XII, a skończywszy na Benedykcie XVI. Po nich następują dokumenty Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, której nazwa w ostatnich dziesięcioleciach kilkakrotnie się zmieniała. W dalszej kolejności zamieszczono teksty wydane przez różne dykasterie watykańskie, potem fragmenty dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz Synodów Biskupów, Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Polski, a także wypowiedzi poszczególnych hierarchów. Na końcu zaś znalazły się teksty prawno-kanoniczne oraz fragmenty Katechizmu Kościoła Katolickiego. W poszczególnych działach zachowano układ chronologiczny.

Dla czytelnika, który pragnąłby śledzić kolejność ukazujących się wypowiedzi eklezjalnych, zamieszczono na końcu książki chronologiczny spis dokumentów na temat instytutów świeckich, co podnosi wartość recenzowanej pozycji.

Autor zamieścił w całości te teksty, które odnoszą się wprost do instytutów świeckich, z innych zaś wybrał jedynie fragmenty, niekiedy bardzo krótkie, jednak bezpośrednio odnoszące się do świeckich konsekrowanych, w których, dla ułatwienia, wyróżnił słowo kluczowe: „instytuty świeckie”.

Jak czytamy we wstępie, kontrowersje może wzbudzać kwestia tytułów i nazw poszczególnych tekstów. Niektóre posiadają bowiem własne nazwy, nadane przez autorów. Tekstom, które są fragmentami wypowiedzi jedynie marginalnie dotykającymi kwestii instytutów świeckich, nadano nazwy wzięte od pierwszych słów dokumentu w oryginalnym języku, w jakim zostały opublikowane. Przyjęto więc tu zasadę od dawna stosowaną w Kościele dla nazewnictwa papieskich encyklik, adhortacji, motu proprio i innych dokumentów. Jeżeli chodzi o teksty z dwóch poprzednich wydań, które tu również się znalazły, to tylko

w niektórych przypadkach zmieniono ich nazwę zgodnie z powyższą zasadą, aby odpowiadała wersji oryginalnej.

Część tekstów wymagała przetłumaczenia z języków: francuskiego, hiszpańskiego, łacińskiego i włoskiego. Ponieważ przekładów dokonywały różne osoby, dlatego dokumenty nieco różnią się stylistycznie. Nie są to tłumaczenia autoryzowane przez władzę kościelną, dlatego nie należy ich traktować jako wersji oficjalnych, szczególnie gdyby miały być używane dla celów urzędowych. Przy opracowywaniu np. konstytucji jakiegoś instytutu, wskazane byłoby sięgnięcie do źródeł podanych w przypisach.

Dla ułatwienia w posługiwaniu się niniejszym zbiorem wypowiedzi Magisterium Ecclesiae, na końcu umieszczono indeks rzeczowy, uwzględniający najważniejsze i najbardziej typowe zagadnienia dla duchowości instytutów świeckich.

Trzeba podkreślić, że dzięki staraniom i determinacji ks. M. Chmielewskiego, książka ta otwiera nową serię wydawniczą pt. „Biblioteka Teologii Duchowości", wpisującą się w działalność statutową Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości.

Prezentowane tu kompendium wiedzy na temat instytutów świeckich cieszy się dużym zainteresowaniem środowiska, które jest jego adresatem, jak również wielu innych czytelników. Potwierdza się w ten sposób doniosłość i aktualność podjętego tematu oraz merytoryczna wartość dzieła. Wnikliwa lektura, na którą zasługuje ten bogaty zbiór, skłania do refleksji i badań nad tym coraz bardziej poznawanym charyzmatem, a zarazem sprawia, że czytelnik z pokorą i szacunkiem pochyla się nad tajemnicą życia konsekrowanego, dyskretnie lecz skutecznie wcielanego przez świeckich w realia codzienności.

„Duchowość w Polsce" 13 (2011)
ISSN 2081-4674 s. 292-293

WYKAZ SKRÓTÓW

AK — „Ateneum Kapłańskie", Włocławek 1909-

CN — Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Konsekrowanego, *Instrukcja: Życie braterskie we wspólnocie „Congregavit nos in unum Christi amor"* (2 II 1994).

DiM — Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia" o Bożym miłosierdziu* (30 XI 1980).

EE — Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja o istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej „The renewal of religious life"* (31 V 1983) [Essential elements].

EiE — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Europa" o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy* (28 VI 2003).

EN — Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi" o ewangelizacji w świecie współczesnym* (8 XII 1975).

FC — Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio" o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22 XI 1981).

GS — Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes"* (7 XII 1965).

KKK — *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum 1994.

KPK — *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Pallottinum 1983.

LG — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium"* (21 XI 1964).

NMI — Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte" zakończenie wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (6 I 2001).

OR — „L'Osservatore Romano" (wyd. polskie), Città del Vaticano 1979-

OT — Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim „Presbyterorum ordinis"* (7 XII 1965).

PC — Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego „Perfectae caritatis"* (28 X 1965).

PDV — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis" o formacji kapłanów we współczesnym świecie* (25 III 1992).

PI — Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Konsekrowanego, *Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „Potissimum institutioni”* (2 II 1990).

PS — Jan Paweł II, *List do młodych całego świata „Parati semper” z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* (31 III 1985).

RdC — Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Konsekrowanego, *Instrukcja: Odnowione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu „Rozpocząć na nowo od Chrystusa”* (19 V 2002)

RH — Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4 III 1979).

SCb — Paweł VI, *Encyklika „Sacerdotalis coelibatus” o celibacie kapłańskim* (24 VI 1967).

SCr — Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła”* (22 II 2007).

SS — Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej* (30 XI 2007).

VC — Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie* (25 III 1996).