



DUCHOWOŚĆ W POLSCE

17 (2015)

Rada naukowa

bp dr hab. Henryk CIERESZKO (Białystok)
prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD (UPJPII)
prof. dr hab. Kazimierz LUBOWICKI OMI (PWT, Wrocław)
ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII
ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK (KUL)
prof. dr hab. Paweł Placyd OGÓREK OCD (UKSW)
prof. dr hab. Czesław PARZYSZEK SAC (UKSW)
ks. dr hab. Jarosław M. POPLAWSKI (KUL)
ks. dr hab. Adam RYBICKI, prof. KUL
bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI (PWT, Wrocław)
ks. prof. dr hab. Stanisław URBĄŃSKI (UKSW)
bp prof. dr hab. Henryk WEJMAN (USz)
ks. prof. dr hab. Ireneusz WERBIŃSKI (UMK)
ks. prof. dr hab. Wojciech ZYZAK (UPJPII)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI, prof. KUL

Zespół recenzentów

dr Andrzej BARAN OFMCap (UKSW); prof. dr hab. Wiesław BLOCK OFMCap (Antonianum, Rzym); ks. prof. dr hab. Ignacy BOKWA (UKSW); prof. dr hab. Romualdas DULSKIS (VDU, Kowno); ks. dr hab. Włodzimierz GAŁĄZKA, prof. UKSW; ks. dr hab. Marcin GODAWA (UPJPII); ks. dr hab. Jacek HADRYŚ, prof. UAM; ks. prof. dr hab. Marek JAGODZIŃSKI (KUL); prof. dr hab. Jacek KICIŃSKI CMF (PWT Wrocław); ks. dr Jan MICZYŃSKI (KUL); prof. dr hab. Teresa PASZKOWSKA (KUL); dr Arkadiusz SMAGACZ OCD (Teresianum, Rzym); ks. dr hab. Marek TATAR, prof. UKSW; dr hab. Stanisław T. ZARZYCKI SAC, prof. KUL

Redaktor języka polskiego, korekta i adiustacja

mgr Joanna JAKSIEWICZ

Redaktor języka angielskiego

dr Maciej GÓRNICKI

Adres redakcji

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości,
Al. Raławickie 14/C-846, PL 20-950 Lublin,
tel. +48-81-4453850; e-mail: pstd@kul.pl

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

DUCHOWOŚĆ W POLSCE

17 (2015)

Lublin 2015

Projekt okładki
Marek Mróz

Skład komputerowy
i redakcja techniczna
ks. Marek Chmielewski

Copyright by
Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości

Publikacja wpisana w roku 2015 na listę czasopism punktowanych:
część B (czasopisma nieposiadające współczynnika *impact Factor*) – **3 punkty**

Druk jest wersją podstawową czasopisma

ISSN 2081-4674

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

DRUK I OPRAWA:
Wydawnictwo „POLIHYMNIA” sp. z o. o.
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax 81-7469717
e-mail: poczta@polihymnia.pl; księgarnia: www.polihymnia.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie (Ks. Marek Chmielewski)	9
--	---

I. Źródła polskiej duchowości

Ks. Jerzy MISIUREK	
Wymowa Grobu Bożego w świetle nauczania Jakuba Pawła Radlińskiego OESSH († 1762)	13
<i>The Significance of the Holy Sepulchre in the Teachings of Jakub Paweł Radliński OESSH († 1762)</i>	25
Ks. Jarosław M. POPLAWSKI	
Praktyka maryjnego niewolnictwa w polskiej teologii katolickiej XVII wieku	26
<i>Devotion to Mary in Polish Catholic Theology of 17th c.</i>	31
Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI	
Staropolskie rozmyślenia klarysek ze Starego Sącza. Postulat badawczy	33
[Rozmyślenia na rocznicę profesji zakonnej]	37
<i>Old Polish Meditations of the Poor Clares from Stary Sącz. A Research Postulate</i>	49

II. Życie konsekrowane w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI	
Ogólnopolskie sympozjum: „Życie konsekrowane w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia”, Zaniemyśl, 19-20 czerwca 2015 roku	53
<i>The Polish nation-wide Symposium: „Consecrated Life in the Perspective of the Third Millennium”, Zaniemyśl, 19th-20th June 2015</i>	59
Czesław PARZYSZEK SAC	
Istotne treści soborowego nauczania o życiu konsekrowanym	60

<i>Essential Contents of the Second Vatican Council's Teaching on Consecrated Life</i>	70
Jerzy Wiesław GOGOLA OCD	
Posoborowe wizje teologii życia konsekrowanego.....	71
<i>Post-Conciliar Visions of Theology of Consecrated Life</i>	78
Teresa PASZKOWSKA	
Misterium konsekracji.....	80
<i>The Mystery of Consecration</i>	96
Ks. Jan MACHNIAK	
Problem wspólnoty w starożytnych regułach życia zakonnego na Zachodzie	97
<i>Idea of the Community in the Old Rules of the Religious Life in the Western Europe</i>	114
Marian ZAWADA OCD	
Współczesne zagrożenia duchowości życia konsekrowanego.....	115
<i>Contemporary Threats of the Spirituality of the Consecrated Life</i>	123
Andrzej BARAN OFMCap	
Formacja do życia konsekrowanego – ewolucja rozumienia problemu	125
<i>Formation to Consecrated Life – the Evolution of Understanding of the Problem</i>	147
Piotr PIASECKI OMI	
Problemy kierownictwa duchowego osób konsekrowanych. Przestrzenie kierownictwa duchowego osób konsekrowanych w kontekście rozpoznawania znaków czasu we współczesnym świecie.....	148
<i>Spiritual Direction Issues of Consecrated Persons. Areas of spiritual Direction for Consecrated Persons in the Context of Discerning the Signs of the Times in the Modern World</i>	159
Jacek KICIŃSKI CMF	
Współczesne areopagi życia konsekrowanego	161
<i>Contemporary Areopaguses of Consecrated Life</i>	169
Adam Józef SOBCZYK MSF	
Życie konsekrowane i rodzina	171
<i>Life Consecrated and the Family</i>	182

Ks. Jacek HADRYŚ

Życie konsekrowane a duchowość księdza diecezjalnego 183

The Consecrated Life and the Spirituality of the Diocesan Priest 192

III. Materiały i studia

Ks. Romualdas DULSKIS

Some Aspects of Life and Death in the Sayings of the Desert Fathers
and Mothers 197

Niektóre aspekty życia i śmierci w mowach Ojców i Matek pustyni 206

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI

Inkardynacja jako źródło duchowości kapłańskiej
w myśli teologicznej Maurizio Costy SJ (1937-2011)..... 207

*Incardination as a Source of Sacerdotal Spirituality
in the Theological Thought of Maurizio Costa SJ (1937-2011)* 214

Ks. Piotr KULBACKI

Ewangelizacyjna wspólnota modlitwy i pracy u podstaw
„Unii Kapłanów Chrystusa Sługi” 215

*The Evangelizing Community of Prayer and Work as the Principle
of „Priests of Christ the Servant Union”* 232

Ks. Marcin GRZESIAK

Służba liturgiczna w świetle encykliki *Mediator Dei*
oraz w posoborowym nauczaniu Kościoła..... 233

*Liturgical service in Light of Encyclical „Mediator Dei”
and post-Conciliar Church Teaching* 241

Ks. Paweł GŁOWIK

Rola parafii w dziele nowej ewangelizacji..... 242

The Role of a Parish in the New Evangelisation..... 252

Savia Anna CICHONSKA OP

Aktualność formacyjnych wskazań
Sługi Bożej Matki Kolumby Białeckiej 253

*Topicality of Formation Guidelines by Servant of God
Mother Kolumba Bialecka* 264

Ks. Edward WALEWANDER

Entuzjazm wiary – Julia Stanisława Bakalarz OP (1956-2010)..... 265

<i>Enthusiasm of the Faith. Julia Stanisława Bakalarz (1956-2010)</i>	270
Ks. Sławomir ZALEWSKI	
Osoba i dzieło Jezusa a działania demoniczne w posłudze egzorcystycznej według księdza Gabriele Amortha	271
<i>The Person and Work of Jesus and Demonic Activities in the Ministry of Exorcists According to Fr. Gabriele Amorth</i>	291
Wiesław BLOCK OFMCap	
Formazione alla «conversione ecologica». Prime riflessioni intorno all'enciclica <i>Laudato si'</i> di Papa Francesco	292
<i>Formation for an „Ecological Conversion”. Some First Reflections on Pope Francis' Encyclical „Laudato si”</i>	300
Maciej GÓRNICKI	
Gry psychologiczne w kontekście religijnym	302
<i>Psychological Games in Religious Context</i>	312

IV. Recenzja

Ks. Adam RYBICKI	
Andrzej Jastrzębski OMI, „ <i>Homo theomorphicus et theophoricus</i> ”. <i>Studium z receptywno-responsywnej teorii duchowości</i> („Biblioteka teologii duchowości”, t. 4), Lublin 2015, ss. 304.....	317

V. Sprawy organizacyjne

Ks. Marek CHMIELEWSKI	
Sprawozdanie z działalności Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości za okres od 4.12.2014 do 24.12.2015 roku	323
Lista członków Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości (stan na dzień 21.12.2015 roku).....	327
Wykaz skrótów	334

WPROWADZENIE

Polska teologia duchowości jest dyscypliną teologiczną w kontekście. Oznacza to, że zarówno jej przedmiot, jak i metoda uprawiania uwzględniają w szerokim zakresie wszystko to, czym Kościół katolicki w Polsce żyje i co wiąże się z jego misją.

Odzwierciedleniem tego jest między innymi rocznik „Duchowość w Polsce” wydawany przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości od 2009 roku, a więc od czasu, kiedy powstało Stowarzyszenie na bazie istniejącej od 1983 roku Sekcji Duchowości Teologów Polskich przy Kongresie Teologów Polskich. Zarówno więc działalność Stowarzyszenia, jak i dokumentujący ją rocznik uwzględniają aktualne wydarzenia i program duszpasterski Kościoła w Polsce. Duchowość bowiem, pogłębianą poprzez studia uniwersyteckie, musi mieć odniesienie do życia, gdyż jest usystematyzowaną refleksją teologiczną właśnie nad życiem duchowym, czyli życiem w Chrystusie pod wpływem Ducha Świętego – jak uczył św. Jan Paweł II.

W polu zainteresowania polskich teologów duchowości w 2015 roku znalazło się więc życie konsekrowane w szerokim spektrum jego form. Powodem tego był ogłoszony przez papieża Franciszka Rok Życia Konsekrowanego, który rozpoczął się w pierwszą niedzielę Adwentu – 30 listopada 2014 roku, a zakończy się w święto Ofiarowania Pana Jezusa w Świątyni – 2 lutego 2016 roku.

W liście do osób konsekrowanych z dnia 21 listopada 2014 roku, w którym papież zapowiedział ów Rok, wskazał jednocześnie na trzy jego zasadnicze cele. W tym czasie szczególnej refleksji nad istotą życia konsekrowanego, a także nad jego tajemnicą oraz doniosłością w dwutysiącletniej historii Kościoła, najpierw należy „spojrzeć w przeszłość z wdzięcznością”. Jak pisze papież, „niezbędne jest opowiedzenie swojej historii, aby zachować żywą tożsamość, jak również umocnić jedność rodziny zakonnej i poczucie przynależności jej członków”. Ponieważ „wdzięczna pamięć o przeszłości pobudza nas, byśmy uważnie słuchając tego, co Duch mówi dziś do Kościoła, coraz głębiej realizowali konstytutywne aspekty naszego życia konsekrowanego”, dlatego papież wskazuje na drugi cel Roku Życia Konsekrowanego. Jest nim „przeżywanie teraźniejszości z pasją”. Z kolei uświadomienie sobie aktualnego *status quo* skłania do „przyjęcia przyszłości z nadzieją”. I to jest trzeci jego cel.

Takim kluczem, wziętym z listu papieża Franciszka, posłużono się przy organizacji ogólnopolskiego sympozjum Polskiego Stowarzyszenia Teologów

Duchowości, które odbyło się przy okazji dorocznego Zjazdu. Miał on miejsce w Ośrodku Charytatywno-Wypoczynkowym „Bojanowe Gniazdo” w Zaniemyślu na terenie archidiecezji poznańskiej w dniach 19-20 czerwca 2015 roku. Ponieważ wiodącym tematem niniejszego rocznika „Duchowość w Polsce”, który oddajemy do rąk członków Stowarzyszenia i innych czytelników, jest życie konsekrowane, dlatego wygłoszone wtedy referaty stały się podstawą do opracowania tekstów zawartych w drugiej części niniejszego tomu.

Natomiast część pierwsza tradycyjnie poświęcona jest eksponowaniu źródeł polskiej duchowości z okresu od XVII do XIX wieku. Odkrywanie nieznanych lub zapomnianych tekstów oraz cierpliwe ich badanie ukazuje, jak ogromne jest bogactwo duchowe chrześcijaństwa w Polsce, które wiele wniosło w duchową tradycję Kościoła powszechnego.

Dość obszerna, bo licząca dziesięć artykułów część trzecia, zawiera materiały i studia, które w znacznym stopniu wpisują się w wiodącą tematykę tomu. Wśród nich znalazły się również teksty młodych teologów duchowości, których publikacje w czasopiśmie recenzowanym są niezbędne dla otwarcia przewodu doktorskiego. Nie można też zapominać, że zarówno Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości, jak i jego statutowy organ, jakim jest rocznik „Duchowość w Polsce”, otwarte są na autorów spoza środowiska, którzy mają coś interesującego do przekazania teologom duchowości. Ponadto Stowarzyszenie stawia sobie za cel promowanie i popularyzację wiedzy w zakresie duchowości katolickiej.

Jak zwykle, całości merytorycznych treści tomu dopełnia recenzja jednej z najnowszych publikacji, która dla uprawiania i rozumienia teologii duchowości może mieć duże znaczenie, a także bieżące informacje organizacyjne Stowarzyszenia. Zamyka je aktualna lista jego członków.

Obecnie podstawową wersją periodyku „Duchowość w Polsce” jest wersja papierowa, ale w związku z wymogami punktacji przygotowujemy się do niemal całkowitego wydawania go w wersji elektronicznej i ogólnodostępnej w internecie. Z jednej strony stawia to przed autorami i redakcją wysokie wymagania merytoryczne oraz formalne, nad którymi czuwa dość liczna Rada Naukowa i stale powiększające się grono recenzentów. Z drugiej zaś strony upowszechnienie rocznika „Duchowość w Polsce” w internecie niesie ze sobą możliwość docierania do szerokich kręgów osób zainteresowanych problematyką duchowości.

Lublin, Wspomnienie św. Jana od Krzyża 2015.

Ks. dr hab. Marek Chmielewski, prof. KUL
Prezes PSTD

I. ŹRÓDŁA POLSKIEJ DUCHOWOŚCI

Ks. Jerzy MISIUREK*

WYMOWA GROBU BOŻEGO W ŚWIEŹLE NAUCZANIA JAKUBA PAWŁA RADLIŃSKIEGO OESSH († 1762)

Spośród polskich bożogrobców w XVIII stuleciu wyróżnia się w szczególności sposób proboszcz miechowski i równocześnie od 1744 roku prepozyt generalny zakonu Jakub Paweł Radliński. Urodzony około 1684 roku, po wstąpieniu do zakonu studiował w Krakowie, uzyskując doktorat z teologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, po czym prowadził wykłady w studium bożogrobców w konwencie świętej Jadwigi. Od 1723 roku Radliński był proboszczem w Chełmie koło Bochni, następnie w Leżajsku oraz w Przeworsku. W roku 1745 przystąpił do odbudowy zniszczonych przez pożar kościoła i klasztoru miechowskiego, wspierając też rozwój tamtejszej biblioteki. Dzięki jego zabiegom opactwo w Miechowie stało się generalną siedzibą wszystkich czterech prowincji zakonu w Polsce¹. Radliński pozostawił po sobie bogatą spuściznę pisarską z zakresu teologii, filozofii i historii, a także poezji (wiele jego prac spłonęło w pożarze 1745 roku); uwagę zwracają zwłaszcza pisma popularyzujące kult Grobu Bożego. Z tego

* Ks. prof. dr hab. Jerzy MISIUREK – prezbiter archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1960 roku. Od roku 2011 Kawaler Rycerskiego Zakonu Świętego Grobu Bożego w Jerozolimie. W 1970 roku uzyskał doktorat z teologii dogmatycznej pod kierunkiem Sługi Bożego ks. Wincentego Granata; od tegoż roku zatrudniony w Międzywydziałowym Zakładzie Leksykograficznym KUL; pełnił m.in. obowiązki redaktora działu i sekretarza naukowego Redakcji Encyklopedii Katolickiej, był też dyrektorem (1975-1985) Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL, a od 1985 roku, po zatwierdzeniu habilitacji – członkiem Rady Wydziału Teologii i kierownikiem Katedry Historii Duchowości oraz kierownikiem (1991-1997) Sekcji Teologii Duchowości; w latach 1993-2002 – był dyrektorem do spraw naukowych Kolegium Teologicznego dla Katechetów i dyrektorem Studium Pastoralnego dla Księży w ramach formacji permanentnej w Lublinie; od 1998 roku profesor zwyczajny; w latach 2003-2007 był członkiem Komitetu Nauk Teologicznych PAN; 2007-2008 zatrudniony na Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Opublikował ponad 700 pozycji naukowych, w tym około 20 książek, m.in. *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej* (1992, 2001²), *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* (t. 1-3, 1994-2001), *Polscy święci i błogosławieni* (2010), *Modlitwa, medytacja, kontemplacja, mistyka. Dzieje problematyki* (2011), *Wiara i sakramenty w życiu duchowym* (2013). Wypromował 24 doktorów i około 150 magistrów.

¹ M. Tobiasz, *Bożogrobcy w Miechowie*, „Nasza Przyszłość” 1 (1963), s. 37.

zakresu opracował między innymi: *Grób wielkopiątkowy* (Lublin 1730, 1737), statuty Bractwa Grobu Chrystusa, a także *Godzinki o Bożym Grobie*². Oprócz tego Radliński jest autorem historii swego zakonu uwzględniającej jego sytuację prawną, a będącej kontynuacją pracy S. Nakielskiego, jak też – nowego oficjum brewiarzowego dla bożogrobców *Exaltate Dominum*, zaaprobowanego w 1742 roku przez Kongregację Świętych Obrzędów. W tym artykule zajmiemy się przede wszystkim jego nauczaniem o Grobie Pańskim.

1. Grób Chrystusa w zapowiedziach Pięcioksięgu

Dzieło Radlińskiego *Grób wielkopiątkowy* zawiera czterdzieści rozważań mających dopomóc w kontemplowaniu Grobu Pańskiego. Autor wzywa, by do tych duchowych przeżyć odpowiednio się przygotować; przede wszystkim należy z duszy usunąć grzech, który sprzeciwia się Bogu. Każdy bowiem grzech śmiertelny jest przeszkodą w zbawiennym nawiedzeniu Grobu Pańskiego. Oprócz tego powinniśmy mieć szczerą intencję nawiedzenia Grobu dla większej chwały Bożej i wysławiania męki Chrystusa, Jego śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania. Potrzeba nam zatem kontemplować Chrystusa złożonego do grobu, aby zasłużyć na oglądanie Go w chwale nieba³. Z tego względu Zakonnik zachęca, by przechodząc do innego kościoła w celu nawiedzenia Grobu Pańskiego, trwać w rozpamiętywaniu męki, śmierci i pogrzebu Jezusa. W samym kościele nie musimy być tuż przed Grobem Pańskim, lecz możemy uklęknąć w pewnej odległości, by na wzór ewangelicznego celnika wyrazić swą niegodność. Powinniśmy też dołożyć wszelkich starań, by z wielką czcią odprawić „nabożeństwo” przy Grobie Pańskim, naśladując dawnych chrześcijan. Radliński podkreśla, że nie tylko w Wielki Piątek i w Wielką Sobotę, ale też i w innych dniach możemy nawiedzać Grób Pański, zwłaszcza w Miechowie, Przeworsku, Leżajsku i w Jeruzolimie⁴. Chodzi tu o głębsze przeżycie tajemnicy męki, śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania Chrystusa oraz o wyrażenie wdzięczności Bogu za dzieło zbawienia człowieka.

Przeważająca większość rozważań Radlińskiego opiera się na księgach Pisma Świętego Starego Testamentu. Bazując na zapewnieniu, że Mojżesz pisał o Chrystusie (por. J 5, 46), Radliński odwołuje się najpierw do Pięcioksięgu. W biblijnym opisie dzieła stworzenia człowieka, nasz autor koncentruje swą uwagę na utworzeniu niewiasty Ewy z boku śpiącego Adama (por. Rdz 2, 21-22). Zgodnie

² *Odgłos tryumfalny Grobu Chrystusowego o skalę tegoż Grobu objający się, albo Godzinki, tryenna i Koronka o Grobie Chrystusa Bractwa tegoż Grobu Chrystusowego*, Lublin 1730. *Godzinki o Bożym Grobie* autorstwa Radlińskiego podaje H. Słotwińska, *Ewangelizacyjna działalność parafii pod wezwaniem Świętej Trójcy w Leżajsku (1400-2000)*, Leżajsk 2000, s. 248-252.

³ J. Radliński, *Grób wielkopiątkowy (Informacje)*, Lublin 1730.

⁴ Tamże, s. 6.

ze świadectwem ojców Kościoła, podobnie jak z boku śpiącego Adama Bóg uformował Ewę, tak też z boku umierającego za nas Chrystusa, narodził się Kościół. Adam więc stał się „figurą” Chrystusa, a – według przekonania wielu – jego grób jest na Kalwarii. Grób zatem pierwszego Adama jest „figurą” Grobu Chrystusa jako „drugiego Adama”. Kontemplując ten Grób winniśmy być Bogu wdzięczni, że daje nam nadzieję wiekuistego zbawienia⁵.

W biblijnym opisie raju, w którym Bóg umieścił pierwszego człowieka (por. Rdz 2, 8-17), Radliński dostrzega wyobrażenie Grobu Chrystusa jako miejsca pełnego radości i wesela. W tym Grobie należy kontemplować „drzewo życia” – Przenajświętsze Ciało Chrystusa, będącego „drogą, prawdą i życiem”, a także „drzewo wiadomości dobrego i złego”, czyli samego Chrystusa. Jego Grób znajdował się w ogrodzie (por. J 19, 41-42), a „drzewami” tego ogrodu byli także Maryja, Józef z Arymatei i Nikodem, nadto „mistycznymi drzewami” byli wszyscy „mężowie apostołscy, którzy od początku Kościoła jerozolimskiego Grobowi Chrystusowemu służyli, Grobu Chrystusowego strzegli [...], dla honoru Grobu Jezusowego życie swoje i krew wylali”⁶. „Drzewami” tego „raju” są wreszcie ci wszyscy, którzy rozpamiętują pogrzeb, grób i zmartwychwstanie Chrystusa oraz zapisują się do Bractwa Grobu Pańskiego. Kontemplując Grób Pański, należy w duchu oglądać „rzekę” tego „raju”, którą jest krew i woda wypływające z rany w boku i z serca Jezusa; ta „rzeka” rozdzieliła się na inne cztery „rzeki” wypływające z Jego ran w rękach i nogach. W tym „mistycznym raju” Chrystusa obiecany jest żywot wieczny, stąd też nasze pragnienie, by w nim zawsze przebywać myślą i sercem. Ze swego Grobu Chrystus uczynił „raj mistyczny”, dlatego należy troszczyć się o odpuszczenie grzechów przez pokutę, by na wieki w nim „zamieszkać”⁷.

Odwołując się do biblijnego opisu stworzenia świata w ramach sześciu dni (por. Rdz 1, 1-21), Radliński skupił się na pytaniu, dlaczego Bóg „odpoczął” siódmego dnia (Rdz 2, 2). Odpowiedział, że Bóg pragnął w ten sposób wyobrazić „przyszły odpoczynek” Chrystusa w grobie. Przytaczając wypowiedzi niektórych autorów, między innymi Roberta Bellarmina, nasz autor twierdził, że Chrystus na krzyżu, szóstego dnia od Niedzieli Palmowej, zakończył dzieło odkupienia, by „odpocząć dnia siódmego w grobie”⁸. Dziś widzimy, że takie wyjaśnienie nie jest całkowicie słuszne. Teolog bożogrobców dowodzi potem, że Bóg chciał, aby ludzie odrzucili w tym dniu troski doczesne i trwali w rozważaniu spraw świętych, zwłaszcza zaś męki i pogrzebu Jezusa oraz Jego zmartwychwstania. Owocem nawiedzenia Grobu Bożego winno być gorliwsze uczestnictwo

⁵ Tamże, s. 12.

⁶ Tamże, s. 17.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ Tamże, s. 26.

we Mszy świętej, spowiedź, Komunia święta, dawanie jałmużny i umartwienia⁹.

Radliński uważał również, że wyobrażeniem przyszłego Grobu Pańskiego jest potop (Rdz 7, 6-24), który jest „figurą” Chrystusa, a szczególnie arka Noego. Sam Bóg obmyślił długość, szerokość i wysokość arki, zanim spadły wody potopu. Arka zatem zapowiadała grób Chrystusa, a opuszczenie jej przez Noego oznaczało wyjście Zbawiciela z grobu. Na wzór gołąbka z gałązką oliwną powinniśmy przynosić owoce dobrych czynów, będących świadectwem osiągania doskonałości życia¹⁰. Wszystko to powinno być przedmiotem głębokich rozważań, zwłaszcza w czasie adorowania Grobu Pańskiego.

Do kontemplacji krzyża i Grobu Chrystusa wzywa Radliński, ukazując Izaaka posłusznego swemu ojcu Abrahamowi (por. Rdz 22, 1-14). Jezus Chrystus poniosł drzewo krzyża na Kalwarię, wypełniając we wszystkim wolę swego Ojca, toteż i „ołtarz” zbudowany przez Abrahama jest „figurą” Grobu Pańskiego, w którym dopełniła się Jego zbawcza ofiara. Skoro Grób Chrystusa można nazywać „ołtarzem”, to my wszyscy powinniśmy na nim składać swoje dusze i ciała¹¹. Sposobnością do kontemplowania Grobu Chrystusa jest również zwrócenie uwagi na grób patriarchy Abrahama i jego żony Sary (por. Rdz 23, 3-9). Pomimo swojej zamożności Abraham nie miał grobu dla siebie i Sary, toteż zmuszony był kupić pole u Efrona za 400 syklów srebra (Rdz 23, 10-19). Podobnie i Chrystus nie miał własnego grobu, lecz został złożony w cudzym; na Kalwarii była jaskinia, w której był „wyciosany Przenajświętszy Grób Chrystusa Pana”¹². Nam wszystkim Zbawiciel pozostawił przykład ubóstwa, o czym wciąż przypomina Jego grób.

Nawiązując do Pięcioksięgu, Radliński skupił się na dziejach potomków Jakuba. Historia życia starotestamentalnego Józefa, którego ojciec kochał bardziej aniżeli innych swych synów (Rdz 37, 3) dostarczyła Radlińskiemu wielu myśli na temat Chrystusa i Jego grobu. Teolog bożogrobców podkreśla, że Józef jest figurą Chrystusa za nas cierpiącego i umęczonego, którego Ojciec kochał najbardziej z synów ludzkich, o czym zaświadczył w słowach: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (Łk 3, 22). Grób Chrystusa wyobraża studnia, do której wrzucono Józefa (Rdz 37, 24); studnia nie miała wody, podobnie jak grób Chrystusa pozbawiony był „żydowskiego politowania”, bowiem tuż po Jego śmierci postawiono przy Grobie straż, a towarzyszyła temu ogromna wrogość ludu. Radliński nazywa Grób Chrystusa „studnią mistyczną”, która dla nas jest tym skuteczniejsza, im częściej się do niej uciekamy, by zaczerpnąć „wody nadprzyrodzonej”. Ze „studni mistycznej Grobu Pańskiego” pobieramy więcej łask niebiańskich, Jezus Chrystus jest bowiem „nieprzebrany źródłem wód żywych, o czym

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 38.

¹¹ Tamże, s. 44.

¹² Tamże, s. 50.

powiedział Samarytance”. Z tego względu modlimy się, „abyśmy z tego źródła czerpali niebieskich darów potoki”¹³. Otrzymanie tych darów stało się możliwe dzięki Misterium Paschalnemu Chrystusa.

Kontynuując myśl o historii Józefa, który nie chcąc popełnić grzechu z żoną Putyfara, został wtrącony do więzienia (Rdz 39, 20), Radliński podkreśla, że więzienie to jest „figurą” Grobu Chrystusa, do którego został On złożony po śmierci. Biblijny Józef był fałszywie oskarżany, podobnie jak potem Chrystus Pan, Synagoga przedstawiła bowiem fałszywych świadków, podczas których oskarżenia – Jezus milczał (Mt 26, 59-61). Podobnie jak Józefa, tak i Chrystusa więzienie grobu nie pokonało, ale z niego chwalebnie powstał; potrzeba i nam wychodzić ze swego stanu doskonalszymi, by wraz ze Zbawicielem być w niebie¹⁴. Celowi temu służy również medytacja o mannie z nieba danej Izraelitom na pustyni (por. Wj 16, 14-15). Zdaniem Radlińskiego manna wyobrażała Chrystusa cierpiącego i pogrzebanego w grobie. Podobnie jak manna, która zebrana przez Izraelitów nie uległa zepsuciu w ciągu następnych dni po jej zebraniu, tak i „Manna Boska w Grobie pozostała nienaruszona”. Dopóki Chrystus nie był złożony do grobu, podległy był cierpieniu, ale gdy został złożony w grobie, nie był podległy „skazitelnościom ciała ludzkiego”. Abyśmy nie ulegli tym skazitelnościom, powinniśmy już teraz „pogrzebać się w Grobie Chrystusa” i z niego nie wychodzić, dopóki nie nastąpi przemiana w człowieka „nieskazitelnego”¹⁵.

Mówiąc o wędrówce Izraelitów przez pustynię do Ziemi Obiecanej, Radliński zatrzymał się nad sceną wyprowadzenia przez Mojżesza miodu ze skały (Pwt 32, 13), stwierdzając, że jest nim „skała Grobu Chrystusa zmartwychwstającego”¹⁶. Przez „miód” rozumie nasz autor wszelkie dobra nadprzyrodzone, stąd też w „skale Grobu Chrystusa” jest „słodkość”, która zachęca do nawiedzenia, ale również – do pokuty za swoje grzechy. Radliński wyraża życzenie, by nawiedzenie Grobu Pańskiego pobudziło nas do pokuty i poprawy życia¹⁷. Dostrzegamy zatem, że Pięcioksiąg Mojżesza dostarczył teologowi bożogrobców wielu cennych myśli, wiążących się w jakiejś formie z przyszłym Grobem Jezusa Chrystusa na Kalwarii.

2. Grób Pański w zapowiedziach innych ksiąg Starego Testamentu

W przekonaniu Radlińskiego także inne księgi Starego Testamentu zapowiadały przyszły Grób Chrystusa. Wskazując na walczącego z Goliatem Dawida

¹³ Tamże, s. 59.

¹⁴ Tamże, s. 62.

¹⁵ Tamże, s. 76.

¹⁶ Tamże, s. 77.

¹⁷ Tamże, s. 82.

jako na „figurę” Chrystusa (por. 1 Sm 17, 48-50; 22, 1), autor dowodzi, że jaskinia, do której schronił się przed Saulem, jest zapowiedzią Grobu Chrystusa, w którym został złożony po zdjęciu z krzyża. Jednocześnie też podkreśla on, że przy Grobie Chrystusa możemy czuć się bezpieczni, dlatego tu powinniśmy złożyć wszystkie swoje utrapienia i bolączki¹⁸.

Biorąc za podstawę rozważań Elizeusza proroka, któremu pewna zamożna niewiasta, Szunemitka przygotowała łóżko, stół, krzesło i lampę, by mógł dobrze wypocząć (por. 2 Krl 4, 10), Radliński zaznaczył, że to wszystko, co owa niewiasta przygotowała Elizeuszowi, całym swym życiem wyświadczył nam Jezus Chrystus, a przy swoim Grobie zastawił nam „wieczernik mały”. W Grobie Pańskim, podobnie jak „w skarbcu jakimś, wszystkie łaski i dobrodziejstwa [...] jako w centrum jakim, zebrane”¹⁹. Potrzeba zatem nam wszystkim wystawić także w swoim sercu „wieczernik”, w którym mógłby zawsze mieszkać Chrystus, a w tym „wieczerniku zastawić stół hojny”, pełen dobrych czynów, „stołek”, na którym mógłby usiąść i odpocząć, „łóżko” i „lichtarz”, a więc światło naszego życia, byśmy z Nim mogli zmartwychwstać do chwały²⁰. Wskazując na Elizeusza jako na „figurę” Chrystusa, Radliński podkreśla, że także jego grób przypomina nam Grób Pański. Skoro bowiem do grobu Elizeusza wrzucono martwe ciało pewnej osoby, które w zetknięciu z nim ożyło (por. 2 Krl 13, 20-21), to my wszyscy „w Chrystusie pogrzebani” również ożyjemy. Chrystus swoją śmiercią zwyciężył śmierć naszą, a Jego okrutna męka stała się dla nas „doktorską oficyną” lub „apteka”. Ożywia nas jednak Grób Chrystusa, gdyż – jak pisze Radliński – Ciało Jego ma udział w naszym odkupieniu. Zbawiciel ożywia nas przede wszystkim z grzechowej śmierci, dając prawo i nadzieję przyszłego zmartwychwstania. Czując się przez grzech chorymi i umarłymi, powinniśmy udawać się do Grobu Pańskiego, by tam szukać uzdrowienia. Chrystus ożywia nas „przez dotknięcie Ciała swego żywego w Najświętszym Sakramencie utajonego”²¹.

Dalsze cztery figury Grobu Pańskiego odwołują się do Księgi Hioba. Pierwsza z nich mówi o rzeczywistości śmierci, o którą jedni proszą, inni zaś oczekują jej, a ta nie przychodzi (por. Hi 3, 21). Ci, którzy doczekali się śmierci Chrystusa, a potem Jego grób odnaleźli, „cieszyli się weselem wielkim”. Za świętym Bernardem Radliński uczy, że dla pielgrzymów nawiedzających Grób Pański, „słodką” jest rzeczą przy nim odpocząć. Dziękując za wszystkie dobrodziejstwa, prosić należy Jezusa o gorącość ducha i wewnętrzną radość²². Druga z kolei „figura” opiera się na słowach Hioba (5, 26): „W obfitości wejdiesz do grobu jako wnoszony bywa”. Wprawdzie ludzie mają bogactwa, ale do grobu schodzą w ubó-

¹⁸ Tamże, s. 94.

¹⁹ Tamże, s. 98.

²⁰ Tamże, s. 100.

²¹ Tamże, s. 109.

²² Tamże, s. 113.

stwie, natomiast Chrystus „w obfitości” wchodził do grobu, pomimo swego materialnego ubóstwa. Jego „obfitość” wyraziła się w miłości do wszystkich i Boskiej szczodroblowości w odkupieniu ludzi, a także we wszelkich zasługach i Boskich dziełach; dalsza „obfitość” to wielość łez Maryi, które wylała przy złożeniu Jej Syna do grobu. Przy Grobie Pańskim należy złączyć swoje współcierpienie z cierpieniami Maryi²³. Trzecia „figura” nawiązuje do zdania Hioba (29, 18): „W gniazdeczku moim umrę i rozmnożę jako palma dni moje” (w tłumaczeniu Wulgaty). Radliński pisze, że niektórzy z teologów widzą w tych słowach „figurę” Grobu Pańskiego i Jego zmartwychwstania; na tej podstawie można porównać Chrystusa do Feniksa, który leżąc w grobie wśród wonności, odrodził się do nowego życia. Miejsce Grobu Chrystusa jest słodsze, miłsze i wdzięczniejsze ludziom aniżeli wszelkie inne miejsca. Tu możemy wejść, bo „kamień jest odwalony”, a więc Grób jest otwarty, należy więc „skosztować słodkości” i pozostać tak długo, dopóki się nie odrodzimy, jak Feniks, przez obmycie z grzechów²⁴. Wreszcie czwarta „figura” odwołuje się do słów wypowiedzianych do Hioba (według Wulgaty): „Gdy się za zgubionego i zmęczonego poczytał będziesz, zajaśniesz jak Lucyfer i będziesz miał ufność z przełożonej sobie nadziei, wykapany bezpiecznie zasypiać będziesz” (Hi 11, 17-18). Słowa te w rzeczywistości odnosiły się do Chrystusa za nas ukrzyżowanego i złożonego w grobie. Chrystus zajaśniał jak Jutrzenka („Lucyfer”), gdy swe ciało wyniszczył dla nas; jest to dla wszystkich znak, byśmy „weszli” do Grobu, w którym jest wszelkie bezpieczeństwo, ale także byśmy „wyniszczali” siebie dla Boga. Grób Chrystusa jest obrazem naszego życia, a wszystkie tajemnice wiary wywodzą się z tego Grobu. Życie chrześcijańskie, jak podkreśla autor, polega na umieraniu grzechowi i odradzaniu się, by zmartwychwstać z Chrystusem z grobu do nowego życia. Możemy więc mówić przy Grobie Pańskim: „O szczęśliwy Grobie, o niebieskie delicje, o złote źródło wszystkich Kościoła Bożego skarbów”²⁵.

Ostatnią w tej części medytację poświęcił Radliński słowom Ps 74, 12, dowodząc, że odnoszą się one do Chrystusa i Jego Grobu. Nie tylko bowiem „na niebie”, ale i „w pośrodku ziemi”, raczył On sprawić zbawienie. Począł się w łonie Maryi i wysłużył nam zbawienie, zwłaszcza swą męką i śmiercią na krzyżu; złożony został w grobie, „w pośrodku” ziemi wśród skał. Co więcej, On chce być w nas pogrzebany, pragnie, abyśmy byli Grobem Jego. Dokonać się to może dzięki rozważaniu męki Pańskiej, a zwłaszcza przez Komunię Świętą²⁶. Kontynuacją tej medytacji jest następna, w której Radliński, opierając się na słowach Ps 85, 2, wysławia „ziemię szczęśliwszą od tej, na której Pan Bóg pokazał

²³ Tamże, s. 119.

²⁴ Tamże, s. 127. Por. H. Wojtowicz, *Feniks w literaturze chrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 4 (1984), z. 6-7, s. 376-383.

²⁵ J. Radliński, *Grób wielkopiątkowy*, s. 135.

²⁶ Tamże, s. 144.

się Mojżeszowi”; jest to „ziemia”, na której urodził się Syn Boży Wcielony, i w której znajduje się Grób Chrystusowy. Ten Grób, jak za Grzegorzem z Nyssy i innymi autorami zauważa, ludzi ziemskich może czynić nieśmiertelnymi, a także – przyczyniać się do odpuszczenia grzechów i odwrócenia niewoli szatańskiej. Przy tym Grobie należy zatem trwać jak najdłużej na modlitwie²⁷.

Charakterystyczne refleksje snuje Radliński w odniesieniu do księgi Pieśni nad pieśniami. Słowa Pnp 1, 12 spełniły się według niego wtedy, gdy Maria Magdalena namaściła ciało Jezusa na przyszyły pogrzeb. Jednocześnie nasz autor uważa, że te słowa należałoby tłumaczyć w ten sposób: „Gdy król nasz Chrystus Jezus był w grobie swoim i odpoczywał w nim, wtedy nardowe drzewo, to jest Przenajświętsza Maryja Panna wydała swój zapach i wonność”²⁸. Radliński dowodzi, że „zapachem” tym było rozważanie męki Chrystusowej, gorące oczekiwanie na Jego zmartwychwstanie, całkowite zdanie się na wolę Bożą, podziękowanie Ojcu Przedwiecznemu, który chciał przez Jej Syna zbawić i odkupić świat oraz ofiarowanie wszelkich prac i trudów za grzechy wszystkich ludzi. Akcentując całkowitą zgodę Maryi na wolę Bożą, teolog bożogrobców zaznacza za jednym z autorów, że „aby się wypełniła wola Boska, sama Przenajświętsza Maryja Panna, przybiłaby Go była własnymi rękami, bo sobie więcej ważyła wolę Boską aniżeli wolę swoją”²⁹. W związku z tym wzywa on, by za przykładem Maryi zdawać się na wolę Boską, a wszystkie swe prace ofiarować za grzechy świata.

Także następny wiersz Księgi Pnp (1, 13) przypomina – zdaniem Radlińskiego – pogrzeb Chrystusa i Jego Grób. Wtedy to bowiem Zbawiciel stał się jak „snopek mirry”, toteż potrzeba, abyśmy i my na swoim sercu nosili tajemnicę Grobu Chrystusa i Jego pogrzebu, rozważając te tajemnice³⁰. Figura kolejna nawiązuje do Pnp 3, 7, mówiącej o lektyce króla Salomona. Radliński uważa, że podobnie jak król Salomon jest „figurą” Chrystusa, tak też jego lektyka lub „łożo” jest „figurą” Grobu Pańskiego; zwracał na to uwagę już św. Bernard, a nawet św. Augustyn³¹. Otaczający lektykę Salomona oznaczają, według naszego teologa, aniołów, którzy „egzekwie i pogrzeb odprawiali”, na swój sposób „płacząc” nad śmiercią Jezusa. Potrzeba nam pamiętać, że to wszystko dokonało się ze względu na nas, a więc należy płakać i „współczuć” przy Grobie Jezusa, aby potem wraz z Nim weselić się w niebie na wieki³².

Profetyczne znaczenie mają dla Radlińskiego także słowa Pnp 2, 8, które będąc „figurą” Wcielenia Syna Bożego, Jego ziemskiego narodzenia, ukrzyżowania i złożenia do grobu, wyrażają wielkie pragnienie odkupienia świata, a jednocze-

²⁷ Tamże, s. 151.

²⁸ Tamże, s. 159.

²⁹ Tamże, s. 162.

³⁰ Tamże, s. 171.

³¹ Tamże, s. 174.

³² Tamże, s. 176.

śnie wzywają do „odpoczynku za nas” w grobie. Tekst tej księgi zapowiada górę Kalwarię i złożenie do grobu. Potrzeba zatem, abyśmy wszystkie trudności uniemożliwiające nam dostęp do nieba przezwyciężyli, by potem bez wielkich przeszkód mogli znaleźć się na „górze Syjon”³³.

Figurą Grobu Chrystusa są, według Radlińskiego, także słowa Iz 53, 9. Prorok mówi tu o pogrzebie i Grobie Jezusa Chrystusa: „Grób Mu wyznaczono między bezbożnymi”, na co wskazuje też postawienie straży przy Grobie. Jednakże Józef z Arymatei i Nikodem stali się „bogatszymi”, kiedy ciało Jezusa od Piłata otrzymali, aby je pogrzebać. W pewnym sensie do „bogactwa” można zaliczyć Maryję, która zdjęte z krzyża ciało obmyła, zbierając przy tym krew i wodę. Opatrzność Boża dopuściła do tego, że Żydzi dali „niezbożnych żołnierzy na strażę do Grobu Chrystusa”³⁴. Wszystko to powinno być przedmiotem naszej głębokiej refleksji przy Grobie Pańskim.

W jednej z medytacji Radliński za podstawę rozważań wziął słowa Jr 38, 2. Uważał on bowiem, że prześladowany przez starszyznę żydowską Jeremiasz jest „figurą” Chrystusa, który także przez Piłata został oddany w ręce Żydów. Z kolei błotnisty dół, do którego wrzucono proroka, stał się figurą Grobu Jezusa. Podobnie jak w błotnistym dole nie było czystej wody, tak i w Grobie Chrystusa nie było źródła niewinności. Jeremiasz odważnie wszedł do dołu, podobnie i Chrystus wszedł „na błoto grzechu pierworodnego i wszystkie grzechy”, ale to „błoto” Mu nie zaszkodziło; podobnie jak Jeremiasz, który wyszedł z więzów, tak też i Chrystus przez zmartwychwstanie wyszedł z grobu żywy. Nasz autor konkluduje, że podobnie jak Chrystus, który niewinnie cierpiał, tak też i my sami powinniśmy przyjmować cierpienia dla prawdy³⁵. Radliński podkreślał, że kamień Grobu Chrystusa jest niemym świadkiem Jego zmartwychwstania. Kamień taki zapowiadał już patriarcha Jakub, który podłożył go pod głowę (por. Rdz 28, 11). Teolog bożogrobców wyraża pragnienie, abyśmy nawiedzając Grób Chrystusa, „kamień grzechów naszych odwalili”, a wpatrując się w ten Grób, „w tajemnicę zmartwychwstania uwierzyli”³⁶.

Czwartą część medytacji o Grobie Pańskim rozpoczął Radliński od przypomnienia, że prorok Daniel jest „figurą” Chrystusa, a jaskinia lwów, do której został wrzucony – figurą Jego Grobu (por. Dn 6, 17-24). Podobnie bowiem jak ministrowie króla Dariusza czynili zasadzki i usiłowali zabić Daniela, tak też faryzeusze i Żydzi „przez dekret Piłata” zabili Chrystusa. Dariusz cieszył się z uwolnienia Daniela od niebezpieczeństwa, które zagrażało jego życiu, natomiast ze „wskrzeszonego od umarłych” Chrystusa cieszy się cały świat. Powinni-

³³ Tamże, s. 181.

³⁴ Tamże, s. 200.

³⁵ Tamże, s. 205.

³⁶ Tamże, s. 213.

śmy zatem dziękować Chrystusowi, który dla nas w Grobie był zapieczętowany i otoczony strażą³⁷.

Inną figurą Grobu Chrystusa, o której pisze Radliński, był okręt, którym prorok Jonasz płynął do Niniwy. Podobnie jak Jonasz, który był „we wnętrznościach ryby” przez trzy dni i trzy noce, tak też i Chrystus – w Grobie. Chciał On być pogrzebany dla naszego duchowego pożytku, aby przez ten czas służyć niebu, ziemi i otchłani. Ten „okręt Grobu Bożego” może nas wybawić od nawalnic świata, zawiera bowiem w sobie największe skarby i bogactwa, mianowicie naturę Boską i ludzką Chrystusa. Z tego względu można mówić, że jest to Grób „najbogatszy”, a przy tym „najzacniejszy”³⁸.

Zapowiedzią Grobu Pańskiego były – według Radlińskiego – słowa proroka Izajasza (57, 1-2) o nadejściu „pokoju”, którym jest Jezus Chrystus. On stał się „pokojem” już w łonie Maryi, by pojednać niebo z ziemią, a Boga z człowiekiem. „Miejscem odpoczynku” zapowiadany przez Izajasza był Grób, do którego Jezus został złożony; nie było to „łóżo” wygodne, toteż nasz autor wzywa, by nie szukać w życiu wygod, lecz raczej należy we wszystkim naśladować Chrystusa³⁹.

3. Nowotestamentalne „figury” Grobu Pańskiego

Końcowe już medytacje o Grobie Pańskim Radliński oparł na tekstach Nowego Testamentu. Zauważa on, że figurą Grobu Chrystusa był żłób, w którym został położony po narodzeniu z Maryi (por. Łk 2, 7). Podobnie jak przy narodzeniu Zbawiciel nie miał własnego miejsca, tak i potem, gdy został pogrzebany w grobie należącym do Józefa z Arymatei. Owinięcie w pieluszki, o którym wspomina Ewangelista, przywołuje „krępowanie” Jezusa płótnami przed pogrzebem. Zdaniem Radlińskiego na podobieństwo zachodzące między narodzeniem a pogrzebem Jezusa wskazywali już Ambroży i Epifaniusz. Nawiedzając Grób Pański należy pamiętać, że zarówno narodzenie Chrystusa, jak i Jego pogrzeb charakteryzował duch ubóstwa, którego nie należy się obawiać w swym życiu⁴⁰.

Medytacja trzydziesta piąta nawiązuje do darów złożonych Jezusowi przez Mędrców ze Wschodu (por. Mt 2, 11). Radliński podkreśla, że Mędrcy poprzez swoje dary wyznali Chrystusa Królem, Bogiem i Kapłanem Nowego Testamentu, zapowiadając także Jego mękę, śmierć, pogrzeb i Grób, co symbolizowała mirra. Potrzeba nam zatem oddać trojaki hołd Chrystusowi Królowi świata, Kapłanowi oraz Bogu i Człowiekowi dla nas umarłemu według ciała i w Grobie Pańskim

³⁷ Tamże, s. 221.

³⁸ Tamże, s. 230.

³⁹ Tamże, s. 237.

⁴⁰ Tamże, s. 238-246.

utajonemu pod postaciami chleba⁴¹. W następnej medytacji Radliński dowodzi, że zagubienie i odnalezienie po trzech dniach w świątyni dwunastoletniego Jezusa jest „figurą” Jego Grobu i zmartwychwstania (por. Łk 2, 46). Teolog bożogrobców podkreśla, że przez grzech śmiertelny „gubimy” Chrystusa i sami „leżymy” w grobie, dlatego też należy jak najszybciej powstać „z grobu nałogów”, aby też pocieszyć Matkę Najświętszą⁴².

Kolejna medytacja za podstawę rozważań bierze scenę namaszczenia w Betanii, w domu Szymona (por. Mt 26, 6-7); namaszczenie głowy i nóg było figurą śmierci i pogrzebu Jezusa Chrystusa, o czym sam powiedział (Mt 26, 12). Utożsamiając namaszczającą niewiastę z Marią Magdaleną, Radliński uczy o dopełnieniu tego obrzędu w poranek wielkanocny. Podczas gdy w domu Szymona niewiasta ta doznała odpuszczenia grzechów, to po zmartwychwstaniu Chrystusa dostąpiła „oświecenia” i ozdobiona została imieniem „Maryi”. Za Piotrem Chryzologiem mówi: „Przyszła niewiasta, a wróciła się Maria; przyszła ta, która nam śmierć przyniosła, wróciła się ta, która porodziła życie. Przedtem była obrazem Ewy, która śmierć przyniosła ludziom, potem stała się wizerunkiem Maryi, która życie całemu światu sprawiła”⁴³. Wynika stąd, że nawiedzający Grób Chrystusa stają się też „oświeconymi” i podobnymi do Maryi.

Nawiązując do słów uczonych i faryzeuszy, żądających „znaku” z nieba (por. Mt 12, 39-40), Radliński podkreśla, że Grób Chrystusa jest „najlepszym, najsukrotniejszym znakiem jako Bóstwa, tak i natury ludzkiej w Chrystusie Panu”⁴⁴. Wiadomo, że fundamentalną prawdą wiary jest Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa, a Jego Grób potwierdza tę prawdę. Grób Chrystusa jest „znakiem” miłosierdzia, wyrażającego się w Jego zstąpieniu do „piekieł” dla naszego zbawienia, a także „znakiem” sprawiedliwości, gdy „sprawiedliwych Starego Zakonu uwolnił z piekieł”, a nawet „z samego piekła raj uczynił, to zaś wszystko porobił Chrystus, kiedy Ciało Jego było w grobie”⁴⁵. Autor nasz zachęca do modlitwy przy Grobie Pańskim, aby Bóg w swoim miłosierdziu nie pamiętał naszych grzechów, a także – do darowania krzywd ludziom, aby zasłużyć na Jego sprawiedliwość. Grób Chrystusa jest więc znakiem wszechmocy i miłosierdzia⁴⁶.

Jedna z końcowych medytacji mówi o słowach Chrystusa dotyczących ziarna pszenicznego, które może przynieść plon obfity (por. J 12, 24). Za Robertem Bellarminem Radliński podkreśla, że ziarno to oznacza Chrystusa „ukrzyżowanego, pogrzebanego i złożonego w grobie”⁴⁷. Przyrównując siebie do ziarna małego

⁴¹ Tamże, s. 248-251.

⁴² Tamże, s. 252-255.

⁴³ Tamże, s. 261-262.

⁴⁴ Tamże, s. 268.

⁴⁵ Tamże, s. 272.

⁴⁶ Tamże, s. 274.

⁴⁷ Tamże, s. 276.

i umarłego, Chrystus ukazał siebie w grobie i w zmartwychwstaniu. Z tego względu teolog bożogrobców zachęca, by „umierać dla świata”, dla złych nałogów, aby narodzić się na nowo i zmartwychwstać: „Jeżeli nie umrzesz, żyć nie będziesz i żadnego pożytku ani Bogu, ani Kościołowi, ani duszy swojej nie uczynisz”⁴⁸.

Ostatnią medytację o Grobie Pańskim osnuł Radliński wokół słów Apokalipsy (5, 1. 9-10). Przez „księgę zapisaną wewnątrz i na odwrocie” autor rozumie „naturę ludzką, którą Syn Boży zstąpiwszy z nieba wziął na siebie”, natomiast przez „siedem pieczęci” i „siedem zasłon”, za którymi było ukryte Jego Bóstwo – zaślubienie Maryi z Józefem, wszystkie własności ciała, płacz, kuszenie na pustyni, krzyż, pogrzebanie Chrystusa w grobie Józefa z Arymatei. Bóstwo Chrystusa zostało utajone przez Jego pogrzeb i pieczęć grobową. Jest to dla nas wezwanie do „utajenia” siebie samego i do dziękowania Chrystusowi Panu za Jego łaski i dobrodziejstwa⁴⁹. Wszystko to winno być przedmiotem naszych refleksji przy nawiedzeniu Grobu Pańskiego.

Na koniec warto podkreślić, że rozważania o Grobie Pańskim zawarte w dziele Jakuba Radlińskiego *Grób wielkopiątkowy* są bardzo głębokie w swej treści i świadczą o obecności problematyki pasyjno-rezurekcyjnej albo też paschalnej w polskiej teologii katolickiej XVIII wieku. Swoje rozważania autor oparł na tekstach biblijnych, odwołując się przeważnie do ksiąg Starego Testamentu. Wydaje się dziś, że niektóre z tekstów biblijnych, do których odwoływał się Radliński, trudno jest określić mianem „figury” Grobu Pańskiego; niekiedy bowiem są to zwyczajne, albo też bardzo zawile w swej treści teksty, wskazujące na pewne podobieństwo do Chrystusa i Jego Grobu. Ważna jest jednak jego dobra znajomość Biblii w dostępnym mu wówczas przekładzie, której wybrane teksty lub obrazy przytaczał prawdopodobnie z pamięci, nie podając dokładnych miejsc, z których korzystał. Ponadto odwoływał się on do świadectwa pisarzy chrześcijańskich, także z okresu starożytności kościelnej, takich jak na przykład Ambroży, Augustyn i Epifaniusz, celem poparcia swojej tezy. Zauważyć można niekiedy bazowanie na wyobraźni albo też – na tekstach apokryficznych mówiących na temat pogrzebu Jezusa i Jego Grobu. Nauczanie Radlińskiego o Chrystusie, a także o Maryi, wobec której żywił głębokie przywiązanie, charakteryzuje zgodność z ówczesnym stanem wiedzy, a przy tym – poprawność teologiczna. Godne podkreślenia jest, że tę wiedzę wyniósł on z Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie studiował i uzyskał doktorat. W sumie medytacje Radlińskiego – akcentujące paschalny wymiar duchowości i wzywające do naśladowania Chrystusa, niekiedy teńące mistyką (na przykład wezwanie do „umierania sobie” i „powstawania z grobu grzechów i nałogów”) dzięki porównaniu Grobu

⁴⁸ Tamże, s. 280.

⁴⁹ Tamże, s. 285.

Pańskiego do „raju” i „studni mistycznej” – można uważać za rodzaj modlitwy myślniej, która dzięki rozważaniu słowa Bożego i rzeczywistości stworzonej prowadzi do poznania woli Stwórcy, przyczyniając się do ścisłego zjednoczenia z Bogiem w doświadczeniu mistycznym.

THE SIGNIFICANCE OF THE HOLY SEPULCHRE IN THE TEACHINGS OF JAKUB PAWEŁ RADLIŃSKI OESSH († 1762)

Jakub Paweł Radliński, Doctor of Theology at Jagiellonian University in Cracow, provost in Miechów and since 1744 *praepositus* general of the Order of the Holy Sepulchre, is the author whose writings propagate the veneration of the Tomb of Christ usually set up on Good Friday each year. His work *The Good Friday Tomb* (Lublin, 1730, 1737) contains 40 meditations facilitating contemplation of the Tomb of Christ.

The meditations, in majority, refer to the Books of the Old Testament. Thus, for instance, Radliński sees the paradise described in the Bible as a place full of joy and merriment. The Tomb itself should be contemplated as “the tree of life” – the Holy Body of Christ. The story of Old Testament’s Joseph whom his own brothers threw into a well and then sold to slavery directed Radliński’s thoughts towards the vision of the Holy Sepulchre as “mystical well” from which “divine grace is flowing” for all of us. Radliński’s meditations emphasise the paschal dimension of spirituality in following Christ. The depth of their contents prove the passion-resurrectional aspects to be present in Polish Catholic theology as early as 18th century.

Key words: the Holy Sepulchre, the Tomb of Christ, passion-resurrectional spirituality, the Order of the Holy Sepulchre, Biblical meditation, contemplation

Słowa kluczowe: Boży Grób, Grób Chrystusa, duchowość pasyjno-resurekcyjna, Zakon Bożego Grobu, medytacja biblijna, kontemplacja

Ks. Jarosław M. POPLAWSKI*

PRAKTYKA MARYJNEGO NIEWOLNICTWA W POLSKIEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ XVII WIEKU

Często wiąże się praktykę maryjnego niewolnictwa z osobą świętego Ludwika Marii Grignon de Montforta († 1716). W jego duchu praktykę maryjnego niewolnictwa przejął kardynał Stefan Wyszyński († 1981) i święty Jan Paweł II papież († 2005). Wiadomo, że rękopis dziełka świętego Ludwika *O doskonałym nabożeństwie NMP* został odkryty dopiero w 1842 roku, a on sam wskazywał na Fenickiego („Phalacius”) jako na głównego apostoła tej praktyki. W rzeczywistości praktyka ta, jako jedna z dróg osiągania chrześcijańskiej doskonałości, znana była Kasprowi Drużbickiemu († 1662), a także Stanisławowi Fenickiemu († 1652) i Janowi Chomętowskiemu († 1641). Wszyscy oni kierowali się duchowością ignacjańską.

1. Kaspra Drużbickiego koncepcja maryjnego niewolnictwa

Daniel Pawłowski, przedstawiając koleje życia Kaspra Drużbickiego, napisał, że praktykował on gorące nabożeństwo ku czci Matki Najświętszej, oddając się Jej za niewolnika. W uroczystość Niepokalanego Poczęcia Maryi, 8 grudnia 1626 roku, dzięki łasce Bożej obrał on Maryję za swą Oblubienicę. Jednocześnie w tymże miesiącu oddał się Jej w całkowitą niewolę i służbę (*in mancipium et servum*)¹.

* Ks. dr hab. Jarosław Maciej POPLAWSKI – prezbiter archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1988 roku; w latach 2006-2012 – dyrektor Instytutu Teologii Duchowości KUL; kierownik Katedry Historii Duchowości w Instytucie Teologii Duchowości KUL; jego zainteresowania naukowe dotyczą szeroko rozumianej teologii duchowości, historii duchowości chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem duchowości polskiej. Miłośnik przyrody; hobby: muzyka poważna, gotowanie, sport (tenis, jazda rowerem), spacerowanie.

¹ D. Pawłowski, *Vita Gasparis Drużbicki*, w: *Operum Asceticorum Reverendi Patris Gasparis Drużbicki SJ*, t. 1, Calissii 1686, s. 1-106 (por. s. 44).

Praktyce maryjnego niewolnictwa dał Drużbicki teologiczne podstawy², odwołując się najpierw do prawdy o Bożym macierzyństwie Maryi. Podkreślał, że Syn Boży narodzony z Maryi przekazał Jej władzę nad sobą, Ona zaś jako Jego naturalna Matka, kocha Go matczyną miłością. Tajemnica Bożego macierzyństwa sprawiła, że Maryja jest Matką ludzi, Panią i Królową wszystkich stworzeń. Jej władzę nad sobą winni uznać wszyscy, którzy czczą Boga jako swego Stwórcę. Określając Maryję Oblubienicą wybranych, Panią i „Dziedziczką” (*haeres*), zachęcał Drużbicki do dobrowolnego i pełnego miłości aktu oddania się Jej w niewolę, wskutek czego staje się Ona wraz z Jezusem Chrystusem naszym dziedzictwem i naszą własnością³. Teolog uważał, że skoro Syn Boży stał się człowiekiem przez Maryję, to również wszystkie stworzenia znalazły się pod Jej władzą; całe stworzenie otrzymała Ona od Boga w „dziedzictwo”. Maryja, mocą swego „prawa i powagi”, jest rozdawczynią wszelkich darów, zwłaszcza duchowych, stąd potrzeba, abyśmy do Niej się uciekali w różnych sprawach. Wiszący na krzyżu Zbawiciel świata oddał nas Maryi jako Jej przybrane dzieci, toteż wzorem świętego Jana Apostoła powinniśmy przyjąć Maryję jako Matkę i w duchu synowskim wszystko Jej powierzyć⁴. Jednocześnie Drużbicki zachęcał do prawdziwie synowskiego odnoszenia się do Maryi i do całkowitego Jej zaufania. Jakkolwiek nasze synostwo jest przybrane, to jednak między Nią a nami zachodzi duchowe pokrewieństwo. Zostaliśmy przecież odkupieni drogocenną Krwią Chrystusa, którą wziął z Maryi jako swej Matki, a którą przyjmujemy w Eucharystii. Możemy więc naśladować Maryję w „Bożym macierzyństwie”, dążąc do zespolenia się z Chrystusem w Eucharystii, i starać się o doprowadzenie wszystkich do Boga. Dokonuje się wówczas „rodzenie się” Chrystusa w nas, „kształtowanie Zbawiciela w człowieku”⁵.

Zachęcając do naśladowania Maryi, Drużbicki wskazywał na przykład Jej życia wyrażający się w kontemplacji Boga, mistycznych zaślubinach, dziewictwie i posiadaniu pełni łaski. Wyrazem naśladowania przez nas Maryi będzie autentyczne życie wiarą, troska o świętość własną i innych, gorliwość w zabieganiu o zbawienie ludzi, ubóstwo ducha, ochoczość w pracy oraz gotowość do pełnienia woli Boga⁶. Tak więc prawda o Bożym macierzyństwie Maryi, Jej udział w dziele zbawienia i pośrednictwo w rozdawnictwie łask stanowią uza-

² Drużbicki jest autorem *Servitium Deiparae* (rkps Biblioteka Seminarium w Gnieźnie) oraz *Considerationes de religioso mancipio (Operum Asceticorum, t. II, Posnaniae 1691, s. 255-279)* i *Fasciculus exeritiorum et considerationum* (przekład polski we fragmentach: *Maryja i Bóg*, Kraków 1910).

³ *Fasciculus exeritiorum et considerationum*, Cracoviae 1662, s. 224-225.

⁴ Por. *Servitium Deiparae*, s. 37. Warto podkreślić, że taką myśl przypomniał również Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*.

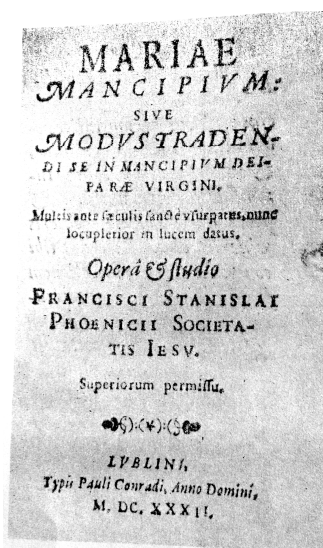
⁵ *Servitium Deiparae*, s. 89.

⁶ Tamże, s. 99. Por. W. Makoś, *Forma kultu Maryi proponowana przez Drużbickiego, Fenickiego, Chomętowskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982), z. 2, s. 127-154.

sadnienie maryjnego niewolnictwa. Zauważmy też, że Drużbicki zwraca uwagę na cztery relacje, które zachodzą pomiędzy Maryją a Jej duchowym synem: *Dominā – mancipium, Mater – filius, Haeres – haereditas* oraz *Sponsa – sponsus*⁷.

Tę myśl o maryjnym niewolnictwie podjęli w tym samym stuleciu dwaj inni teologowie jezuicki, Stanisław Fenicki i Jan Chomętowski.

2. Maryjne niewolnictwo w świetle nauczania Fenickiego i Chomętowskiego



o Chrystusie „skrępowanym” pieluszkami przez Maryję. Autor odwołuje się do autorytetu ojców Kościoła i teologów, takich jak święty Jan z Damaszku, święty Bernard z Clairvaux, święty Tomasz z Akwinu i Franciszek Juarez, mniej zaś – do tekstów biblijnych⁹.

Dzieło Fenickiego przełożył na język polski Jan Chomętowski, wydając je pod tytułem *Pętko Panny Maryjej albo sposób oddawania się Błogosławionej Pannie Maryi za służę i niewolnika* (Lublin 1632). Podkreślić trzeba, że nie jest to dosłowny przekład, bowiem autor zamieścił tu także własne przemyślenia. Chomętowski zwrócił uwagę na władzę Maryi wobec wszystkich stworzeń

Stanisław Fenicki jest autorem dzieła *Mariae mancipium sive modus tradendi se in mancipium Deiparae Virgini* (Lublina 1632)⁸, które przyniosło mu światowy rozgłos. W dziele tym omówił on początki i rozwój praktyki maryjnego niewolnictwa, uzasadniając ją wielką godnością i władzą Maryi nad światem istot rozumnych. Oprócz tego teolog jezuicki podał informacje odnoszące się do zadań niewolników Maryi, wpisywania się do bractw, do oddawania się w niewolę, a nadto ustawy i modlitwę na poświęcenie tak zwanych pęt. W dziele Fenickiego widzimy też modlitwy ojców Kościoła ku czci Maryi, wzór symbolicznych pęt – kajdan i poetycki utwór

S. hema seu figura compedis Marianae.



⁷ *Servitium Deiparae*, s. 113. Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej (w. X-XVII)*, t. 1, Lublin 1994, s. 243.

⁸ Wydanie krytyczne w: *Sacrum Poloniae Millennium. Rozprawy, szkice, materiały historyczne*, t. 10, Roma 1966, s. 415-479

⁹ Por. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej (w. X-XVII)*, t. 1, s. 246.

i, w związku z tym, na potrzebę poddania się Jej, by stać się Jej niewolnikiem. Mamy też zarysowaną historię maryjnego niewolnictwa, jak też sposoby oddania się Jej w niewolę i obowiązki „niewolników”. W końcowej części zawarł autor *Winszowanie siedmiu radości Najświętszej Pannie Wniebowziętej*.

U podstaw niewolnictwa maryjnego znajduje się, według Fenickiego i Chomętowskiego, zależność człowieka od Boga, wypływająca z faktu stworzenia. Także wyzwolenie człowieka z grzechu przez odkupieńczą śmierć Chrystusa, zobowiązuje do szczególnej służby Bogu. I właśnie ta świadomość zależności od Boga jest – według naszych teologów – niewolnictwem. Wiadomo jednak, że Bóg nie tylko stworzył i odkupił człowieka, ale obdarowuje go różnymi dobrami, wskutek czego winien on okazywać swą wdzięczność. Jako sługa Boga człowiek, świadomy swej zależności od Niego, ma zadanie słuchania Go i okazywania czci, także wobec Maryi, która wraz z Synem jest Panią i Królową całego stworzenia. Nasi autorzy dowodzą, że Maryja bierze udział we władzy Boga jako Pana całego stworzenia. Łaska macierzyństwa Bożego sprawiła, że Chrystus stał się niewolnikiem Maryi, swojej Matki¹⁰. Tenże Syn Boży, który poddał się władzy Maryi, poddał jej również podległe sobie stworzenia. Dzięki, bowiem, dziełu stworzenia jesteśmy własnością Syna Bożego. Skoro więc Ona jest nie tylko Matką, ale i „Panią Syna Bożego”, to stała się także naszą Panią i Panią wszystkich Jego „posiadłości”¹¹.

Fenicki i Chomętowski przywiązywali duże znaczenie do aktu dobrowolnego uznania Maryi jako swojej „Pani”. Jakkolwiek Maryja jest naszą „Panią” także bez tego aktu, to jednak miłosne oddanie się Jej w niewolę przynosi nam wiele duchowych korzyści; przede wszystkim czujemy się bardziej związani z Maryją i Jej Synem. W oparciu o autorytet świętego Jana z Damaszku, Chomętowski wskazał na zasadność odziedziczenia przez Maryję wszystkich spraw i „rzeczy”, które są własnością Jej Syna, a które z kolei winny odznaczać się postawą służebną wobec Matki Bożej. Ponieważ w Jej łonie odwieczne Słowo Boże, będąc władcą wszystkich rzeczy stworzonych, stało się Człowiekiem. I wtedy to Syn Boży przekazał Jej na własność całe stworzenie. Pogląd Jana z Damaszku znany był również Fenickiemu, który akcentował konieczność posłuszeństwa niewolników maryjnych Bogu, gdyż na mocy prawa naturalnego zostaliśmy oddani Maryi w niewolę i Jej poddani przez Chrystusa¹².

Fenicki podkreślał, że Jezus Chrystus, Syn Boży, który stał się Człowiekiem i równocześnie synem Maryi, obdarzył Ją wieloma łaskami. Ale oprócz nich otrzymała Ona na własność i w posiadanie wszystkie rzeczy stworzone, którymi może dysponować. A skoro Syn Boży „oddal” na własność Maryi samego siebie, pod Jej władzę, to także i my jesteśmy Jej własnością i podlegamy Jej. Przytacza-

¹⁰ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 11; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryje*, s. 10.

¹¹ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 11-13; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryje*, s. 11.

¹² Por. J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryje*, s. 12; S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 10-11.

jąc słowa apostoła Pawła (Rz 8, 32), Fenicki pyta: Jeśli dla nas Syn Boży poddał Maryi samego siebie, jakżeby nas wszystkich ze sobą Jej nie podarował? Widzimy, że ten argument oparty jest na prawdzie o Bożym macierzyństwie Maryi, uwydatnia on w sposób szczególny akt samego Boga¹³. Wnioskowanie naszego autora wydaje się tu poprawne, warto jednak zapoznać się bliżej z rozumowaniem naszych autorów.

Zarówno Fenicki, jak i Chomętowski nazywali Boga naturalnym Panem całego stworzenia, podobnie też wyrażali się o Maryi. Bóg dobrowolnym aktem powołał wszystko do istnienia i w istnieniu wszystko podtrzymuje. Mimo że Maryja nie posiada takiej władzy, jednak mocą Bożego postanowienia została wybrana na Matkę Syna Bożego i dzięki temu posiada władzę nad całym dziełem stwórczym. Można zatem sądzić, że Jej władza jest naturalną konsekwencją Boskiego macierzyństwa, nie zaś natury. Zauważmy zatem, że – w myśl nauczania polskich teologów XVII wieku – niewolnictwo maryjne utożsamiane było z synostwem, toteż obok wyrażenia „Pani”, używali oni tytułu „Matka”, a także wyrażen „niewolnik” i „syn”. Uważali, że przyczyną naszej zależności od Maryi jest nie tylko Jej przywilej Bożego macierzyństwa, lecz także udział w dziele odkupienia, bowiem bez Jej zgodny na wcielenie, niemożliwe byłoby nasze zbawienie¹⁴. Zgoda Maryi, by zostać Matką Syna Bożego, była niezwykle doniosłym wydarzeniem, które zadecydowało o wyzwoleniu nas z szatańskiej niewoli. Od Maryi Syn Boży przyjął ludzką naturę i ludzkie ciało, które weszło w unię hipostatyczną z Bożym Słowem¹⁵.

Ważnym etapem uczestnictwa Maryi w odkupieńczym dziele Chrystusa było wyrażenie przez Nią zgodny na złożenie Go jako Żertwy Bogu. Z uwagi na to, że Jej wola była zjednoczona z wolą Bożą, ofiarowała swego Syna za grzechy świata, co wyraziło się nie tylko podczas zwiastowania, ale i pod krzyżem Chrystusa¹⁶. Wynika stąd, że nasi autorzy byli zwolennikami nauczania o pośrednim, a nawet bezpośrednim udziale Maryi w dziele odkupienia; w każdym razie uważali Maryję za Współodkupicielkę, choć precyzowali, że odkupiła nas w sposób Jej właściwy¹⁷.

Innym powodem praktyki niewolnictwa maryjnego jest wypraszenie przez Maryję łask i ich rozdzielnictwo. Ona bierze udział we wszystkim, czego doświadczamy od Boga, a także chroni nas przed wszelkim złem¹⁸. Maryja wstawia się za nami u Boga, a Jej wstawiennictwa dostępują nawet wielcy grzesznicy;

¹³ *Mariae mancipium*, s. 15-16.

¹⁴ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 17; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 23.

¹⁵ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 23; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 25.

¹⁶ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 24-25; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 26-27.

¹⁷ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 23-24; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 26.

¹⁸ Por. S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 29-31; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 33-34.

Ona zna wszelkie sprawy i troski, zwłaszcza swoich „niewolników”¹⁹. Skuteczność i owocność wstawiennictwa Maryi zaakcentował zwłaszcza Chomętowski, pisząc, że oręduje Ona za grzesznikami, prowadząc ich do pokuty i zbawienia. Z tego względu popełniłby wielki błąd ten, który by nie chciał zostać Jej sługą i niewolnikiem²⁰.

Jakkolwiek poglądy naszych autorów są słuszne pod wieloma względami, to jednak popełnili oni pewien metodyczny błąd, twierdząc już na początku swego dowodzenia, że Maryja jest naszą Panią, a my jesteśmy Jej niewolnikami; to, co miało stanowić wniosek, stało się ich założeniem²¹. Zachęcając do praktyki maryjnego niewolnictwa, nasi teologowie podali wiele przykładów ludzi świętobliwych, którzy – jak na przykład Piotr Damiani – potwierdzali ją swoim życiem; praktykę taką popierało wielu wybitnych reprezentantów Kościoła²². Ta praktyka wytworzyła na gruncie polskim pewien swoisty styl myślenia i działania, przyczyniając się do przygotowania odrodzenia narodu, który po klęskach XVII stulecia może się poszczycić jasnogórskim zwycięstwem.

DEVOTION TO MARY IN POLISH CATHOLIC THEOLOGY OF 17TH C.

The beginning of devotion to Mary is associated by some with St. Louis-Marie Grignon de Montfort († 1716), however, the saint himself had never claimed to be the author of this exercise and indicated Poland as the country where this practice developed. As one of the paths to achieving Christian perfection, the devotion to Mary was familiar to K. Drużbicki († 1662), S. Fenicki († 1652) and J. Chomętowski († 1641) who, influenced by Ignatian spirituality, in their works were the first to provide complete theological justification of devotion to Mary: Her Divine Maternity, Her participation in saving humankind and Her mediation in the distribution of divine graces. The devotion to Mary has been practised by many including Honorat Koźmiński, Maksymilian Kolbe, Stefan Cardinal Wyszyński and John Paul II, Pope.

¹⁹ S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 74-90, 129-130; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 43-44.

²⁰ J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 51-52.

²¹ Por. W. Makoś, *Forma kultu Maryi proponowana przez Drużbickiego, Fenickiego, Chomętowskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29 (1982), z. 2, s. 146.

²² S. Fenicki, *Mariae mancipium*, s. 39-40; J. Chomętowski, *Pętko Panny Maryjej*, s. 68-69.

Key words: devotion to Mary, fetters, Marian devotion, service, true devotion to Mary's ownership.

Słowa kluczowe: maryjne niewolnictwo, pęta, ofiarowanie się Maryi, służba, oddanie się Maryi na własność.

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI*

**STAROPOLSKIE ROZMYŚLANIA
KLARYSEK ZE STAREGO SĄCZA
POSTULAT BADAWCZY****

Profesor Karol Górski był jak dotąd jedynym badaczem dziejów duchowości w Polsce oraz jej wielorakich związków z różnymi obszarami życia kulturowego i społecznego, który wyraźnie zwrócił uwagę na to, że staropolskie rozmyślania (medytacje) stanowią ważny element dziedzictwa kościelnego, mogący przyczynić się także do poszerzenia spojrzenia na polską literaturę piękną. Podsumowując przeprowadzone stosunkowo duże badania nad rozmyślaniami staropolskimi pisał: „Należy postawić pytanie, na czym polega oryginalność medytacji. Na pewno tematyka jest zawsze oparta na Biblii i nie w nowych ujęciach teologicznych (choć i takie się zdarzają) leży wartość tych pism. Wartość ta zależy od siły przeżycia i talentu literackiego autora czy autorki. [...] Dlatego sądzę, że cały wielki dział medytacji zakonnych należy także do dziedziny literatury pięknej, od głębokich przeżyć w medytacjach XVII wieku do werbalizmu i grafomanii XVIII wieku”¹. Mimo iż – jak to zresztą często bywa – uwagi Karola Górskiego w tej

* Ks. dr hab. Janusz KRÓLIKOWSKI, prof. UPJPII – prezbiter diecezji tarnowskiej, wyświęcony w 1988 roku; kanonik gremialny Kapituły Kolegiackiej w Bochni; w latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie Św. Tomasza przy Uniwersytecie „Angelicum”. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; członek zwyczajny Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej (PAMI) w Rzymie; autor licznych publikacji teologicznych.

** Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2012-2016.

¹ K. Górski, *Uwagi o rozmyślaniach staropolskich*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Plec, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 225.

dziedzinie spotykały się z ogólną aprobatą, ciągle jeszcze czekają na systematyczne podjęcie przez badaczy dziejów duchowości i dziejów literatury.

Warto zwrócić uwagę, iż *ars meditando* wraz z jej wszystkimi przejawami stanowi ciągle poszerzający się obszar badawczy różnych środowisk naukowych na świecie². Zajmują się nim teologowie reprezentujący różne dziedziny nauk teologicznych. Jest to także kwestia, na którą zwracają uwagę przedstawiciele rozmaitych dziedzin nauk humanistycznych, zwłaszcza badacze literatury. Szczególne zainteresowanie zdaje się dzisiaj wywoływać literatura mistyczna, która wraca do łask po okresie nieufności, a nawet ośmieszania³.

Nad badaniami dziedzictwa rozmyślań zakonnych w Polsce wydaje się ciągle ciążyć stary, chociaż zachowujący nadal szerokie wpływy, ironiczny osąd staropolskiej literatury ascetycznej wydany przez Aleksandra Brücknera: „Zamiast dzieł polemicznych i historycznych przeważają pobożne ćwiczenia, akademie pobożności, gościńce do nieba, zegary skrucę wybijające, młoty grzechy drelujące – Družbicki i Wojciech Tytkowski ratują sławę polskiej teologii; rzeczy tłumaczone przeważają, a w nich, jeśli nie sięgną do ojców dawnych, hiszpańska i włoska askeza, życie zakonników i zakonnic, cuda i legendy. I mota się serce i myśl coraz bardziej w tych powijakach, oddala się coraz bardziej od jedynej krynicy wiary: od Pisma Świętego, ani Nowego Testamentu, ani Biblii do rąk laikom już nie dają i znowu wraca życie duchowe polskie na ścieżki czy manowce średniowieczne, z których je prądy reformacyjne, zdawało się, na zawsze wywiodły”⁴.

Trzeba, owszem, uczciwie przyznać, że literatura religijna, zwłaszcza mistyczna, z wieków XVI-XVIII pojawia się coraz częściej w prowadzonych badaniach literatury polskiej, ale są to ciągle badania raczej przyczynkarskie. Nie można oczywiście kwestionować ich wartości, bo dzięki nim stopniowo poszerza się zakres posiadanej przez nas wiedzy. Z szerszym zainteresowaniem spotkała się jednak dotąd tylko karmelitanka Anna Maria Marchocka⁵. Inni pisarze, zwłaszcza anonimowi, ciągle nie mogą doczekać się adekwatnego zainteresowania. Tymczasem już sama wielość powstałych pism, w dużej części pozostają-

² Por. C. Belin, *La conversation intérieure. La méditation en France au XVII^e siècle*, Paris 2002.

³ Por. np. *I mistici dell'Occidente*, t. 1-2, red. E. Zolla, Milano 1997; *Mistici italiani dell'età moderna*, red. C. Ossola, G. Jori, Torino 2007; J. W. Gogola, *Mistycy i mistyka Karmelu*, Kraków 2007; *Antologia mistyki polskiej*, t. 1-2, red. M. Zawada, Kraków 2008.

⁴ A. Brückner, *Dzieje literatury polskiej w zarysie*, Warszawa 1903, s. 220.

⁵ Por. C. Gil, *Ku Chrystusowej pełni. Matka Teresa Marchocka, karmelitanka bosa, 1603-1652*, Kraków 1993; J. Gogola, *Życie mistyczne Teresy od Jezusa Marchockiej, karmelitanki bosej, 1603-1652. Studium z duchowości karmelitańskiej*, Kraków 1995; W. Grupiński, *Wewnątrz. Rzecz o „Autobiografii mistycznej” Marianny Marchockiej*, Warszawa 2005; K. Kaczor-Scheitler, *Mistycyzm hiszpański w piśmiennictwie polskich karmelitanek XVII i XVIII wieku*, Łódź 2005, s. 92-129; też, *Marianna Marchocka a św. Teresa z Avila*, Poznań 2009.

cych w rękopisach, zasługuje na zauważenie i docenienie. Dotyczy to w wyjątkowym stopniu zachowanych rozmyślań i rekolekcji, których znaczenie wynika nie tylko z tego, że kształtowały one bezpośrednio i dogłębnie życie duchowe całych pokoleń zakonników i zakonnic, ale oddziaływały także na zaangażowanie kościelne i społeczne ludzi świeckich pozostających w kręgu oddziaływania zakonów. Wspomniany Aleksander Brückner, mając na względzie piśmiennictwo polskie z XVII wieku, odznaczające się pewną własną specyfiką i wysokim poziomem, które sto lat temu było jeszcze bardzo mało znane, postulował, by przebadać każdy „drobiazg” ówczesnej literatury⁶. Wydaje się, że mimo przeprowadzonych badań w znacznym stopniu postulat ten pozostaje aktualny, zwłaszcza jeśli chodzi o literaturę religijną. Do tej pory tylko kazania z owego wieku, zawężane na ogół do dorobku kaznodziejskiego ks. Piotra Skargi, niekiedy poszerzonego o Fabiana Birkowskiego, zostały zauważone w syntezach dotyczących literatury barokowej. O innych wybitnych kaznodziejach tamtej epoki wspomina się raczej przygodnie. Niekiedy zwraca się jeszcze uwagę na publicystykę polityczną⁷.

Na szczególne przebadanie zasługuje, zwłaszcza z powodu jej pomijania w dotychczas prowadzonych badaniach, literatura ascetyczno-religijna, której autorkami są polskie zakonnice, a która dotychczas stanowi swoistą „białą plamę” w naszej wiedzy, tym bardziej godną ubolewania, że fakt istnienia tego typu literatury jest raczej znany⁸. Problemem jest fakt, że ta literatura pozostaje nadal w rękopisach, w związku z czym nie znamy nawet stanu zachowania tej twórczości. Małgorzata Borkowska, dokonując syntetycznego spojrzenia na kwestię zasobów literatury zachowanej po polskich zakonnicach epoki nowożytnej, stwierdziła: „Nikt jeszcze nie jest na tyle zorientowany w ówczesnej literaturze religijnej, żeby móc sporządzić choćby szkicowy katalog tej twórczości”⁹. Ponieważ nie znamy tej literatury, trudno jest też powiedzieć cokolwiek ogólniejszego o jej wymiarze treściowym. W tej chwili pewną syntezę posiadamy tylko odnośnie do piśmiennictwa kronikarskiego zostawionego przez zakonnice, ale i w tym przypadku trzeba być świadomym, że baza źródłowa jest jeszcze daleka od ścisłego określenia jej zasięgu”¹⁰. Co kryją jeszcze klasztorne archiwa krajowe i rozmaite archiwa zagraniczne?

W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na istnienie bogatego zbioru rozmyślań zakonnych zachowanych w Archiwum Klarysek w Starym Sączu. Pocho-

⁶ A. Brückner, *Studia nad literaturą XVII wieku*, Kraków 1917, s. 2.

⁷ Por. C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1999, s. 180-194, 381-399.

⁸ Por. M. Borkowska, *Życie codzienne polskich klasztorów żeńskich w XVII-XVIII wieku*, Warszawa 1996, s. 295-303.

⁹ Taż, *Zakony żeńskie w Polsce w epoce nowożytnej*, Lublin 2010, s. 271.

¹⁰ Por. K. Targosz, *Piórem zakonnic. Kronikarki w Polsce XVII wieku o swoich zakonach i swoich czasach*, Kraków 2002.

dzą one z okresu obejmującego wieki od XVII do XIX. Największą część stanowią anonimowe rozmyślenia pochodzące z XVII wieku, których autorkami są klaryski lub inne zakonnice, które w różnym czasie przebywały w Starym Sączu bądź też pozostawały w jakichś związkach ze starsządeckimi klaryskami. Zachowane zbiory stanowią duże wyzwanie badawcze, które dopiero zostało rozpoczęte i będzie sukcesywnie kontynuowane. Do tej pory udało się opracować i wydać z Archiwum Klarysek zbiór pism dotyczących głównie podstaw życia duchowego klarysek i formacji zakonnej prowadzonej w Starym Sączu¹¹ oraz ciekawy tekst o charakterze mistycznym, związany z emblematyką¹². Pierwszy wydany tom pism rzuca nowe światło na kwestie formacji zakonnej w polskich klasztorach żeńskich w XVII wieku, otwierając drogę do zweryfikowania wielu utrwalonych tez, formułowanych na ogół w oparciu o wątplą bazę źródłową. Oprócz rozmyślań pisanych przez klaryski w Starym Sączu w zbiorze znajdują się również rozmyślenia pisane przez jezuitów, łącznie z odnotowanymi nazwiskami ich autorów, oraz – w mniejszym zakresie – rozmyślenia pisane przez autorów franciszkańskich. Mamy więc do dyspozycji materiał pozwalający na dokonanie pewnych porównań, a więc także na określenie specyfiki propagowanej wśród klarysek duchowości. Zachowane materiały jezuitkie potwierdzają znane już zjawisko wpływu jezuitów na kształtowanie życia zakonnego i jego specyficzną fizjonomię duchową po ich sprowadzeniu do Polski. Pozostają jeszcze do określenia zakres i właściwości tego wkładu oraz jego stopniowego rozwoju, ale do tego trzeba będzie w szerszym stopniu zbadać jego konkretne przejawy, a zwłaszcza zachowane odpowiednie pisma, pozostające ciągle w rękopisach, jak i propagowaną przez jezuitów literaturę ascetyczną¹³.

W ramach uzupełnienia badań prowadzonych nad starsządeckim archiwum w tym miejscu zostaje opublikowany krótki zbiór medytacji przygotowujących do przeżycia rocznicy profesji zakonnej. Powstał on w pierwszej połowie XVII wieku (sygn. 50). Chociaż tekst nie prezentuje jakiegoś szczególnie wysokiego poziomu literackiego i teologicznego, to jednak dobrze ilustruje zjawisko rozmyślań zakonnych oraz wyraża dość jednoznacznie sens duchowy przeżywania rocznicy profesji, która każdego roku zajmowała ważne miejsce w życiu klasztoru żeńskiego w epoce potrydenckiej, kształtując formę przeżywania profesji zakonnej i stałego odnawiania obyczaju klasztorowego. Zasluguje więc na uwagę jako „drobiazg”, stanowiący cegiełkę przyczyniającą się do poznania większego zjawiska, a być może także zachętę do poważniejszego studiowania zagadnienia¹⁴.

¹¹ Por. *Drogi duchowe starsządeckich klarysek w XVII wieku. Archiwum Klarysek w Starym Sączu*, 1, opr. J. Królikowski, Tarnów 2010.

¹² Por. *Serce me daję. Archiwum Klarysek w Starym Sączu*, t. 2, opr. J. Królikowski, Tarnów 2012.

¹³ Por. M. Bednarz, *Jezuici a religijność polska*, „Nasza Przyszłość” 20 (1964), s. 149-224.

¹⁴ Zasady wydania: 1. W opracowaniu tekstu kierowano się na ogół zasadami proponowanymi

[ROZMYŚLANIA NA ROCZNICĘ PROFESJI ZAKONNEJ]

Przygotowanie na obchód profesji

Naprzód wziąć cały miesiąc przed tym czasem do pilnego ćwiczenia ducha. W pierwszy tydzień wziąć sobie medytacje o dobrodziejstwach Pańskich, w drugi tydzień o grzechach, w trzeci tydzień o ślubach i inszych cnotach. Ostatniego tygodnia przez siedem dni regułę sobie przejrzyć i reformacje. A te pięć dni, co zostają, czwartego tego dnia ofiarować pięciom ranom Pana Jezusowym.

W pierwszy dzień uważać jako święty Pachomiusz¹⁵ ustawnie Panu Bogu dziękował za troje dobrodziejstwa niewinności święty. Pierwsze przy chrzcie, drugie przy wzięciu habitu, trzecie przy profesji święty. Za toż i ja dziękować mam, i za wszystkie dobrodziejstwa Jego, od poczęcia mego mnie dane i naznaczone, którychem nie używała i za nie nie dziękowała. Ofiarując za te dobrodziejstwa, uważać to będziesz, żeś ślubowała Bogu Najwyższemu, który mię z tego ściśle sądzić będzie, jeśli nie wszystko wykonam. Medytacją wziąć po jutrzni o dobrodziejstwach Pańskich, a drugą o obecności Pański, uważając, że myśmy niewdzięczni byli dobrodziejstw Jego, żeśmy Go nie mieli obecnego przed oczema swemi. Zatopić to w ranie lewej nogi Jego.

Drugiego dnia ofiarować ranę nogi prawej. Zaraz przypatrować się, jakośmy bez ten rok umartwili pasyje swoje wewnętrzne. Medytacja o umartwieniu pasyi wewnętrznych, druga o oczach poglądających na przeszłe sprawy swoje. W nagrodę tego ten dzień ofiarować z raną lewej ręki Pana Jezusowej, żałując bardzo, żeśmy wygadziali naszym chuciom i pożądlivościom i poddawaliśmy się naszym pasyjom, uważając, kto to Bogu ślubował – człowiek ułomny, nic dobrego z siebie nie mający, do złego skłonny. Jednak jeśli łaskę Bożą będzie miał, wszystko w niem sprawi.

Trzeciego dnia porachować się, jakośmy zmysłów naszych strzegli, jeśliśmy ich na obrazę Pana Boga nie wydawali – uchowaj, Boże! – a to uznawszy obżalować, co przeszło, a chronić się na potym. Ofiarować Panu Bogu ten dzień za

w *Instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku* (Wrocław 1953); 2. Dokonano modernizacji ortografii, zachowując cechy języka i stylu z XVII wieku; 3. Ujednolicono rozdzielną pisownię nie z czasownikami oraz używanie dużych i małych liter; 4. Uwspółcześniono interpunkcję; 5. Cytaty biblijne weryfikowano według Biblii w tłumaczeniu J. Wujka; za tym tłumaczeniem podano numerację w siglach biblijnych, przyjmując współczesne skróty ksiąg biblijnych.

¹⁵ Pachomiusz – urodził się około 292 roku. Początkowo był żołnierzem. Po zwolnieniu ze służby przyjął chrzest i został uczniem słynnego anachorety Palemona. Około 320 roku opuścił swego nauczyciela i osiedlił się w Tabennisi na prawym brzegu Nilu, gdzie założył pierwszy chrześcijański klasztor, w którym po raz pierwszy zgromadził osobno żyjących pustelników i kierował nimi. Była to chwila narodzin cenobityzmu. Opracował regułę życia wspólnotowego. Gdy umierał w założonych przez niego klasztorach żyło około dziewięć tysięcy mnichów. Zmarł w 346 roku. Por. S. Koczwara, *Pachomiusz*, EK 14, kol. 1085-1086.

grzechy przez zmysły popełnione, nie tylko tego roku, ale bez cały żywot w młodości mojej. Ofiarować z raną prawej ręki Chrystusa Pana, żeby dla boleści swoich nie pamiętał na złości moje. Medytacja pierwsza o ślubach trzech oraz druga, uważając, com Bogu ślubowałam – czystość, ubóstwo, posłuszeństwo. Druga o miłości boski i o kościele dusznym.

Czwartego dnia, przypominając sobie występki języka swego. O Boże, któż to zliczy, jakom Cię niem wiele razy obrażała, mniej mówiąc o tym, co mi reguła każe, ale przeciwnym sposobem o bliźnim swoim, o obyczajach jego, podchwytając go w najmniejszych niedoskonałościach jego, a swoje grube tając. Ofiarować ten dzień [na] zadość uczynienie z raną prawej nogi Chrystusa Pana, uważając potym, com ślubowała na wieki, a zachować tego nie mogę ani nie chcę. Medytacja pierwsza o milczeniu, druga o zachowaniu reguły, i starać się jako najlepi odprawić, przypominając sobie opuszczenie dobrych uczynków, bez które wiele byśmy zyskali, a tak żałując za te i za wszystkie grzechy swoje całego żywota jakimkolwiek sposobem popełnione. Ofiarować Mu uroczystą wilią drugą ranę boku Jego przenaświętszego, aby to tam wszystko utonęło. Medytacja pierwsza na wilią o profesyi, druga o święcie, uważając, przy jakich świadkach my ślubowali Panu Bogu – że przy samej Matce Bożej, przed wszystkim niebem i świętých Jego, którzy nam dopomagali do tego i surowie na nas instygować będą, jeśli nie wykonamy tego.

Przygotowanie bliższe do profesyi

Pięć dni wziąć na pamiątkę pięci liter Imienia Pana Jezusowego. Pierwszego dnia ćwiczyć się w posłuszeństwie. Medytacja o nim. Książka na doskonałości, rozdział o tejże materji, po jutrzni refleksyja. Po nonie kwaterkę o tymże ślubie i tak dzień oddać z literą jedną Imienia Pana Jezusowego i z Jego posłuszeństwem wynagrodzę niedbałego zachowania ślubu tego.

Drugiego dnia w ubóstwie się ćwiczyć takim sposobem jako pierwszego dnia, trzeciego dnia w czystości, czwartego dnia o zamięłowaniu się reguły. Miasto książki regułę sobie czytać przez kwadrę. Przez drugą kwadrę reformacyje. Refleksyja na się na doskonałości. O milczeniu sobie przeczytać.

Piątego dnia medytacja o naprawie życia zakonnego. Książka na doskonałości służący, rozdział do tego. Refleksyja [o] odnowieniu ducha z pięcią liter naśłodsze Imienia Jezus, aby wszystkie grzechy i niedoskonałości tych lat przez to Imię Jezus zmasane były, a nowych łask na odnowienie ducha Pana Boga prosić.

Szostego dnia w ubóstwie się ćwiczyć. Do kościoła wszedzszy z pilnością jakoby jedną godzinę takim sposobem sobie obrać od szósty do dziewiąty. Ofiarować przez ręce serafinow siedemi Bogu Ojcu pierwszą kwadrę na podziękowanie za wszystkie niepolicone dobrodziejstwa Jego, którem kiedykolwiek wiadomie i niewiadomie odbierała, a za nie nie dziękowała, także od wszystkiego stworzenia i ludzi wszystkich. Druga kwadra od dziewiąty do dwunasty przez ręce

Naświetszej Panny Synowi Bożemu na dosyć uczynienie niedbałego i oziębłego odprawowania chwały boski z mocnym postanowieniem poprawy, żądając i pożądaną łaski do tego. Trzecia kwadra od dwunasty do trzeci Duchowi Świętemu przez wszystkie hierarchie aniołów świętych, osobliwie Stróża mego, w nagrodę opuszczenia uczynków dobrych, natchnienia i okazyje do dobrego, do cnoty. Czwarta kwadra od trzeci do osmy Przenaświetszej Pannie przez ręce ojca świętego Franciszka, matkę świętą Klarę, matkę świętą Kunegundę i przez wszystkich świętych, uciekając się do Niej jako do tej, która się zowie Ucieczką grzesznych, aby Boga w Trójcy Święty Jedyne go za wszystkie grzechy nasze i złe czasu strawienie przeprosiła, karanie Jego od nas oddaliła, a nowe łaski na przyszłe lata uprosiła. Medytacja na wiliją. Refleksja na żarliwość zakonną. Książka na doskonałości o godności powołania zakonnego.

W sam dzień medytacja na dzień profesji. Książka o miłości Bożej¹⁶. Refleksją taką uczynić w myśli, jakobym z nowicyjatu do profesji przystępowała.

Medytacja 1

Rocznica zakonna albo refleksja przez medytację na życie swoje doroczne i jego poprawę

Modlitwa przygotowująca zwyczajna.

Preludjum 1. Staw sobie owego pielgrzyma, który daleko od domu odszedłszy, z góry się jakiej przypatruje, co ujechał albo uszedł, i wiele ma do terminu.

Preludjum 2. Proś o łaskę poznania, jakoś daleko od terminu doskonałości.

Punkt 1. Przypomnij sobie ten czas albo godzinę, gdy-ć powiedziano, że dziś cię obleką albo do ślubów zakonnych czynienia przypuszczą, którychś pragnęła. Przypomnij dzień, któregoś habit zakonną wzięła, jakoś go całowała, zań Panu Bogu dziękowała, świętej matce przełożonej, zgromadzeniu także. Dzień, kiedyś uczyniła śluby zakonne, jakoś Bogu upadała, ofiarując się co raz: Oto ja służebnica Twoja, Panie. Jakoś się cieszyła ze szczęścia, które cię potkało, żeś się stała Oblubienicą Chrystusową, córką świętej matki Kunegundy, że cię wpisano w poczet tych i liczbę, co do nieba prawo mają. Reflektujże się, czy-ć w ten czas, co ciężko było, jakoś na namniejsze skinienie przełożonych albo brzęk dzwonka prędko się porywała etc. Pytaj się, czy-ć co teraz nie ciężko było z zakonnych powinności albo karności. Jeżeli co znajdziesz, dalej uważ, skąd to, czemu, i chciej na drugi rok poprawić.

Punkt 2. Uważ, co za korzyści odnosiłaś z ochotnego w zakonie na początkach życia. Naprzód miałaś pokój wewnętrzny, bo cię nie trapiło sumnienie o prze-

¹⁶ Być może chodzi o dziełko J. Alvareza *O miłości Bożej ćwiczenia*. Por. J. Królikowski, *Mistyka hiszpańska w Starym Sączu. Z dziejów mistyki w Polsce*, „Studia Regionalne” 2 (2008), s. 257-269.

stępstwa. 2. Zaslęgę przed Bogiem wielką. 3. Wesołe oko do Boga i przełożonych. 4. Pocięgę wnątrzną, iż nie na pozór nosiłaś zakonny habit, ale i rzeczą samą zakonnica-eś była. Uważ zaś oziębłości szkody, żeś ze zwyczaju tylko, a nie nabożeństwa powinności odprawowała. Cośkolwiek czyniła, to tylko dla oka przełożonego i chronienia się kłopotu, a za tym jako wiele dni, godzin się traciło, wiele spraw zaniedbywało, wiele bez zasługi przeszło i pożytku. Porachujmy się szczerze, co uczyniwszy, jak przed Bogiem. Pytajmy się siebie, co na drugi rok czynić chcemy, czy do pierwotnego ducha się powrócić, czy w oziębłości żyć.

Punkt 3. Uważ, co cię do pierwotnego ducha ma zachęcić szukania. 1. Oko boskie, które na nas niezmożenie patrzy. 2. Miłość powołania, któreśmy przyjęli. 3. Wdzięczność ku Bogu, iż nas w zakonie postawił. 4. Pamięć, że Bóg tak wielu innych, co by były lepsze zakonnice opuścił, a tobie przeszkody do zakonu uprzętnął. 5. Krótkość życia naszego. 6. Niepewność dnia śmierci. 7. Straszny sąd boski, a po nim srogi czyściec. Pobudza cię to i, owszem, niech pobudza. byś po tym nie płakała na się.

Colloquium do Pana Boga, wołając z świętym Dawidem: *Spiritus rectum innova in visceribus meis [...] et spiritu principali confirma me*¹⁷.

Medytacja 2

Medytacja z skrutynium spraw codziennych

Prelodyjum 1. Staw sobie w imaginacyjnej wagę, na której sprawy twoje odważają.

Prelodyjum 2. Proś o poznanie, jako i czemu nie doważają sprawy nasze.

Punkt 1. Na które święta rocznica dzień przychodzi albo pamiątka którego świętego albo święty, tego sobie staw jako sędziego, przy którego oczach próbują na sali spraw twoich, czy ważne. Przypatrujże się im i ty niePOCHLEBNYM okiem, i przebież wszystkie myśli twoje przez ten rok, czy się ich teraz nie wstydzisz, nie żałujesz, i sama siebie z nich nie strofujesz. Potym słowa twoje, jako potrzebne były, jako ostrożne, jako nieszkodliwe ani tobie, ani bliźniemu etc. Po trzecie, sprawy nasze roztrząsać.

Punkt 2. Że sprawy nasze albo do samego się Pana Boga ściągają, albo do bliźniego, albo do nas samych, przebieżże zabawy twoje od poranku do wieczora, jako pacierze chórowe, Msze święte, śpiewania, modlitwy, rozmyślenia, koronki, sumnienia rachunek, litanie. Pytajże się, czy się tak odprawowała jako do Boga, jako przed Bogiem, jeżeli nie co-ć przeszkadzało. Pytaj się, żałuj, chciej poprawy skutecznie. To sprawiwszy egzaminuj się z spraw należytych do bliźniego albo

¹⁷ Ps 50, 12. 14.

przełożonego, albo starszego urzędem lub o laty, albo równego, albo podlejszego, jako czeladzi, albo świeckich osób. Co była za powolność ku przełożonym, uczciwość ku starszym? Co za miłość, zgoda, z równymi, co za przykład wszystkim świeckiem? Po trzecie, z siebie samej się egzaminuj, pytając się, czym lepsza czy gorsza, jeżeli przed rokiem, w którym się ćwiczyła cnocie, albo którym z siebie wykorzeniła występki. Jeżelibyś darmo strawiła rok, możesz słusznie się skarżyć: Utraciłam rok i wiele dobrego opuściła, wiele złego uczyniła, wiele dobrego niedobrze, oziębłe czyniła, wiele afektów albo pasyjej w sobie ponowiła i które coś je wykorzeniła, albo też które się jeszcze bardzi w cię wkorzeniły i panują żywo. Przypomnij sobie nie tylko swoje własne grzechy i defekty, ale i cudze, cośmy je drugim rozkazowali, radzili, onych bronili, podobno i kłamliwie, one chwalili, z nich się cieszyli. Co tylko nie na jednej tylko wszystko przybieżawszy medytacji, ale kilku, obżaluj defekty, a poprawę obiecując, proś o przedłużenie życia i dodanie łask skutecznych.

Punkt 3. Rzuć okiem na cały rok i pilno przed Bogiem w Sakramencie Świętym uważaj, co-c było przez ten rok na przeszkodzie do doskonałości i co okazują do złego, aby to precz odjąć, jeżeli schadzki pokątne, jeżeli prywatne przyjaźni. Wszystko to oddać mocnym a odważnym postanowieniem. Pomnij, że lepiej chromym, ślepem albo z jednym okiem wnieść do nieba, niżeli etc. etc.¹⁸.

Colloquium. Dziękuj Panu Jezusowi, że cię lubo wiele niedoważasz nie karze a prawdziwą obiecuj poprawę, wzięwszy sobie za rękojmią tego świętego, co jego święto.

Medytacja 3

Łaźnia z brudów przeszłorocznych

Modlitwa zwyczajna

Preludjum 1. Staw sobie fontannę o wielu kurkach, któremi płynie woda na obmycie każdego pożyteczna.

Preludjum 2. Proś, abyś się jako najlepiej omyła na przyście Pana swego.

Punkt 1. Przepomnij sobie Naamana, syryjskiego hetmana, który chcąc z ciała swego zbyć, przyjechał do Elizeusza proroka, od którego był posłany do Jordana, aby się tam zmył po dziesięć razy¹⁹. Rozumiem, że wiesz duszo, iż Jordanowe wody pokutę znaczą. Tam i ja ciebie odsyłam, abyś przez akty pokuty, a osobliwie serdecznej skruchy defekty swoje obmywała, do czego pomogą to pokutne psalmy, to insze, które w różnych nietrudno książkach, albo też tego zażyj skruchy sposobu: Zgrzeszyłam, ach, jak wiele nagrzeszyłam, bada-

¹⁸ Por. Mt 18, 8-9.

¹⁹ Por. 2 Krl 5.

jem była nie zgrzeszyła, bodaj było pierwszej rzeczzone umarła niżeli zgrzeszyła. Cóżem ja to uczyniła, gdybym grzeszyła? Bogam mego obrażała, Bogam obrażała. O Boże mój, dobro i niewypowiedziana, czemużeś mnie grzesznice grzeszącej do piekła nie wtrącił. Stworzenia wszystkie, Bogam mego i Stworcę waszego obrażała. Jakoż patrzycie na mnie? Czemużeś mnie, ziemio, nie pożarła żywo? Na co mi, słońce, świecisz? Nieba, czemuście nie spuściły piorunów strasznych, abym nie grzeszyła? Na cóż już żyję, gdym Boga obrażała? Twojać to dobroć sprawiła, że żyję, Boże mój, Tyś zatrzymał gotowe na zgubę moję żywioły. Niechże będzie Imię Twoje błogosławione na wieki. Kaję się, już złości moich wyrzekam, potępiam, żałuję z miłości, żem Cię kiedy, dobro nieskończone, Boga mego, obrażała. Nagradzam wszystkie występki moje i tak wiele razy Ciebie, Boga mego, nieskończone dobro, miłować chcę od tego czasu, jakom wiele obrażała. Nie odrzucaj grzesznice.

Punkt 2. Druga krynica zawstydzienie, do której się odważywszy, syn marnotrawny szczęśliwie obmył brudy około świni pasterstwa²⁰. Do tej i ja ciebie, duszo, wzywam, abys się z makul twych obmyła tymi albo podobnymi słowy: Najlaskawszy Twórczo, Panie Boże mój, wstydzę się, najnędzniejsze stworzenie, złości i oziębłości moich w oczach boskiej dobroci Twojej popełnionych, z której tak wiele poterałam czasu, opuszczałam okazyje do miłości i uczciwości Ciebie. Któż by mi to dał tak wiele serc, abym obaczyła powroczone lata, miesiące, godziny i momenta życia mego? Miłowałbym Cię, Boga, ze wszystkiego serca mego, jak wiele piasku w morzu i kropel wody na miłowanie Ciebie, bym jednym wszystkich sercem była wszystkością moją. Ciebie bym wszystkiego miłowała, tak wiele bym Cię z miłością, uczciwością, czciła, chwaliła etc. Nie przestanę. Do nóg Twoich boskich, grzeszna, się porzucam, protestując się, że i temi wszystkimi opuszczonemi laty, miesiącami, godzinami, momentami. Ciebie czcić, szanować, miłować, wielbić etc. Chcę i od tego momentu Ciebie szanuję, miłuję i miłować będę na wieki.

Punkt 3. Krynica szeroka, dostania, rany Jezusowe, na wiele się strumieni dzielące, o której nam przepowiedział prorok: „Czerpać będziecie z krynicy Zbawiciela swego”²¹. Przypadniej tedy pokornie do nóg Jezusa ukrzyżowanego, tam zanurzwszy w każdy ranie i obmywszy zmaży dusze swojej, albo klękniej pod ukrzyżowanym Jezusem i mów z Dawidem: *Lavabis me, et super nivem dealabor*²², albo krucyfiks na głowie twojej położywszy, mów: *Amplius lava me ab iniquitate mea et a peccato meo munda me*²³. Na koniec, tak jako święta czyniła Mechtylda, weźmiej na ręce Pana Jezusa ukrzyżowanego i mów do Niego, i do sprawiedliwości boskiej: *Respice in faciem Christi tui et salva me*. Niech głowa

²⁰ Łk 15, 15.

²¹ Iz 12, 3.

²² Ps 50, 9.

²³ Ps 50, 4.

skłuta koroną cierniową Jezusową wypłaci dumne głowy mojej fantazyje. Lubo też tak: Nadrośsza krwi z głowy Jezusa płynąca, niech obmyje brudy głowy mojej. Oczy krwią zaciekle, używczie zbawiennej wody. Krwie Jezusa, niech nagrodzi, obmyje zmaży oczu moich. Też nas prezentując Bogu swemu rany boku Jego i nóg, a na koniec boku Jezusowego, żądając, abyś od tych krynic była obmyta cokolwiekeś temi częściami ciała przewiniła, oświadczając pragnienie swoje, iż chcesz jako najczystsza stanąć przy odnowieniu ślubów swoich w oczach Boga twego i Oblubieńca kochanego.

Medytacja 4

Przygotowanie albo zachęcenie się do odnowienia ślubów

Preludjum 1. Słuchaj śpiewających *Veni, sponsa Christi*, albo też *Ecce Sponsus venit, aptate vestras lampades*.

Preludjum 2. Proś o pierworodny do ślubów afekt.

Punkt 1. Chciej objąć żywo godność twoją, że się stawiasz przez śluby oblubienicą Pana Chrystusową. A któraż kiedy taka prostacka była z córek Adamowych, co by sobie nie życzyła jako nazacniejszego mieć oblubieńca? Co na to łożą, co nie cierpią, aby tego dostały? Czy i ty godniejszego mogłaś mieć, który cię sobie obrał w ten czas, gdy i stworzył. Na Pana Chrystusa wspomnij sobie. Z nieprzeliczonej liczby świętych pańienek wielce kontentujących się z tego lekkiego więzła jedną Agnieszkę świętą albo zakonu swego weźmiej którą, pytaj się, czy przez te lata w zakonie kontentujesz się z stanu swego, tak jako i one z swego. A strzeż, Boże, inaczej! Jeżeli nie, czemu? Czyń w sobie ściśle skrutynium.

Punkt 2. Wiedz o tym, że odnowienie ślubów nie jest zaciąganie jakiej nowej na się obligacyjnej, ale oświadczenie przed Bogiem, że tego nie żałujemy, żeśmy się Mu oddali i upodobanie sobie w pierwszy wolej naszy, które może być z tą protestacją, że gdybyśmy byli jeszcze do tego czasu nie uczynili, dziś to uczynić gotowi i tak czynimy, jakobyśmy nigdy nie czynili. Przysłuchaj się Janowi świętemu źródła zguby ludzi na świecie wyliczającemu, gdy tak mówi: „Cokolwiek jest na świecie, albo jest pożądlivość oczu, albo pożądlivość ciała, albo pycha żywota”²⁴. Tego się nie boi zakonny człowiek, bo na pożądlivość oczu ma tarczą ślubu ubóstwa, na pożądlivość ciała ma tarczą ślubu czystości, na pychę tarczą posłuszeństwa. Egzaminujże się, jakoś się temi tarczami składała i składasz nieprzyjacielom dusze, którzy przez pokusy na cię następowali albo następują. Czyżby nie potrzeba lepiej się składać? Obacz, a tak uczyn. Obiecuj Bogu twemu poprawę.

²⁴ 1 J 2, 16.

Punkt 3. Uważ, czemu się podobają dusze zakonne przez śluby się Panu Bogu oddawające. Naprzód, że dosyć czynią intencji boskiej, który cię stworzył na to, aby Go czcili, chwalili, Jemu służyli, zbawione były, temi się ślubami jako trzema zawierając kłódkami. Gdzie tego snadnie dokaże, to jest w zakonie, potym i za namilszy dar Panu, gdy nie jedno jabłko, abo kosz jabłek, abo roku jednego owoc Mu ofiarujesz jabłonie poddanej Jego, ale mu owoc i z drzewem daje, daruje do śmierci. Osądź sama, a wiedz, że to czyni, co się przez śluby oddaje Panu Bogu. Na koniec uważ korzyść twoją abo reformacją, jakąć zapisał Oblubieniec twój, Chrystus, że na tym świecie stokrotna zapłata, na drugim żywot wieczny²⁵. Porównajże tedy, coś też Bogu dała, co tobie Bóg. Ty doczesność, a on wieczność. Ty trzy śluby jako dwa pieniądze, a Bóg tobie stokrotną nagrodę. Czyś niedobry uczyniła frymark? Czy tego dnia z weselem nie masz odprawować, i owszem jako naweselej.

Colloquium, jakieć Bóg do serca poda.

Medytacja 5

O odnowieniu ślubów

Preludjum 1. Staw się tak w imaginacyjnej, jakoś do kościoła przyszła na oddanie ślubów pierwsze.

Preludjum 2. Proś Pana, Zbawiciela i Oblubieńca swego, aby tobą nie gardził, ale uznał za oblubienicę swoją.

Punkt 1. Wzywaj stworzenia wszystkiego, co na niebie i pod niebem jest, słońca, gwiazd, prosząc, aby cię światłością swoją ozdobiły do tego aktu. Zapraszaj ziemię, niech cię rozliczne przybierze kwiecie, owoce ubogaci. Wody niech omyją brudy twoje. Ogień niech ogrzeje oziębłość i wysuszy złe humory. Wiatr niech przewieje, aby zatchnienie z oziębłości naszej i lenistwa nie obrażało Boga twego od ciebie. Upraszań Anioła Stróża twój, niech zaciągnie muzyki aniołów świętych na ten akt i wszystkiego ptactwa na powietrzu żyjącego. Wiedz, że do tego aktu twego za świadki przybędą, naprzód Trójca Przenajświętsza, Ojciec, Syn i Duch Święty. Słuchać będzie i Naświętsza Panna, święta matka Kunegunda i wszytek dwor niebieski, i trudno się kiedy będzie wymówić z niedosyć czynienia, że tego nie mówiła, że tego nie rozumiała, bo tego słuchał Bóg, widział serce, przeniknął afekty, myśli, któremu skrytości nasze nie tajne. Dla tego tak śluby odnowiwszy swoje, jakobyś się odnawiała, gdybyś za godzinę umierać miała.

Punkt 2. Przypomnij sobie, że Naświętsza Panna, gdy Jej anioł zwiastował, iż Ją za Matkę Synowi swemu obrał, z pokorą pokłękawszy mówiła: „Oto ja

²⁵ Por. Łk 19, 29.

służebnica Pana mego. Niechże mi się stanie wedle słowa twego”²⁶. Z równą, jeżeli możesz, albo podobną pokorą niżeli Boga w Sakramencie przyjmiesz w ten dzień też słowa mów do Boga twego i Oblubieńca, Pana Chrystusa. A przyjawszy Go, mów z jaką największą możesz afektu gorącością i usilnością – mów: Ślubuję-ć, Jezu mój, ubóstwo, czystość, posłuszeństwo w zakonie świętym. Bym po tysiąckroć replikowana być mogła, po tysiąckroć oddawałabym Ci się dziś Tobie, Bogu memu. Bym jedno wszystkich ludzi wolę miała, ze wszystkimi bym Ci ślubowała. Krótko mówiąc, z wszystkością moją, cale, zupełnie, nic sama sobie nie zostawiając. Daję się, daję, przez te śluby Bogu memu.

Punkt 3. Mów z Elżbietą świętą: A skądże mi to, że Pan obrał mię za oblubienicę swoją²⁷, albo z mądrą Abigail to, co mówiła do Dawida, gdy ją za oblubienicę brać chciał: Służyć sługom twoim²⁸. Jezu mój, powinność moja była, lecz że tak wola Twoja, co tchnienie, co moment, oświadczam się, że z Tobą żyć, z Tobą umierać chcę w zakonie świętym. Potym wzywaj wszystkiego stworzenia, mówiąc Psalmy: *Benedicite*²⁹, albo *Laudate Dominum de caelis*³⁰, albo *Confitemini Domino, quoniam bonus*³¹, albo *Benedic, anima mea, Domino, et omnia quae intra me sunt nomini sancto eius*³², albo *Magnificat, anima mea, Dominum*³³, albo *Congratulamini mihi, quia, cum essem parvula, placui Altissimo*³⁴, i na takim dziękczynieniu i wdzięczności, i oświadczeniu dzień cały traw. Na koniec zmów *Te Deum laudamus* z jak największem możesz nabożeństwem.

Krotko odpocząwszy, znowu te odprawuj afekty, z lekka jak z największem także nabożeństwem i serdecznym wolej oświadczeniem, i pauzami jak możesz: Bądźże błogosławiony, Jedyny w Trójcy Święty Boże, na wieki, któryś mnie do zakonu świętego wezwał. Niech Cię ze mną błogosławi nasłodszy Syn Twój, Jezus. Niech błogosławi naświetsze człowieczeństwo Jego po tysiąckroć. Niech Cię błogosławi Naświetsza Jednorodzonego Syna Twego Maryja Panna i Matka. Nieskończenie bądź błogosławiony od wszystkiego Kościoła tryumfującego i wojującego świętych wobec i każdego z osobna. Wszystko stworzenie, co jest,

²⁶ Łk 1, 38.

²⁷ Por. Łk 1, 43.

²⁸ 1 Sm 25, 41.

²⁹ Dn 3, 52-90.

³⁰ Ps 148.

³¹ Ps 105; 106; 135.

³² Ps 102.

³³ Łk 1, 46-54.

³⁴ *Breviarium Romanum*, Responsorium po pierwszej lekcji z 3 stycznia. Pełny tekst: *R. Congratulamini mihi omnes qui diligitis Dominum. Quia cum essem parvula, placui Altissimo, et de meis visceribus genui Deum et hominem. V. Beatam me dicent omnes generationes, quia ancillam humilem respexit Deus. R. Quia cum essem parvula, placui Altissimo, et de meis visceribus genui Deum et hominem.*

co jest i żyje, co jest, żyje i czuje, co jest, żyje, czuje i rozum ma, niech daje chwałę Bogu za mnie, że wejrzał na mię, służebnicę swoją, i wielkie rzeczy mi uczynił, który mocen jest³⁵. Z wami i ja dziś łączę lichą parę ust moich, z wami śpiewam chwałę Panu memu: Święty, Święty, Święty, Pan zastępów, który był, jest i będzie, i na wieki, i co moment³⁶, i co odetchnienie wyśpiewywać pragnę ze wszystką usilnością, gorącością, objętnością moją. Chwałę Cię, Boga mego, dobroć nieskończoną, i wszystkie siły ciała i dusze mojej. Wielbię Cię i Imię Twoje święte. Wszystkie rozumu mego akty i każdy szczególnej, chwalcie Boga mego wszystką wolą moją i najmniejszym swym aktem przeszłym i przyszłym. Co moment chwalić Cię i wielbić chcę na wieki. Pamięcią pomnażać na Cię żądam, Boże mój, i wszystkie-ć akty od [pierwszego] momentu życia mego aż do ostatniego tchu pamięci Tobie prezentuję i tak wielokroć błogosławić Cię chcę i błogosławię na wieki. Niech uschnę, niech zniszczeje ciało moje, jeżeli Cię nie zna, Pana i Boga swego. Wszystkie zmysły ciała mego, zabrzmieć chwałę Panu swemu. Kości moje, stawy i żyły, błogosławcie Twórcę swego. Wszystką istotą moją chwałę-ć daję, Boże. Zawrzyjcie się oczy, okujcie uszy, drętwiejcie wargi, nogi i ręce, zniszczycie i włosy, uschniej języku, jeżeli Boga tak na mnie dobrego, nie chcecie miłować. Wszystkę siebie wszystkiemu Tobie i chwale Twojej, Panie Boże mój, daję, daruję, ofiaruję, ze wszystkiego serca mego, ze wszystkiej dusze mojej, ze wszystkich sił. Afektem Pana mego, Jezusa, miłuję w społeczności Najświętszej Maryjej Panny i świętych wszystkich. Nie racz gardzić grzeszną duszą moją, dobrotliwy Boże, za co-ć niech będzie cześć i chwała na wieki. Amen.

Przestroga. Nazajutrz to sobie przeczytaj, w czym potrzeba, abyś się poprawiła i nie odkładając zaraz poczniej, bo gdy odwłóczyć będziesz, nie będzie z tego nic. Wprzód jednak to, co sobie postanowisz, na karcie napisane przez ręce świętej matki Kunegundy Bogu swemu lubo przy Komunii, lubo na Msze świętej prezentuj. I abyś to skutecznie wypełniła, Pana Boga o błogosławieństwo upraszaj.

Medytacja 6

Rozmyślanie o powołaniu zakonnym

Modlitwa zwyczajna przygotowująca.

Preludjum 1. Staw się na tym miejscu zakonnym jako za wodzem i osobliwym opiekunem zbawienia twego świętym Franciszkiem.

Preludjum 2. Proś o światłość, abyś poznała dobro powołania do zakonu i żebyś je sobie ważyła wielce.

³⁵ Por. Łk 1, 49.

³⁶ Por. Ap 4, 8.

Punkt 1. Uważ sobie, że każdego człowieka na to Pan Bóg stworzył, aby Jemu służył. Dał mu środki do nieba pospolite, używanie doczesnych rzeczy, tak szczęśliwych jako też nieszczęśliwych, jako to ubóstwa, choroby, utrapienia, i wszyscy powinni do nieba po[j]ść tą drogą pospolitą tak z szczęścia jako i nieszczęścia. Jakoż wiele ginie ludzi na tych obu drogach, co nędzę cierpią ponieważ i bez zasługi tylko dla świata, jako wiele ginie, co w dobrach ponurzeni nie dbają o niebo. Tobie dał Pan Bóg chęć, abyś w stanie zakonnym żyjąc, ile-ć trzeba na nieba, zażywała dóbr doczesnych, ile-ć dóbr dobrowolnych utrapienia trzeba, abyś ich z zasługą wielką zażyła. Jakoż ci się w dziękowaniu stawić mam, Boże mój, za to, żeś mię obrał sobie? Jako-ć na tym miejscu służyć mam, na którym bardziej obowiązana jestem do miłości Twojej niżli na świecie? Objaśnij podobieństwem jako w domu rodzica dwaj synowie, jednoż dziedzictwo w dostatku mając, różnego używają. Jeden na sławę domu swego, drugi na sromotę. Tak jedneż dostatki i sromoty ludzie światowi i zakonni mają, ale różnie niemi zasługują. Światowi sobie na świecie na wieczną niesławę, zakonni na wieczne dziedzictwo. O jakoż Cię nie miłować i nie służyć Ci, Boże mój, w tym moim powołaniu, na mnie szczodroblivy. Sam tej godzinie dzięki czynić, aleć ja niegodne takich łask stworzenie. Dziękuję-ć, Panie mój, Stwórco mój.

Punkt 2. Rozmyśl sobie, kto cię powołał. Że to samego Pana Boga dar osobliwy, bo do zakonu droga jest droga do nieba. Znak to jest przejrzenia do nieba. Znak, że cię nad inszych umiłował i sobie obrał Pan Bóg. A jeźliże to sława na świecie, że kogokolwiek na pałac i pokój bierze, inszych mijając, tak to znak nad inszych nieba masz, że w zakonnych, od świata utajonych, a Bogu miłych ustawach, żyjesz. Maszże kiedy myśleć, abyć to kto inny powołanie, oprócz samego Boga, w sercu twoim sprawił, ponieważ to znak miłującego i obierającego cię Boga do chwały wieczny. Z jakąż uczciwością obecnego Pana w tym pokoju masz żyć, jako go na każdym miejscu upatrować. Objaśnij się powołaniem Piotra świętego i inszych apostołów, którym powiedział Syn Boży: „Nie wyście Mnie obrali, ałem Ja was obrał”³⁷, i to uważ, jaki to tytuł twój, że sługą Bożem-eś. Od panów, którym służą, służy godność mają – że sługa cesarski, królewski, a tyś sługą Bożym, i ta powinność twoja służyć Bogu. Objaśnij się tytułem Naświętszej Panny, której to najgodniejszy tytuł nad insze – służebnica Pańska³⁸. Na trudności zakonne opatrz sobie lekarstwo takie, że co czynisz, co cierpisz, to jako sługa Boży. Od Pana Boga dla Pana Boga wszystko przyjemno będzie.

Punkt 3. Z którego miejsca powołana jesteś właśnie jako Adam w polu szerokiem stworzony do raj, przeniesiony tak z włości wielkich, na których dostatek było tylko grzechu, to jest z świata, do zakonu jako do raj drugiego zawołanaś, w którym wykorzeniać chwasty niepożyteczne, pokrzywy szkodliwe, a na same kanały rob i pracuj, ani sobie w odleżeniu bierz chorobą. Bo jako świeca

³⁷ J 15, 16.

³⁸ Por. Łk 1, 37.

gorzejac, sama się psuje, tak przykładem dobrym bądź drugim, choć to nie do zdrowia zabawa jest twoja ciała i powoli na świecie gaśniesz. Wszakże sol smakowite czyni potrawy, gdy się w nie obraca, tak obyczaje dobre twoje i umartwione, choć ci dla umartwienia narażają zdrowia znacznie, ale cię ku smaku boskiemu te czynią potrawy i gotują. Uważ, że z świata jako z ognia wybawiony, w którym poczynają upalenia swoje ci, co na ogień wieczny dla nieprawości naznaczeni. Właśnie jako lud z Sodomy, w której siarka gorąca miasto z obywatelem ich zgubiła³⁹. Jakaż to cudowna ręka, która cię do zakonu uwiodła – nie anielska, ale boska. Uważ, że w jakich okolicznościach i niebezpieczeństwach byłeś, a Bóg cię miłościwie i łaskawie okiem swoim boskiem wejrzawszy, sprowadził między ludzi właśnie jako między anioły ziemskie. Umieję szanować powołania Jego przez dziękczynienie. Po każdej Komunii, po każdym rachunku sumnienia, na modlitwach wdzięczną być postanów, myśli pilnować powołania twego przeciw niemu nadchodzącym. Jeśli ich na sercu kiedy miała żal, żeś poczęła Bogu służyć, opłacz to i przeproś Pana i Stwórcę swego.

Punkt 4. Jakoś bezpieczna w tym powołaniu. Panowie za sług swoich krzywdy ujmują się, za ciebie w dolegliwościach, pokusach i trudnościach sam się Bóg zajmuje. Nie tylko swym okiem na twoje potyczki patrzy, ale cię siłą swoją wspomaga i sam się za cię zastawia. Czas ty czynisz, czemu często w dokonaniu postępku desperujesz, czemu o niepoprawie wątpisz. Wzbudzać w sobie nadzieję mocną i stateczną, że-ć pomoże Pan twój i Bóg twój, któremu na służbę się oddała. Mów sobie, choć raz i drugi się poślisz, że w Bogu nadzieja, a mojemu nieprzyjacielowi nie ustąpię. Co inszego świat, jeno morze, a tyś z niego prawie na brzeg wieczności dobrej wypłynęła, to jest do zakonu świętego. Cóż mi po tym, mów sobie, myślą się wracać na fale świeckie, co po tym jako tam kto w grzechach tonie wiedzieć, a jako fala morska o piasek się rozbija, tak o zakonie mury świeckości wszystkie się tracą, że do zakonnika dobrego nigdy dojść nie mogą. Uczynź szczyry wzgląd w serce twoje, jeżeli jeszcze i światu, i Bogu, na tym miejscu służyć nie pragniesz, a postrzegłszy jakiej zdradliwej chuci do świata, postanów samemu Panu Bogu służyć i opłacz dziecinny i ledajakością uwiedziony rozum twój.

Rozmowa pierwsza do Pana Boga będzie na służbę Mu się oddać. Pacierz zmówić.

Rozmowa druga do Naświętszej Panny, prosząc, aby Ona do swego cię tytułu przyjęła. Zmowisz Pozdrowienie Naświętszej Panny. Czytać rozdział z księgi pierwszej *O Naśladowaniu Pana Jezusowym albo Żywot świętego Jana Kalebity*⁴⁰.

³⁹ Rdz 19, 24-25

⁴⁰ Jan Kalybita – urodził się około 450 roku w Konstantynopolu. W wieku dwunastu lat wstąpił do klasztoru akometów w Gomon, w Konstantynopolu. Po kilku latach życia w surowej ascezie powrócił do domu rodzinnego, jednak nie został rozpoznany. Zamieszkał jako żebrak w obejściu, w lichej szopie (gr. *kalybe*) – stąd przydomek świętego. Dał się rozpoznać na krótko przed śmiercią. Zmarł 15 stycznia 450 roku. Por. V. Schaubert, H. M. Schindler, *Ilustrowany leksykon świętych*,

**OLD POLISH MEDITATIONS OF THE POOR CLARES
FROM STARY SĄCZ
A research postulate**

Meditations, although underestimated, are one of the most significant sources for the history of spirituality. Particularly in 16th and 17th century they constituted the basic form of prayer and a tool of religious formation. The practice of writing down meditations was widespread. A lot of Church writers expressed their outlooks concerning spiritual issues solely in the form of written meditations. Also monks and nuns practised writing meditations in which they expressed their personal searches and spiritual experiences. A lot of meditations were published and some of them had several editions. They deserve to be catalogued, so that they could become a subject of more systematic research. What is more, in monastic archives there are numerous meditations preserved in the form of manuscripts which are also worthy of being catalogued. Lots of them should be published since they could help us to investigate the issues of spirituality in particular monasteries and monastic communities. This article, in the first place, postulates a closer look on the issue of meditations, and as the encouragement it provides an edition of meditations for the anniversary of religious vows from the Poor Clares monastery in Stary Sącz.

Keywords: meditations, spirituality, religious vows, Poor Clares.

Słowa kluczowe: medytacja, duchowość, śluby zakonne, klaryski.

II. ŻYCIE KONSEKROWANE W PERSPEKTYWIE TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI*

**OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM:
„ŻYCIE KONSEKROWANE
W PERSPEKTYWIE TRZECIEGO TYSIĄCLECIA”
Zaniemiśl, 19-20 czerwca 2015 roku**

Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości (dalej: PSTD) w ramach dorocznych zjazdów organizuje ogólnopolskie sympozja. Tym razem odbyło się ono w dniach 19-20 czerwca 2015 roku w Ośrodku Charytatywno-Wypoczynkowym „Bojanowe Gniazdo” w Zaniemiślu (Archidiecezja Poznańska). Przypadło ono w czasie Roku Życia Konsekwrowanego i zarazem w kontekście podjętej przez Synod Biskupów dyskusji na temat współczesnej rodziny. Jego tematyka dawała możliwość spojrzenia w przyszłość i zastanowienia się nad perspektywami życia konsekrowanego w kontekście zadań i misji, przed jakimi staje obecnie Kościół. W zaproszeniu kierowanym do uczestników, ks. prof. Marek Chmielewski, prezes Stowarzyszenia, przypomniał słowa św. Jana Pawła II z posynodalnej adhortacji apostolskiej *Vita Consecrata*, mówiące o tym, że życie konsekrowane jest „głęboko zakorzenione w przykładzie życia i nauczaniu Chrystusa Pana, jest darem Boga Ojca udzielonym jego Kościołowi za sprawą Ducha Świętego” i znajduje się ono „w samym sercu Kościoła jako element o decydującym znaczeniu dla jego misji” (nr 3). Celem sympozjum było więc nie tylko spojrzenie retrospektywne, czyli podsumowujące półwiecze doświadczeń po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim przyszłościowe, uwzględniające możliwie wszystkie najważniejsze wyzwania naszych czasów.

* Ks. dr Jan Krzysztof MICZYŃSKI – kapłan archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1996 roku; adiunkt w Instytucie Teologii Duchowości KUL. Odbił studia teologiczne magisterskie (1990-1996) i licencjackie w zakresie teologii duchowości (1998-2000) w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pracę magisterską napisał pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Czesława S. Bartnika. Kontynuował studia z zakresu teologii duchowości na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000-2005), gdzie uzyskał doktorat na podstawie rozprawy pt. *Chrystologia egzystencjalna w doświadczeniu i doktrynie Elżbiety od Trójcy Świętej*”, napisanej pod kierunkiem prof. Bruno Secondin O.Carm. W latach 2007-2015 pełnił funkcję ojca duchownego w MSD w Lublinie. Od października 2005 roku pracuje w Instytucie Teologii Duchowości KUL.

Jak wspomniano w zaproszeniu, takie ujęcie będzie mogło służyć tworzeniu programów formacji w zakonnych nowicjatch, do identyfikacji instytutów życia konsekrowanego, a także do weryfikacji wierności charyzmatowi założycieli.

1. Struktura Sympozjum

Obrady sympozjum poprzedziło zebranie członków Stowarzyszenia, któremu przewodniczył ks. Marek Chmielewski. Po jego zakończeniu, około godz. 14.30 nastąpiło oficjalne otwarcie konferencji. W słowie wprowadzającym Prezes przypomniał główne założenia, temat i cel sympozjum. Przedstawił także strukturę obrad, opisaną wcześniej przez niego w liście zapraszającym.

Sympozjum zostało podzielone na trzy sesje.

Pierwsza – w pewnym sensie programowa – miała dotyczyć posoborowej teologii życia konsekrowanego i stanowić odpowiedź na pytanie: czy i na ile, soborowe i posoborowe nauczanie Kościoła na temat życia konsekrowanego po pół wieku jest aktualne oraz inspirujące na progu XXI wieku?

Druga – miała koncentrować się na formacji osób życia konsekrowanego i dać odpowiedź na pytanie: jak dziś formować, aby świadectwo życia i zaangażowanie apostołskie osób konsekrowanych były owocne w Kościele XXI wieku?



fot. J. W. Gogola OCD

Trzecia – dedykowana była apostołstwu osób konsekrowanych. Miała zatem wskazać współczesne areopagi, obszary i zadania, jakie stoją przed osobami życia konsekrowanego. Postanowiono również odpowiedzieć na pytanie: jakie istnieją interakcje pomiędzy rodziną, różnymi formami życia konsekrowanego (osoby zakonne, instytuty świeckie, dziewice, wdowy konsekrowane, pustelnicy), a także kapłaństwem diecezjalnym?

Dopełnieniem każdej części, zawierającej wystąpienia w formie referatów, była dyskusja.

2. Refleksja nad posoborową teologią życia konsekrowanego

Sesję pierwszą, w piątkowe popołudnie poprowadził ks. Marek Chmielewski. Referat otwierający miał wygłosić prof. dr hab. Czesław Parzyšek SAC z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Ponieważ prelegent nie mógł przybyć z przyczyn od niego niezależnych, jego tekst odczytał autor niniejszej relacji. Tytuł referatu brzmiał: „Istotne treści soborowego nauczania o życiu konsekrowanym”. Autor opracowania podkreślił na wstępie, że Sobór Watykański II był pierwszym w dziejach Kościoła soborem powszechnym, który przedstawił pozytywną i w miarę całościową naukę na temat życia konsekrowanego. Profesor zauważył, że ojcowie Soboru poświęcili życiu konsekrowanemu zasadniczo dwa teksty. Są nimi VI rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. W dalszej części teksty te zostały poddane analizie treściowej.

Po referacie, prowadzący sesję ks. prof. Marek Chmielewski zwrócił uwagę na zacytowane w referacie słowa, że życie konsekrowane różni się od powszechnego powołania chrześcijan do świętości tym, że osoby życia konsekrowanego mają „pójść za Chrystusem z większą swobodą i dokładniej Go naśladować” (PC 1).

Kolejnym prelegentem był prof. dr hab. J e r z y W. G o g o l a OCD z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. W wystąpieniu pt. „Posoborowe wizje teologii życia konsekrowanego” prelegent zaznaczył, że słowa „wizje” nie należy rozumieć jako „teologicznej nowiny”, gdyż „wizja” to obiektywne, przekrojowe, spojrzenie, w tym przypadku – na życie konsekrowane. Ojciec Profesor zaproponował następującą całościową wizję życia konsekrowanego, ujętego w trzech aspektach: charyzmatycznym, esencjonalnym i duchowym. Nazwy – jak wspomniał – są umowne, a więc wymagają wyjaśnienia. Tworzą schemat, który może w przyszłości posłużyć do tworzenia programu wykładu na temat teologii życia konsekrowanego (np. na uniwersytetach). Prelegent dokonał próby syntezy w trzech blokach tematycznych jakimi są: konsekracja, komunია, misja. Te trzy aspekty wyrażają odniesienie do Boga, do wspólnoty i do świata, co stanowi drugi zaproponowany przez niego schemat ujęcia problematyki życia konsekrowanego.

Po referacie o. Gogoli nastąpiła przerwa, a po niej część druga pierwszej sesji, którą poprowadził dr A n d r z e j J a s t r z ę b s k i OMI. Kolejnym zaś prelegentem był prof. dr hab. J a c e k K i c i ń s k i CMF z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jego wystąpienie nosiło tytuł: „Współczesne areopagi życia konsekrowanego”. Na początku Prelegent przypomniał, że współcześnie *Areopag* jest symbolem odwagi i otwartości. Stwierdził, że pierwszym areopagiem – jesteśmy my sami, i to w podwójnym aspekcie: my jako osoby konsekrowane (nasza tożsamość) oraz nasze odczytywanie znaków czasu. Pierwszy aspekt (*ad intra*) – dotyczy osobowej więzi z Bogiem. Drugi aspekt (*ad extra*) – to areopagi związane z chrześcijańską misją. Autor referatu postawił pytanie: jak mamy być obecni na areopagach współczesnego świata? Odpowiadając podkreślił, że chodzi m.in. o poznanie kultury i religijność słuchających.

Głosząc Jezusa, musimy wiedzieć, że owocność zależy od Boga i otwartości ludzkich serc.

Kolejny referat nt. „Istotne elementy życia wspólnotowego konsekrowanego – na podstawie reguł starożytnych” wygłosił ks. prof. dr hab. J a n M a c h - n i a k , również z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Autor odniósł się m.in. do reguł: św. Pachomiusza, św. Augustyna, św. Benedykta, św. Cezarego z Arles oraz św. Kolumbana. Analiza tych reguł poprowadziła do odpowiedzi na pytanie: co jest istotą wspólnotowego życia konsekrowanego.

Po referacie, w słowie podsumowującym, prowadzący sesję o. Jastrzębski podkreślił doniosłość wymiaru wspólnotowego w życiu konsekrowanym. Mówi się bowiem obecnie o tym, że 70% odejść z zakonu motywowanych jest trudnościami w życiu wspólnotowym.



fot. J. W. Gogola OCD

Na zakończenie pierwszej sesji odbyła się piętnastominutowa dyskusja, po której wszyscy uczestnicy spotkali się w kaplicy Ośrodka na Mszy świętej, której przewodniczył i wygłosił homilię abp S t a n i - s ł a w G ą d e c k i , Metropolita Poznański, zarazem przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski.

3. Refleksja nad formacją w życiu konsekrowanym

Nazajutrz, w sobotę, 20 czerwca 2015 roku, miała miejsce druga sesja. Poprzedziła ją celebrowanie Eucharystii pod przewodnictwem bp. prof. dr hab. H e n r y k a W e j m a n a , biskupa pomocniczego Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej.

Pierwszą część obrad poprowadził ks. dr hab. S t a n i s ł a w S u w i ń s k i z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Prelegentem rozpoczynającym kolejną serię wystąpień był dr hab. M a r i a n Z a w a d a OCD z Krakowa, wykładowca na Karmelińskim



fot. J. W. Gogola OCD

Instytucie Duchowości. Jego wystąpienie dotyczyło współczesnych zagrożeń duchowości życia konsekrowanego. Wyliczył on dwadzieścia trzy współczesne zagrożenia, a następnie pogrupował je i podał trzy główne: rezygnacja z prawdy – redukcja antropologiczna jedynie do doczesności; złe rozumienie duchowości – człowiek swoją „duchowością” jest dziś w stanie przeciwstawiać się temu, co obiektywne; w ten sposób sam człowiek staje się centrum świata; zagrożenia samej konsekracji. Na zakończenie o. Zawada dodał, że warto się zapytać z troską: jakie jest dziś serce świata?

Następnie swój wykład przedstawił dr Andrzej Baran OFMCap. Temat dotyczył brzmiał: „Formacja do życia konsekrowanego – ewolucja rozumienia problemu”. Ojciec kapucyn zauważył, że formacja ma być powiązana z wychowaniem, terminem zaś bliskoznacznym jest wykształcenie. Formacja polega na tym, by myśleć, czynić i posiadać uczucia takie, jakie miał Jezus względem swojego Ojca. Trzeba zadbać, by formacja była całościowa i atrakcyjna dla współczesnego człowieka.

Po nim głos zabrał dr hab. Piotr Piasecki OMI z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego wystąpienie dotyczyło problemów kierownictwa duchowego osób konsekrowanych. Wykładowca zwrócił uwagę na podstawowy problem, z którym spotykają się osoby konsekrowane, a jest nim znalezienie dobrego kierownika. Swoją refleksję oparł na obrazach biblijnych kierownika duchowego, szczególnie na przykładzie życia proroka Eliasza.

4. Refleksja nad apostołstwem życia konsekrowanego

Trzecią sesję sympozjum, zaplanowaną na sobotnie przedpołudnie poprowadził dr Czesław Gniecki OFM. Jako pierwsza zabrała głos prof. dr hab. Teresa Paszkowska z KUL i mówiła na temat misterium konsekracji. Siostra Profesor podkreśliła, że nie wystarczy dziś sprowadzić konsekracji do aktu „poświęcenia się” jakiegoś człowieka – można bowiem poświęcać się różnym zawodom, ideom, itd. Sens konsekracji należy dzisiaj wyprowadzać „od góry”, czyli należy szukać sensu teologicznego. Dodała, że konsekracja dokonuje się w konkretnym charyzmacie danego instytutu. Prowadzi to do rzeczywistości *sacrificatio* – do tajemnicy Krzyża, ta zaś do *sanctificatio*. Bóg nas uświęca, gdy staramy się wypełniać obietnice; uświęca nas to, co od Boga przyjmujemy, a nie to, co Mu ofiarujemy.

Kolejny referat, zatytułowany „Życie konsekrowane a rodzina”, przedstawił dr hab. Adam Sobczyk MSF z Poznania. Zauważył, że remedium na kryzys powołań jest rodzina. Prelegent podał następujący wniosek płynący z przeprowadzonej przez niego analizy: brak silnej rodziny sprawia, że powołania się kruszą, a młodzi rezygnują, dlatego troska o rodzinę jest jednocześnie troską o powołania.

Ostatnim prelegentem był ks. dr hab. J a c e k H a d r y ś , profesor Uniwersytetu Adama Mickiewicza. Omówił on zagadnienie życia konsekrowanego skonfrontowanego z duchowością księdza diecezjalnego. Przypomnił istotę tożsamości kapłańskiej, jaką jest działanie *in persona Christi Caput et Pastor Ecclesiae*. Z tym wiąże się upodobnienie do Chrystusa, miłość pasterska, uświęcanie w samej misji i w jej wypełnianiu, posługa słowa, sprawowanie sakramentów i Liturgia godzin, jak również służba miłości. Stanowi to jednocześnie zarys duchowości kapłańskiej, która również ma charakteryzować się radykalizmem ewangelicznym.

Na zakończenie drugiego dnia sympozjum również była możliwość dyskusji. O głos poprosił ks. dr J a n M i c z y ń s k i z KUL – autor niniejszego sprawozdania, który dodał, że duchowość kapłana diecezjalnego kształtuje również inkardynacja do konkretnej diecezji. Następnie głos zabrał ks. prof. dr hab. I r e n e u s z W e r b i ń s k i z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Stwierdził on, że jako teologowie często mówimy językiem hermetycznym, a także dokonujemy projekcji tego, jak powinno być. Dodał, że wyrażenia „upodobnić się” (chodzi o cechy osobowości) i „naśladować” (przyjąć określoną postawę) nie są tożsame; podobnie jak – według śp. prof. Antoniego Jozafata Nowaka OFM – nie są tożsame słowa „religijność” i „wiara”. Do dyskusji włączył się ks. prof. J a n M a c h n i a k , który zaznaczył, że obecnie rysuje się mocny nurt terapeutyczny w formacji w ogóle, jak również w formacji formatorów. Kwestia ta zasługiwałaby na szerszą refleksję. Swoją uwagę dodał również ks. dr hab. M a t e k T a t a r , profesor UKSW, który jest zarazem odpowiedzialny z ramienia Konferencji Episkopatu Polski za powołania kapłańskie. Przypomnił badania, mówiące o tym, że 40% powołanych przychodzi z rodzin bez ojca. Z tej racji w obliczu kryzysu odpowiedzi na głos powołanie, nie można zrzucać winy jedynie na rzeczywistość zewnętrzną Kościoła, ale należy zrewidować życie naszych rodzin.

W prezentowanym tu sympozjum na temat „Życie konsekrowane w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia” wzięło w sumie udział 49 osób.



fot. J. W. Gogola OCD

**THE POLISH NATION-WIDE SYMPOSIUM:
“CONSECATED LIFE
IN THE PERSPECTIVE OF THE THIRD MILLENNIUM”
Zaniemyśl, 19th-20th June 2015**

As part of its annual congress, the Polish Association of Spiritual Theologians organises a Polish nation-wide scholarly conference. The symposium was divided into three sessions.

The first session – in a sense, one that states its policy – concerned the post-conciliar theology of the consecrated life, and constituted an answer to the question of whether and to what extent the conciliar and post-conciliar teaching of the Church on the consecrated life is topical after half a century, and an inspiring one on the threshold of the 21st century.

The second session focused on formation of consecrated persons, and attempted to answer the question of how to carry out formation today, so that the witness of life and apostolic commitment of consecrated persons could be successful in the Church of the 21st century.

The third session was dedicated to the apostolate of consecrated persons; it endeavoured to indicate contemporary areas and tasks faced by consecrated persons.

Translated: Zbigniew Jakubowski

Keywords: symposium, consecrated life, formation, contemporary Church.

Słowa kluczowe: sympozjum, życie konsekrowane, formacja, Kościół współczesny.

Czesław PARZYSZEK SAC*

ISTOTNE TREŚCI SOBOROWEGO NAUCZANIA O ŻYCIU KONSEKROWANYM

Sobór Watykański II był pierwszym w dziejach Kościoła soborem powszechnym, który zaprezentował pozytywną i w miarę całościową naukę na temat życia konsekrowanego¹. Zarysował nową, teologiczną wizję w całokształcie doktryny o Kościele jako o Ciele Mistycznym². Dał początek wielu nowym dokumentom na temat życia konsekrowanego. Jedne z nich wytyczały czy korygowały kierunki odnowy życia konsekrowanego, inne zaś podejmowały bądź rozwijały konkretne tematy związane z tymże życiem. Jedne wydawane były przez papieży, inne – przez odpowiednie dykasterie Stolicy Apostolskiej, szczególnie przez

* Prof. dr hab. Czesław PARZYSZEK SAC – pallotyn, wyświęcony w 1969 roku. W 2003 roku uzyskał doktorat na UKSW na podstawie rozprawy pt. *Duchowość apostolska według św. Wincencego Pallottiego*, zaś habilitację z teologii dogmatycznej w 2008 roku na podstawie dorobku naukowego i rozprawy pt. *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*. W 2013 roku z rąk Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego odebrał tytuł profesora nauk teologicznych na podstawie dorobku naukowego i książki profesorskiej pt. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*. W latach 1981-2011 był prefektem alumnów, mistrzem nowicjatu oraz wyższym przełożonym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, a w latach 1996-2005 – członkiem komisji Episkopatu ds. Misji, ds. Apostolstwa Świeckich, ds. Instytutów Życia Konsekrowanego, przewodniczył także Konferencji i Konsulcie Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce, 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 członkiem Krajowej Rady ds. Powołań. Jest profesorem UKSW, wykładowcą w WSD w Ołtarzewie; wicedyrektorem i wykładowcą w Centrum Teologii Apostolstwa. Jest redaktorem Biuletynu Teologii Apostolstwa.

¹ Por. M. Augé, *«Vita consecrata»: znaczenie i osiągnięcia dokumentu*, cz. 1, „Życie Konsekrowane” 1997, nr 1, s. 46; B. Secondin, *Obecny stan życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane” 1994, nr 4-5, s. 9; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2000, s. 35.

² Por. K. Hołda, *Zakonnicy w Kościele. Znaczenie i główne tezy rozdziału o zakonnikach*, AK 68 (1965), s. 326-327; B. Dąbrowski, *Aggiornamento zakonów*, AK 70 (1967), s. 269.

Kongregację do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego³.

Sobór Watykański II poświęcił życiu konsekrowanemu zasadniczo dwa teksty, które specjalnie i wprost o nim traktują. Są to VI rozdział konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* zatytułowany „Zakonnicy” i dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*. Wskazują one na to, co ojcom Soboru wydawało się potrzebne, aby we współczesnym świecie przywrócić właściwe znaczenie temu rodzajowi życia⁴ i pozwolić teologom spojrzeć w nowym świetle na życie konsekrowane oraz zarysować drogę prowadzącą do przezwyciężenia wielu dotychczasowych trudności⁵. W dokumentach tych zauważyć można troskę ojców Soboru o możliwie jasne przedstawienie podstawy teologicznej życia konsekrowanego, a zwłaszcza o ukazanie jego treści w pełnym świetle eklesjalnym, tak żeby można było dostrzec, iż obecnie nie da się opracować żadnej eklesjologii nie uwzględniając życia konsekrowanego, które może być właściwie rozumiane w kontekście eklesjalnym. Z VI rozdziałem *Lumen gentium* łączy się dekret *Perfectae caritatis*, który go uzupełnia także pod względem teologicznym, zwłaszcza w odniesieniu do rodzajów i poszczególnych elementów życia konsekrowanego. Nie można zapomnieć o innych dokumentach, w których jest choćby krótkie odniesienie do życia konsekrowanego⁶.

Wypada zauważyć, że Sobór po raz pierwszy potraktował życie konsekrowane nie tylko w aspekcie jurydycznym, lecz także w wymiarze teologicznym i eklesjologicznym⁷. Położył solidne podstawy pod teologię życia konsekrowanego, dając impuls nowym dokumentom papieskim i kongregacjom watykańskim, zwłaszcza Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Uwieńczenie posoborowego procesu odnowy stanowi adhortacja *Vita consecrata*⁸.

³ A. Pardilla ukazuje i pokrótce charakteryzuje źródła odnoszące się do życia konsekrowanego, poczynawszy od Pisma świętego – do adhortacji *Vita consecrata*. Por. A. Pardilla, *Le fonti dell'Esortazione "Vita consecrata"*, w: *Consacrati da Dio, dono alla Chiesa e al mondo. Approfondimenti sull'Esortazione «Vita consecrata»*, red. zbior., Roma 1997, s. 37-62.

⁴ Por. E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 20. Obszerną literaturę na temat teologii życia konsekrowanego znajdujemy w: C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 741-757.

⁵ Por. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 22-25; M. Örsy, *Otwarcie się na Ducha. Życie zakonne po Vaticanum*, Warszawa 1976.

⁶ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 37.

⁷ Por. tamże.

⁸ Por. P. Liszka, *Głos Jana Pawła II w teologicznej dyskusji o życiu zakonnym*, „Życie Konsekrowane” 1996, nr 3, s. 38.

1. Treści konstytucji *Lumen gentium*

W konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* w rozdziale VI pt. „Zakonnicy” znajdujemy teologiczne podstawy życia konsekrowanego w stosunku do innych form życia w Kościele. Jest to dokument dogmatyczny⁹. Tekst zawiera zaledwie cztery numery (43-47). Stanowią one fundament dekretu soborowego o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, który w oparciu o tę naukę wiele zagadnień rozwinął. W konstytucji *Lumen gentium* ojcowie Soborowi zawarli zasadnicze twierdzenia na temat życia konsekrowanego, zaś w dekrecie *Perfectae caritatis* dopracowali szczegóły i podali ściśle wytyczne, które powinny ułatwić życiu konsekrowanemu włączenie się w nurt soborowy¹⁰.

Rozważania o życiu konsekrowanym rozpoczynają się od stwierdzenia, że „Rady ewangeliczne dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecane przez Apostołów, Ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z Jego łaski ustawicznie zachowuje. Sama zaś władza Kościoła, pod przewodnictwem Ducha Świętego, zatroszczyła się o to, aby je wyjaśniać, kierować ich praktykowaniem, a także ustanawiać stałe odłamy formy życia, oparte na tych radach” (LG 43)¹¹. Już w tych pierwszych zdaniach konstytucji ukazany został rodowód życia konsekrowanego. Jest ono darem Pana dla Kościoła, ukazującym się w rozmaitych formach życia samotnego lub wspólnego, zawierającym eklezjalny i pneumatologiczny charakter. Dzięki Duchowi Świętemu i trosce Kościoła, w ciągu historii, wyrosły „niby na drzewie” rozmaite rodziny życia konsekrowanego, które dają swym członkom pomoc w umocnieniu ich w danym sposobie życia, w wypróbowanej nauce prowadzącej do osiągnięcia doskonałości, w braterskiej komunii, tak iż mogą oni wypełniać śluby i zachowywać je wiernie oraz czynić postępy na drodze miłości¹².

Stan życia konsekrowanego nie jest czymś pośrednim pomiędzy stanem duchownym a świeckim, lecz z jednego i drugiego Bóg powołuje niektórych wiernych, aby korzystali w życiu Kościoła ze szczególnego daru i byli, każdy na swój sposób, pomocni w jego zbawczym posłannictwie (por. LG 43). W konstytucji czytamy, że chociaż stan życia konsekrowanego nie dotyczy hierarchicznej

⁹ Fundamentalnym studium teologicznym, jeśli chodzi o analizę treści VI rozdziału *Lumen gentium*, jest dzieło: P. Molinari, P. Gumpel, *Il capitolo «De Religiosis» della Costituzione dogmatica sulla Chiesa. Genesi e contenuto dottrinale alla luce dei documenti ufficiali*, Milano 1985.

¹⁰ Por. G. M. Garonne, *Orientacje Soboru*, Paryż 1969, s. 75; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 38.

¹¹ Por. J. Aubry, *Teologia della vita religiosa*, Milano 1987, s. 12. Umocowanie życia konsekrowanego w eklezjologii jest, zdaniem autora, wielką zasługą Soboru Watykańskiego II. Kościół zaś widzi w życiu konsekrowanym jaśniejsze odbicie swojego misterium.

¹² Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 38.

struktury Kościoła, „należy on jednak w sposób organiczny do jego życia i świętości” (por. LG 44)¹³. Jest on komplementarny w stosunku do stanu duchownego i świeckiego, posiada sobie właściwą godność, łaskę i zadania do wypełnienia¹⁴.

W konstytucji soborowej czytamy, że poprzez święte węzły osoby konsekrowane zobowiązują się do praktykowania rad ewangelicznych, z nowego i szczególnego tytułu poświęcają się służbie Bogu i również w szczególny sposób łączą się z Kościołem i jego misterium. Wynika stąd obowiązek pracy, w miarę sił i stosownie do formy osobistego powołania, czy to poprzez modlitwę, czy też gorliwe działanie na rzecz umocnienia królestwa Bożego w ludzkich sercach. Dlatego – czytamy w *Lumen gentium* – Kościół bierze pod opiekę i popiera rozmaite instytuty życia konsekrowanego. Ślubowanie rad ewangelicznych jest więc niejako widocznym znakiem, który powinien pociągnąć wszystkich członków Kościoła do chętnego wypełniania zadań płynących z chrześcijańskiego powołania (por. LG 44)¹⁵. Stan ten wierniej naśladuje i ustawicznie uobecnia tę formę życia, którą przyjął Jezus Chrystus; ukazuje też wszystkim ludziom przeogromną wielkość potęgi królującego Chrystusa i nieograniczoną moc Ducha Świętego.

W konstytucji wskazano na relacje, jakie winny zachodzić pomiędzy hierarchią a wszelkimi instytutami życia konsekrowanego. Do hierarchii należy przyjęcie i zatwierdzenie przedłożonych poprawnie reguł wspólnot życia konsekrowanego. Winna też swoim czujnym i pomocnym autorytetem wspierać ustanowione instytuty, aby wzrastały i rozwijały się zgodnie z duchem założycieli. Z racji prymatu w całym Kościele, i ze względu na ogólny pożytek, papież może wyjąć spod jurysdykcji miejscowych ordynariuszy każdy instytut, jak też poszczególnych jego członków. Natomiast w wypełnianiu obowiązków wobec Kościoła, wynikających z formy życia, członkowie owych instytutów powinni okazywać biskupom cześć i posłuszeństwo w myśl ustaw kanonicznych (por. LG 45). Ponadto Kościół swym zatwierdzeniem podnosi profesję zakonną do godności stanu kanonicznego, przyjmuje śluby od tych, którzy je składają, a swą publiczną modlitwą wyprasza im pomoc i udziela duchowego błogosławieństwa¹⁶.

¹³ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 102-103; Salij, *Wprowadzenie do dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 261. J. Salij zauważa, że stało się to początkiem znamiennej zmiany językowej, która zaczęła się dokonywać w okresie posoborowym. Mianowicie odtąd w Kościele odchodzi się częściowo od terminów: „życie zakonne”, „zakonnicy” i tym podobnych i zastępuje się je terminami „życie konsekrowane”, „osoby konsekrowane” i tak dalej. Por. tamże.

¹⁴ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 103.

¹⁵ Stan życia konsekrowanego, który uwalnia swych członków od trosk ziemskich, z większą mocą ukazuje wszystkim wierzącym dobra niebieskie obecne już na tym świecie. Daje też świadectwo nowemu, wiekuistemu życiu.

¹⁶ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 39.

Osoby konsekrowane powinny zatem gorliwie starać się, aby za ich pośrednictwem Kościół, zarówno wierzącym, jak i niewierzącym, coraz lepiej ukazywał Chrystusa w różnych Jego posługach, bądź to oddającego się kontemplacji na górze, bądź zwiastującego rzeszom królestwo Boże, bądź uzdrawiającego chorych i ułomnych, albo nawracającego grzeszników ku dobru, bądź błogosławiącego dzieci i czyniącego dobrze wszystkim, a jednocześnie zawsze posłusznego woli Ojca, który Go posłał (por. LG 46)¹⁷. Ślubowanie rad ewangelicznych przyczynia się do oczyszczenia serca i do wolności duchowej, podsyca ustawicznie żar miłości i kształtuje osoby konsekrowane na wzór Chrystusa, a także Jego Matki. Przez konsekrację nie są one wyobcowane spośród ludzi, lecz w głębszy sposób czują się z nimi związane i współpracują z nimi duchowo (por. LG 46). Każdy powołany do profesji rad ewangelicznych winien usilnie starać się o to, by wytrwać i wznieść się wyżej w tym powołaniu, do którego wezwał go Bóg, celem przyspieszenia świętości Kościoła i oddania chwały Bogu (por. LG 47).

Ojcowie Soboru w perspektywie jedności eklezjalnej starali się ukazać i podkreślić wielkość powołania do życia konsekrowanego. Chodziło nie tyle o ukazanie „uprzywilejowanej klasy w Kościele”, ile o pokazanie konkretnego przykładu powołania chrześcijańskiego, jakim jest życie konsekrowane. W konstytucji *Lumen gentium* znajdujemy odpowiedź na pytanie, skąd wzięło się w Kościele tyle form życia konsekrowanego. Władza Kościoła, pod przewodnictwem Ducha Świętego, zatroszczyła się o to, aby rady ewangeliczne wyjaśniać, kierować ich praktykowaniem, a także ustanawiać stale nowe formy życia oparte na radach. Dzięki temu wyrosły niby na drzewie, które z danego przez Boga załączka cudownie i bujnie rozkrzewiło się na roli Pańskiej, tworząc rozmaite formy życia samotnego lub wspólnego i rozmaite rodziny zakonne, które pomnażają środki służące zarówno rozwojowi duchowemu ich członków, jak i dobru całego Ciała Chrystusa (por. LG 43). Konstytucja nadała statut teologiczny i eklezjalny życiu konsekrowanemu – istnieje ono w Kościele, dla Kościoła¹⁸.

2. Treść dekretu *Perfectae caritatis*

W dekrete *Perfectae caritatis* znajdujemy wytyczne, które powinny ułatwić życiu konsekrowanemu włączenie się w nurt odnowy soborowej¹⁹. Istotnym

¹⁷ Jest to nawiązanie do encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* z 29 czerwca 1943 roku. AAS 35 (1943), s. 193-248. To wyrażenie będzie często powtarzane w różnych przemówieniach papieży czy w wypowiedziach kongregacji watykańskich.

¹⁸ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 41.

¹⁹ Przeszedł on długą drogę. W czasie prac przygotowawczych zmieniano jego tytuł, odbyło się szereg dyskusji i powstawały wciąż nowe wersje dokumentu. Por. B. Hylla, K. Wójtowicz, *Miłość doskonała. „Perfectae caritatis” – tekst dwujęzyczny, wprowadzenie, komentarz i apendyks*, Kraków 2003, s. 9-16; K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich

celem Soboru, w pracach nad tym dekretem, była przystosowana odnowa²⁰. Nie chodziło o zwykłe reformy, których w historii było wiele, ale o spowodowanie nieustannej odnowy oraz o jej rzetelne fundamenty oparte na eklezjologii, zawarte w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Już na początku dekretu *Perfectae caritatis* zawarta została geneza życia konsekrowanego, czyli nauka i przykład Boskiego Mistrza, jego istota – dążenie do miłości doskonałej drogą rad ewangelicznych i jego rola w Kościele – znak Królestwa niebieskiego (por. PC 2)²¹. Został też sprecyzowany cel tego dokumentu – zajęcie się uporządkowaniem życia instytutów oraz zatroszczenie się o ich potrzeby, zgodnie z wymaganiami obecnych czasów (por. PC 1)²². Jest to teza konstytucji *Lumen gentium*, która jeszcze wyraźniej wybrzmiewa w normach wykonawczych *Ecclesiae Sanctae*²³. Życie konsekrowane wyraża się w powszechnym powołaniu do naśladowania Chrystusa. Różni się jednak od innych tym, że żyjący radami ewangelicznymi winni „iść za Chrystusem z większą swobodą i dokładniej Go naśladować” (PC 1)²⁴.

W ciągu wieków powstawały wciąż nowe formy życia konsekrowanego. Ta „przedziwna różnorodność wspólnot zakonnych” wzrastała zgodnie z zamysłem Bożym, pod natchnieniem Ducha Świętego i pod opieką oraz jurydycznym patronatem Kościoła. Różnorodność form życia konsekrowanego przypomina bogactwo Kościoła przyozdobionego różnorodnymi darami swych dzieci²⁵. Zarówno konstytucja *Lumen gentium*, jak i dekret *Perfectae caritatis* mocno podkreśliły eklezjalne korzenie życia konsekrowanego. Osoby konsekrowane przynaglone

Zgromadzeń Zakonnych” 12 (2005), s. 27-30.

²⁰ W całej terminologii soborowej te dwa słowa występują zawsze razem. To znaczy, że program odnowy musi być przystosowany ad intra: do powracania do źródeł i pierwotnego ducha oraz ad extra: przez dostosowanie do zmieniających się warunków epoki. Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 16.

²¹ Por. K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, s. 30; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 41.

²² Dekret, gdy używa określenia „instytuty”, pragnie w ten sposób objąć wszystkie wspólnoty stanu zakonnego: zakony, zgromadzenia, stowarzyszenia życia apostołskiego i instytuty świeckie. Jeżeli pamiętać się, że od XIX wieku akcent w życiu zakonnym przesunął się coraz bardziej w stronę prawa i instytucji, to takie sformułowanie stanowi przełom i podkreśla jedność ducha i prawa; mówi o pierwszeństwie charyzmatu przed prawem. Prawo służy życiu, ma je chronić i zabezpieczać, troszczyć się o jego potrzeby, zgodnie z wymaganiami epoki i duchem założycieli.

²³ *Ecclesiae Sanctae* to list apostołski *motu proprio* Pawła VI, wydany 6 sierpnia 1966 roku. Tekst polski znajduje się w: Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, Poznań – Warszawa 1974, s. 216-225; tekst łaciński zaś znajdujemy w: AAS 58 (1966), s. 775-782.

²⁴ Użyte słowa ukazują radykalną formę naśladowania Chrystusa: w życiu konsekrowanym „najobficiej objawiają się ewangeliczne dobra i najpełniej urzeczywistnia cel Kościoła, to znaczy uświęcenie ludzkości”. VC 32.

²⁵ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 42.

miłością, którą Duch Święty rozlał w ich sercach, coraz bardziej żyją dla Chrystusa i dla Jego Ciała, którym jest Kościół. Wartość życia uświęconego przez profesję rad ewangelicznych i apostołską gorliwość przyczynia się do większego dobra Kościoła we współczesnych warunkach życia (por. PC 1. 5; LG 44)²⁶.

Powołanie do życia konsekrowanego jest zarówno znakomitą wartością samą w sobie, jak i nieodzownym zadaniem. Konsekracja zakonna zawiera w sobie kult i służbę. Coraz prawdziwszy kult i coraz gorliwsza służba są też celem przystosowanej odnowy, co wyraża się między innymi w naśladowaniu Chrystusa, wierności charyzmatowi instytutu, uczestnictwie w życiu Kościoła, poznaniu współczesnego świata i odnowie duchowej (por. PC 2; LG 43-44). Najważniejszy obszar jej praktycznego zastosowania, według *Perfectae caritatis*, to sposób życia, modlitwy i pracy, który winien odpowiadać warunkom fizycznym i psychicznym dzisiejszych ludzi oraz potrzebom apostołskim, wymogom kultury i sytuacji społeczno-ekonomicznej. Według tych samych kryteriów należy dokonać rewizji, jeśli chodzi o sposób kierowania instytutami (por. PC 3-4; LG 44). Najważniejszymi promotorami skutecznej odnowy są kapituły generalne, jednak tylko stosując główną zasadę twórczej współpracy wszystkich członków instytutu oraz nie mnożąc przepisów, lecz dbając o dokładniejsze przestrzeganie reguł i konstytucji.

W dekrecie znajdujemy dość szczegółowe zasady odnowy życia konsekrowanego (por. PC 2)²⁷. Odnowa „obejmuje zarówno nieustanne powracanie do źródeł wszelkiego życia chrześcijańskiego i do pierwotnego ducha stanowiącego natchnienie dla instytutów, jak też ich przystosowanie do zmienionych warunków naszej doby” (PC 2)²⁸. Na pierwszym miejscu Sobór wskazał na ostateczną normę życia konsekrowanego, którą jest naśladowanie Chrystusa (*sequela Christi*) ukazane w Ewangelii (por. PC 2a)²⁹, wszak dążenie do miłości doskonałej drogą rad ewangelicznych bierze początek z nauki i przykładu Boskiego Mistrza. *Sequela* oznacza przyjęcie postawy i sposobu życia Chrystusa, uczynienie swoimi Jego dążeń i pragnień aż do poddania Jemu całej egzystencji i do totalnego utożsamienia się z Nim, życia tak jak On, życia z Nim, życia dla Niego. Naśladowa-

²⁶ Jak zauważa *Vita consecrata* rolą życia konsekrowanego jest bycie żywym obrazem „oblu-bienicy strojnej” i cenną ozdobą Domu Bożego, współtworzenie Mistycznego Ciała Chrystusa i przysposabianie Kościoła do wszelkiego dobrego dzieła. Por. VC 96-99.

²⁷ Przystosowanie (*accommodatio*) i odnowa (*renovatio*) tworzą wewnętrzną jedność i nie można ich od siebie oddzielać. Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 16; J. Salij, *Wprowadzenie do dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 261.

²⁸ Por. K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, s. 31.

²⁹ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 103.

nie Chrystusa, ukazane w Ewangelii, jest ostateczną normą i „wszystkie instytuty winny więc ją uznać za swoją najwyższą regułę” (PC 2a, 6; KK 44)³⁰.

Ojcowie soborowi w dekreście podkreślili, że „jest rzeczą dobrą dla samego Kościoła, by instytuty miały swój odrębny charakter i własne zadania” (PC 2b). Chodzi więc o wyraźniejszą tożsamość poszczególnych wspólnot, która wyraża się w duchowości, w odpowiednich elementach życia wspólnotowego, w zwyczajach i w apostołatach zjednoczonych z Kościołem i jego szczególnym bogactwem. Aby tak się stało należy „uznawać i ściśle zachowywać ducha i zamiary ich założycieli, a także zdrowe tradycje, bo wszystko to stanowi dziedziczną własność każdego instytutu” (PC 2b)³¹. Wspólnoty życia konsekrowanego nie tworzą Kościoła w Kościele: żaden instytut życia konsekrowanego nie jest samoistnym organizmem, istniejącym poza Ciałem Mistycznym; każdy instytut jest powołany, aby zająć sobie tylko właściwe miejsce w Kościele. Stąd imperatyw, aby wszystkie instytuty uczestniczyły w życiu Kościoła oraz przyswajały sobie, zgodnie z własnym charakterem, jego zamiary i przedsięwzięcia (por. PC 2c)³². Kolejna zaś zasada odnowy życia konsekrowanego to poznanie i ocena współczesnego świata oraz potrzeb Kościoła³³.

I wreszcie ostatnia zasada to przypomnienie, że „życie zakonne podejmowane jest po to, by zakonnicy szli za Chrystusem i jednoczyli się z Bogiem przez ślubowanie rad ewangelicznych” (PC 2e). Określiła ona pod groźbą nieskuteczności przystosowania główny kierunek dynamiki odnowy: od wewnątrz do zewnątrz. Pierwsza, najważniejsza, najistotniejsza jest więc zawsze odnowa duchowa, w której chodzi nie tyle o zintensyfikowanie pobożności, pomnożenie praktyk ascetycznych czy dokładniejszą wierność zachowywania ślubów zakonnych, ile o nowy impuls duchowy, który porusza pojedynczą osobę i obejmuje całą wspólnotę, pozwalając jej stać się od środka jakby nowym bytem (por. PC 2d)³⁴.

W dekreście znajdujemy również wiele miejsca poświęconego przestrzeniom, które trzeba poddać przystosowanej odnowie. Wśród najważniejszych wymienione zostały: sposób życia, modlitwy i pracy, sposób rządzenia, konstytucje

³⁰ Por. K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, s. 32.

³¹ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 44.

³² Nie brak było w zakonach tendencji do tworzenia zamkniętej enklawy, do propagowania tylko swoich dzieł i własnej duchowości, do wprowadzania – jako jedynie słusznej – dyscypliny swojego zakonu; nie brak było troski o powołania wyłącznie dla własnej wspólnoty. Por. K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy...*, s. 32.

³³ Najlepszym komentarzem do tej zasady (poznanie i ocena współczesnego świata) jest pierwsze zdanie z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Radość i nadzieja, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, smutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach”. GS 1. Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 45.

³⁴ Por. K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy...*, s. 33.

i wszelkiego rodzaju dyrektoria, modlitewniki, ceremoniały i inne książki tego rodzaju (por. PC 3). Chodzi tu o rewizję i uporządkowanie środków ułatwiających osiągnięcie celu życia konsekrowanego, a zwłaszcza życia duchowego. W ten sposób dekret soborowy wzywa do odrzucenia narosłych skostnień i niepotrzebnych balastów, aby dzięki temu na pierwszym miejscu odnowy postawić człowieka w jego tajemnicy: z jego godnością osobistą, z ograniczonością, tak fizyczną, jak i psychiczną, a równocześnie z bogatym potencjałem możliwości³⁵. Rewizji należy poddać sposób sprawowania władzy, gdyż odgrywa on niemałą rolę w przystosowaniu odnowy (por. PC 3). Zarządzający winni sprawować władzę w duchu posługiwania braciom, wdrażając zakonników do tego, by podczas pełnienia obowiązków i w trakcie podejmowania zadań współpracowali z nimi przez aktywne posłuszeństwo, mając poczucie odpowiedzialności” (PC 14). Powinni współpracować z podwładnymi przez konsultacje, kolegalność, głosowania, plany wspólnotowe. Odnowy domaga się także przestrzeń legislacyjno-ascetyczna, z konstytucjami na czele (por. PC 3, 4).

Dekret położył mocny akcent na życie wspólnotowe (por. PC 15). Wzorem tego życia jest pierwotny Kościół, w którym wielu wierzących było jednym sercem i jedną duszą (por. Dz 4, 32). Podtrzymywane nauką ewangeliczną, świętą liturgią, zwłaszcza Eucharystią, winno nadal opierać się na modlitwie i wspólnocie tego samego Ducha. Węzią takiej wspólnoty jest autentyczna miłość, mocne związanie z życiem i dziełami wspólnoty (por. PC 15)³⁶. Za odnowę życia konsekrowanego odpowiedzialność ponoszą zarówno osoby odpowiedzialne za poszczególne struktury kościelne i wspólnoty życia konsekrowanego, jak i zebrania zwoływane zgodnie z prawem oraz poszczególni członkowie. Na pierwszym miejscu wymieniona została współpraca wszystkich członków instytutu (por. PC 4)³⁷. Podejmując trud osobistej odnowy, każda osoba konsekrowana powinna pamiętać o tajemnicy konsekracji, o eklezjalności powołania do życia konsekrowanego, o ascezie i wyrzeczeniu, o kontemplacji i modlitwie, o prymacie życia miłością i jej źródłach oraz o miłości do Kościoła³⁸. Przystosowana do współcze-

³⁵ Por. tamże; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 46.

³⁶ Por. tamże, s. 49.

³⁷ Zgodnie z treścią dekretu jest to docenienie jednego z elementów demokracji w życiu wspólnot życia konsekrowanego, zakorzenionego już w regułach najstarszych zakonów. Członkowie wszystkich instytutów winni być świadomi tego, że przez ślubowanie rad ewangelicznych dali pozytywną odpowiedź Bożemu wezwaniu i żyją jedynie dla Boga.

³⁸ Por. tamże, nr 5-7. „Dlatego też członkowie każdego instytutu [...] winni łączyć kontemplację, przez którą mogliby przylgnąć do Niego [Boga] myślą i sercem, z miłością apostolską” (PC 5). „Członkowie instytutu niech starannie pielęgnują ducha modlitwy [...]. Niech przede wszystkim codziennie biorą do ręki Pismo Święte [...]. Niech też [...] słowem i sercem sprawują świętą liturgię (PC 6). W ten oto sposób są ozdobą Kościoła i przyczyniają się do otrzymywania łask nieba, ale i ten ich sposób życia należy poddać rewizji według podanych wyżej zasad i kryteriów przystosowanej do współczesności odnowy, zachowując jednak w zupełności ich odosobnienie od świata i ćwiczenia związane z życiem kontemplacyjnym”. PC 7.

sności odnowa instytutów zależy najbardziej od formacji członków na poszczególnych etapach ich życia³⁹. Formacja jest podstawą odnowy. Obowiązkiem zaś przełożonych jest przygotowanie odpowiedniej kadry formatorów. Od stylu i jakości formacji zależy także przyszłość danego instytutu⁴⁰.

Dekret zaakcentował potrzebę troski o powołania do stanu zakonnego. Jest to zadanie samych osób konsekrowanych, jak również homiletów, którzy winni częściej poruszać problem rad ewangelicznych i stanu życia zakonnego w swojej praktyce homiletycznej, a także rodziców wychowujących swoje dzieci, którzy winni kształtować i pielęgnować w ich sercach powołania zakonne. Jednak przykład życia osób konsekrowanych jest tym, co najlepiej prezentuje ich instytut i zachęca do obrania życia zakonnego.

Ostatnie wskazanie dla instytutów życia konsekrowanego, zawarte w dekrecie, to wezwanie, aby pozostały one wierne sobie właściwym dziełom i je rozwijały. Winny dostosować je do potrzeb czasu i miejsca, używając także i nowych środków. Natomiast powinny odstąpić od tych dzieł, które w dzisiejszych czasach nie są zgodne z ich duchem i prawdziwym charakterem. Należy podtrzymywać ducha misyjnego, by głoszenie Ewangelii stawało się coraz bardziej skuteczne (por. PC 19)⁴¹. Dekret zalecił powstanie konferencji lub rad wyższych przełożonych, które mogą się przyczyniać do pełniejszego osiągnięcia celu poszczególnych instytutów, do skuteczniejszego współdziałania i współpracy z konferencjami biskupów (por. PC 23)⁴².

Warto w podsumowaniu, w czasie obchodów Roku Życia Konsekrowanego, przypomnieć słowa św. Jana Pawła II, który wyraził życzenie, aby dalsza refleksja pozwoliła na coraz głębsze zrozumienie wielkiego daru życia konsekrowanego [...] oraz by skłoniła osoby konsekrowane do szukania nowych odpowiedzi o charakterze duchowym i apostołskim na pojawiające się wyzwania (por. VC 13). „Powinniście nie tylko wspominać i opowiadać swoją chwalebną przeszłość, ale także budować nową wielką historię” (VC 110)⁴³. Te słowa Ojca Świętego

³⁹ Por. PC 18. Osoby konsekrowane przez całe życie powinny wytrwale starać się podnosić do wyższego poziomu swoją kulturę duchową i naukową oraz rozwijać umiejętności praktyczne. Przełożeni winni im dać na to czas i sposobność do tego.

⁴⁰ Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 49.

⁴¹ *Lumen gentium* przypomina, że „każdy powołany do profesji rad ewangelicznych powinien usilnie starać się wytrwać i wznieść się wyżej w tym powołaniu”. LG 47. Por. C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 50.

⁴² Por. J. Salij, *Wprowadzenie do dekretu o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 262.

⁴³ „Nowe oblicze” winno być owocem rozeznania duchowego wszelkiego instytutu. Por. J. C. R. Garcia Paredes, *Dove conduce lo Spirito la vita consacrata del secolo XXI?*, w: *Dove ci porta il Signore. La vita consacrata nel mondo: tendenze e prospettive*, red. F. Prado, Milano 2005, s. 252-258; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 678.

są zaproszeniem i wezwaniem, zwłaszcza dla polskich wspólnot życia konsekrowanego, do nieustannego poszukiwania odpowiedzi na często stawiane pytania obecnego stulecia, by – jak prosi papież Franciszek – „obudzić świat”.

ESSENTIAL CONTENTS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL'S TEACHING ON CONSECRATED LIFE

The Second Vatican Council was the first in the history of the Church Ecumenical Councils to present a positive and reasonably comprehensive teaching on the consecrated life.

There are two texts that specifically and directly treat about consecrated life.

These are the VI chapter of the dogmatic constitution on the Church *Lumen gentium* and the decree on the renewal of religious life *Perfectae caritatis*. These documents indicate what seemed to the Council fathers to be needed in the modern world to restore the proper importance to this type of life and let the theologians to look in a new light at the consecrated life and to outline the path to overcome many existing problems. The author of the article, as indicated by its title, discusses the essential content of the above-mentioned conciliar documents.

Key words: The Second Vatican Council, the consecrated life, adapted renewal, the principle of renewal.

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, życie konsekrowane, przystosowana odnowa, zasady odnowy.

Jerzy Wiesław GOGOLA OCD*

POSOBOROWE WIZJE TEOLOGII ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Tytuł może sugerować, że chodzi tu o zupełnie subiektywne propozycje, swego rodzaju teologiczne nowiny. Takich oczywiście nie brakuje, jednak uprawianie teologii oznacza poszukiwanie przede wszystkim tego, co obiektywne i logicznie wynikające z natury danego zagadnienia.



Przez wizję będziemy tu rozumieć przekrojowe spojrzenia na całość problematyki zakonnej, które wzajemnie się przenikają i dopiero razem wzięte dają właściwy obraz całości. Ostateczny obraz, wizja całości, musi być tworzony w umyśle zainteresowanych osób. Na poziomie naukowego studium możliwe jest jedynie ukazanie jego poszczególnych elementów. Skupimy się na trzech wizjach, a raczej całościowych wymiarach życia konsekrowanego, które mogą posłużyć za szkielet zarówno akademickiemu studium, jak i formacji w instytutach zakonnych. Nazwijmy je wizją charyzmatyczną, esencjonalną oraz duchową.

Skąd taka propozycja? Jest ona owocem próby systematyzacji rozległej i wieloaspektowej problematyki życia zakonnego w taki sposób, by nie zagubić żadnego z jej wymiarów. Pewną inspiracją do jej wypracowania było między innymi hasło autorstwa Mario Midalego w *Diccionario de la vida consagrada*¹ (Słownik

* Prof. dr hab. Jerzy Wiesław GOGOLA OCD — karmelita, wyświęcony w 1983 roku. Odbił studia z teologii i duchowości na „Teresianum” w Rzymie oraz na PAT w Krakowie; w 1984 licencjat z teologii duchowości, w 1990 doktorat, w 2000 stopień doktora habilitowanego, w 2005 tytuł profesora; kierownik Katedry Historii Duchowości na UPJPII oraz dyrektor Karmelińskiego Instytutu Duchowości w Krakowie; od 1984 wykłada teologię duchowości; autor książek, m.in.: *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja* (Kraków 1999, 2003), *Zasady wierności charyzmatowi Założyciela* (Kraków 2000), *Teologia komunii z Bogiem* (Kraków 2001, 2003, 2009), *Od Objawienia do zjednoczenia. Wykład teologii modlitwy* (Kraków 2005), *Mistycy i mistyka Karmelu* (Kraków 2007), oraz wielu artykułów naukowych z duchowości.

¹ *Diccionario teologico de vida consagrada*, red. A. A. Rodriguez, J. Canals Casas, Madrid 1989.

życia konsekrowanego) pod tytułem „Teologia i teologie życia konsekrowanego”, w którym sugeruje on dwa podstawowe ujęcia tej problematyki: wizję esencjonalną oraz historyczno-praktyczną². Poniżej ich treść zostanie szczegółowo wyjaśniona. Bruno Secondin O. Carm odnosi się z pewną rezerwą do takiego ujęcia³, sam jednak nie proponuje czegoś równie klarownego. Wspomniani autorzy jedynie zapowiadają możliwość pewnych ujęć, jednak sami nie zrealizowali ich nigdy w postaci monografii.

Ze swej strony sugeruję jeszcze trzecie ujęcie, wizję duchową, mającą na celu scalenie powołania do życia konsekrowanego z ogólnym powołaniem do świętości, co automatycznie oznacza studium problematyki zakonnej w świetle założeń teologii duchowości systematycznej. Te wszystkie trzy wizje zostały szczegółowo przeze mnie opracowane w książce *Oddani Bogu*⁴, z odnośną dokumentacją naukową, w związku z czym ta prezentacja będzie miała charakter schematyczny.

1. Charyzmatyczna wizja życia konsekrowanego

Charyzmatyczna wizja życia konsekrowanego może być również nazwana historyczno-praktyczną. Zwykle od niej rozpoczyna się formację zakonną w ścisłym znaczeniu. Kandydat starający się odczytać rodzaj specjalizacji swojego powołania do świętości, interesuje się znanymi sobie instytutami życia konsekrowanego, dąży by poznać ich założyciela, okoliczności powstania, zadania do spełnienia w Kościele i w świecie i oczywiście styl życia panujący we wspólnotach: godziny spoczynku, program dnia, charakter modlitwy i apostolskiego zaangażowania. Na tym etapie swojej duchowej drogi powinien on być już duchowo nawróconym chrześcijaninem, co jednak nie oznacza, że jego formacja ewangeliczna jest już wystarczająca. Rozwój powołania na płaszczyźnie ludzkiej i chrześcijańskiej stanowi zasadnicze zadanie osoby konsekrowanej, do końca życia.

Natomiast instytut poszukujący specyfiki własnego charyzmatu, powinien uwzględnić szeroki kontekst i misję życia zakonnego w Kościele, a następnie – własną genezę. Jego duchowa fizjonomia jest syntezą wielu czynników historycznych, socjalnych, antropologicznych czy teologicznych. Specyfika instytutu zawsze wyłania się z tego co wspólne dla całego Kościoła. Wielkim zagrożeniem poszczególnych instytutów i wspólnot jest swego rodzaju izolacja, powstająca poprzez podkreślanie tego, co inne i oryginalne. Właściwe myślenie teologiczne bazuje na tym, co wspólne wszystkim, by dochodzić do odrębności i specyfiki.

² Por. M. Midali, *Teologia y teologias de la vida religiosa*, w: *Diccionario teologico de vida consagrada*, s.1709-1722; Z. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 67-68, 136.

³ B. Secondin, *Per una fedelta creativa*, Milano 1995, s. 61-69.

⁴ J. W. Gogola, *Oddani Bogu. Teologia i duchowość życia konsekrowanego*, Kraków 2013.

To co wspólne jest zawsze ważniejsze i stanowi niejako korpus egzystencji danego instytutu. Charyzmat może być natomiast rozumiany jako swego rodzaju uniikatowa forma tego, co wspólne. Widać to na przykładzie pierwszych ruchów monastycznych. Życie zakonne wyłania się spośród wierzących w momencie, gdy ci oddalają się od ewangelicznej wierności. Wierzący, którzy pod wpływem Ducha Świętego, udają się na pustynię, by prowadzić życie pustelnicze w samotności (anachoreci) czy we wspólnocie (cenobici), stają się niejako sumieniem Kościoła i żywą pamięcią ewangelicznej wierności. Pierwsze zastępy mnichów pragną żyć w całej pełni istotą Ewangelii, chcą mianowicie postawić Boga absolutnie na pierwszym miejscu, a następnie przybrać postawę dystansu wobec wszystkiego tego, co ludzie mają skłonność nieustannie absolutyzować i w ten sposób spychać Boga na dalszy plan. Pragnienie życia Ewangelią, z całym radykalizmem, skłania ich do zupełnego oddania się życiu modlitwy i pokuty, dopiero w następnej fazie następuje zwrot także ku bliźniemu. Nie zauważamy u nich chęci zajęcia jakiegos sektora działalności apostolskiej Kościoła, prowadzonej przez kler, niezmiennie natomiast obserwujemy troskę o radykalne życie ewangeliczne⁵.

Z czasem dochodzi do specjalizacji samego życia zakonnego. Pojawiają się święci założyciele nowych wspólnot: Benedykt, Bernard, Paweł Pustelnik, Franciszek, Klara, Dominik, Ignacy, Teresa, Honorat Koźmiński i inni. Specjalizacja zawsze zakłada elementy bardziej podstawowe i buduje na nich.

Studiowanie charyzmatu własnego założyciela i instytutu trzeba robić zawsze z uwzględnieniem kontekstu ewangelicznego, eklesjalnego, historycznego, społecznego, antropologicznego i tak dalej. Wszystkie te czynniki należy uwzględnić i scalać ze sobą.

2. Esencjonalna wizja życia konsekrowanego

W wizji esencjonalnej, jak sama nazwa wskazuje, chodzi o esencję, o istotę wszystkich instytutów zakonnych. Zatem nie wchodzi się tutaj w kwestie specyfiki poszczególnych zakonów, zgromadzeń czy stowarzyszeń. Nauka zawarta w oficjalnych dokumentach Kościoła z natury rzeczy pozostaje na poziomie ogólnych wytycznych i treści stanowiących sam rdzeń życia konsekrowanego wszystkich instytutów. Wystarczy wymienić takie dokumenty jak: *Perfectae caritatis*, *Evangelica testificatio*, *Zakonnicy a promocja ludzka*, *Potissimi institutio-nis*, *Vita consecrata*, *Incominciare da Cristo*, *Faciem tuam Domine requiram*, a w szczególności instrukcja *Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej* „*Essentials Elements*” (31.05.1985), która powyższe elementy wymienia.

⁵ J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, s. 51.

„Niektóre elementy życia zakonnego Kościoła uważa za istotne: powołanie przez Boga i poświęcenie się Mu poprzez profesję rad ewangelicznych wyrażone w ślubach publicznych; ustalona forma życia wspólnego; w przypadku instytutów oddających się pracy apostołskiej – uczestniczenie w misji Chrystusa poprzez prowadzony wspólnotowo apostołat wśród wiernych zgodnie ze specyficznym charyzmatem instytutu i zdrową jego tradycją; modlitwa osobista i wspólnotowa; asceza; publiczne dawanie świadectwa; specjalny związek z Kościołem; stała formacja; taka forma zarządzania, w której istnieje władza zakonna oparta na wierze.

Zmiany historyczne i kulturowe spowodowały ewolucję konkretnej rzeczywistości, lecz formy i kierunek, które ta ewolucja przyjmuje, są zdeterminowane przez owe elementy istotne, bez których życie zakonne traci swoją tożsamość” (EE 4).

Ustalenie natury i funkcjonowania każdego z tych elementów stanowi przedmiot refleksji w ramach „teologii życia zakonnego”, a także – formacji zakonnej. W tym miejscu można jedynie zasygnalizować wybrane treści.

Powołanie. Zgodnie z nauką Kościoła do instytutów życia konsekrowanego mogą przynależeć osoby, które otrzymały specjalne powołanie, będące przedmiotem rozeznania najpierw samego zainteresowanego, a następnie odpowiednich osób w Kościele. Rozeznanie własnego powołania zakonnego jest możliwe przede wszystkim dzięki duchowemu nawróceniu i rozwojowi podstawowego powołania do świętości, wynikającego z łaski chrztu świętego. Trudno bowiem poszukiwać specjalizacji czegoś, czego jeszcze nie ma. O powołaniu do życia konsekrowanego mówią niemal wszystkie wymienione wyżej dokumenty Kościoła.

Konsekracja stanowi podstawowy etap na drodze realizacji powołania. Posiada charakter dialogiczny, dlatego składa się na nią działalność Boga i człowieka. Po odkryciu własnego specyficznego powołania w Kościele chrześcijanin, wcielony już do konkretnego instytutu zakonnego, oddaje swoje życie Bogu – poświęca siebie; Bóg natomiast konsekruje go poprzez posługę Kościoła. Samo wyrażenie „konsekracja” odnosi się bezpośrednio do działania Bożego, jednak już ze swej natury wymaga wolnej decyzji i ofiary wierzącego. Samego ofiarowania siebie Bogu nie można jeszcze nazywać konsekracją. Wkład człowieka i Boga w konsekrację zakonną dobrze obrazuje Ofiara Eucharystyczna. Złożenie darów na ołtarzu jeszcze nie jest konsekracją. Potrzebna jest do tego modlitwa konsekracyjna kapłana.

Rady ewangeliczne. Konsekracja dokonuje się dzięki oddaniu siebie Bogu poprzez śluby rad ewangelicznych. Jeżeli jest to całkowity dar z siebie, oznacza to, że rady muszą być potraktowane jako wymiary całej osoby. W związku z powyższym w przeżywaniu swojego powołania, w danym instytucie, nie należy podkreślać jedynie moralnego wymiaru ślubu, ale – pójście za Chrystusem drogą rad ewangelicznych w formie radykalnej. Po drugie, rady ewangeliczne należy przeżywać w ścisłym związku z cnotami teologicznymi, bowiem przedmiot rad

ewangelicznych pokrywa się z przedmiotem cnót teologalnych. Skoro zaś cnoty teologalne stanowią podstawową odpowiedź człowieka na Boże powołanie do świętości, nie ma możliwości ich zamiany na inne. W życiu konsekrowanym odpowiedź wiary, nadziei i miłości nadal należy traktować jako zasadniczą. W takim wypadku posłuszeństwo zakonne stanowić będzie konkretną formę posłuszeństwa wiary; ubóstwo – sposób pokładania nadziei jedynie w Bogu, a nie czynienie z dóbr ziemskich bożków; czystość – miłość Boga niepodzielnym sercem⁶. To połączenie daje nam szansę scalenia chrześcijańskiej płaszczyzny naszej tożsamości z płaszczyzną zakonną oraz całościowego przeżywania każdej z rad bez zawężania jej do wierności ślubowi.

Wspólnota. Powołanie osoby konsekrowanej posiada charakter wspólnotowy. Wierzący realizuje je w konkretnej wspólnocie danego instytutu, ten zaś reprezentuje Kościół-komunię. Źródłem wspólnoty zakonnej jest konsekracja (EE 18). Za instrukcją *Życie braterskie we wspólnocie* możemy to ująć jeszcze szerzej: wspólnota jest najpierw darem (instrukcja, część I), z tej racji, że Bóg dając konkretnym osobom powołanie do życia konsekrowanego, automatycznie gromadzi je w jedną wspólnotę. Następnie potrzebny jest trud budowania wspólnoty. W części II wspomniana instrukcja wskazuje konkretne sposoby czynienia tego. W tym kontekście powołanie zakonne należy rozumieć jako wezwanie do budowania wzajemnej jedności. Pełniej ujawnia się również sens dzieła ewangelizacyjnego instytutów zakonnych. Polega on mianowicie na świadectwie komunii. Liczą się nie tyle konkretne dzieła, w których w większości możemy być zastąpieni przez świeckich, ile świadectwo bycia dla innych – „pro-egzystencji” będącej zaczątkiem jedności. Podkreślanie wspólnotowego wymiaru naszego powołania przyczyni się jednocześnie do przekraczania duchowości indywidualistycznej, typowej dla czasów przedsoborowych.

Modlitwa. Jakkolwiek modlitwa jest powszechnym środkiem uświęcenia, w życiu konsekrowanym stanowi dodatkowo obowiązek stanu i wpisana jest obligatoryjnie w program dnia. Zwykle składa się na nią modlitwa liturgiczna, brewiarzowa oraz myślna. Reguły zakonne zwykle powołują się w tym względzie na Ewangelię nakazującą modlić się zawsze i nigdy nie ustawać. Oprócz Mszy Świętej, modlitwy brewiarzowej i myślnej praktykowana jest modlitwa osobista w różnej postaci, w zależności od charakteru instytutu. Modlitwa w życiu osoby konsekrowanej jest ewangelicznym sposobem bycia. W modlitwie pogłębia ona przyjaźń z Chrystusem, ucząc się od Niego miłości ku Ojcu i ku bliźnim. Sercem modlitwy, według świętej Teresy od Jezusa, jest miłość teologalna⁷. Modlitwa

⁶ Por. J. W. Gogola, *Rady ewangeliczne. Teologia, praktyka, formacja*, Kraków 2003², s. 24-27.

⁷ Por. np. *Księga fundacji*, 5, 2; „Jaką drogą pytasz nabywa się tej miłości? – Droga do miłości jest ta, gdy dusza ma mocną i stanowczą wolę dla miłości Boga pracować i cierpieć, a skoro nadarzy się sposobność, to postanowienie swoje czynem wypełnia. Prawda, że do tego postanowienia przychodzi dusza przez rozmyślanie o tym, co jesteśmy winne Bogu, i kto On, a kto my”. *Księga fundacji*, 5, 3.

jest środkiem rozwoju miłości i odwrotnie, jakość miłości przekłada się bezpośrednio na jakość modlitwy.

Asceza. Zakonnicy nie praktykują jakiejś nadzwyczajnej ascezy, chociaż czasami ma ona miejsce. Wiele konstytucji zakonnych przypomina, że podstawową ascezą zakonnika jest wierność przyjętemu stylowi życia i pogodnie znoszenie codziennych trudności. „Jeżeli ktoś uczyni coś więcej – czytamy na przykład na końcu reguły karmelitańskiej – sam Pan wynagrodzi mu w dzień Sądu”. Jednym słowem jest także miejsce na większą wspańałości, ale dopiero jeżeli ktoś wypełni to, co jest zasadnicze.

Misja. „Konsekracja w sposób konieczny implikuje posłanie. Są to dwa oblicza tej samej rzeczywistości” (EE 23). Sercem wszelkiej chrześcijańskiej misji jest świadectwo życia, którego treścią jest realizacja Dobrej Nowiny. Sama świadomość bycia posłanym wyprowadza osobę konsekrowaną z kręgu duchowości indywidualistycznej, nastawionej jedynie na osobiste uswięcenie.

Publiczne świadectwo. Instrukcja o istotnych elementach życia zakonnego ujmuje to w następujący sposób: „Zakonnicy i zakonnice również są powołani w czasach, w których żyją, do dawania świadectwa podobnie głębokiemu, osobistemu doświadczeniu Chrystusa, a także do tego, by dzielić się wiarą, nadzieją, miłością i radością, które doświadczenie to stale w nich rozbudza” (EE 33); „Obecność zakonna uzewnętrznia się przez sposób działania, ubiór i styl życia” (EE 10).

Władza duchowa. W instrukcji *Posługa władzy i posłuszeństwo* podkreśla się, że w życiu konsekrowanym władza posiada charakter duchowy (nr 13a). Zatem to co istotne w pełnieniu posługi władzy wymaga rozeznania i wyważenia proporcji pomiędzy zwykłym zarządzaniem a duchowym przewodnictwem w realizacji powołania i misji instytutu. Współcześni przełożeni zakonnicy wywodzą się od *abbas* z czasów początków życia monastycznego.

Formacja oznacza kształtowanie otrzymanych od Boga darów. W grę wchodzi dary naturalne, nadprzyrodzone (związane z łaską chrztu świętego) oraz dary o charakterze charyzmatycznym, związane ściśle z życiem konsekrowanym. Powołany, z pomocą własnej wspólnoty, wszystkie te dary najpierw rozeznaje, a następnie wprzęga je w służbę właściwą danemu instytutowi.

Każdy z wymienionych elementów w różnych instytutach nieco inaczej będzie przeżywany i praktykowany.

Praktyczne zastosowanie w poszczególnych instytutach musi być realizowane niejako w terenie przez osoby odpowiedzialne za formację i dobrze znające własny charyzmat. Ten postulat szczegółowego opracowania teologii i duchowości konkretnego instytutu może być również realizowany na poziomie prac naukowych.

3. Duchowa wizja życia konsekrowanego

Ta wizja również wymaga wyjaśnienia. Nazwa zaczerpnięta jest od terminu duchowość, życie duchowe. Uwzględniając tę wizję stwarzamy sobie okazję do wyjaśnienia przejścia od teologii duchowości do teologii duchowości życia konsekrowanego. To co ogólne, w instytucie zakonnym otrzymuje ostateczny kształt wynikający z charyzmatu założyciela. Nie wystarczy uwzględnić tylko istotne elementy życia zakonnego, ale także wszystkie inne, z poziomu życia chrześcijańskiego. Elementy wymienione w wizji esencjonalnej są wspólne wszystkim instytutom zakonnym, ale istnieją elementy jeszcze bardziej pierwotne, wspólne wszystkim wierzącym w Chrystusa, które także powinny otrzymać formę uwzględniającą charyzmat zakonne i charyzmat założyciela.

W podręczniku *Oddani Bogu*⁸ dokonuję przykładowego dostosowania najważniejszej struktury życia duchowego do powołania zakonnego, a mianowicie **ideału**, do którego wszyscy powołani powinni dążyć; **drogi**, która prowadzi do tego ideału oraz najważniejszych **środków**, które nie zostały uwzględnione w wizji esencjonalnej, w pierwszym rzędzie Eucharystii i sakramentu pokuty (w obecnym wydaniu to ostatnie przystosowanie jeszcze nie zostało dokonane). Próba takiego rozwiązania stwarza szansę uniknięcia budowania duchowości zakonnej niejako obok ogólnochrześcijańskiej, czy też na niej, w formie jakiejś nadbudowy. Tymczasem chrześcijańska płaszczyzna powołania, wraz z ludzką, stanowią zasadniczy korpus duchowości zakonnej. W nich zakorzenione są wszystkie talenty tak naturalne, jak i nadprzyrodzone. Nie wystarczy, jak się wydaje, wspomnieć o różnicy pomiędzy konsekracją chrzcielną a zakonną, bo pozostaje wrażenie, że dotknęliśmy tylko jednego elementu wspólnego tym dwóm płaszczyznom powołania. Tymczasem potrzebne jest przeniesienie całego bagażu ludzko-chrześcijańskiego powołania w kontekst powołania zakonnego.

4. Próba syntezy

Robiąc kolejny krok możemy zaproponować schemat, który uwzględni wszystkie powyższe wizje, łącząc je w trzy bloki tematyczne widoczne w strukturze adhortacji *Vita consecrata*, a także w Instrukcji *Posługa władzy i posłuszeństwo*. Te bloki to konsekracja, wspólnota i misja, a odpowiadają im trzy wymiary wszelkiej chrześcijańskiej duchowości: trynitarny, eklezjalny i apostołski. Wyrażają one na pierwszym miejscu odniesienie do Boga Objawienia, do Kościoła jako „miejsca” przeżywania swojej relacji z Bogiem i z braćmi Chrystusa i do świata jako areopagu, to jest niejako sceny, na której rozgrywa się walka o zbawienie i uświęcenie człowieka. Jan Paweł II we wspomnianej adhortacji przed-

⁸ Por. J. W. Gogola, *Oddani Bogu*, cz. 3.

stawia każdą z tych rzeczywistości w ścisłej jedności z pozostałymi, a życie konsekrowane – jako życie Kościoła komunii.

W bloku pierwszym możemy poruszać problematykę „specyfiki osoby konsekrowanej w relacji do konsekracji chrzcielnej”, zaznaczając, że osią tej problematyki jest konsekracja zakonna, która opiera się na konsekracji chrzcielnej, czyniąc ją bardziej logiczną i radykalną.

W drugim bloku tematycznym jest miejsce na omówienie „funkcji osób konsekrowanych w Kościele”. O zakonnikach Kościół mówi, że mają być żywym „znakiem” dla innych. I trzeba tajemnicę owego znaku po prostu wyjaśnić.

W trzeci blok tematyczny wpisuje się problematyka „relacji zakonników ze światem”. Sobór podkreślał, że zakonnicy nie mogą izolować się od świata; ich życie i świadectwo są wyjątkowo użyteczne w dziejach ludzkich i podczas budowania społeczności ziemskiej (por. LG 46). Zakonnicy żyją na świecie w pewien specyficzny dla siebie sposób, który zakłada i oddzielenie, i służbę. Można by tę funkcję opisać jako świadectwo-komunia-służba.

Życie konsekrowane posiada swój historyczny rozwój i ma swoją teologiczną treść. Zarówno historia, jak i teologia mogą być studiowane oddzielnie. W istocie rzeczy historia duchowości odnotowuje powstawanie różnych ruchów i wspólnot życia anachoreckiego, cenobickiego, a w późniejszych wiekach – konkretnych rodzin zakonnych. Współcześnie każdy instytut życia konsekrowanego sięga do korzeni własnej egzystencji, do swoich początków, by odkryć swoją tożsamość i misję w Kościele.

Jeżeli jednak instytut pragnie dojść do syntetycznej wizji własnej tożsamości i misji w Kościele, nie może skupiać się jedynie na specyfice własnego charyzmatu. Musi go osadzić w szerokim teologicznym kontekście, na który składa się i współczesna eklezjologia, i teologia duchowości.

POST-CONCILIAR VISIONS OF THEOLOGY OF CONSECRATED LIFE

The article presents three complementary shots of consecrated life, called here visions. The first is the vision of a “charismatic”, in reference to the “charism of the founder”, which determines the specificity of the institute taking into account its inception, the mission of the Church and the associated lifestyle. The second concerns essential elements common to all religious institutes listed in the manual of the same name: the vocation, consecration, evangelical counsels, community life, mission (apostolate), personal and community prayer, asceticism, public testimony, ongoing formation, the authority based on faith

(cf. EE 4). Each of the essential elements requires consideration of the charismatic vision. It is decisive for the final form and practical implementation of each of them. Finally spiritual vision is to merge the vocations to the consecrated life with the general vocation to holiness, which automatically means the study of religious issues in the light of the principles of systematic spirituality Theology. The basic structure of the path of holiness, can be taken into account there, consisting of: the ideal, the road to the ideal and the basic means of sanctification. In an attempt to synthesize, a suggestion of possible combination of these visions into three thematic sections is presented, visible especially in the structure of *Vita consecrata*: consecration, community and mission.

They express, as first reference to God's Revelation, to the Church as "the place" to live their relationship with God and our brothers and to the world. This proposal is a challenge, especially for teachers of theology of consecrated life to portraying it in a broad context, theological and spiritual.

Keywords: theology of consecrated life, the essential elements of monastic life, the charism of the founder, vocation, consecration, the evangelical counsels, community, mission, prayer, asceticism, public testimony, formation, spiritual authority.

Słowa kluczowe: teologia życia konsekrowanego, istotne elementy życia monastycznego, charyzmat założyciela, powołanie, konsekracja, rady ewangeliczne, wspólnota, misja, modlitwa, ascetyzm, publiczne świadectwo, formacja, władza duchowa.

Teresa PASZKOWSKA*

MISTERIUM KONSEKRACJI

Klucz *misterium* w obecnej dobie okazuje się o tyle niezbędny w zastosowaniu do życia konsekrowanego, o ile naocznie stwierdzamy, do czego prowadzi potraktowanie Bożych tajemnic i darów na sposób horyzontalny (więc „spłaszczony”). Ewidentnie zawiodły, rozpowszechnione w okresie posoborowym, formacje sytuowane w logice psychologii i humanistyki, zastosowane do tych, których Bóg wybrał i przeznaczył, by trwały „owoc przynosili” (J 15, 16).

Nie wystarczy uformować tych powołanych tylko „do poświęcenia się” – normy typu społecznego. Poświęcić się jakiejś idei, pracy naukowej czy zawodowej, rodzinie albo jednej osobie, potrafi wielu. Oddać życie do dyspozycji Bogu, bez zastrzeżeń i nieodwołalnie – wśród zmiennych okoliczności i mimo zmian zachodzących we własnej osobowości – to zadanie dla wybranych¹. Zaangażowania społeczne są pożyteczne, jednak owocność życia, której domaga się

* Prof. dr hab. Teresa PASZKOWSKA SNMPN – profesor nadzwyczajny w Katedrze Teologii Duchowości Systematycznej i Praktycznej Instytutu Teologii Duchowości KUL; autorka m.in. książek: *Formacja i godność* (Kraków 2004), *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II* (Lublin 2005), *Psychologia w kierownictwie duchowym* (Lublin 2007; 2014); redaktor prac zbiorowych: *Mulieris dignitas – promieniowanie kobiecości* (Lublin 2009); *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy? 800-lecie powołania św. Klary z Asyżu* (Lublin 2012); *W posłuszeństwie władzy* (Lublin 2012); *Fraternitas – od pragnienia do urzeczywistnienia. Studium teologiczno-duchowościowe* (Lublin 2013). Opublikowała 180 artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych. Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego od 2003 (od 2012 w Zarządzie Wydziału VI LTN; obecnie sekretarz), Towarzystwa Naukowego KUL (od 2004), członek Komisji Rewizyjnej Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie (od 2014).

¹ W tych dniach media podały, że benedyktynka Teresa Forcades wystąpiła z zakonu, by przygotować się do wrześniowych wyborów regionalnych, które miałyby zmienić model polityczny i gospodarczy Katalonii. Absolwentka Harvardu, z wykształcenia lekarz i teolog feminizujący. Przed dwoma laty zainicjowała lewicowy ruch społeczny „Proces Constituent”, z rekomendacji którego obecnie kandyduje do wyborów z zamiarem zjednoczenia katalońskiej lewicy. Zob. <http://fakty.interia.pl/swiat/news-zakonnica-chce-rzadzic-katalonia>, nId, 1834991 [15.06.2015].

Chrystus, ma inny charakter (J 15, 16: „by owoc wasz trwał”)². Konsekracja życia (osoby) urzeczywistnia się w doczesności, ale jej źródło i dopełnienie tkwi w przestrzeni wiecznej, wertykalnej. To, co doczesne sytuuje się w pojęciu misterium jako przejściowe, istniejące „na tle” tego, co wieczne. Tej perspektywy nie zna „świat”, chociaż jej potrzebuje.



W przestrzeni eklezjalnej pojęcie *misterium* wskazuje na to, co ma źródło w górze i wymaga podniesienia oczu i serca (*sursum*), by wysiłki z płaszczyzny horyzontalnej nabrały rzeczywistego (trwałego) sensu. Konsekracja osób wpisuje się w przestrzeń misterium wiary, zwłaszcza w to – ukryte odwiecznie – *misterium maximum*, które zostało objawione w Osobie Syna Bożego (por. Kol 1, 26-27). Jego zstąpienie wskazuje na drugi wektor wymiaru wertykalnego, to jest na głębię (*in altum*), która przyzywa człowieka pragnącego zbawienia od Boga.

Termin łac. *mysterium*, gr. *mystērion* przekracza treściowy zakres polskiego słowa „tajemnica”, suponującego rodzaj sekretu przeznaczonego dla wtajemniczonych. Do istoty misterium wiary przynależy odsłanianie (*re-velatio*) tego, co Boskie: ujawnianie Jego zamysłów, Jego działań, Jego bliskości... poprzez doświadczenie właściwe wierze³.

Papież Franciszek, podczas tegorocznej Wigilii Paschalnej, w ikonie kobiecego wyjścia o świcie z zamiarem namaszczenia ciała Jezusa (por. Mk 16, 1-8; Mt 28, 1-10; Łk 28, 1-10; J 20, 1-10) dostrzegł postawę gotowości do wejścia w misterium: „Nie można przeżywać Paschy bez zagłębienia się w to misterium. To nie jest kwestia intelektualna, to nie jest tylko poznanie, przeczytanie... To coś więcej, coś znacznie więcej! «Wejście w misterium» oznacza zdolność zdumienia się i kontemplacji; umiejętność wsłuchania się w ciszę [...]. Zagłębienie się w misterium wymaga, byśmy nie bali się rzeczywistości: nie zamykali się w sobie, nie uciekali od tego, czego nie rozumiemy, nie zamykali oczu w obliczu problemów, nie negowali ich, nie usuwali wątpliwości... Zagłębienie się w misterium oznacza wyjście poza nasze wygodne pewności, poza wstrzymujące nas lenistwo i obojętność, i wyruszenie na poszukiwanie prawdy, piękna i miłości,

² Problem stanowi niestałość w powołaniu: wspólnoty zakonne porzuca każdego roku 3-4 tysiące osób. Prefekt Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego zaznacza, że na około milion osób konsekrowanych, ta liczba może nie wydawać się duża. Jednak sama tendencja jest niepokojąca – za: *Życie konsekrowane: na co zwraca uwagę Franciszek?* Vatican Radio Newsletter 2015/02/02.

³ Trzeba wraz z Benedyktem XVI napiętnować tego typu teologiczne interpretacje, z powodu których powstaje wrażenie, że „wiera Kościoła jest czymś w rodzaju meduzy, której nie można porządnie uchwycić, odnaleźć punktu, na którym można by się oprzeć” – J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 19. Por. T. Paszkowska, *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio Trinitatis*, „Roczniki Teologii Duchowości” 4(59) 2012, s. 75-95.

szukanie sensu nieoczywistego, niebanalnej odpowiedzi na pytania poddające w wątpliwość naszą wiarę, naszą wierność i naszą racjonalność.

Aby wejść w misterium, potrzebna jest pokora – pokora uniżenia się, zejścia z piedestału naszego tak pysznego «ja», naszej zarozumiałości; pokora uznania właściwych proporcji – uznania tego, czym naprawdę jesteśmy: stworzeniami, mającymi zalety i wady, grzesznikami potrzebującymi przebaczenia. Aby zagłębić się w misterium, potrzebne jest to uniżenie się, które jest bezsilnością, оголошением się z naszych idolatrii [...]. Tego wszystkiego uczą nas kobiety – uczenice Jezusa [...] nie stały się więźniami strachu i cierpienia, ale gdy zajaśniały pierwsze światła poranka, wyszły, niosąc w rękach wonne oleje, i z sercem namaszczone miłością [...] czuwały, wyruszyły i weszły w misterium”⁴.

Zastosowanie do konsekracji kategorii *misterium* ułatwia odsłonięcie głębszego sensu oddania życia (siebie) Bogu niż tylko poświęcenie się „sprawom Bożym”. W procesie dojrzewania umysłowego i osobowościowego człowiek korzysta z sensów różnego typu, nierzadko cząstkowych, adekwatnych jedynie do jakiegoś aspektu życia. Takie „małe sensory” kreuje człowiek także w ramach swoich mechanizmów obronnych, które minimalizują w codzienności poczucie zagrożenia, wstydu czy winy.

„Sens, jaki sobie człowiek wymyśli, nie jest ostatecznie żadnym sensem. Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć”⁵ – stwierdza Joseph Ratzinger. Argumentacje oddolne, usprawiedliwiające nasze wybory (w tym nasze potknięcia), bywają małostkowe i niepiękne. Ten sam teolog podkreślał później: „[...] w naszym współczesnym świecie mamy aż nazbyt wiele konkurujących ze sobą argumentacji. Rozum ma nas z wosku, tj. jeśli jesteśmy dostatecznie zręczni, możemy go wykręcić w różnych kierunkach. Wszystko wydaje się przekonujące, rozsądne – komu zatem mamy wierzyć? Spotkanie z pięknem może stać się *uderzeniem strzały, która rani duszę* i w ten sposób otwiera jej oczy, tak że teraz – na podstawie własnego doświadczenia – dysponuje ona odpowiednim kryterium, które pozwala jej na ocenę argumentów”⁶. W sens, który miałby stanowić dynamizm życia, wpisują się prawda, dobro, piękno⁷.

⁴ *Kobiety uczą nas pokory*. Homilia podczas Mszy Świętej w Wigilię Paschalną, OR 36 (2015), nr 5, s. 26. Ten obszerny cytat wydaje się przydatny w formacji kobiet konsekrowanych dla przeżywania porannej Jutrzni czy Eucharystii. Nie mając przygotowania teologicznego, łatwiej przyjmą one treści podane językiem homilii niż w formie naukowych wywodów. Istotne jest, by – w codziennej praktyce liturgicznej – kobiety te uchwyciły głębszy sens, niż tylko pobożne zdyscyplinowanie i regularność określoną przepisami.

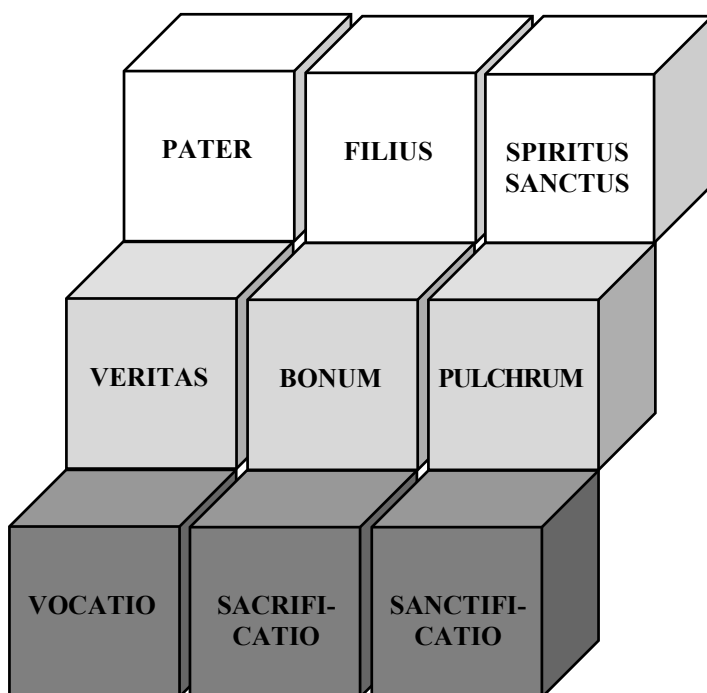
⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkova, Kraków 2006³, s. 71.

⁶ Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 38.

⁷ Proces stopniowego uzyskiwania integralnego sensu, na przykładzie lektury Biblii, jasno tłumaczył święty Grzegorz Wielki: „W jednym i tym samym słowie Pisma jeden zadawała się opowiadaniem historycznym, drugi poszukuje sensu typologicznego [gr. *typos* – ‘obraz’], trzeci zaś skłania się ku kontemplacji z pomocą rozumu. Najczęściej te trzy wymiary się łączą [...]. Tak

Określenia „konsekracja osób” nie wyczerpują kategorie filozoficzne czy psychologiczne, gdyż obejmuje ono treści *stricte* teologiczne. Można jednak spożytkować te kategorie w celu wypowiedzenia treści danych w Objawieniu, rozjaśniając je podczas zastosowania konstrukcji wspomagającej namysł intelektualny. Przykładowo można zastosować potrójne odniesienie, zintegrowane według mechanizmów powszechnie znanej „kostki Rubika”, wskazując na wzajemne oddziaływanie elementów w różnych koniunkcjach:

- 1) personalna inicjatywa – Osoby Trójcy Świętej: *Pater – Filius – Spiritus Sanctus*;
- 2) etapy konsekracji: *vocatio – sacrificatio – sanctificatio* (dynamiczny proces);
- 3) starożytna triada (rdzeń etyki i estetyki): *veritas – bonum – pulchrum* (cel).

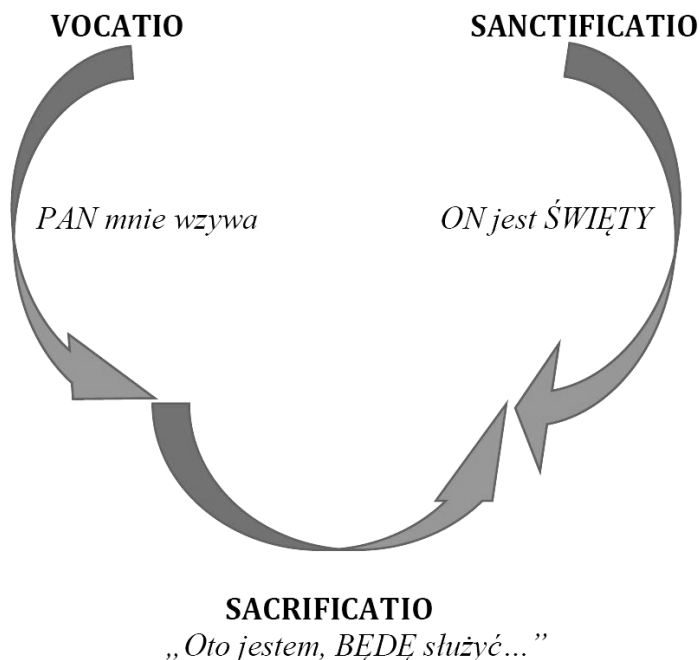


Schemat nr 1

Konstrukcja miałaby w każdym kolorze powtarzać dwukrotnie, na każdej kostce, dane z tego poziomu. Dzięki przeniesieniom na poszczególnych poziomach utworzą się różne koniugacje, które można wykorzystać w formacji początkowej i permanentnej do ukazywania Bożej inicjatywy, etapu życia konsekrowanego i celu zaangażowań Boskich i ludzkich.

słowa Boże postępują stopniowo wraz z tym, który je czyta” – *Homilia in Ezechielem*, VII, 7, 8 (PL 76, s. 843). Cyt. za: O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 2, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2014, s. 20.

Dodatkowy schemat (poniżej) obrazuje, w jaki sposób zaangażowania Boskie i ludzkie przenikają się; Boże bodźce aktywizują człowieka, a to ludzkie zaangażowanie dopełnia Bóg, urzeczywistniając w owej osobie swe odwieczne zamysły.



Schemat nr 2

Taki dynamiczny układ wskazuje, że do Boga należy inicjatywa wybrania i wezwania osoby, jak też uświęcenia jej. Do człowieka natomiast – rozeznanie wybrania, przyjęcie i podjęcie zamysłu Bożego. Ten trud ma charakter ofiary, ponieważ grzesznik nie bez wysiłku angażuje się w sprawę Boga.

Oba układy wymagają omówienia, które wskazywałoby na powiązania i wzajemne oddziaływania elementów wyżej wyeksponowanych. Jeśli misterium konsekracji ograniczymy do trzech elementów: powołania, ofiarowania się Bogu i uświęcenia, a w rezultacie osiągnięte miałyby być prawda, dobro i piękno (w osobie) – osiągamy w procesie formacji pewną syntezę.

1. *Vocatio* – rzeczywistość domagająca się weryfikacji

Powołanie (*vocatio*) bywa traktowane zwykle jako prolog do konsekracji. Jednak bardziej logiczne wydaje się ujęcie powołania jako fundamentalnego elementu w misterium konsekracji, eksponującego Bożą inicjatywę, nieuchwy-

ną, przychodzącą „z daleka” i ukierunkowaną na konkretną osobę. Wezwanie dociera do osoby, która nie spodziewając się niczego, nie mając stosownych do tej godności zasług, doświadcza – w sposób intensywny lub progresywny – łaski wybrania.

Przyjmując za świętym Pawłem, że „wybranie Boże” jest nieodwołalne (por. Rz 11, 28), dostrzegamy wyraźnie, że kwestię bycia powołanym należy bardzo starannie weryfikować – albo zaistniał fakt (tajemniczy, ukryty w Bogu): „zostałem wybrany i wezwany”, albo przypuszczenia zostaną obalone: „nie wzywałem cię, idź...; nie możesz złożyć profesji”.

Na etapie wstępnym lustracja przypuszczeń, osąd symptomów, wreszcie oparty na rezeznaniu werdykt, jawią się jako niezbędne, aby przystęp do dalszych etapów misterium mieli wyłącznie ci, którzy rzeczywiście są wezwani. Nikt nie powinien niegodnie przekroczyć granicy rozdzielającej wybranych i niewybranych.

Greckie słowo określające piękno – *kalon*, nawiązując do czasownika *kalein*, niesie w sobie treść „bycia powołanym”⁸. Jak sugerował to wyżej Benedykt XVI, doświadczenie piękna (łac. *pulchrum*) pobudza do wejścia w nowe odczucia, nowe myślenie i zaangażowanie. Piękno posiada właściwości wyprowadzające osobę z „ja”, które może zaryglować od wnętrza i utrzymywać ją w jakimś letargu, braku wrażliwości na inne osoby i na rzeczywistość, która domaga się zaangażowania.

W kontekście dotyczącym konsekracji, jeszcze bardziej przydatna wydaje się na tym etapie kategoria prawdy. *Veritatis splendor*, gdy wtargnie do świadomości człowieka: *ego sum vocatus*, może wręcz porazić powołanego, zrodzić poruszenie nie tylko emocjonalne⁹, ale duchowe, obejmujące całą osobę. Głębia tego poruszenia czyni człowieka zdolnym do „wyjścia” (*exodus*) z domu rodzinnego, z ojczyzny, z dotychczasowej sytuacji zawodowej... wiodąc w kierunku Wzywającego, w nieznane¹⁰. Chodzi o poruszenie tego typu¹¹, na jakie wskazuje adhor-

⁸ Por. W. Kawecki, *Teologia piękna. Poszukiwanie locus theologicus w kulturze współczesnej*, Poznań 2013, s. 11.

⁹ Należy zwrócić uwagę na różnice zachodzące pomiędzy treścią pojęć: emocje (ang. *emotions*) i uczucia (gr. *pathi* – namiętności). Trafną analizę w duchu chrześcijańskim, odwołującą się do literatury antropologicznej i psychologicznej, podaje K. Leśniewski, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...”. *Hezychastyzna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 212-213. Emocje wskazują na spokrewnienie człowieka ze światem zwierząt, mają charakter chemiczny i fizjologiczny. Uczucia odnoszą się do duszy (namiętności, pożądliwości), według antropologii chrześcijańskiej podlegają wychowaniu, formacji. Więcej zob. T. Dixon, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*, New York 2003.

¹⁰ „Doświadczenie wyjścia jest paradygmatem życia chrześcijańskiego, zwłaszcza tych, którzy przyjmują powołanie specjalnego poświęcenia się służbie Ewangelii. Polega ono na postawie nieustannego nawrócenia i przemiany, na byciu zawsze w drodze, na przechodzeniu ze śmierci do życia, tak jak to celebrujemy w całej liturgii: jest dynamiką paschalną”. – Franciszek, *Wyjście jako fundamentalne doświadczenie powołania. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, 29.03.2015, OR 36 (2015), nr 5, s. 16.

tacja *Vita consecrata*: „Oto sens powołania do życia konsekrowanego: jest ono wyłączną inicjatywą Boga (por. J 15, 16), który oczekuje od tych, których wybrał, odpowiedzi w postaci całkowitego i wyłącznego oddania się Jemu. Doświadczenie tej bezinteresownej miłości Boga jest tak głębokie i silne, że człowiek czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożeniem w ofierze wszystkiego – teraźniejszości i przyszłości – w Jego ręce” (nr 17). Wszedłszy w takie doznanie, powołany – jak przypomniał sobór – powinien podjąć usilne starania „o to, aby wytrwał i wzniosł się wyżej w tym powołaniu, do którego Bóg go wezwał” (LG 47).

Osoby konsekrowane w obecnym czasie – jak niegdyś monastycyzm na Wschodzie – nie tyle stanowią odrębny stan życia w Kościele, ile raczej „punkt odniesienia dla wszystkich ochrzczonych [...] jawiąc się jako emblematyczna synteza chrześcijaństwa. Kiedy Bóg powołuje do oddania się Jemu w sposób całkowity [...], człowiek może osiągnąć najwyższy stopień tego, co wrażliwość, kultura i duchowość są w stanie wyrazić” (OL 9).

Kardynał Pietro Parolin, na zakończenie rzymskiego kongresu poświęconego duszpasterstwu powołań, podkreślił, że „powołanie zawsze rodzi się z piękna spotkania z Bogiem. Młodym ludziom nie brak takich doświadczeń piękna, nie potrafią ich jednak przekuć w powołanie [...], na współczesnego człowieka oddziałuje dziś zbyt wiele bodźców, a jego doświadczanie świata jest zbyt powierzchowne. Nie potrafi zatrzymać się i znaleźć czas, by zakosztować tego, co doświadcza [...], trzeba nie tylko umożliwić młodym doświadczenie piękna, prawdy i dobra, ale stworzyć też warunki, w których to doświadczenie znajdzie trwałe echo w ich duszy i doprowadzi do egzystencjalnego zaangażowania”¹².

Do przyczyn, z powodu których trudno jest młodym przyjąć obecnie wezwania Chrystusa, powszechnie zalicza się konsumpcjonizm, hedonistyczną wizję życia, kulturę rozrywki, radykalny subiektywizm, lęk przed nieodwołalnymi zobowiązaniami. Uczestnicy rzymskiego kongresu (1997) – pochodzący z trzydziestu siedmiu krajów Europy (253 delegatów), reprezentujący różne kategorie powołań – wypracowali takie ujęcie misterium powołania, którego walory pozostają wciąż przydatne w formacji: „Powołanie jest myślą opatrnościową Stwórcy względem każdego stworzenia, jest Jego ideą-projektem, jakby pewnym marzeniem, które jest w sercu Boga, ponieważ los stworzenia leży mu na sercu”¹³.

¹¹ Hans Urs von Balthasar podkreślał, że „chrześcijańskie doświadczenie Boga nie jest skierowaniem ku «wewnętrznym stanom» wierzącego, ale na zewnątrz ku Chrystusowi. Właśnie odejście od siebie (*Von-sich-weg*) jest czymś podstawowym dla doświadczenia chrześcijańskiego rozumianego jako egzystencja w Chrystusie” – D. Kowalczyk, *Teologiczna koncepcja uczestnictwa chrześcijanina w życiu trynitarnym według Hansa Ursa von Balthasara*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 92. Zob. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961, s. 219.

¹² Za: Vatican Radio Newsletter 2015/01/05.

¹³ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Dokument końcowy Kongresu Poświęconego Powo-*

Poruszony takim nastawieniem Boga względem siebie, człowiek staje się gotów oddać Mu w darze to, co najcenniejsze (bo, wieczne): życie.

2. *Sacrificatio* – ofiarowanie Bogu dobra, którym jest życie

Konsekracja osób w Kościele różni się tym od wielorakich form składania Bogu ofiar w religiach, że dokonuje się w Chrystusie zmartwychwstałym. W Tym, który przeszedł przez doczesność „dobrze czyniąc” (Dz 10, 38), zwyciężył śmierć i jest „żyjący na wieki wieków” (Ap 1, 18). Drogą (gr. *methodos*) konsekracji eucharystycznej powraca On codziennie („Jego godzina” – por. J 17, 1) do swego Kościoła, który składa Ojcu „ofiary żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1). Jednocząc się z tymi, których „zwołał”, przyłącza ich do swego ofiarowania się Ojcu, zanurza ich w tej Ofierze i posługuje się nimi w świecie.

Oddanie się Bogu na służbę w Kościele nie oznacza więc poświęcenia się typu humanistycznego, lecz „wejście” (zanurzenie) w poświęcenie Tego, który jest „jedynie Dobry” (por. Mk 10, 18; Łk 18, 19). Jego „Ojciec poświęcił i posłał...” (J 10, 37), objawiając, do jakiego stopnia miłuje świat a zwłaszcza człowieka, któremu ten świat powierzył. Poświęcenie Syna Bożego ma charakter absolutnie niepowtarzalny, w pełni doskonały. Współuczestnictwo w Jego poświęceniu – wolnym od jakichkolwiek innych motywów poza miłością – stanowi dla człowieka zaszczytne wyróżnienie. Być dopuszczonym do doświadczenia tego *sacrificium*, w którym *Bóg służy człowiekowi* – to kwestia przekraczająca logikę ziemską, wszelkie idee religijne i filozoficzne.

Kategoria *bonum* – przejęta z greckich transcendentaliów – ułatwia koncentrację na walorach tego Dobra, w którym nie znajdujemy żadnej innej intencji (motywacji) niż miłość. Udział w nim nie budzi w człowieku oczekiwania zapłaty, dowartościowania, nagrody innej niż miłość Ojca. W skali globalnej ta ofiara wydaje się jedynie prawdziwa, logiczna i piękna.

Dać „ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz [...] rozumnej służby” (Rz 12, 1) – jak zaleca święty Paweł – znaczy włączyć się w kult duchowy, w którym odbiera Bóg dar święty, woń przyjemną w życiu-ofierze. Podejmowali ten temat św. Jan Chryzostom, Filon Aleksandryjski, Orygenes, św. Tomasz z Akwinu i Erazm z Rotterdamu. Filon nauczał, że istnieją jakby dwa sanktuaria Boga: jednym jest kosmos, drugim – rozumny duch człowieka¹⁴.

Przygotowanie człowieka do takiej „służby duchowej” (rozumnej i świętej) wymaga bardzo solidnej, dogłębnej i uczciwie praktykowanej formacji (nowi-

laniami do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie „Nowe powołania dla nowej Europy «In verbo tuo»” (5-10.05.1997), nr 13.

¹⁴ Por. Benedykt XVI, *Kult duchowy*, audiencja generalna, 7 stycznia 2009, za: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090107.html [5.09.-2015].

cyjckiej – by rozumieć to, co się dokona) i permanentnej (by trwać, nie wypalając się). Odpowiedni „zapas oliwy” czerpie się z autentycznej modlitwy, życia sakramentalnego, dni skupienia, rekolekcji, wykładów, rozmów duchowych i lektury. Zaniedbania w tym zakresie – ze strony formatorów i formowanych (por. Mt 25, 26: „sługo zły i gnuśny, wiedziałeś...”) – skutkują kryzysami w życiu konsekrowanym.

Papież Franciszek wskazuje na obowiązek oferowania powołanym odpowiedniej formacji. Powołania przez Boga dane Kościołowi są bowiem „surowym diamentem”, wymagającym troskliwej pracy, by mogły zajaśnieć w pełni pośród Ludu Bożego. „Formacja [...] nie jest czynnością jednostronną, przez którą ktoś przekazuje pojęcia teologiczne i duchowe. Jezus do tych, których powołał, nie mówił «chodź, to ci wyjaśnię», [...] «chodź, to cię nauczę». Mówił: «chodź za Mną», «rób to, co Ja». I to jest metoda, którą także dzisiaj Kościół chce zastosować do swoich duchownych. Formacja, o której mówimy, to doświadczenie uczniów, które zbliża do Jezusa i pozwala coraz bardziej się do Niego upodabniać”¹⁵. Przebiega ona w Kościele, w którym Duch Poczyciel przychodzi w sukurs naszej słabości, podtrzymując nadzieję na przywrócenie sprawności duchowi ludzkiemu. To „mocą siedmiu darów Ducha Świętego zostaje zniszczony każdy rodzaj zła i zostaje zrodzone wszelkie dobro”¹⁶.

Sacrificum ze swej natury wpisuje się w kontekst liturgii, czynności sakralnych, starannie przez Kościół dopracowanych teologicznie i obrzędowo. Ofiarowanie się powołanego Bogu, staje się dla całego Kościoła czasem świętym, stąd jego oprawa liturgiczna ma charakter uroczysty. Zwykle wpisuje się w celebrację Eucharystii, której kwintesencję stanowi przecież konsekracja tego, co ofiaruje lud (chleb i wino) przez pośrednictwo kapłana (czynności zarezerwowane), by tenże lud otrzymał przeistoczone przez Boga dary, na pożytek osobisty i wspólnotowy.

Jak w odniesieniu do Eucharystii, tak przy konsekracji osób, Kościół ściśle określa:

– *co* jest ofiarowane: tam chleb i wino – tu życie osoby (teraźniejszość i przyszłość);

– *gdzie* jest ofiarowane: tam w rękach kapłana (nie na ołtarzu jako takim, relacja jest ściśle osobowa) – tu w charyzmacie danego instytutu lub indywidualnej formie życia konsekrowanego, „na ręce” wyznaczonego przez Kościół przełożonego (by Bóg dokonywał reszty);

– *jak* jest ofiarowane: tam własne Chrystusowe (autoryzowane) słowa konsekracji (Ofiara i Kapłan) – tu *formuła profesji* zatwierdzona przez Kościół, ade-

¹⁵ Papież Franciszek, *Powołania są jak nieoszlifowany diament*, Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji ds. Duchowieństwa, 3 października 2014; za: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/kongr-duchowieństwa_03102014.html [5.09.2015].

¹⁶ Święty Bonawentura, *De septem donis Spiritus Sancti*, Collatio II, 3; Ad Claras Aquas, V, 465, cyt. za: DeV 42.

kwatna do formy ofiarowania się (różne formuły przyrzeczeń, ta sama konsekracja).

To, co staje się *faktem* (o wymiarze mistycznym) w celebracji konsekracji osoby, przez prawo kanoniczne otrzymuje *formę* jej „stanu życia” w Kościele. To, co określamy pojęciem „stany życia”, nie ma znamion zhierarchizowania na wzór społeczności świeckich (jak w modelu feudalnym). Sobór Watykański II podkreślił istnienie jednego Ludu Bożego, w którym funkcjonuje hierarchia, z tego ludu są powoływani prezbiterzy; zaś do konsekracji przez profesję rad ewangelicznych wzywa Bóg zarówno z laikatu, jak z prezbiteratu.

Prawo kościelne zabezpiecza – nie tylko prewencyjnymi kanonami przed niewiernością i deformacją – nade wszystko sakralność tego faktu, tzn. danego Bogu słowa, w którym człowiek oddaje Mu siebie (*res sacrum*), jak też konsekwencje tego, przekładające się na kolejne godziny czy lata życia, które nie należą już do człowieka („wydane” w ręce Boga, by je spożytkował według swych zamysłów).

Docelowo chodzi o takie upodobnienie do Jezusa Chrystusa, by stanowić – na sposób oblubińczy – jedno z Nim. Z tego powodu „Kościół pod żadnym pozorem nie może wyrzec się życia konsekrowanego, ponieważ *ukazuje ono wyraziście jego szczególną naturę «oblubińczą»* [...] Potrzebni są bowiem ludzie, którzy będą [...] umieli zaryzykować własnym życiem, aby inni mieli życie i nadzieję. Kościół potrzebuje osób konsekrowanych, które zanim jeszcze podejmą służbę w takiej czy innej szlachetnej sprawie, pozwalają się przemienić Bożej łasce i stosują się całkowicie do nakazów Ewangelii” (VC 105).

Na początku trzeciego tysiąclecia, „w epoce nieustannej aktywności, która często staje się gorączkowa i łatwo może się przerodzić w «działanie dla działania», musimy opierać się tej pokusie i starać się najpierw «być», zanim zaczniemy «działać»” (NMI 15) – pouczał wierzących Jan Paweł II. Zadaniem Kościoła jest „odzwierciedlać światłość Chrystusa we wszystkich epokach dziejów i sprawać, aby blask Jego oblicza zajaśniał także pokoleniom nowego tysiąclecia. Nasze świadectwo byłoby jednak bardzo ubogie, gdybyśmy my sami jako pierwsi nie byli tymi, którzy *kontemplują oblicze Chrystusa*” (NMI 16). To wskazanie, o charakterze autoformacyjnym, jest ważne z tego powodu, że Chrystusowe oblicze „objawia wyzwajające *piękno uległości synowskiej*” (VC 21), pełnej zaufania do Ojca, także w sytuacji męki i śmierci. Osoba konsekrowana stopniowo pojmując tajemnicę poświęcenia Syna Bożego, „doświadcza prawdy Boga – Miłości”, który „właśnie na Krzyżu objawia w pełni piękno i moc Bożej miłości. Św. Augustyn opiewa Go słowami: «Piękny jest Bóg, Słowo u Boga [...] Piękne jest w niebie, piękne i na ziemi; piękne jest w łonie matki, piękne w ramionach rodziców; piękne objawia się w cudach i piękne w cierpieniach; piękne jest, gdy powołuje do życia; piękne, gdy nie lęka się śmierci; piękne, gdy porzuca życie; piękne, gdy je podejmuje na nowo; piękne na Krzyżu, piękne w grobie, piękne

w niebie. Słuchajcie tej pieśni ze zrozumieniem, a słabość ciała niech nie zakrywa przed waszymi oczyma blasku Jego piękna»” (VC 24)¹⁷.

Doświadczenie piękna oblicza Pana – uprzednio przemienionego, ujawniającego swą zażyłość z Ojcem – przysposabia do rozpoznawania Jego zniekształconego wizerunku „w obliczach braci i sióstr, w ich twarzach oszpeconych przez głód; w twarzach rozczarowanych przez puste obietnice polityków; w upokorzonych twarzach tych, których kultura jest poniżana; w twarzach przełkniętych zaślepioną przemocą; w niespokojnych twarzach dzieci; w twarzach kobiet znieważanych i poniżanych; w zmęczonych twarzach migrantów, którzy nie spotkali się z godziwym przyjęciem; w twarzach starców, którym brak najbardziej podstawowych warunków godnego życia” (VC 75). Potrzebują oni, bardziej od innych, ewangelii o Chrystusowej miłości „do końca”, mają prawo oczekiwać jej od osób konsekrowanych. Praktykowana wytrwale w codzienności kontemplacja „oblicza Pana”, przysposabia osoby konsekrowane do trwania przy Nim, także w godzinach, które mają wymiar Ogrójca i Kalwarii. W tym znaczeniu formacja osób konsekrowanych może być określana jako „formacja ikoniczna”, z nią też można wiązać uzasadnione oczekiwania na przezwyciężenie obecnych kryzysów. Nie wystarczy w formacji eklezjalnej zestawić „ja realne” i „ja idealne” danej osoby. Konieczny jest układ interpersonalny: „moje ja” i obraz „Syna Umiłowanego”, który budzi upodobanie w Ojcu (por. Mt 3, 17; Mk 1, 11; Łk 3, 22; Mt 17, 5; por. Łk 9, 25; 2 P 1, 17). Kościół domaga się, by osoby konsekrowane oddziaływały „wymownym językiem życia przemienionego” (VC 35), zdolnym poruszyć współczesny świat, w którym człowiek pozostaje raczej *homo spectans* niż *homo audiens*. Takiego „języka życia” można się nauczyć jedynie od Chrystusa, gdyż utrwalona świadomość Jego bliskości daje odwagę konfrontacji ze światem i możliwość trzeźwej oceny rzeczywistości. Kardynał Ratzinger analizował to praktycznie: „[...] żyjemy jak we mgle, gdyż boimy się, że nasza wiara mogłaby nie znieść pełnego, jasnego światła faktów. Dlatego odgradzamy się od nich, nie przyjmując ich do świadomości, tak, aby nam nie zagrażały [...]. Prawdziwa wiara oznacza odważne i otwarte spojrzenie na całość rzeczywistości...”¹⁸ zarówno tej, która jest w nas samych, jak też w otaczającym świecie. Chrystoformizacja jest najprostszą drogą do wyzbycia się lęków przed światem i nabycia odwagi przekształcania rzeczywistości, niezależnie od ceny tego poświęcenia.

3. *Sanctificatio* – tajemnica przemienienia życia

Osoby powołane „do wyrzeczenia się samych siebie i do życia wyłącznie dla Pana [są] też powołane do przemienionego życia” (VC 35). Obecni na górze Przemienienia uczniowie, mimo zachwycenia pięknnością Pana, doznali zarazem

¹⁷ Zob. Święty Augustyn, *Enarratines in Psalmos* 44, 3: PL 36, 495-496.

¹⁸ J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 19.

uczucia bojaźni „wobec Boskiego majestatu, który ich przerasta [...]. Ta bojaźń jest zbawienna, ponieważ uświadamia człowiekowi Boską doskonałość, a zarazem przynagla go nieustannym wezwaniem do «świętości»” (VC 35). Droga rad ewangelicznych – kanonicznie ujęta w profesję – zawsze była postrzegana w Kościele jako uprzywilejowana droga do świętości. Nie sama jednak „forma” tego życia wiedzie do osiągnięcia świętości, lecz bogactwo środków i wysiłek osobisty przysposabiają człowieka do pogłębionego obcowania z Bogiem, który jest Święty.

Żaden człowiek nie osiąga uświęcenia poprzez wysiłek płynący z jego rozeznania i woli. Świętość jest przymiotem własnym Jednego, to jest Boga, który udziela jej komu i jak chce. Nie można jej – jak każdej innej łaski – traktować „przedmiotowo”, gdyż nie istnieje ona inaczej niż „wpisana w Osobę”. Świętość poza osobą to czysta abstrakcja. Boże wezwanie „świętymi bądźcie” można zinterpretować jako: „dążcie do bliskości ze Mną; osiągnijcie zażyłość ze Mną”, który „Jestem Święty, Ja Bóg wasz” (Kpł 19, 2); „Ja jestem Pan, który was uświęca!” (Kpł 20, 8).

Uświęcenie ma zawsze kierunek „z góry”, stąd nie osiąga się go oddolnym wysiłkiem ascetyczno-formacyjnym. Dobrze rozeznany (dobrany) – w odniesieniu do osoby czy wspólnoty – program pracy ascetycznej¹⁹ przygotowuje do zażyłego bycia z Panem, jednak przemiany grzesznika dokonuje Pan, jedyny władny przelać swą świętość na osobę ludzką. Jak powołanie, tak uświęcenie – pozostaje człowiekowi „przyjąć” (bierz..., przyjmij..., zaczerpnij...). Można powiedzieć, że Duch „napęlnia” (por. Dz 2, 4; 4, 31; Ef 3, 19; Kol 2, 10) nią tych, którzy – uformowani na podobieństwo Syna – mają być posłani do świata, by odmienić jego postać.

Świętość Boga odsłania w grzeszniku to ontyczne i moralne „niepodobieństwo”, tkwiące w stworzeniu naruszającym zamysł „obrazowania” tego, co Boże. Tu można upatrywać źródło zdrowej (a nie patologicznej) bojaźni Bożej ze strony człowieka.

Termin „sakralne” (łac. *sacrum*) – oznacza zaledwie to, co jest zarezerwowane dla Boga, Jemu przeznaczone (miejsce, czas, rzeczy, osoby). Termin „święte”, uświęcone (łac. *sanctus*, *Sanctissimum*) – znaczy: pełne Boga, napęlnione Świętością (ma charakter wyłącznie osobowy)²⁰. Istota tych rozróżnień jest ważna dla

¹⁹ „Dość powiedzieć, że asceza nie jest abstrakcyjnym podporządkowaniem się jakiemuś imperatywowi kategorycznemu – ona uwalnia ukryty w nas dynamizm natury ludzkiej oraz ukierunkowanie na Boga [...]. Asceza jest odpowiedzią miłości. Aktywne oddanie się pozwala Chrystusowi nas oczyścić, zresztą podobnie oczyszcza się złoto w ogniu. Chrystus jest bowiem jubilerem, a ogień jest płomieniem Ducha Świętego” – O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 2, s. 72-73.

²⁰ Mówimy w języku Kościoła: *Scriptura sacra*, ale *Ecclesia sancta*; znaki i czynności określamy jako *sacramentum*, ale ich skutkiem jest konsekracja wynikła z chrztu (por. VC 30), Boże interwencje w osobie pozostawiają trwale znamię (charakter). – KKK 1272; KPK 879.

pogłębienia świadomości roli sakramentów Kościoła (ściśle określone znaki i czynności), przy zastosowaniu których spodziewamy się oddziaływania świętości Boga, tajemniczego dotknięcia Tego, który skutecznie interweniuje w sposób dla zmysłów i rozumu niedostępny. Misterium wprowadza człowieka w rzeczywistość wielowymiarową, a zwłaszcza w wizję, która przyznaje priorytet temu, co wertykalne.

Konsekracja przez profesję rad ewangelicznych – jedyna niesakramentalna konsekracja w Kościele (*sic!*) – ma na celu poświadczenie wobec całego Ludu Bożego, że obcowanie z Bogiem autentycznie przemienia człowieka, niezależnie od tej przeszłości, jaka wpisała się w jego życie²¹. „Pierwszym zadaniem życia konsekrowanego jest *ukazywanie* wielkich dzieł, jakich Bóg dokonuje w ułomnej ludzkiej naturze osób powołanych. Bardziej niż słowami, osoby konsekrowane dają świadectwo o tych wielkich dziełach wymownym językiem życia przemienionego, zdolnego zadziwić świat. Na zdumienie ludzi odpowiadają głoszeniem cudów łaski, jakich Bóg dokonuje w tych, których miłuje [...]: «Oglądam piękno Twej łaski, podziwiam jej blask, a jej światłość odbija się we mnie; zachwycam się jej niewypowiedzianym splendorem; zdumiewam się niezmiernie, myśląc o sobie; widzę, kim byłem i kim się stałem. O cudzie! Oto stoję pełen szacunku dla siebie samego, czci i bojaźni, jakby przed Tobą samym; tak onieśmielony, że nie wiem nawet, co czynić, gdzie usiąść, dokąd się udać, gdzie pozwolić spocząć członkom tego ciała, które należy do Ciebie, do jakich użyć je czynów i dzieł, bo przecież są Boskie»²². Tak więc życie konsekrowane staje się jednym z widzialnych śladów, które Trójca Święta pozostawia w historii, aby wzbudzić w ludziach zachwyt pięknem Boga i tęsknotę za Nim” (VC 20).

Obecny kryzys życia konsekrowanego ujawnia się najjaskrawiej w tym, że osoby konsekrowane nie prezentują tego „piękna, dobra, prawdy”, które winny przepływać przez nie, by olśniewać innych wierzących, powołanych do wiary i życia wiecznego. Wystarczy zwykła obserwacja osób konsekrowanych zgromadzonych na przykład podczas procesji Bożego Ciała, podczas sesji formacyjnych dla nich przeznaczonych, podczas liturgii w kaplicach wspólnot życia konsekrowanego, przy pracy czy rekreacji. Poza jednostkowymi przypadkami na ogół nie

²¹ Wydaje się, że grzesznik współczesny nosi w sobie skłonność do stosowania wobec grzechu prawniczej zasady „przedawnienia”. Kościół wyraźnie naucza, że nawet „grzech pierworodny” nie uległ przedawnieniu, wymagał *mysterium redemptionis*. To *Redemptor hominis* przynosi rozwiązanie, które ratuje grzesznika – odpuszczenie grzechów, z łaski Boga pełnego miłosierdzia. W tej logice, każde zwrócenie się ku Chrystusowi (*conversio*) niesie szansę oczyszczenia i napełnienia łaską. W tej też logice przeszłość oddana Bogu – raz na zawsze w sakramencie chrztu czy pokuty i pojednania – jest sprawą zamkniętą. Wierzący cały koncentruje się na tym, co zwie się „dziś” (por. Hbr 3, 13) i czujnie wypatruje powrotu Pana (*eschaton*).

²² Szymon Nowy Teolog, *Hymny*, II, w. 19-27: *SCh*, 156, 178-179. Więcej na temat tego autora zob. Katecheza Benedykta XVI podczas audiencji generalnej 16.09.2009.

doznajemy tu poruszenia wskutek czytelnej „przemiany życia” ujawniającej się w sposobie bycia, rozumowania i mówienia, działania²³.

Posynodalna adhortacja *Vita consecrata* udostępnia formatorom i formowanym syntezę najlepszych tradycji duchowych i teologicznych, w świetle których eklezjalne życie Bogu poświęcone sytuuje się *vis-à-vis* życia Trójcy Świętej, by odzwierciedlać je na ziemi²⁴. W takim ujęciu zinterpretowano profesję rad ewangelicznych, rozpoczynając od ukazania ich wewnątrz życia trynitarnego: osoba konsekrowana zachowując „dziewictwo, *przyjmuje* do swego serca dziewiczą miłość Chrystusa i *wyznaje* Go wobec świata”; odnośnie do ubóstwa „wyznaje Syna, który *wszystko otrzymuje* od Ojca i z miłością wszystko Mu *oddaje*”; „włączając się w tajemnicę Jego synowskiego posłuszeństwa, wyznaje Chrystusa jako *nieskończenie umiłowanego i miłującego*, jako Tego, który ma upodobanie jedynie w woli Ojca” (VC 16). Duch Święty, towarzysząc powołanym, „formuje dusze” (VC 19), czyniąc widocznym w nich „odblask tego niedostępnego światła” (VC 19), które na świat wniósł Syn Boży.

Koncentracji na wymiarze *misterium* wymaga przede wszystkim formacja do życia konsekrowanego, za którą główną odpowiedzialność ponoszą przełożeni wspólnot i formatorzy. Zdaniem papieża Franciszka (6 lipca 2013, watykańskie spotkanie z seminarzystami i nowicjuszami) oni właśnie, domagając się konsekwencji od młodych, sami winni naocznie ją prezentować. „Konsekwencja ma fundamentalne znaczenie dla wiarygodności naszego świadectwa [...], potrzebne jest również wykształcenie w zakresie kultury, aby dawać uzasadnienie wiary i nadziei. Środowisko, w którym żyjemy, nieustannie domaga się tego «uzasadniania» [...], trzeba mieć dobrą formację, zrównoważoną, łączącą wszystkie wymiary życia – ludzki, duchowy, intelektualny z duszpasterskim”²⁵. W istocie celem jest uformowanie osoby do „teologicznego sposobu myślenia” (RDC 15) i odczytywania rzeczywistości²⁶. Formacja powinna rozbudzić w osobie duchową wrażliwość, by o *mysterium pietatis* nie myślała powierzchownie, lecz zdobyła umiejętność takiej interpretacji życia, która obejmie „głębokie wymiary istnienia [...], sięgając spojrzeniem poza aspekty najbardziej widoczne, ale często drugorzędne” (VC 98).

Współczesnym, którzy „czują się zbyt czczeni w grze i dramacie życia”²⁷, możemy zaoferować ewangeliczną „grę”, która odsłania Boże misteria – jaśniej

²³ Więcej na ten temat moje opracowanie w „Pastores” 2015, nr 3, s. 48-56.

²⁴ Por. T. Paszkowska, *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio Trinitatis*, s. 87-89.

²⁵ Za: Vatican Radio Newsletter 2014/11/01.

²⁶ Por. T. Paszkowska, *Formacja i godność*, Kraków 2004, s. 58.

²⁷ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Dokument końcowy Kongresu Poświęconego Powołań do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie...*, nr 11c.

niż traktaty akademickie – sytuując je na płaszczyźnie życia osobistego²⁸. Nic nie ugruntuje skuteczniej tożsamości i godności osób konsekrowanych, niż (oparta na wierze) świadomość, że są przestrzenią, w której Bóg urzeczywistnia swe zamysły²⁹. Doświadczenie osobiste, iż jest się faktycznie *locus theologicus*, zostawia w duszy i w osobowości³⁰ trwałe ślady. Święci usiłowali ukryć je przed wzrokiem tych, którzy dostrzegali symptomy czegoś „niezwyczajnego”, zwłaszcza w ich obcowaniu z Bogiem (na przykład zachwyt, zdumienie, łzy).

Obecne czasy potrzebują osób z takim doświadczeniem Boga, by pokonać opór wielu wobec łaski, uporać się z natłokiem argumentacji horyzontalnych i egoistycznych³¹. Ochrzczeni potrzebują stałego odnawiania świadomości tego, że każdy w Kościele rozpoczął nowe życie „od stanu uświęcenia” przez chrzcielne zanurzenie w życie trynitarne Boga, a tak mistycznie uformowany winien dojrzewać stopniowo w wierze i człowieczeństwie. Powołany stając się nowicjuszem, przyzwala formatorom na „pograżanie [...] w doświadczeniu Boga i pomoc w stopniowym pogłębianiu tego doświadczenia” (PI 35), aby wybudzić się z „lunatyizmu powszedniości”³² i żyć według wysokiej miary życia.

Łaska towarzyszy człowiekowi zawsze z bliska, ale dopiero „królewska wolność wiary może uczynić tę szczelinę, która przekształca się w aktywne otwarcie, twórcze oddanie się życiu Bożemu”³³. W liturgii Kościoła zachodzi rzeczywisty styk „pomiędzy tajemnicą, w którą się wierzy i tajemnicą, którą się celebruje” (SC 35). W tej przestrzeni najskuteczniej formuje człowiek umiejętność obcowania z misteriami wiary w całym ich pięknie. Dynamika oparta na duchowych sprawnościach, które są wlane chrzcielnie (wiara – nadzieja – miłość) powinna stopniowo przenikać wszelkie horyzontalne mechanizmy i dynamizmy (na przykład dynamikę grupy)³⁴. Te cnoty dają solidny fundament do uformowania

²⁸ „Porządek, rytm, ruch, przez które stworzony i uczyniony człowiek staje się obrazem i podobieństwem niestworzonego Boga, jest następujący: Ojciec decyduje i poleca, Syn spełnia i czyni, Duch karmi i doskonali, i tak człowiek stopniowo się rozwija [...]” – Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, IV, 38, 3 (SCH 100bis, s. 954). Cyt. za: O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1 – *O pojmowaniu misterium*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 2013, s. 134.

²⁹ Człowiek „przekracza wszelkie parametry biologiczne, socjologiczne i psychologiczne właśnie dlatego, że pozostaje otwarty na spotkanie z Bogiem, który przychodzi w nim zamieszkać, a także otwarty na swoje własne dążenia do Boga” – tamże, s. 137.

³⁰ Zob. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, drugie wyd. 1997.

³¹ Benedykt XVI przytacza gorzką diagnozę naszych czasów: „kiedy człowiek chce być wyłącznym twórcą własnej natury i przeznaczenia, pozbawia się tego, co stanowi fundament wszystkich rzeczy, a w jego wnętrzu powstaje pustynia” – list apostolski, w formie *motu proprio*, *Ubicumque et semper*, powołujący do istnienia Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 21.09.2010.

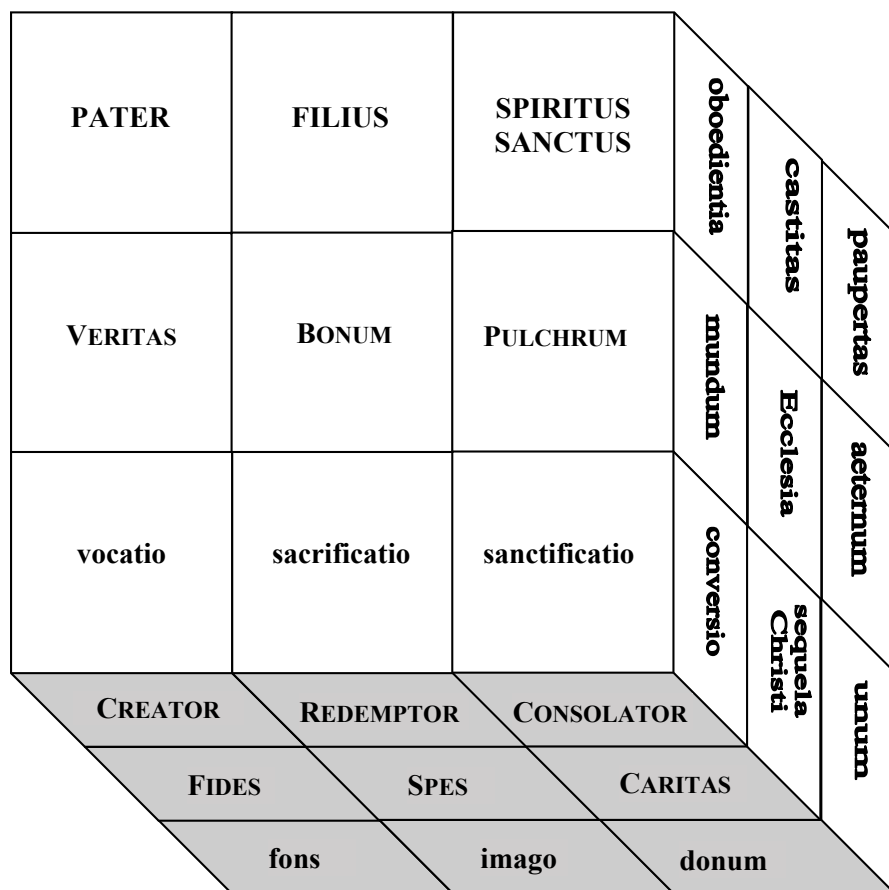
³² O. Clément, *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 2, s. 70.

³³ Tamże, t. 1, s. 143.

³⁴ Tę dynamikę znajdziemy także w społeczności budującej wieżę Babel (Rdz 11, 1-9). Jednak prawdziwie zbawienne dla człowieka dynamizmy mają odwrotny wektor: od Boga... Nawet

postaw (wiary, nadziei, miłości), które rozwijają więź z Bogiem i wiodą człowieka do dojrzałości.

Ostatni schemat sugeruje więc rodzaj „gry”, w której można wielorako podejmować różne tematy teologiczne i duchowe, a z ich pomocą interpretować i dynamizować własne życie wiary.



Schemat nr 3

Poszczególne kostki odsłaniają różne koniunkcje ekonomii zbawczej i elementów powiązanych z rozwojem duchowym człowieka, i konsekracją przez profesję rad ewangelicznych. Wpisują się w ten układ etapy nawrócenia – postępowania za Chrystusem – zjednoczenia; relacja do świata – Kościoła – wieczności; dynamika cnót wlańch chrzcielnie wiara – nadzieja – miłość; powrót do Ojca – Źródła przez Jego Obraz (Syn) i Dar (Duch), i tak dalej.

wspólnota Dwunastu, uformowana przez samego Jezusa, bez ovladnięcia Duchem Uświęcicielem, nie była w stanie podjąć Chrystusowej misji wobec braci i całej ludzkości.

Pozostałe kostki – połowę układu – można stopniowo zapełniać innymi elementami formacyjnymi na przykład: rozeznawanie – pierwsza profesja – wieczysta profesja; charyzmat – znaki czasu – *missio*; osoba – wspólnota – *communio*; praca – modlitwa – odpoczynek; mowa – milczenie – czyn; medytacja – liturgia – kontemplacja, i tak dalej.

THE MYSTERY OF CONSECRATION

The paper addresses the topic of the consecration of life as a specific Christian mystery. The structure of reflection is based on three references of triple elements perceptible in the mystery of consecration:

- 1) Divine personal initiative: *Fater – Filius – Spiritus Sanctus*;
- 2) The consecration of persons in the Church: *vocatio– sacrificatio – sanctificatio* (a dynamic Divine-human process);
- 3) The ancient triad (the core of ethics and aesthetics): *veritas – bonum – pulchrum* (goal)

The author binds the individual elements in the way resembling the „Rubik’s Cube”, pointing to the mutual impact of the elements in different conjunctions. This kind of a „game”, in which multiple arrangements of theological and spiritual topics will occur, can be an effective formative factor for people pursuing the meaning of the reality and their own life (at the stage of the preparation for religious profession and in permanent formation).

The conclusion comes down to the statement that the initiative and fulfillment of the consecration belong to God (*vocatio, sanctificatio*), whereas human involvement is contained in accepting the vocation and responding to it through being dedicated to God (*sacrificatio*). By permanently staying in God’s proximity, human persons experience sanctification and the Church includes them in the Son’s mission in order to complete in Spirit the work initiated by the fact that “the Father consecrated and sent to the world” (Jn 10:36) his Only-Begotten Son to bring here the truth, good and beauty.

Vocatio needs to be verified through discernment and ecclesial verdict (*veritas*). *Sacrificatio* – means giving at God’s disposal the good (*bonum*) of one’s life. *Sanctificatio* points to transforming one’s life to a degree that its beauty (*pulchrum*) affects people with its clear expression.

Keywords: consecration, mystery, vocation, dedication, sanctification, formation.

Słowa kluczowe: konsekracja, tajemnica, powołanie, poświęcenie, uświęcenie, formacja.

Ks. Jan MACHNIAK*

PROBLEM WSPÓLNOTY W STAROŻYTNYCH REGUŁACH ŻYCIA ZAKONNEGO NA ZACHODZIE

Pięćdziesiąt lat po opublikowaniu dekretu soborowego *Perfectae caritatis* o przystosowanej odnowie życia zakonnego powraca pytanie, co jest istotą życia zakonnego. W ciągu tego półwiecza dokonało się wiele zmian w życiu zakonnym. Soborowa zasada *aggiornamento*, polegająca na przystosowaniu wspólnot do nowych warunków życia, pokazała, że przystosowując się do współczesnych warunków życia, niektóre wspólnoty zgubiły ducha wspólnotowego. Ponowne przestudiowanie monastycznej tradycji ojców, przeanalizowanie starożytnych reguł – zalecane przez Sobór Watykański II – pozwoli na pełniejsze ukazanie tego, co jest istotne w życiu wspólnotowym, co trwa poprzez wieki, do czego winniśmy się również dzisiaj odwoływać. Dokument soborowy *Perfectae caritatis* wskazuje na modlitwę jako na fundamentalny składnik życia zakonnego, zachęca do codziennej lektury Pisma Świętego, do sprawowania codziennie „świętej liturgii”, zwłaszcza Eucharystii, która jest źródłem życia duchowego (por. PC 6).

* Ks. dr hab. Jan MACHNIAK, prof. UPJPII — prezbiter archidiecezji krakowskiej, wyświęcony w 1985 roku; 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. Zarembianką *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” (*Modłę się ciszą, Widziałam Pana, Mów światu calemu, Chcę żyć miłością, Najuroczystsza chwila*); redaktor serii: „Święci wśród nas” (*Śługa Boża Matka Zofia Czeska, Śługa 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.

Dobra znajomość tradycji pozwoli przyjrzeć się również innym, ważnym aspektom życia wspólnotowego, by uniknąć pomyłek, prowadzących do kryzysów życia zakonnego.

Przedmiotem naszej analizy będzie idea wspólnoty w starożytnych regułach Zachodu¹. Należy przy tym pamiętać, iż termin „reguła”, który dzisiaj rozumiemy jako zbiór norm regulujących życie w zakonie, inaczej funkcjonował w starożytności. Podstawą wszystkich reguł było Pismo Święte, o którym święty Benedykt mówił, że jest „najsłuszniejszą zasadą życia ludzkiego” (*rectissima norma vitae humanae*)². Było ono przedmiotem medytacji podczas modlitwy i podczas pracy, uczono się go na pamięć, modlono się jego słowami. Ono też stanowiło podstawę życia pustelniczego. W miarę rozwoju życia monastycznego doświadczenia ojców były spisywane i przyjmowano je jako zasadę życia w poszczególnych klasztorach. W późniejszym okresie prawodawcy życia zakonnego, jak święci Augustyn, Benedykt czy Kolumban³, określają zasady współżycia we wnętrzu powstających wspólnot, układają przepisy dotyczące porządku modlitwy, posiłku, pracy, snu, sprawowania władzy, praktyk ascetycznych i tym podobnych. Reguły te bywają uzupełniane, wpływają wzajemnie na siebie. Autorom chodziło bowiem o jak najpewniejsze prowadzenie dusz do Boga. Różnice wynikają z indywidualnych cech poszczególnych autorów, z odmienności ich języka i celu, jaki stawiał sobie każdy z nich.

Tom *Starożytne reguły zakonne* ze Wschodu podaje tylko Regułę Pachomiusza, a to ze względu na jej wielki wpływ na monastycyzm Zachodu. Reguła Pachomiusza († 346) jest pierwszą spisaną regułą chrześcijańską. Powstała w kręgu ruchu monastycznego w Egipcie i składa się z szeregu luźno ze sobą związanych przepisów, które charakteryzują się troską o ducha wspólnoty, dążeniem do wytworzenia poczucia jedności poprzez wspólną pracę, modlitwę, odpowiedzialność. Reguła świętego Augustyna († 430), składająca się z „Reguły” (*Praeceptum*) i „Porządku klasztoru” (*Ordo monasterii*), stanowi najbardziej teologicznie zorientowaną regułę starożytną, gdyż obok wskazówek praktycznych daje pogłębiającą motywację biblijną życia wspólnotowego. Reguła augustiańska stała się wzorcem dla wielu reguł Zachodu, do dziś opierają się na niej liczne zakony. Reguła świętego Cezarego z Arles († 543) należy do kręgu monastycyzmu galijskiego i w zasadniczych kwestiach idzie za regułami świętego Augustyna i świętego Jana Kasjana. Składa się z części przeznaczonej dla mnichów (*Reguła dla mnichów*) i dla mniszek (*Reguła dla dziewczyc*), a ta jest pierwszą zapisaną regułą

¹ Por. *Starożytne reguły zakonne*, opr. M. Starowieyski („Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. 26), Warszawa 1980 (dalej: PSP); L. Bouyer, L. Dattrino, *La spiritualità dei Padri*, t. 3/A, Bologna 1984; L. Bouyer, *La spiritualità dei Padri*, t. 3/B, Bologna 1986.

² *Reguła św. Benedykta*, LXXIII, PSP, s. 233.

³ T. Špidlik, I. Gargano, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, t. 3/A, Roma 1983; V. Grossi, *La spiritualità dei Padri latini*, Roma 2002.

klasztoru żeńskiego. Wielkie *novum* omawianej reguły stanowi postulat stałości miejsca (*stabilitas loci*).

Reguła świętego Pawła i świętego Stefana (V/VI w.) powstała w okolicach Rzymu, w środowisku żyjącym według Reguły Mistrza i Reguły Benedykta. Reguła Mistrza, powstała między 500-530 rokiem, nazwana tak od incipitu, który rozpoczyna odpowiedzi opata, była przeznaczona dla konkretnego klasztoru. Powszechnie przyjmuje się, iż powstała ona wcześniej niż Reguła Benedykta, na którą wywarła wyraźny wpływ. Reguła świętego Benedykta († 547), korzystając z bogatej tradycji, stała się najdojrzalszą syntezą wysiłków monastycyzmu wschodniego i zachodniego: widać w niej doskonałą znajomość zarówno życia zakonnego, jak i psychiki ludzkiej. Obok problemu cnót, wśród których naczelne miejsce zajmuje pokora, oraz modlitwy podzielonej na indywidualną i wspólnotową, Reguła Benedykta przywiązuje wielką wagę do funkcji opata we wspólnocie (*abba* – ojciec), a także do obowiązku „stałości miejsca”. Reguła świętego Kolumbana († 615) należy do kręgu monastycyzmu iroszkockiego, który odegrał wielką rolę w chrystianizacji Europy w VII-VIII wieku. Reguła świętego Leandra i Reguła świętego Izydora (VI/VII w.) należą do tradycji życia zakonnego Hiszpanii, wykorzystując dorobek tradycji Jana Kasjana i Augustyna.

1. Wspólnota modlitwy

Podstawę wspólnoty mniszej, co zgodnie podkreślają wszystkie reguły ojców, stanowi modlitwa – fundament, na którym wspiera się wspólnota mieszkania, dóbr i pracy. Święty Augustyn wyraża tę prawdę następująco: „Podstawowym motywem, dla którego zgromadziliście się, jest to, abyście jednomyślnie mieszkali w domu i mieli jedno serce i jednego ducha skierowane ku Bogu” (por. Ps 68; Dz 4, 32)⁴. Modlitwa wspólnotowa – kontynuuje biskup Hippony – wynika ostatecznie z faktu wszczęcia w Ciało Mistyczne Chrystusa przez chrzest święty: „Wszyscy więc żyjcie jednomyślnie i nawzajem czcicie Boga, który w was jest, a którego staliście się świątynią”⁵. Mnich – człowiek Boży – winien, jak świątynia, napęlić całego siebie chwałą Bożą. Umysł i serce, każdy członek powinny włączyć się do hymnu śpiewanego na cześć Boga⁶.

Mnich jest człowiekiem modlitwy nieustającej (*orationibus instante*)⁷, dlatego święty Cezary z Arles nakazuje w Regule dla dziewcz: „Modlitwie oddawajcie się bezustannie, jak powiedziano w Ewangelii: «Módlcie się w każdym czasie, abyście stali się godni»” (Łk 21, 36; por. 1 Tes 5, 17)⁸. Stąd też zachęca on do

⁴ Reguła św. Augustyna, I, 2, PSP, s. 93.

⁵ Tamże, I, 8, PSP, s. 94.

⁶ Por. Reguła św. Augustyna, *Ordo monasterii*, 1, PSP, s. 101.

⁷ Tamże, II, 1, PSP, s. 94.

⁸ Św. Cezary z Arles, *Reguła dla dziewcz*, XIX, PSP, s. 126.

modlitwy nie tylko w godzinach wyznaczonych, ale także w czasie pracy: „Gdy zaś siostry pracują wspólnie, niech jedna czyta aż do godziny trzeciej, a potem niech trwa w sercu rozważanie słowa Bożego i modlitwy”⁹. Rozważaniem Pisma Świętego mnich zajmuje się nie tylko w czasie czytań w oratorium czy podczas pracy, ale także w drodze na modlitwę, do refektarza lub powracając do celi¹⁰.

Idealna modlitwa według ojców polega na harmonii ciała i ducha, zaangażowanych jednocześnie w chwalenie Boga: „A kiedy śpiewając psalmy i hymny, modlicie się do Boga, niech to samo, co głoszą usta, rozważa i serce. Przy każdej pracy, kiedy nie ma czytania, rozpamiętujcie zawsze coś z Pisma Świętego”¹¹. W podobnym duchu zachęca mnichów do modlitwy święty Augustyn, który każe szukać równowagi pomiędzy modlitwą wypowiadaną na głos a uczuciami serca: „Gdy modlicie się psalmami i hymnami, rozmyślajcie w sercu o tym, co wypowiadacie głosem”¹². Święty Leander, kładąc nacisk na konieczność modlitwy ustawicznej, zaleca, aby zajęcia w ciągu dnia były tak rozłożone, by „po czytaniu następowała modlitwa, a po modlitwie czytanie”¹³. Podobnie jak Reguła świętego Cezarego i ta mówi o czytaniu podczas pracy oraz posiłku, co ma służyć pokrzepieniu duchowemu.

Modlitwa wspólnotowa wyznacza rytm dnia mnichów, jest punktem odniesienia ich pracy, posiłków i innych zajęć. Pierwsze dokładne określenie godzin modlitwy znajdziemy u Augustyna w *Porządku klasztoru*. Porządek i ilość modlitw kształtują się różnie w poszczególnych regułach. Ostateczny, powszechnie przyjęty układ modlitw podaje święty Benedykt, nakazując mnichom modlić się siedem razy w ciągu dnia (odwołuje się on tutaj do tradycji psalmicznej (por. Ps 119; Ps 164). Wymienia on siedem modlitw, które należy odmawiać we wspólnocie zakonnej w dzień. Są to: jutrznia, pryma, tercja, seksta, nona, nieszpory, kompleta. W nocy natomiast Benedykt nakazuje odmawiać oficjum, zwykle po północy, w okresie zimowym zaś o „ósmej godzinie nocnej”¹⁴. Święty Augustyn podkreśla, aby mnisi trwali „na modlitwie w godzinach i czasach określonych”¹⁵, dlatego też porządek modlitw należy zachować nawet podczas pracy na polu oddalonym od klasztoru („odprawiaj oficjum Boże w miejscu pracy”) i będąc w drodze. Wówczas mnich winien odmówić je sam „w miarę swoich możliwości”¹⁶.

⁹ Tamże.

¹⁰ *Reguła św. Pachomiusza*, 3, PSP, s. 40.

¹¹ Św. Cezary z Arles, *Reguła dla dziewczyc*, XIX, PSP, s. 126.

¹² *Reguła św. Augustyna*, II, 3, PSP, s. 94.

¹³ *Reguła św. Leandra z Sewilli*, XV, PSP, s. 288.

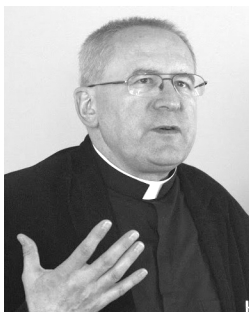
¹⁴ Por. *Reguła św. Benedykta*, XVI, PSP, s. 205; *Reguła św. Augustyna, Ordo monasterii*, 2, PSP, s. 101.

¹⁵ *Reguła św. Augustyna*, II, 1, PSP, s. 94.

¹⁶ *Reguła św. Benedykta*, L, PSP, s. 220.

Modlitwa wspólnotowa, tak ważna w regułach ojców, nie wyklucza modlitwy indywidualnej, przeciwnie – ojcowie zachęcają mnichów do modlitwy indywidualnej. Oratorium, będąc miejscem modlitw całej wspólnoty, winno również służyć tym, którzy pragną modlić się indywidualnie: „W miejscu modlitwy [oratorium] niech nikt nie czyni czego innego, jak to, do czego zostało uczynione i od czego bierze nazwę, aby ci, którzy – mając akurat chwilę czasu – chcieliby się pomodlić poza godzinami oznaczonymi, nie doznali przeszkody przez to, że ktoś go użył do innego celu”¹⁷. Zasadę tę potwierdza również Benedykt, stwierdzając, że „jeśli też kiedy indziej ktoś zechce modlić się w samotności, niech wejdzie po prostu i niech się modli”¹⁸.

Elementem konstytutywnym modlitwy wspólnotowej jest śpiew liturgiczny, będący podstawową formą odprawiania oficjum; reguły starochrześcijańskie nakazują śpiewanie psalmów i hymnów¹⁹. Za śpiew, jak i za całość modlitw odpowiedzialny jest opat, który zleca funkcje kantora lub lektora odpowiednim mnichom, ci zaś mają się starać o wypełnienie zadania „ku zbudowaniu słuchaczy”²⁰.



Znaczenie śpiewu w osobistym i wspólnotowym przeżywaniu Boga analizuje szczegółowo święty Augustyn w swoich *Wyznaniach*. Najpierw pisze on o roli, jaką w jego nawróceniu odegrało słuchanie pieśni w katedrze mediolańskiej. Z właściwą sobie szczerością wyznaje, iż słuchając śpiewów liturgicznych, wzruszał się aż do łez. Przyznaje on śpiewowi nie tylko zdolność wzbudzania sentymentalnych uczuć, ale także zdolność wznoszenia duszy do „wyższych stanów pobożności”²¹. W jednym z kazań stwierdza wprost, że „śpiewanie jest kochaniem” (*cantare amantis est*)²², w innym miejscu zaś wyznaje: „Ileż łez wylałem słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła. Głosy te brzmiały potężnie w moich uszach, do serca sączyła się Twoja prawda, a w niej wznosiło się i ogarniało mnie gorące uczucie pobożnego oddania, z oczu płynęły łzy, a były to łzy szczęścia”²³. Dowartościowując w tak znamienity sposób afektywny walor modlitwy śpiewanej, święty Augustyn nakazuje śpiewać dużo zarówno w czasie liturgii²⁴, jak i podczas pracy²⁵.

¹⁷ *Regula św. Augustyna*, II, 2, PSP, s. 94.

¹⁸ *Regula św. Benedykta*, LII, PSP, s. 220.

¹⁹ *Regula św. Augustyna*, II, 4, PSP, s. 94.

²⁰ *Regula św. Benedykta*, XLVII, PSP, s. 218.

²¹ *Wyznania* 10, 33.

²² Por. *Kazania* 336, 1.

²³ *Wyznania* 9, 6.

²⁴ List 55, 18. 34.

²⁵ *De opere monachorum* 17, 20.

Uczestnictwo w modlitwach wspólnotowych jest obowiązkiem najwyższej rangi i – jak pisze święty Benedykt – „nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej”²⁶. Oficjum winno być sprawowane według ustanowionych godzin, z „lękiem Bożym”, „nie może być tak, że oficjum odmawia się z pośpiechem, tłumacząc się pracą lub zajęciami”²⁷. W chwili usłyszenia dzwonu wzywającego na modlitwy kanoniczne, mnisi przerywają pracę i pospiesznie udają się do oratorium²⁸, w nocy zaś zachęcają się wzajemnie do wstania²⁹.

Przeszkadzanie, rozmowy czy śmiech w czasie modlitw są surowo zakazane, a za nieprzestrzeganie tych zasad grożą surowe kary. Pachomiusz notuje: „Gdyby zdarzyło się komuś, że rozmawiał lub śmiał się w czasie śpiewania psalmów, podczas modlitwy lub czytania, natychmiast ma zdjąć pas, ugiąć kark i, z rękami opuszczonymi w dół, stać przed ołtarzem, a przełożony udzieli mu nagany”³⁰. Spóźnienie się na oficjum „o jeden psalm” jest karane skarceniem przez przełożonego i stanieniem w czasie posiłku; za spóźnienie się w nocy „o trzy psalmy” kara ma być łagodniejsza „z uwagi na słabość ciała”³¹. Karze podlega również opuszczenie Eucharystii w niedzielę lub wyjście przed zakończeniem modlitw³². W czasie sprawowania Liturgii Godzin czy Mszy świętej wszyscy są zobowiązani „zupełnie odpędzać sen”³³. Święty Izydor mówi o karze pozbawienia Komunii świętej dla tych, którzy z własnej winy nie uczestniczą w modlitwie³⁴.

2. Wspólnota stołu

Wspólnota stołu, a więc wspólne posiłki w myśl starożytnych reguł nie służą przyjemności, ale odnowie sił do pracy i wielbieniu Boga. W stwierdzeniu tym zawiera się cała starożytna teologia, wypowiadająca się na temat pokarmu jako otrzymanego z nieba daru Bożego. Dla podkreślenia tej prawdy stosowano w klasztorach pierwotnych niezwykle wymowny znak. Reguła Mistrza mówi o istnieniu koszyka zawieszonego nad stołem opata, który „zniża się do każdego, by wydawało się, że z nieba został zesłany pokarm dla pracowników Bożych”³⁵. Opat błogosławi chleb znakiem krzyża, dzieli na mniejsze porcje i podaje siedzą-

²⁶ *Reguła św. Benedykta*, XLIII, PSP, s. 216.

²⁷ *Reguła Pawła i Stefana*, XII, PSP, s. 147.

²⁸ *Reguła św. Pachomiusza*, 3, PSP, s. 40.

²⁹ *Reguła św. Benedykta*, XIX, PSP, s. 207. Por. *Reguła św. Izydora z Sewilli*, VI, PSP, s. 306.

³⁰ *Reguła św. Pachomiusza*, 8, PSP, s. 41. Por. *Reguła Pawła i Stefana*, IX, 1, PSP, s. 146.

³¹ *Reguła św. Pachomiusza*, 10, PSP, s. 41.

³² Tamże, 17-18, PSP, s. 41.

³³ *Reguła Pawła i Stefana*, VIII, 1, PSP, s. 146.

³⁴ *Reguła św. Izydora z Sewilli*, VI, PSP, s. 357.

³⁵ *Reguła Mistrza*, XXIII, PSP, s. 166.

cym przy jego stole, mnisi natomiast, odbierając swoją część, całują opata w rękę „ze względu na uszanowanie starszego”. Następnie odbywający tygodniową służbę przy stole hebdomadariusze roznoszą pozostałe chleby na inne stoły. Każda potrawa i napój winny być przed rozdzielaniem pobłogosławione przez opata następującymi słowami: „Pobłogosław Panie, cokolwiek stąd wziąć zamierzamy”³⁶.

Tak traktowany posiłek jest ściśle związany z modlitwą; rozpoczyna się i kończy „wersetem” oraz specjalną modlitwą odmawianą przez opata, któremu wspólnota odpowiada: „Bogu niech będą dzięki”³⁷. Wspólna modlitwa przed jedzeniem i po jedzeniu, odmawiana na stojąco i w wielkim skupieniu, nadaje szczególnego znaczenia wspólnocie posiłku. W związku z tym Pachomiusz poucza, że jeśliby ktoś spóźnił się do stołu i przyszedł po modlitwie – wyjąwszy sytuację niezawinioną – „będzie czynił pokutę albo wróci do domu bez posiłku”³⁸. Reguła Mistrza zaleca ukaranie brata, którego nie było podczas odmawiania „wersetu”, spożywaniem posiłku samotnie, „przy niepobłogosławionej misce i bez znaku krzyża”³⁹. Tak samo ma zostać potraktowany ten, kto odchodzi od stołu przed modlitwą końcową – następny posiłek winien spożywać niepobłogosławiony i bez towarzystwa braci.

Także Reguła Benedykta w takich sytuacjach przewiduje kary: kto dwukrotnie nie przyjdzie na posiłek przed modlitwą („wersetem”), otrzyma tylko naganę, gdyby sytuacja się powtarzała i była spowodowana lekceważeniem zasad życia wspólnotowego, winny ma przez pewien czas spożywać posiłek w samotności⁴⁰. Święty Kolumban w swojej *Regule mnichów* i *Regule klasztornej* jest bardziej surowy – spóźnianie się na posiłki lub rozpoczęcie jedzenia bez modlitwy było karane karą cielesną: „Podobnie dwanaście uderzeń otrzyma ten, kto by zapomniał o modlitwie przed pracą albo przy stole. Kto by spożywał posiłek bez błogosławieństwa [tj. kto by się spóźnił], dwanaście uderzeń”⁴¹.

W czasie posiłku obowiązuje milczenie, które jest wyrazem gotowości wspólnoty na przyjęcie łaski Bożej i – szacunku do współbrata. Ciszę wypełnia czytanie Pisma Świętego bądź żywotów świętych. Augustyn nakazuje, aby mnisi, po zajęciu miejsc przy stole, słuchali bez „hałasu i sporów” tego, co jest czytane zgodnie ze zwyczajem. Posiłek bowiem jest czasem wzmacniania nie tylko ciała, ale także duszy: „Niech więc nie tylko wasze usta spożywają pokarm, ale także

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ *Reguła św. Pachomiusza*, 32, PSP, s. 43.

³⁹ *Reguła Mistrza*, XXIII, PSP, s. 166.

⁴⁰ Por. *Reguła św. Benedykta*, XLIII, PSP, s. 217; *Reguła św. Izydora z Sewilii*, IX, PSP, s. 307-309.

⁴¹ *Reguła św. Kolumbana*, KI III, PSP, s. 251.

niech uszy pragną słowa Bożego” (por. Am 8, 11)⁴². Milczenie podczas posiłków jest ogólną zasadą we wszystkich regułach starochrześcijańskich.

Wspólnota stołu realizuje się – jak zgodnie podkreślają autorzy reguł – poprzez wspólne spożywanie posiłków w refektarzu, do czego są zobowiązani wszyscy mnisi, z wyjątkiem chorych, przebywających w infirmerii: „Niechaj nikt nie splami się potajemnym jedzeniem ani żarłocznością na osobności, z dala od wspólnego stołu”⁴³. Do stołu zasiadają wszyscy razem, aby nikt nie czuł się samotnie oraz aby „była dla wszystkich wspólna miara umiarkowania i wstrzeźliwości”⁴⁴. Uczestnictwo we wspólnych posiłkach wymagane jest nie tyle ze względów praktycznych, ile raczej – ascetycznych. Ma ono być wyrazem ducha wspólnoty i pokory, realizującym się poprzez przyjęcie pokarmu jako daru Bożego.

Wspólnota stołu wyraża się również w spożywaniu takich samych potraw przez wszystkich mnichów z półmisków, które również nie powinny się różnić⁴⁵. Spożywanie jednakowego posiłku służy poskramianiu swojego łakomstwa i niedawaniu zgorszenia innym⁴⁶. Również posługujący, którzy w myśl Reguły Pachomiusza jedzą poza wspólnotą, powinni żywić się tym, co jest na wspólnym stole i w żadnym wypadku nie mogą przygotowywać sobie odrębnych potraw⁴⁷. Nie wolno również braciom – podkreśla Reguła Pawła i Stefana – przynosić do refektarza jakichś specjalnych dodatków, jak na przykład jarzyn, przypraw, owoców. Argumentuje się ten zakaz tym, aby „nie powstała nienawiść między braćmi, ze względu na niesprawiedliwość, ani też nie otwarli straszego przystępu dla szczególnych uprzedzeń”⁴⁸.

Nie oznacza to jednak bezwzględnego uniformizmu. Święty Augustyn mówi o tym, że chorym i bardziej delikatnym należy przygotować odpowiedni posiłek, który pozwoli im odzyskać siły⁴⁹; w ogóle należy uwzględniać potrzeby poszczególnych członków wspólnoty: „Niech przełożony rozdziela każdemu z was pokarm i odzienie, jednakże nie w sposób równy dla wszystkich, bo nie każdy z was jest tak samo zdrowy, lecz raczej każdemu tyle, ile potrzebuje. Tak bowiem czytacie w Dziejach Apostolskich, że «wszystko oni mieli wspólne i rozdzielano każdemu według potrzeb»”⁵⁰. Podobną zasadę przyjmuje Benedykt, potwierdzając, iż każdy mnich winien być traktowany przez przełożonego indy-

⁴² *Reguła św. Augustyna*, III, 2, PSP, s. 94. Por. św. Cezary z Arles, *Reguła mnichów*, IX, PSP, s. 117.

⁴³ *Reguła św. Izydora z Sewilii*, IX, PSP, s. 308. Por. *Reguła św. Pachomiusza*, 114, PSP, s. 50.

⁴⁴ *Reguła Mistrza*, XXIII, PSP, s. 166-169.

⁴⁵ *Reguła św. Izydora z Sewilii*, IX, PSP, s. 308.

⁴⁶ *Reguła św. Leandra z Sewilli*, XIII, PSP, s. 287.

⁴⁷ *Reguła św. Pachomiusza*, 35, PSP, s. 43.

⁴⁸ *Reguła Pawła i Stefana*, XIX, PSP, s. 149.

⁴⁹ *Reguła św. Augustyna*, III, 1-5, PSP, s. 94-95.

⁵⁰ Tamże, I, 3, PSP, s. 93. Por. tamże, III, 3, PSP, s. 94.

widualnie, inaczej chorzy, inaczej ciężko pracujący czy dzieci (do klasztoru można było przyjmować chłopców od siódmego i dziewczynki od szóstego roku życia). Dodaje jednocześnie, że powinny być zwykle dwie potrawy do wyboru, „aby ten, kto jednej jeść nie może, posilił się drugą”⁵¹.

Wspólnota stołu wyraża się również poprzez wzajemne posługiwanie w czasie posiłków, dlatego Cezary z Arles w *Regule dla dziewic* pisze: „Przy wszystkich usługach odnoszących się do ciała, czy to w kuchni, czy przy jakichkolwiek innych potrzebach, niech się wszystkie zmieniają po kolei, wyjąwszy matkę oraz przeoryszę”⁵². Reguła świętego Pawła i świętego Stefana mówi o tym, iż posługę spełniają tylko młodsi bracia⁵³, podczas gdy święty Benedykt zachęca wszystkich braci do podejmowania posługi w kuchni, „bo w ten sposób zyskuje się więcej zasług i miłości”⁵⁴. Surowy święty Kolumban przewiduje nawet kary za niesolidne wypełnianie posługi w kuchni czy przy stole, na przykład za rozlanie czegoś przy stole należy leżeć krzyżem w kościele podczas południowej modlitwy braci lub tylko prosić publicznie o przebaczenie⁵⁵.

Przepisy dotyczące wspólnoty stołu są uzupełnione uwagami na temat spożywania posiłków poza klasztorem. Reguły starochrześcijańskie przyjmują tutaj zgodnie zasadę, iż – z wyjątkiem podróży trwającej dłużej niż jeden dzień – mniści powinni bezwzględnie posilać się w klasztorze. Benedykt wymaga kategorycznie: „Brat wysłany w celu załatwienia jakiejś sprawy, który ma wrócić jeszcze tego samego dnia do klasztoru, niech się nie waży nic jeść na zewnątrz, nawet gdyby ktoś usilnie na to nalegał”, dodaje jednak, że opat ma prawo dyspensowania od tego zarządzenia⁵⁶. Podobną regułę spotkamy u Augustyna, który nie pozwala na spożywanie posiłków poza klasztorem⁵⁷.

Znamienną rzeczą jest fakt, iż reguły zakazują zapraszania świeckich do wspólnego stołu⁵⁸, przy jednoczesnym zachęcaniu do okazywania gościnności wszystkim, którzy przyjdą do klasztoru, biednym czy bogatym.

3. Jedność ubioru

Autorzy reguł starożytnych, poczynawszy od świętego Pachomiusza, zwracają uwagę na jednolitość ubioru wszystkich członków danej wspólnoty zakonnej,

⁵¹ *Reguła św. Benedykta*, XXXIX, PSP, s. 214-215.

⁵² Św. Cezary z Arles, *Reguła dziewic*, XII, PSP, s. 125.

⁵³ Por. *Reguła Pawła i Stefana*, XXII, PSP, s. 150.

⁵⁴ *Reguła św. Benedykta*, XXXV, PSP, s. 212.

⁵⁵ *Reguła św. Kolumbana*, III, PSP, s. 253.

⁵⁶ *Reguła św. Benedykta*, LI, PSP, s. 220.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Reguła monasterii*, 8, PSP, s. 101.

⁵⁸ *Reguła św. Izydora z Sewilii*, IX, PSP, s. 307-309.

która ma być wyrazem idealnej jedności wewnętrznej. Podobnie jak wspólnota stołu – podkreśla Augustyn – winna być ściśle zachowana również wspólnota ubierania się, w myśl zasady: „Jak się żywicie z jednej spiżarni, tak też macie się przyodziewać z jednej westiarni”⁵⁹. Nakaz ten nie jest podyktowany tylko względami praktycznymi, lecz kryje się za nim głęboka teologia ubioru zakonnego, którą należy dokładniej przeanalizować.

Święty Augustyn, kreśląc podstawy doskonałej wspólnoty zakonnej, w której nie należy „nazywać czegokolwiek własnym”, a „przełożony rozdziela każdemu pokarm i odzienie”⁶⁰, zwraca uwagę na fakt, iż mnich nie stara się o okazały ubiór ani o podobanie się dzięki szatom, ale dzięki „obyczajom”. Piszac zaś o zazdrości, która mogłaby powstać z tego powodu, że jeden brat otrzyma lepsze odzienie od drugiego, wyjaśnia, że należy się troszczyć raczej o „wewnętrzny ubiór serca” (por. Tt 2, 3)⁶¹. Skromny ubiór zatem ma podkreślać wewnętrzne piękno mnicha, jego zjednoczenie z Bogiem, które jest podstawowym celem życia zakonnego⁶².

W podobnym duchu ujmuje tę kwestię Cezary z Arles, inspirowany zapewne dziełami biskupa z Hippony. Poleca on jasno w *Regule dla dziewic*: „Nie wyróżniajcie się strojem ani nie próbujcie podobać się dzięki ubraniu, ale dzięki obyczajom, zgodnie z waszym celem”⁶³. Owym celem nadrzędnym jest doskonałość wewnętrzna, ta jedyna ozdoba osoby poświęconej Bogu: „I nie do was należy rozstrzyganie, jakie ubranie macie dostawać, zależnie od pory roku. A jeśli na ten temat powstają wśród was sprzeczki i szemrania, gdy które czasem dostaną coś gorszego niż nosiły przedtem; same na tej podstawie osądźcie, ile wam jeszcze brakuje do doskonałości wewnętrznej, jeśli tak narzekacie na niedoskonałość zewnętrznego stroju”⁶⁴.

Takie podejście do zagadnienia ubioru mniszek pozwala świętemu Cezaremu sformułować postulat, aby szaty, jednakowe dla wszystkich, były „prostego, naturalnego koloru, nigdy czarne ani lśniąco białe, ale szare lub mleczne”. Ubiór winien być wyrabiany w klasztorze i rozdawany przez przeoryszę lub wyznaczoną przez nią szatniarkę⁶⁵. Nie pozwala on na używanie szat ozdobnych i kolorowych („purpurowych”), gdyż są one wyrazem uwikłania w sprawy świata⁶⁶. Nieco późniejsza Reguła świętego Leandra wyraźnie podkreśla związek ubioru zewnętrznego z wewnętrznym, którym jest szata duszy. Dziewica poświęcona

⁵⁹ *Regula św. Augustyna*, IV, 1, PSP, s. 95.

⁶⁰ Tamże, I, 3, PSP, s. 93.

⁶¹ Tamże, V, 1, PSP, s. 97.

⁶² Tamże, I, 1, PSP, s. 93.

⁶³ Św. Cezary z Arles, *Reguła dziewic*, XX, PSP, s. 126.

⁶⁴ Tamże, XXVI, PSP, s. 128.

⁶⁵ Tamże, XL, PSP, s. 132.

⁶⁶ Tamże, *Rekapitulacja*, XI, PSP, s. 135.

Bogu winna mniej dbać o ubiór, którego używa do okrycia ciała, niż o „suknię duchową”⁶⁷. Akcent pada więc na strój wewnętrzny duszy, która ma się przyozdabiać cnotami i „świętymi obyczajami” jak kwiatami, aby być „piękną w oczach Boga”. Leander zachęca mniszki, by przewyższały „inne cnotą duchową, a nie przede wszystkim szatą”⁶⁸.

Z zarysowanych tu teologicznych aspektów ubioru zakonnego wypływają określone wskazania praktyczne. Pachomiusz wylicza następujące elementy ubioru mnicha wzorowanego na prostej szacie wieśniaka egipskiego: dwa lebitonaria (rodzaj sukni bez rękawów), dłuższa chusta, okrywająca szyję i ramiona, pelikulla (rodzaj płaszcza), dwie kukulle (peleryny z koziej skóry), pasek lniany, sandały i kostur na drogę⁶⁹. Również Benedykt podaje spis ubrań potrzebnych mnichowi: „kukulla, tunika, obuwie, pas”⁷⁰, zwracając uwagę na fakt, iż depozytariuszem szat mnichów jest opat lub osoba przez niego wyznaczona. Nadto dodaje, że mnisi powinni używać takiego materiału na ubrania, jaki „można znaleźć w kraju” albo „taniej nabyć”. Obuwie i stare ubrania, w momencie otrzymania nowych, mają być przeznaczone dla ubogich. Mnich nie może mieć innej odzieży poza wyznaczoną przez regułę: „Wszystko ponad to jest zbyteczne i należy mu zabrać”⁷¹.

Ostatecznym argumentem za jednością ubrania jest stwierdzenie, że „nie godzi się, by ludzie o jednakowym powołaniu mieli różne upodobania”⁷². Ideał wspólnoty apostoelskiej pociąga również za sobą wymaganie jednolitości i skromności ubioru, związane bezpośrednio ze wspólną własnością, dlatego święty Augustyn pisze: „Niech nikt nie uważa, że ma jakąś rzecz własną, czy to z ubrania, czy w ogóle jakąkolwiek; pragniemy bowiem wieść życie takie, jak apostołowie”⁷³.

4. Wspólna własność

Własność i posiadanie w kontekście zagadnienia wspólnoty stanowią kluczowy problem starochrześcijańskich reguł zakonnych. Temat własności pojawia się zwykle łącznie z kwestią ubóstwa, które należy do dziedziny ślubów zakonnych. Biskup Hippony poruszając tę ważką sprawę, udziela niezwykle cennych wskazówek, które można by określić mianem „teologii wyzbycia się dóbr ziemskich w celu zdobycia niebieskich”.

⁶⁷ *Regula św. Leandra z Sewilli*, X, PSP, s. 285.

⁶⁸ Tamże, X, PSP, s. 285.

⁶⁹ Por. *Regula św. Pachomiusza*, 81, PSP, s. 48.

⁷⁰ Por. *Regula św. Benedykta*, LV, PSP, s. 223.

⁷¹ Tamże, LV, PSP, s. 222.

⁷² *Regula św. Izydora z Sewilli*, XII, PSP, s. 311.

⁷³ *Regula św. Augustyna, Ordo monasterii*, 4, s. 101.

Punktem odniesienia wszelkich rozważań Augustyna, dotyczących życia wspólnotowego, jest – jak już wspomniano – pierwsza gmina jerozolimską opisaną w *Dziejach Apostolskich*. Wspólnota posiadania jako forma realizacji cnoty ubóstwa wyrasta z podstawowej cnoty chrześcijańskiej, którą jest miłość: „Miłość bowiem, o której zostało napisane, że «nie szuka swego» (1 Kor 13, 5), tak ma być rozumiana, że to, co wspólne, przedkłada się nad to, co jest własne, a nie własne – nad to, co jest wspólne. I poznacie, że im więcej postąpiliście w doskonałości, tym bardziej będziecie przedkładali sprawy wspólne nad wasze”⁷⁴. Doskonałość wspólnoty w tym, co dotyczy spraw posiadania, jest więc miernikiem wzrostu w cnotie miłości.

Odrzucenie dóbr w praktyce realizuje się przez rezygnację z prywatnej własności na rzecz rodziny lub klasztoru: „Ci, którzy na świecie posiadali jakieś dobra, niech dobrowolnie przekazą je na wspólną własność”. Wyzbycie się dóbr własnych na rzecz klasztoru nie może być dla nikogo powodem pychy, ta ostatnia bowiem niszczy wszelki dobry uczynek, popychając do zła. Dlatego – podkreśla święty Augustyn – nie powinni wynosić się ci, którzy oddali swoje majątności wspólnocie⁷⁵.

Zgodnie z takim podejściem do sprawy własności w życiu zakonnym, Augustyn zaleca, aby mnich niczego nie nazywał własnym. Zewnętrznie zaś idea wspólnoty dóbr ma się wyrażać w tym, że przełożony rozdziela każdemu pokarm i odzienie⁷⁶. Kolumban za przewinienia w tej mierze przewiduje surową karę: „Jeśli kto nazwie cokolwiek swoją własnością, sześć uderzeń”⁷⁷. Z tego też powodu nie są prywatną własnością ubrania zakonne, wobec czego nie należy przywiązywać zbytnej wagi do tego, czy po praniu otrzyma się ten sam habit (nieporozumienia mogły powstawać w wypadku licznych wspólnot)⁷⁸. Opat rozdający pożywienie i odzież wszystkim mnichom jest zewnętrznym znakiem wspólnej własności: „Pożywienie i odzież niech rozdaje opat. Gdyż jak jest właściwe, aby mnisi nie mieli nic własnego, tak też jest słuszne, aby wszyscy otrzymywali od świętego opata to, czego potrzebują”⁷⁹.

Dalszą konsekwencją wspólnoty dóbr jest nakaz oddawania „dla dobra wspólnoty” wszystkiego, co mnich otrzyma od rodziny⁸⁰. Podobnie jak biskup Hippony, również Cezary z Arles zakazuje przyjmowania czegokolwiek w tajemnicy, natomiast rzeczy podarowane trzeba przeznaczyć do wspólnego użytku⁸¹. Nie

⁷⁴ *Regula św. Augustyna*, V, 2, PSP, s. 98.

⁷⁵ Por. tamże, I, 7, PSP, s. 94.

⁷⁶ Por. tamże, I, 3, PSP, s. 93.

⁷⁷ *Regula św. Kolumbana, Regula klasztoru braci*, II, PSP, s. 253.

⁷⁸ Por. *Regula św. Augustyna*, V, 1, PSP, s. 97.

⁷⁹ Św. Cezary z Arles, *Regula dla mnichów*, XVI, PSP, s. 118.

⁸⁰ Por. *Regula św. Augustyna*, V, 3, PSP, s. 98.

⁸¹ Por. św. Cezary z Arles, *Regula dziewic*, XL, PSP, s. 132.

należy też – zauważa Pachomiusz – niczego z ofiar składanych przez ludzi brać „na własną rękę” i dla siebie⁸². Nie wolno również zatrzymywać w celi „czegośkolwiek, prócz tych rzeczy, jakie prawo klasztorne przewiduje dla wszystkich”⁸³. W duchu wspólnoty posiadania Reguła Pawła i Stefana zabrania mnichom zabierania cudzych rzeczy lub zamieniania ich między sobą. Wspólnota dóbr wyraża się również w tym, że zakonnik „chętnie i z dobrą wolą przyjmie to, co mu zostało dane przy podziale z miłością i cieszy się z używania tego”⁸⁴.

5. Wspólnota pracy

Obok modlitwy praca należy do podstawowych elementów wspólnoty zakonnej, wyznaczając rytm życia klasztoru w myśl benedyktyńskiej zasady *ora et labora*. Wzorem dla mnicha, w tym względzie, jest Apostoł Paweł, który własną pracą zarabiał na utrzymanie. Stąd również pochodzą wszelkie zachęty do pracy: „Sama zachęta do pracy, która dotąd z takim naciskiem została wam przedstawiona, drodzy bracia, jest tylko słabym odbłaskiem tej, którą głosił święty Paweł [...]. On nakazał: «Kto nie pracuje, niech nie je»” (por. 2 Tes 3, 10)⁸⁵.

Zachęcając do pracy, autorzy reguł starochrześcijańskich zwracają uwagę na fakt, iż unikanie pracy prowadzi do poważnej wady, jaką jest próżniactwo⁸⁶. W dalszej zaś konsekwencji może spowodować upadek duchowy: „Bezczynność jest wrogiem duszy, dlatego też bracia muszą się zajmować w określonych godzinach pracą fizyczną i również w określonych godzinach – czytaniem duchowym”⁸⁷. Święty Izydor pisząc: „Mnich powinien zawsze pracować własnymi rękami”, podkreśla, że „bezczynność sprzyja rozwijaniu się samowoli i złych myśli, natomiast wysiłek włożony w pracę niszczy wady”⁸⁸. Pilnie zaś wykonywana praca jest nie tylko źródłem utrzymania, ale pełni funkcję środka doskonalenia wewnętrznego.

Praca jako ważny środek materialnego utrzymania oraz źródło zdrowia psychicznego jest podzielona na fizyczną i umysłową. Mnisi – zauważa Benedykt – podejmują zatem te zawody, które służą wspólnocie, wszyscy również oddają się „lekturze duchowej”, czyli czytaniu i studiowaniu Pisma Świętego, ojców Kościoła, literatury ascetycznej, co stanowi formę pracy umysłowej⁸⁹. Nie

⁸² Por. *Reguła św. Pachomiusza*, 38, PSP, s. 43.

⁸³ Tamże, 81, PSP, s. 48.

⁸⁴ *Reguła Pawła i Stefana*, XXVII, PSP, s. 151.

⁸⁵ Tamże, XXXIII, PSP, s. 152.

⁸⁶ Por. *Reguła św. Augustyna, Ordo monasterii*, 9, PSP, s. 102.

⁸⁷ *Reguła św. Benedykta*, XLVIII, PSP, s. 218.

⁸⁸ *Reguła św. Izydora z Sewilii*, V, PSP, s. 304.

⁸⁹ Por. *Reguła św. Benedykta*, XLVIII, PSP, s. 218-219.

jest zatem słuszne przedkładanie pracy umysłowej nad fizyczną, obie bowiem służą harmonijnemu rozwojowi duchowości mnicha: „Ci, którzy chcą zajmować się czytaniem, ażeby nie pracować, przeczą samej lekturze, ponieważ nie czynią tego, co tam czytają: «Aby pracowali i chleb własny jedli»”⁹⁰.

Święty Benedykt podaje dokładny czas pracy, podobnie jak precyzyjnie określiła godziny modlitw wspólnotowych; w okresie letnim (kwiecień – wrzesień) mnisi pracują fizycznie od prymy do godziny czwartej, następnie oddają się czytaniu do seksty, po obiedzie, odpoczynku i nonie pracują ponownie do nieszpórów; w okresie zimowym czytanie odbywa się od prymy do „końca godziny drugiej”, następnie odprawia się tercję i pracuje się aż do nony, po posiłku znów następuje czytanie⁹¹.

Podobnie jak odzież i pożywienie, także pracę wyznacza odpowiednio opat lub ksieni. Oni też decydują, jaki zawód mają wykonywać bracia lub siostry: „Nikt niech sobie według własnych chęci nie wybiera pracy ani rzemiosła, ale starsza ma osądzić, co, komu pożyteczne będzie zlecić”⁹². Również według świętego Cezarego nikt w klasztorze nie trzusi się dla siebie. Wzywa on: „Wszystkie prace niech służą wspólnocie i niech będą wykonywane z taką świętą pilnością i wielką gorliwością, jak gdybyście dla siebie pracowali”⁹³.

W duchu wzajemnej miłości Reguła Pawła i Stefana zachęca do pracy, która jest źródłem jedności i miłości we wspólnocie: „Zachęcamy was, abyście nie miłowali lenistwa, lecz by każdy pracował jak może w szczerej i jednomyślniej zgodzie wszystkich”⁹⁴.

6. Dyscyplina i posłuszeństwo we wspólnocie

Wspólnoty zakonne, kierujące się regułami starożytnymi, są wspólnotami zarówno hierarchicznymi, jak i demokratycznymi. Na czele stoi zwykle przełożony – opat, wybierany przez zgromadzenie braci, który ma wielką władzę w stosunku do mnichów. Autorzy reguł zgodnie podkreślają, iż opat reprezentuje we wspólnocie samego Boga: „Przełożonemu należy być posłusznym, jak ojcu (Hbr 13, 17), zachowując należną cześć, aby w jego osobie nie był obrażony Bóg”⁹⁵. W konsekwencji przełożonemu należy się bezwzględne posłuszeństwo, które jest wyrazem najwyższego stopnia pokory i wynika z miłości do Boga⁹⁶.

⁹⁰ *Reguła św. Izydora z Sewilii*, V, PSP, s. 305.

⁹¹ Por. *Reguła św. Augustyna, Ordo monasterii*, 3, PSP, s. 101.

⁹² Św. Cezary z Arles, *Reguła dziewic*, VI, PSP, s. 124.

⁹³ Tamże, XXVII, PSP, s. 128.

⁹⁴ *Reguła Pawła i Stefana*, XXXIII, PSP, s. 152.

⁹⁵ *Reguła św. Augustyna*, VII, 1, PSP, s. 99.

⁹⁶ *Reguła św. Benedykta*, V, PSP, s. 196-197.

Wspólnota zamieszkiwania w klasztorze, polegająca na podporządkowaniu się „starszemu”, jest naśladowaniem Chrystusa, o ile równa się porzuceniu własnych upodobań i własnej woli. Posłuszeństwo bowiem okazywane opatowi „w istocie rzeczy zwraca się do Boga. On sam przecież powiedział: «Kto was słucha, Mnie słucha»”⁹⁷. Postawa posłuszeństwa wobec przełożonego jest wynikiem miłości, która popycha do dążenia ku życiu wiecznemu. Tak ujmuje to Cezary z Arles: „Bądźcie posłuszne bez szemrania matce, która się o was troszczy i – przeoryszy, aby w nich nie zasmucić miłości Bożej. A przełożone wasze niech się starają zachować regułę i słuszną miarę, z miłością i prawdziwą pobożnością”⁹⁸.

Przełożony ze swej strony nie używa posiadanej władzy do panowania nad innymi, do upokarzania ich, ale i on „służy w miłości”. Będąc ojcem wymagającym szacunku, dba o zachowanie karności, ponieważ oba te czynniki są potrzebne we wspólnocie zakonnej. Przełożony „stara się, aby być przez was kochany, a nie aby wzbudzać lęk, pamiętając zawsze, że przed Bogiem zda sprawę za was”⁹⁹. Autorytet przełożonego oparty na autorytecie Boga, którego przełożony reprezentuje we wspólnocie, jest zakotwiczony w cnocie miłości, wymaganej zarówno od przełożonych, jak i od podwładnych.

Wzorem posłuszeństwa dla mnichów jest Jezus Chrystus, który pełnił nie swoją wolę, ale wolę Ojca: „A jakie są granice posłuszeństwa? Z pewnością okazywać je trzeba aż do śmierci, ponieważ Chrystus aż do śmierci za nas okazywał posłuszeństwo Ojcu”¹⁰⁰. Święty Kolumban powołuje się na fragment z Listu do Filipian, w którym Paweł mówi o „ogołoceniu” się Chrystusa aż do śmierci, by pokazać, iż wzorem dla mnicha winno być posłuszeństwo wypełniane z gorliwością i radością.

W perspektywie wiary opat jest zastępcą Chrystusa i – według świętego Benedykta – „nie powinien uczyć, ani ustanawiać, ani rozkazywać niczego, co by było poza prawem Pańskim”, jego nauka bowiem ma zapadać w serca mnichów jako „zaczyn Bożej sprawiedliwości”¹⁰¹. Jako pasterz odpowiada on przed Bogiem za powierzoną mu owczarnię, za zbawienie mnichów.

Swoje zadanie wobec braci wypełnia opat na dwa sposoby: przede wszystkim dając dobry przykład życia zgodnego z przykazaniami oraz oddając się „wykładaniu nauki Pana także słowami”. Nie wyróżnia on też nikogo we wspólnocie, obdarzając wszystkich jednakową miłością. Na większą miłość – podkreśla święty Bernard – zasługują tylko ci, którzy „okażą się lepszymi w dobrych uczynkach i posłuszeństwie”¹⁰².

⁹⁷ Tamże. Por. *Reguła św. Kolumbana*, I, PSP, s. 242.

⁹⁸ Św. Cezary z Arles, *Reguła dziewic*, XXXII, PSP, s. 130.

⁹⁹ *Reguła św. Augustyna*, VII, 3, PSP, s. 100.

¹⁰⁰ *Reguła św. Kolumbana*, I, PSP, s. 242.

¹⁰¹ *Reguła św. Benedykta*, II, PSP, s. 191.

¹⁰² Tamże, PSP, s. 192.

Opat, jak ojciec, winien w swoim postępowaniu łączyć łagodność z surowością, stosując się do zasady wyrażonej przez świętego Pawła w Pierwszym Liście do Tymoteusza (4, 2): „Przekonuj, proś, karć”. Będąc wymagającym ojcem, który karze niespokojnych wichrzycieli, posłusznych zaś i łagodnych nakłania cierpliwie do trwania w dobrym, jest w swoim postępowaniu zawsze pełen miłości.

Istotnym zadaniem przełożonego jest troska o zbawienie braci, dlatego nie może on przemilczać grzechów tych, którzy błędzą, „lecz w miarę swych możliwości wyrывa je z korzeniami, gdy tylko zaczną się pokazywać”¹⁰³. Musi on być zawsze świadomy odpowiedzialności, jaką wziął na siebie, to jest „rządu nad duszami”, za które „w dzień sądu odpowie przed Panem”. Troska o braci i odpowiedzialność za nich będą mu pomagały w poprawianiu własnych błędów oraz w doskonaleniu siebie samego. W związku z tym ma on zachować roztropność w postępowaniu, gdyż ta jest „matką wszystkich cnót”. Nie pozwalając na rozrastanie się wad, „tępi je roztropnie i z miłością” oraz „stara się budzić mniej strachu, a więcej miłości”. Kieruje się we wszystkim takim umiarem, „by i mocni mieli to, czego pragną, i słabi nie uciekli”¹⁰⁴. Jest zobowiązany zasięgać rady starszych lub – w szczególnych wypadkach – wszystkich braci, ostatecznie jednak w swojej decyzji jest niezależny¹⁰⁵.

W trosce o dobro poszczególnych braci oraz całej wspólnoty opat, jak dobry ojciec, winien stosować kary, które różnią się w zależności od przewinienia i od duchowego stanu mnicha: „Szlachetniejsze i rozumniejsze umysły niech gani słowami raz lub dwa; występnych zaś, zatwardziałych i pysznych, jak również nieposłusznych niech karci chłostą lub wyznacza im inną karę cielesną już za pierwszym razem, gdyż czytamy w Piśmie Świętym: «Głupiego słowa nie naprawią» (por. Prz 29, 19) i na innym miejscu: «Uderz syna twego różgą, a uwolnisz duszę jego od śmierci»” (por. Prz 23, 14)¹⁰⁶. W benedyktyńskiej koncepcji życia zakonnego stosowanie kar jest zawsze wyrazem miłości ojcowskiej i ma służyć duchowemu wzrostowi mnichów.

Idea życia wspólnotowego wyraża się nie tylko przez posłuszeństwo przełożonemu, ale także poprzez wzajemny szacunek mnichów do siebie, i to bez względu na wiek oraz na stanowisko zajmowane w klasztorze, w myśl zasady Benedykta: „Niechaj bracia będą sobie posłuszni wzajemnie”¹⁰⁷. Starsi bracia, opierając swój autorytet na „dobrym życiu”, winni odnosić się do młodszych z ojcowską miłością, nawet gdy zajdzie konieczność rozkazywania. Młodszy natomiast powinni okazywać im szczere posłuszeństwo we wszystkich sprawach

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, LXIV, PSP, s. 229.

¹⁰⁵ Tamże, III, PSP, s. 193.

¹⁰⁶ Tamże, II, PSP, s. 193.

¹⁰⁷ Tamże, LXXI, PSP, s. 232.

duchowych i ziemskich, opierając się na wierze i doświadczeniu tych, którzy całe życie poświęcili Bogu przez trwanie we wspólnocie¹⁰⁸.

W omawianych tu regułach pojawia się również sprawa kolejności miejsc na modlitwie i w czasie posiłku. Generalną zasadą jest zajmowanie miejsc zależnie od czasu wstąpienia do wspólnoty: „Tak więc niech bracia przystępują do pocątku pokoju, do Komunii świętej, zaczynają psalmy i zajmują miejsca w chórze zgodnie z kolejnością ustaloną przez opata lub przysługującą im na zasadzie dnia wstąpienia”. Czas pobytu w klasztorze, jak wynika z cytatu, nie jest jednak kryterium obowiązującym bezwzględnie, ponieważ opat może przyznawać wyższe miejsce mnichom ze względu na pełnioną we wspólnocie funkcję lub zasługi¹⁰⁹.

Analiza starożytnych reguł życia zakonnego pozwala stwierdzić, iż idea wspólnoty zajmuje naczelne miejsce w tworzącym się monastycyzmie, jako cel, do którego dążą mnisi przez całe swoje życie. Realizowana praktycznie we wspólnocie modlitwy, stołu, pracy, ubioru, a także poprzez szczególną pozycję opata i dyscyplinę wewnątrz klasztoru, stanowi ona o specyfice tej formy życia chrześcijańskiego, która – jak chcą zakonodawcy – ma być naśladowaniem wspólnoty z Dziejów Apostolskich. W życiu wspólnym bowiem mogą być realizowane podstawowe wartości chrześcijańskie: miłość, jedność i pokora.

Na pierwsze miejsce wysuwa się wspólnota modlitwy, która – nie przekreślając prawa do modlitwy indywidualnej – wyraża się we wspólnym chwaleniu Boga poprzez obowiązkowe uczestniczenie w oficjum i Mszy świętej. Praca na polu czy apostołat nie zwalniają mnicha z modlitwy chórowej. Również w podróży łączy się on ze wspólnotą, odmawiając wyznaczone modlitwy w odpowiednich porach. W modlitwę wspólnotową angażuje mnich wszystkie swoje siły, starając się o jak najpiękniejsze śpiewanie psalmów i nie przeszkadzając innym w skupieniu.

Ważne miejsce w budowaniu wspólnoty – oprócz modlitwy – zajmują wspólne posiłki, spożywane we wspólnym refektarzu o wyznaczonych porach. Wspólnota stołu uczy szacunku dla Boga – dawcy życia i wszelkich sił vitalnych – oraz miłości bliźniego. Jeden stół dla wszystkich i jednolitość potraw dają możliwość ustawicznego przewycięzania egoizmu, który ujawnia się wyraźnie w wypadku tak podstawowej czynności, jak zaspokajanie głodu.

Wspólnie wykonywana praca, podobnie jak wspólna modlitwa i wspólny posiłek, przyczyniając się do tworzenia wspólnoty klasztornej, jest wyrazem wzajemnego służenia sobie i chwaleń Boga Stwórcy. Wspólna praca jest podstawą wspólnoty posiadania, a tym samym przewycięzania pragnienia gromadzenia dóbr materialnych. Wspólnota wyraża się także przez jednolitość ubioru, który swoją prostotą i skromnością podkreśla ubóstwo mnichów. Opat, posiada-

¹⁰⁸ Por. *Reguła Pawła i Stefana*, II-III, PSP, s. 145.

¹⁰⁹ *Reguła św. Benedykta*, LXIII, PSP, s. 227. Por. *Reguła Pawła i Stefana*, XX, PSP, s. 149.

jący wielką władzę wobec mnichów, jest wyrazem i gwarantem wzajemnego szacunku i podporządkowania własnego egoizmu dobru wspólnemu.

IDEA OF THE COMUNITY IN THE OLD RULES OF THE RELIGIOUS LIFE IN THE WESTERN EUROPE

The Vatican II Council, with the decree *Perfecte caritatis*, about the renewal of the religious life according to *aggiornamento* (accommodations to the contemporary circumstances) opened the way to the changes in the life of many religious communities. In many cases the rapid reforms of the religious life caused a crisis of the communities. It seems necessary to study the first rules of the religious life to see basic foundation of the modern communities.

The study of the first religious rules in the Western Church of the first centuries of the Christianity shows the essential elements of religious life: common prayer, common meals, unique vestments for all monks, common work, discipline and obedience. Deficiency of one of this elements leads to the crisis of the life in the community.

Keywords: Pachomius, Saint Benedict, Saint Augustine, religious life, religious rules, common prayer, order of prayer, common meals, work, vestments, obedience, humility.

Słowa kluczowe: Pachomiusz, św. Benedykt, św. Augustyn, życie zakonne, reguły zakonne, modlitwa wspólna, wspólne posiłki, praca, odzienie, posłuszeństwo, pokora.

Marian ZAWADA OCD*

WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA DUCHOWOŚCI ŻYCIA KONSEKROWANEGO

W zaproponowanym temacie zagrożeń¹ należy dostrzec wymiar intelektualny i egzystencjalny, czyli związany z refleksją teologiczną oraz ze zmianami stylów życia, które oddziałują na mentalność osób powołanych do konsekracji.

1. Postsekularyzm – współczesne usytuowanie religii

W 2005 roku na jednym z kongresów niemiecki filozof Jürgen Habermas zaproponował nowe określenie współczesności i nadał jej imię postsekularyzm. Nie chodzi jednak o nowy rozkwit wrażliwości religijnej, będący reakcją na męczące tezy sterylności życia publicznego i prywatnego, braku otwarcia na wymiar religijny. Jest to propozycja religijności świeckiej, nieeklezyjnej, w istocie ateistycznej formy religii, czyli religijności bez Boga. Przykładem tego myślenia może być książka André Comte-Sponville pt. *Duchowość ateistyczna*².

* Dr hab. Marian ZAWADA OCD – karmelita bosy, wyświęcony w 1989 roku; ukończył Akademię Ekonomiczną, studiował na „Teresianum” w Rzymie; doktorat na PAT w Krakowie (1998); habilitacja w 2011 roku na UPJPII. Opublikował blisko 40 książek i około 250 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. Od grudnia 2005 roku jest dyrektorem Centrum Kultury Duchowej im. św. Edyty Stein „Communio Crucis” w Krakowie. W latach 2008-2011 był rektorem Kolegium Teologicznego WSD Karmelitów Bosych w Krakowie; w 2010 roku został wybrany wiceprzewodniczącym Konferencji Rektorów Polskich. W latach 2011-2012 studiował na Uniwersytecie Mistycznym w Avila w Hiszpanii. Od czerwca 2014 roku pełni funkcję przeora klasztoru w Krakowie.

¹ To często spotykany temat w związku z Rokiem Życia Konsekrowanego. Między innymi referat o podobnym brzmieniu, zatytułowany „Zagrożenia współczesnego życia konsekrowanego”, wygłosiła siostra Krystiana Chojnacka OSB na symposium w diecezji warszawsko-praskiej, w dniu 23 maja 2015 roku, oraz – ojciec Mateusz Hinc OFMCap, który przedstawił „Współczesne zagrożenia dla życia zakonnego” 14 kwietnia 2015 roku w Częstochowie.

² A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna*, przekł. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.

Tłem dla postsekularyzmu są następujące akcenty, które odnoszą się do sfery religijnej:

1. Założenie, że istnieje równość religii, równość doświadczenia duchowego, tradycji.

2. Sugerowanie, że sama religia jest źródłem przesądów, czyli kłamstw chronionych systemem religijnym, służących głównie do zniewolenia ludzi.

3. Interpretacja religijności jako fundamentalizmu.

4. Zmiana oczekiwań wobec religii i jej celu. Kiedyś był to odpoczynek (ulga, rozrywka, kultura), dziś – forma społecznego odurzenia (ucieczka od rzeczywistości w narkotyki, media, rozrywkę), ucieczka od realu w świat wirtualny, czyli – dominacja nierealnego.

1.1. Zagrożenia w sferze założeń intelektualnych (teorii duchowości)

1.1.1. Intelektualna zgoda na brak prawdy

Na myśl współczesną zaczyna coraz bardziej oddziaływać intelektualna bezradność wobec ujmowania rzeczywistości, docierania do prawdy, zgoda na to, że prawdy nie ma lub – precyzyjniej – że jest ona subiektywna, dla każdego inna.

Współczesna filozofia, wykorzystując powagę naukowych dywagacji, głosi niemożliwość dotarcia do prawdy, a więc – konieczność życia intelektualnego pośród strzępów prawd, gdzie łatwo może się zakraść nie tylko nieścisłość, ale i kłamstwo.



Nie chodzi już o dochodzenie do prawdy, która się przejawia i odsłania, lecz o przesłanianie rzeczywistości fragmentami podręcznych, okazjonalnych „puzzli” egzystencji. W ten sposób fragmentaryczność, przypadkowość, chaos i absurd obezwładniają pewność i obiektywizację (naukowe upewnienie). W istocie bronią dostępu do prawdy, a idąc dalej – są zgodą na kłamstwo. Każda refleksja (narracja) jest równoprawna. Prawda przestała być obiektywna, każdy podmiot ma prawo do własnej prawdy i jest ona równorzędna.

Rezygnacja z wizji całościowej i zamiana jej na fragmentaryczną wzmacniana jest przez zanik wrażliwości nadprzyrodzonej, uwrażliwienia na rzeczywistość niewidzialną, niedostrzegalną zmysłowo. To „wypłukuje” zmysł religijny, ogranicza zakres pragnień i nadziei.

Rezygnacja ta owocuje redukcją antropologiczną i fałszywą wizją człowieka, zwłaszcza odnoszącą się do jego pochodzenia, przeznaczenia i powołania.

Rezygnacja z prawdy stwarza warunki do akceptacji kłamstwa i zakłamania, co odbija się również na życiu duchowym i wyraża w niemożności stanięcia

w prawdzie. Poszerza to „szarą” sferę duchową, życie w niedomówieniach.

1.1.2. Upadek kultury myślenia

Drugim objawem jest często odmowa szacunku, czy wręcz dyktat pogardy, które usiłuje się ubrać w kanony naukowości. Brak szacunku wprowadza w dyskusję naukową już nie argumentację i dowodzenie prawdy, lecz manipulację emocjonalną (na przykład wywoływanie efektu negatywnych uczuć, związanych z danym tematem). Dopełnia tego nagromadzenie zła w mediach, w kulturze, w środowisku życia (zdziwienie), kumulacja lęków cywilizacyjnych (terroryzm), a z nimi udręczenie niepewnością (scenariusze apokaliptyczne).

Cechą współczesności jest wymuszona bezkrytyczność (tolerancja bezzalożeniowa), relatywizacja wszystkiego, nawet porzucenie zdrowego rozsądku (jak to widzimy w przypadku *gender*). Pojawia się to w wymiarze społecznym jako zgoda na brak rzeczowej dyskusji, potyczki na argumenty, a w dalszej konsekwencji – zgoda na rezygnację z sensu.

To wywołuje przekonanie, że nawet jeżeli są wartości trwałe i nieprzemijające, to nie warto już po nie sięgać. Promuje się krótkie, okazjonalne scenariusze, zawęża perspektywę życia, nie mówiąc o obietnicy, na której zbudowana jest konsekracja.

Człowiek zarażony wirusem pogardy najpierw nie ma szacunku do siebie, a czując się niegodny wybrania, przerzuca to na innych i na Boga. Pogarda najgłębiej narusza misję Kościoła, bo tkwi w przekonaniu, że nikt nie jest godny zbawienia czy wybrania.

1.1.3. Paradygmaty współczesności względem duchowości

Założeniem współczesności jest promowanie przeciwstawienia nauki wierze, przy czym religia i teologia nie mają żadnych szans w tej konfrontacji. Ostatnio sugeruje się, że religijność jest niebezpieczna („zgrzewka” religia – terroryzm).

Ogólnie można we współczesnej myśli wyłonić kilka trendów:

a) wrogość wobec duchowości katolickiej (zwalczanie i kompromitacja Kościoła katolickiego),

b) osłabianie misji Kościoła przez rozpowszechnianie tezy równorzędności wszystkich religii (na przykład naukowo podbudowany film „Zeitgeist” z 2007 roku)³,

c) minimalizowanie wymiaru religijnego lub naturalizowanie wiary⁴.

d) wprowadzenie zamieszania w klarowną terminologię (wiara, Bóg, medytacja, kontemplacja, duchowość, mistyka).

³ Zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Fxvzkv2g83M> (30.05.2015).

⁴ R. Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Sz wajcer, Warszawa 2012.

1.2. Zagrożenia obszaru pojęcia duchowości

W dziedzinie zagadnień dotyczących duchowości funkcjonuje kilka niebezpiecznych tendencji:

1.2.1. Duchowość przeciwstawiona religii

Prymitywna antropologia nie tylko oddziela religię od duchowości, lecz je przeciwstawia. Religia jest swego rodzaju więzieniem zbiorowej świadomości, duchowość – rezultat własnego doświadczenia – wyzwala człowieka od Boga, który, delikatnie mówiąc, „przytłacza” i jest wrogiem ludzkiego szczęścia.

1.2.2. Duchowość wykluczająca Boga

Strukturą nowej laickiej duchowości jest doświadczenie tajemnicy bytu, zachwyty pięknem, poczucie jedności ze światem. Kluczem jest tajemnica i mistyka z rozmytą ideą Boga, a nawet brak sprzeczności pomiędzy duchowością a ateizmem. Katolicka duchowość jest kodyfikowana jako duchowość strachu i podporządkowania, natomiast naturalne doświadczenie uważane jest za z natury mistyczne, poszerzające świadomość i wolność. Rezultatem tego typu myślenia jest, na przykład, duchowość ateistyczna, duchowość bez Boga.

1.2.3. Instytucja przeciwstawiona doświadczeniu

Duchowość wykorzystuje się do rozprawy z instytucją, akcentując na przykład historie mistyków, którym Kościół nie był potrzebny, albo eksponuje się cierpienie, jakie on im zadał.

1.3. Doświadczenie a duchowość

W tej dziedzinie można zauważyć, że doświadczenie wiary zostało zdegradowane. Wyróżnia się następującymi cechami:

1.3.1. Doświadczenie określające wiarę

Samą wiarę interpretuje się nie jako coś wyższego od rozumu, coś czemu miałby się on z pokorą poddać. Wiara jest czymś niegodnym światłego, tak zwanego naukowego umysłu, czymś mętnym, niskim, irracjonalnym. Samo doświadczenie wiary przestało być doświadczeniem wyższego rzędu, a stało się – głów-

nie pod wpływem psychologii – zlepkiem ukrytych potrzeb człowieka typu rekompensacyjnego.

1.3.2. Absolutyzacja doświadczenia

Kolejną cechą zagrażającą wierze jest dryfowanie w stronę absolutyzacji doświadczenia. Oznacza to, po pierwsze, absolutyzację subiektywizmu, czyli człowiek sam staje się centrum rzeczywistości, a więc staje się istnieniem idola trycznym.

Po drugie to doświadczenie staje się źródłem wiary, a nie jej przyswojoną treścią. Absolutyzacja doświadczenia (religijnych doznań) oznacza, że to doświadczenie stwarza przestrzeń wiary, a nie na odwrót. Krótko mówiąc, brak religijnego doświadczenia oznacza brak rzeczywistości nadprzyrodzonej. Doświadczenie Boga „puste w środku” jest swoistym dowodem na nieistnienie Boga czy rzeczywistości nadprzyrodzonej.

1.3.3. „Demokratyzacja” doświadczenia

Myślenie eksponujące równość wszystkich udziela się również myśleniu religijnemu, co skutkuje tym, że pomniejsza się lub marginalizuje przywileje związane ze szczególnymi łaskami. Sama konsekracja, powołanie i wybranie przez Boga, są swego rodzaju uprzywilejowaniem i stanowią w tym przypadku co najmniej fałszywy ton. Taka mentalność nie znosi nadzwyczajnych dróg, dlatego na przykład doświadczenie mistyczne jest pod szczególnym „obstrzałem” i traktowane jest z reguły jako przypadek chorobowy, dziedzina urojeń i szukanie dla siebie patologicznych form znaczenia. Ten trend wspiera „uniformizacja” stylu, czyli globalizacja intelektualna i obyczajowa.

2. Kilka typowych zagrożeń duchowości konsekrowanych

W dziedzinie życia konsekrowanego mamy wiele zagrożeń, ale najbardziej istotne wydają się pewne zasadnicze odniesienia.

2.1. Naturalizacja wizji konsekracji

W tej dziedzinie należy sformułować jako zasadnicze – oddalenie od Chrystusa na rzecz naturalnych czy społecznych kryteriów funkcjonowania (organizacja i skuteczność instytucji czy podjętych dzieł, zasada optymalizacji działania). Porzucenie charakteru nadprzyrodzonego w spojrzeniu na życie zakonów, zgromadzeń, czy wspólnot konsekrowanych, eliminuje na przykład element krzyża; problem polega między innymi na tym, że pewne rzeczywistości konsekrowane

nie funkcjonują w sferze sukcesu czy kryteriów społecznej skuteczności. Pragmatyzm w posłudze może prowadzić do odpowiadania na aktualne potrzeby Kościoła bez właściwego rozeznania, co prowadzi w konsekwencji do zamieszania, wyczerpania energii i kryzysu sensu.

„Wypłukanie” sfery *sacrum* sprawia, że dziś wstępuje się do zakonu lub z niego występuje, jakby zawiązywało się lub zrywało umowę o pracę, bez głębszej świadomości uwielbienia czy obrażania Boga. Czasem obecność we wspólnocie traktuje się na zasadzie świadczenia społecznego, umowy czy zatrudnienia. Gdy umowa nie jest dotrzymywana, wygasa motywacja.

Naturalizacja dotyczy również postrzegania własnej obecności we wspólnocie czy Kościele. Zamieniono kryterium doskonalenia (świętości), formowania, na zgodę na siebie, a w efekcie – zgodę na słabość. Słabsza kondycja młodzieży, pod względem fizycznym, psychicznym, duchowym, wymusza obniżanie wymagań i stosowanie zaniżonych standardów na etapie kwalifikacji powołania. Reguły zakonne i konstytucje są adresowane do osób zdrowych. Natomiast kreuje się nową regułę, że formację zaczynamy od terapii, a więc zajmujemy się „na wejściu” osobami słabszymi pod względem psychicznym lub chorymi. Trudno człowiekowi zwicniętemu stawiać zwykłe wymagania (z obolałą nogą nie podejmie się wyścigu po nagrodę nieprzemijającą).

2.2. Zanurzenie w świecie

Jednym z kluczowych problemów jest zderzenie ducha współczesności z duchem Chrystusa, czyli – z naturą konsekracji. Dziś w Europie mamy zderzenie ze światem bez Boga, który nie tylko Go usuwa, ale konsekwentnie niszczy kulturę chrześcijańską. Styl konsekrowany nie przystaje do modeli współczesności, co rodzi określony dyskomfort – nie tylko brak jakiejś synchronizacji, ale wyobcowanie, obcość. Życie w sercu świata duchem Chrystusa ciągle wystawia na próbę, bo – jak pamiętamy – „jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca” (1 J 2, 15). Trwamy w pokusie zbytniego przyłgnięcia do współczesności: technologie, komunikację, modele zachowań, media, powielanie tych samych wzorów (globalizację), wymusza po części samo życie. Ale bezkrytyczne uleganie temu może doprowadzić do „wypłukania” konsekracji i jej funkcjonowania jedynie w sferze społecznej, na przykład, w kontekście pozyskania finansów i spełniania wymagań państwowych.

Można mówić o nadmiernym zanurzeniu w świecie (por. VC 38)⁵ oraz o konsumpcyjnym ideale sycenia własnego „ja”. Konsumpcyjne style życia, czyli

⁵ Trzeba także umieć rozpoznawać i przezwyciężać pewne pokusy, które czasem, za sprawą szatańskiego podstępów, przybierają pozór dobra. I tak na przykład słuszne jest dążenie do poznania współczesnego społeczeństwa, pozwala bowiem skuteczniej podejmować jego wyzwania, ale może też prowadzić do naśladowania chwilowej mody, do osłabienia duchowej gorliwości lub do zniechęcenia. Możliwość otrzymania doskonalszej formacji duchowej może czasem wzbudzać w oso-

ogólne nastawienie na branie, a nie na dawanie, w sposób istotny utrudniają przyjęcie postawy ofiary czy daru z siebie⁶. Na takim tle rady ewangeliczne są zupełnie niezrozumiałe. Problem pogłębia roszczeniowy stosunek do rzeczywistości.

2.3. Nastawienie na korzyść własną (interesowność)

Do ważnych kryzysów należy kryzys bezinteresowności. Godzi to w sens konsekracji, która ma być złożeniem daru z siebie. Konsekracja może być widziana jako szansa na podwyższenie własnego statusu, na osiągnięcie prestiżu, motyw do wywyższenia.

Do tego dochodzi wzrost interesowności albo szantażowania swoją dyspozycyjnością. Człowiek się angażuje jeżeli coś przynosi mu spodziewane korzyści. Źródłem problemów w życiu konsekrowanym może być sytuacja, w której nie spełnia się oczekiwań, jakie żywi osoba konsekrowana. Ostatecznie jest gotowa zrezygnować z tej drogi.

2.4. Porzucenie odpowiedzialności

Kolejnym ważnym, moim zdaniem, zagrożeniem jest niemal powszechne porzucenie lub dyfuzja odpowiedzialności. Dzieje się tak dlatego, że – po pierwsze – ideałem jest życie w świecie bez zobowiązań (opcja maksymalizacji przyjemności i wygody lub też zwykłe lenistwo).

Po drugie, człowiek ma skłonność przerzucania ciężarów na innych. Lęk przed odpowiedzialnością może wynikać z lęków przed tradycyjnie stałym scenariuszem życia ujętym jako małżeństwo czy konsekracja, albo też z nastawieniem na czerpanie okolicznościowych korzyści. W świecie konsekrowanym objawia się to tym, że wielu znajduje trudność w podjęciu zobowiązań, zwłaszcza wieczystych wobec Boga oraz w tym, że coraz trudniej jest znaleźć i mianować przełożonych.

bach konsekrowanych swoje poczucie wyższości wobec innych wiernych, zaś słuszną potrzebą i koniecznością podnoszenia swoich kwalifikacji może się przerodzić w przesadne dążenie do doskonalenia swoich kompetencji, tak jakby powodzenie apostolskiej posługi zależało przede wszystkim od ludzkich środków, a nie od Boga. Chwalebne pragnienie bliskiej więzi z ludźmi naszej epoki, wierzącymi i niewierzącymi, ubogimi i bogatymi, może prowadzić do przyjęcia zeświecczonego stylu życia lub do rozwijania ludzkich wartości wyłącznie w wymiarze horyzontalnym. Poparcie słusznym dążeń własnego narodu lub kultury może skłaniać do akceptacji pewnych form nacjonalizmu lub elementów obyczajowości, które winny być najpierw oczyszczone i uszlachetnione w świetle Ewangelii (VC 38).

⁶ Por. J. Gocko, *Moralno-społeczne aspekty konsumizmu w świetle społecznego nauczania Kościoła*, „Saeculum Christianum” 6 (1999), nr 2, s. 173-196.

2.5. Zubożenie więzi

Kryzys życia konsekrowanego dotyczy również życia wspólnotowego. Wspólnota jest istotnym elementem duchowości konsekracji⁷. Dokument *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia* mówi o czterech ikonach: najpierw jest to Trójca Święta, następnie wspólnota uczniów, którzy szli za Jezusem, trzecia to gmina jerozolimska oraz historyczny wizerunek wspólnoty założycielskiej. Źródłem kryzysu jest zubożenie więzi w wymiarze psychologicznym⁸ oraz pomijanie teologicznego odniesienia.

Ważnym zagrożeniem jest tu indywidualizm, a w istocie przyjmowanie postawy pychy, która nikogo nie potrzebuje, oraz przeniesienie relacyjności wyłącznie w przestrzeń technologicznego zapośredniczenia (internet, skype, blogi, sms).

Temu może towarzyszyć zagubienie w grupie i lęki przed kontaktami, konformizm, gdy relacje są zbyt trudne, czy postawa facylitacji (szukania łatwych pocieszeń poza wspólnotą).

2.6. Zagrożenia w dziedzinie ślubów

Niektóre dokumenty Kościoła akcentują niebezpieczeństwo indywidualizmu, któremu towarzyszy lęk przed nieprzystosowaniem do nowych czasów lub przejawy zamknięcia się w sobie, braku elastyczności, rozluźnienia dyscypliny (por. VC 70). Na to nakłada się nadmierne zaangażowanie w dzieła wewnętrzne, co powoduje brak harmonii pomiędzy życiem duchowym a działaniem i misją.

Najbardziej zagrożone jest przeżywanie ślubów zakonnych. Ślub posłuszeństwa ze względu na fałszywą wizję wolności, a nawet jej absolutyzację (por. VC 91; por. VS 31-35). Fałszywym ideałem staje się niezależność, umiejętność chronienia własnych przestrzeni, promowania własnych rozwiązań bez należytego rozeznania.

Innymi niebezpieczeństwami są: porzucanie więzi, przerzucanie odpowiedzialności oraz kryzys zmysłu nadprzyrodzonego. Wyrastając w atmosferze niszczenia autorytetów często podważa się nadprzyrodzoną rolę przełożonego, akcentuje zbyt wiele komponenty czysto naturalne, co uderza w istotę konsekrowanej obecności. Jeżeli występuje brak motywacji nadprzyrodzonej, konsekracja

⁷ Konferencja Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich, Konferencja Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych, *Idziemy naprzód z nadzieją. Życie konsekrowane w Polsce na początku nowego tysiąclecia*, Kraków 2003.

⁸ W dziedzinie psychologii funkcjonuje już termin „dzieci bez więzi” jako domena rozbitych rodzin. Zaburzeniu podlega system przywiązania (attachment behavioral system) oraz wewnętrzne modele operacyjne (internal working models) dotyczące reprezentacji figury przywiązania, reprezentacji siebie i wzajemnych relacji. Zob. R. Marvin, P. Britner, *Normative Development: The Ontogeny of Attachment*, w: *Handbook of attachment. Theory, research and clinical applications*, red. J. Cassidy, P. R. Shaver, New York 1999.

i zależność stają się nie do zniesienia, są one odczytywane w perspektywie upokarzania.

W zakresie ślubu czystości największe zagrożenia rodzą się poprzez zły stosunek do samego siebie, niewłaściwe rozumienie miłości czy oddania. Pojawiają się one zarówno w nadmiernej potrzebie relacji, jak i w źle przeżywanej samotności. Często pojawia się w tej dziedzinie motyw porażki, rozczarowania, zniechęcenia, który każe uciekać się do prostych i dostępnych form gratyfikacji. Wewnątrz działa nienasycenie, które ciągle żąda większych ofiar i namiastek przyjemności.

Ślub ubóstwa zostaje zagrożony przez deformacje związane z praktycznym materializmem i zabezpieczeniem warunków życia. Można mówić o dwóch zasadniczych niebezpieczeństwach zagrażających ubóstwu: o tyranii dobrobytu i o niepohamowanych pragnieniach posiadania czy poszerzania własnego wpływu. U podstaw tkwi niewłaściwy stosunek do dóbr powodujący przesłanianie Najwyższego Dobra.

U źródeł tych zagrożeń stoi idolatria, to znaczy przekonanie, że człowiek sam dla siebie tworzy przestrzeń życia i niezależnie chce nią gospodarzyć; sam chce decydować o życiu i o prawdzie, i o dobru.

Na problem zagrożeń można spojrzeć biernie, to znaczy ograniczając się do analizy i dostrzegania spraw, lub dynamicznie, traktując je jako wyzwania, którym należy sprostać i odnajdywać praktyczne rozwiązania.

Duchowość winna odslaniać prawdę relacji z Bogiem i strzec jej przed „skorodowaniem” spowodowanym zafałszowaniem czy „demontażem” istoty religijności. Tu kluczem może być przywoływanie właściwej antropologii, ukierunkowanej na teologię. Chroni to duchowość przed popadaniem w pułapki przerostu znaczenia człowieka w zachowaniach religijnych (naturalizacji duchowości). Akcentowanie wymiaru nadprzyrodzonego (łaski) chroni także przed zbytnim zanurzeniem w aktualne style (trendy intelektualne, kulturowe).

Konsekracja zawsze będzie autentyczna, jeżeli nosi w sobie bezinteresowność, świadomość daru z siebie, która wzmacnia miłość i oczyszcza relację do Boga i Kościoła, a trudne sytuacje pozwala przyjmować w sensie niesienia krzyża.

CONTEMPORARY THREATS OF THE SPIRITUALITY OF THE CONSECRATED LIFE

The threats of today can be described as postsecularism, in which religion becomes a port of atheism (spirituality without God). Threats appear in the theoretical realm (philosophy, theology), where the present day emphasizes the lack

of access to the truth, questions the possibility of its recognition. Within the same theology, spirituality is opposed to religion, and institution to own experience, God is excluded from the spirituality. The threat to consecrated life consists in introducing a style which is against the consecration (naturalization, selfishness, poverty of the relationships), and the temptations against vows (misunderstanding of love and freedom, materialism of life, consumerism).

Keywords: contemporaneity, threats, theology of the consecrated life, spirituality of the consecrated life, consecrated life today.

Słowa kluczowe: współczesność, zagrożenia, teologia życia konsekrowanego, duchowość życia konsekrowanego, życie konsekrowane dziś.

Andrzej BARAN OFMCap*

FORMACJA DO ŻYCIA KONSEKROWANEGO – EWOLUCJA ROZUMIENIA PROBLEMU

Formacja stanowi jeden z filarów życia konsekrowanego. Podejmując zagadnienie ewolucji rozumienia formacji, należy rozpocząć od założenia, iż do niedawna formację odnoszono przede wszystkim do początkowego etapu życia konsekrowanego. Uznawana była ona za okres, który przygotowywał osobę powołaną do podjęcia określonej formy życia i pomagał jej w osiągnięciu dojrzałości niezbędnej do złożenia profesji wieczystej. Obecnie funkcjonuje przekonanie, że dojrzewanie osoby konsekrowanej obejmuje całe jej życie i stanowi podstawowy element formacji początkowej, a także stałej. Samo pojawienie się terminu „formacja stała” (ciągła, permanentna) wiele wyjaśnia. Pierwotnie interpretowana była jako klasyczny przypadek niedokończonej odnowy soborowej w życiu zakonnym.

Początkowy etap wcielania w życie uchwał Soboru Watykańskiego II był bardzo płodny, odważny, a w pewnych aspektach nawet prorocki. Z biegiem czasu zapal ostrygł, pojawiło się zmęczenie, a nawet pewnego rodzaju zażenowanie. Kryzys, który dotknął życie zakonne na przełomie XX i XXI wieku, ma podłoże między innymi w formacji. Powoli zaczęto rozumieć, że nie wystarcza już tylko uwspółcześnienie metod wychowawczych, ale trzeba uaktualnić samą ideę formacji, która będzie otwarta na przyszłość. Podjęty wysiłek dotyczy nie tylko jej płaszczyzny pedagogicznej, ale jeszcze bardziej teologicznej. Formacja staje się

* Dr Andrzej BARAN OFMCap. — kapłan Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów Prowincji Warszawskiej – śluby wieczyste w 1990 roku, wyświęcony w 1992 roku; od 2001 roku zatrudniony jest w UKSW; w latach 2000-2004 był rektorem WSD Kapucynów w Lublinie; od 2012 roku jest magistrem Ponowicjatu Kapucynów w Lublinie; w latach 2006-2009 był Dyrektorem Centrum Duchowości „Honoratianum” w Zakroczymiu; w latach 2000-2003, 2006-2007 i od 2012 roku pełni funkcję sekretarza Formacji Warszawskiej Prowincji Kapucynów; od 2012 roku konsultor Segretariato Generale della Formazione w Rzymie; od 2013 roku jest członkiem Zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Jest autorem artykułów i książek o życiu zakonnym, kierownictwie duchowym, formacji i mistyki.

czymś, co nieustannie towarzyszy życiu osoby konsekrowanej. Nagłącą potrzebą jest właściwe rozumienie i wprowadzenie w życie formacji duchowej.

W minionych latach bardzo często sprowadzano ją do towarzyszenia psychologicznego lub do szablonowych ćwiczeń pobożnościowych. Wyzwaniem, stojącym przed formacją w życiu konsekrowanym, jest odnowione zrozumienie idei naśladowania Jezusa Chrystusa obejmujące całą osobę konsekrowaną, całe jej życie i całe powołanie. Formacja dotyczy każdej osoby konsekrowanej, w każdym momencie jej życia.

1. Problematyka terminologiczna

Życie osoby konsekrowanej posiada szczególną formę. Samo w sobie jest nieustannym rozwojem, czymś, co nigdy nie zatrzymuje się w miejscu. Owa szczególna forma kieruje nas w stronę rzeczywistości formacji, która domaga się dotarcia do źródłosłowu, albowiem słowa są nośnikami konkretnych idei i wizji. Termin „formacja” pochodzi od łacińskiego słowa *forma*, - *ae* i oznacza: kształt, postać, forma, piękność, skłonność, usposobienie, wzór (por. EE 44)¹. Forma to również integralny obraz jakiejś istoty, która osiągnęła swoją pełnię, dojrzałość i doskonałość według własnego gatunku². Forma odnosi się także do życia, w którym istnieją pewne trwałe i własne formy stanowiące wzór dla innych, bywa także synonimem normy, albowiem zakłada przyjęcie normatywnego modelu osobowości jako zamierzonego celu formowania. Taką trwałą formą jest życie osoby konsekrowanej, która uobecnia w Kościele ziemską egzystencję Jezusa Chrystusa (por. LG 43-44; PC 8-9)³. Dojrzałość, pełnia i doskonałość naśladowców Mistrza z Nazaretu zostają osiągnięte dzięki określonym czynnościom. Ujęcie czasownikowe poszerza bazę znaczeniową terminu i rzeczywistości formacji, stąd też *formo*, -*are*, to kształtowanie, formowanie, powoływanie do bytu, stwarzanie, tworzenie, nauczanie, kształcenie i kształtowanie, oznaczanie czy też określanie⁴. Formować to również nadawać określony wygląd, sporządzać, wydobywać odpowiednie kształty, ćwiczyć, wyrabiać, organizować, ustanawiać, powoływać do życia, przyprowadzać do porządku, ustawiać. „Uformowany”

¹ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 266; J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie do formacji zakonnej*, w: *Formacja zakonna*, red. J. Gogola, Kraków 1997, cz. 1, s. 9; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, tłum. K. Kozak, Kraków 2007, s. 15.

² Por. G. Scarvaglieri, *Formazione*, w: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Roma 1977, t. 4, s. 131; J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie*, s. 9.

³ Istnieje duża ilość terminów pochodnych od słowa „forma”, np. formować, deformować, reformować, informować, formator, formowany. Por. J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie*, s. 9; G. Scarvaglieri, *Formazione*, s. 132; B. Zarzycka, *Osobowość i formacja. Psychospołeczne uwarunkowania poczucia zmian w obrazie siebie w trakcie formacji zakonnej*, Lublin 2005, s. 22.

⁴ Por. A. Jougan, *Słownik*, s. 267; *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1962, t. 2, s. 574; J. W. Gogola, *Ogólne wprowadzenie*, s. 9.

oznacza „ukształtowany”, czyli posiadający określony kształt. Formować oznacza więc zaproponować jasny model, formę lub sposób bycia, którego podmiot jeszcze w pełni nie przyswoił, a który stanowi jego nową tożsamość⁵. Czynność formowania obejmuje promowanie, a więc dotyczy rozwoju tak osoby, jak i wspólnoty osób, która się nieustannie tworzy, organizuje, dojrzewa. Należy zauważyć, że nie istnieje wspólnota czy braterstwo, jeśli osoby nie są autentycznie zrealizowane, identyfikujące się z własnym charyzmatem, dojrzałe, z punktu widzenia ludzkiego, zakonnego i duchowego⁶.

Powyższe rozważania prowadzą do poglądu, że formacja to promowanie rozwoju osoby i wspólnoty osób. Przechodząc do definicji bardziej opisowej, wyodrębniającej podmioty formacji, zachodzące relacje i ogólne cele osiągnięte w procesie formacyjnym, można stwierdzić, iż formacja to wywieranie przez jedną osobę, grupę czy instytucję trwałych wpływów na osobowość innego człowieka, w celu ukształtowania w nim, zgodnie z odpowiednim modelem, struktur poznawczo-oceniających. Formacja wyraża się zatem poprzez różne płaszczyzny funkcjonowania człowieka – różne sfery psychiki: poznawczą, uczuciową, decyzyjną, wykonawczą, społeczną, osobistego doświadczenia oraz moralną. Wysiłek formacyjny obejmuje internalizację systemu wartości i trwałych przekonań oraz wytworzenie wypływających z nich adekwatnych działań w określonym celu. Elementami konstytuującymi formację są: osoba (grupa, instytucja) oddziałująca, osoba poddana oddziaływaniu i relacja oddziaływania. Ta ostatnia ma charakter obustronny, choć w różnych proporcjach. W prawidłowo prowadzonym procesie formacyjnym odbiorca jest podmiotem aktywnym, gdyż sam najtrafniej ocenia potrzeby własnego rozwoju i jego indywidualny charakter. Formacja jest więc działaniem towarzyszącym i stymulującym rozwój osobowy, ułatwia realizację powołania, dostarczając obiektywne wzory oceny, oraz zorientowana jest na ukształtowanie stylu życia właściwego osobie konsekrowanej. Życie zakonne jest nowym sposobem przeżywania doświadczenia życia chrześcijańskiego⁷.

Wychodząc poza indywidualną osobę, można stwierdzić, że formacja obejmuje szersze kręgi. Znajduje się u podłoża wychowania rodzinnego i szkolnego,

⁵ Por. *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1960, t. 2, s. 937-938; A. Cencini, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 11; M. Fijałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich w świetle nauczania Kościoła współczesnego*, Lublin 2010, s. 19-20.

⁶ Por. F. Iglesias, *La Formazione permanente nel processo educativo del Frate Cappuccino*, w: *La nostra formazione permanente e i suoi animatori*. Atti del Convegno Internazionale della Formazione Permanente Ordine dei Frati Minori Cappuccini, Roma 1992, s. 68-69.

⁷ Por. Z. Chlewiński, *Formacja*, EK 5, k. 389; M. Fijałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich*, s. 20-21; J. Kalniuk, *Formacja do życia zakonnego. Aspekty moralne*, Kraków 2009, s. 41; H. Wejman, *Formacja duchowa*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 281; B. Zarzycka, *Osobowość i formacja*, s. 27.

duszpasterstwa, kształcenia, socjalizacji, psychoterapii, grupowej dynamiki i działań politycznych. Może dotyczyć niektórych sfer psychiki człowieka, kształtując jego umysł, sumienie czy religijność. W przypadku życia zakonnego formacja jest procesem kształtowania kompetencji do życia konsekrowanego, w którym czynnikiem motywującym jest religijność osoby powołanej. Od strony psychologicznej formacja oznacza zdolność łączenia ogólnych zasad intelektualnych i teorii niezbędnych do rozumienia zjawisk zachodzących w osobie i we wspólnocie. Obejmuje wszystkie aspekty osoby i aktualizuje się w pełnej autonomii podmiotu, odnawiając osobę w pełni wymiarów ciała, umysłu i ducha. W procesie formacyjnym chodzi o uzyskiwanie pewnych kwalifikacji, jak zdolność, umiejętność, kształtowanie kompetencji zakładających układ zmian, zmierzających ku wyższej jakości życia osoby konsekrowanej⁸. Prowadzi też do wytworzenia odpowiedniego stylu życia, na przykład formacja ekumeniczna, kapłańska, pastoralna, liturgiczna, zakonna i tym podobne. Różnego typu formacji poddawane są osoby przyjmujące określone role społeczne i zawodowe, jak choćby istniejąca formacja kapłanów, osób konsekrowanych, katechetów, nauczycieli, lekarzy i im podobnych⁹.

Podłoże rodzinne, szkolne, kształcenie i katechizacja skłaniają do ogólnego przeanalizowania relacji formacji do wychowania i edukacji. Adnes podaje trzy terminy, które wzajemnie się przenikają i uzupełniają, a dopiero rozumiane razem wyjaśniają pojęcie formacji. Są nimi: wychowanie, formacja, kierownictwo (towarzystwo) duchowe. Formacja skierowana jest ku aspektom intelektualnym, kulturalnym, duchowym, wychowanie natomiast obejmuje wymiar moralny i społeczny. Formacja dotyczy wybranych osób, specyficznego powołania i szczególnego zadania, tymczasem wychowanie dotyczy wszystkich. Towarzystwo oznacza natomiast nie tylko bycie obok osoby formowanej przez część jej drogi, lecz rzeczywiste przejście tej drogi wraz z nią. W przypadku osób konsekrowanych towarzystwo duchowe jest działaniem Kościoła, który objawia swoje macierzyńskie oblicze. W jego wspólnocie dokonuje się rozeznanie zdolności osób powołanych do podjęcia formy życia konsekrowanego. On też proponuje w swoim nauczaniu adekwatną formację, zarówno początkową, jak i stałą, towarzysząc na drodze realizacji powołania oraz pomagając w dawaniu odpowiedzi bardziej wiernej i radykalnej¹⁰.

⁸ Por. G. Marschner, *Formazione di base*, w: *Dizionario di psicologia*, Roma 1982, s. 432; J. Kalniuk, *Formacja do życia zakonnego*, s. 56; B. Zarzycka, *Osobowość i formacja*, s. 28.

⁹ Por. Z. Chlewiński, *Formacja*, s. 389.

¹⁰ Por. P. Adnes, *Formation*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 5, Paris 1969, s. 696-699; A. Cencini, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 11; M. Fijałkowski, *Formacja chrześcijańska katolików świeckich*, s. 21; J. Gogola, *Ogólne wprowadzenie*, s. 10; G. F. Poli, G. Crea, *Consacrazione e formazione permanente missione possibile*, Roma 2012, s. 51.

Sobór Watykański II w dekrecie *Perfectae caritatis* umieścił rzeczywistość formacji w kontekście przystosowanej do współczesności odnowy instytutów zakonnych. Jednoznacznie stwierdził, że owa odnowa zależy najbardziej od formacji ich członków. Przedsięwzięcie to nosiło nazwę *accommodata renovatio* (*aggiornamento* – „udziśnienie”) ¹¹, zaś jego istotą był powrót do autentycznych i zawsze żywych źródeł chrześcijaństwa. Obejmował on odnowę i przystosowanie życia Kościoła do potrzeb i sposobu myślenia współczesnego człowieka. Według nauczania Kościoła *accommodata renovatio* obejmuje ciągłe powracanie do pierwotnego ducha ożywiającego instytuty zakonne, będąc jednocześnie dostosowaniem do zmieniających się warunków epoki.

Podjmując ten temat, należy zwrócić uwagę na nauczanie papieża Benedykta XVI, który przypomniał o konieczności stosowania właściwej hermeneutyki ducha soborowego. Hermeneutyka nieciągłości i zerwania winna być zastąpiona hermeneutyką reformy – odnowy zachowującej ciągłość jedynego podmiotu – Kościoła, który dany jest przez Pana. Podstawowymi założeniami odnowy są: kontynuacja tradycji, powrót do źródeł i ciągły trud dochodzenia do tożsamości poszczególnych osób, wspólnot i całego instytutu zakonnego. Wiąże się to z ukazywaniem jego pierwotnej wspaniałości, która ponownie powinna przybrać taki kształt, jaki określił mu założyciel. Powrót do piękna początku domaga się usunięcia tego, co z biegiem czasu wtargnęło do obserwacji, a jest niewłaściwe, zbyteczne czy stanowi przeżytek (por. PC 2. 18) ¹².

2. Retrospektywne spojrzenie

Historia Kościoła wskazuje na potrzebę dobrej formacji w życiu zakonnym, aby było ono atrakcyjne i pociągające. Spojrzenie na miniony okres pozwala odkryć dwa znaczące etapy, które przyczyniły się do obecnej sytuacji formacyjnej osób konsekrowanych. Sprawą formacji zakonnej na różnych jej etapach miał zająć się Sobór Watykański I (1869-1870), o czym świadczą przygotowane schematy, które ze względów politycznych nie stały się jednak tematem obrad

¹¹ Por. G. Cuttler, *Il decreto conciliare Perfectae caritatis*, „Sequela Christi” 2 (2005), s. 14-15; M. O. Llanos, *Coordinate del cammino della vita consacrata nel postconcilio*, w: *La vita consacrata nel postconcilio. Tra novità e ridimensionamento*, red. M. O. Llanos, Roma 2012, s. 10.

¹² Por. Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, opr. A. Żuchowski, T. Sułkowska, Poznań – Warszawa 1974, s. 117; Benedykt XVI, *Wydarzenie, które zachowamy w pamięci i sercu* (Spotkanie z kardynałami, biskupami i pracownikami Kurii Rzymskiej), OR 27 (2006), nr 2, s. 17-18; R. Buttiglione, *Sobór Watykański II. Tradycja i współczesność*, „Ethos” 2012, nr 4, s. 28; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti. La vita consacrata allo tempo della precarietà*, Bologna 2015, s. 172-173; G. S. Griesse, *Spiritualità e carisma. La traccia vivende dei fondatori*, Siena 2008, s. 8-10; P. Jamiół, *Odnowa życia zakonnego w świetle Soboru Watykańskiego II i w nauczaniu magisterium Kościoła*, „Polonia Sacra” 2012, nr 31, s. 59-60; K. Wójtowicz, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym w nauczaniu Jana Pawła II*, „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych” 25 (2005), s. 30.

soborowych. W schemacie konstytucji o zakonnikach, przygotowanym przez kardynała Andrea Bizzarri, podkreślono, że do wzrostu dyscypliny i rozwoju życia zakonnego nic nie jest tak konieczne, jak ustawiczne i dobre formowanie nowicjuszy oraz doświadczanie ich powołania. Wskazanie to nawiązuje do wcześniejszej praktyki. Szczególnie w średniowieczu pojawiały się dwa okresy próby. Pierwszy identyfikowany był z dzisiejszym postulatem, drugi łączył się bezpośrednio z nowicjatem. Okres nowicjatu rozpoczynał właściwą formację do życia zakonnego. Czas jego trwania był różny, ale najczęściej obejmował rok, choć w Kościele Wschodnim mowa jest o trzech latach. Formacją nowicjuszy mogli zajmować się tylko magister i jego socjusz, obaj będący dobrymi zakonnikami. W omawianym projekcie Soboru Watykańskiego I zwrócono także uwagę na formację neoprofesorów. Zobowiązano przełożonych do zatroszczenia się o to, by młodzi profesii oraz studenci, w celu umocnienia się w karności zakonnej i ugruntowania w powołaniu, byli umieszczeni w domach przeznaczonych do dalszej formacji, zwanych *domus professorii*¹³.

Wcześniej, już w połowie XIX wieku, pojawił się dekret *Regulari disciplinae* (z 25 stycznia 1848 roku), który zwracał uwagę na zasady przyjmowania kandydatów do nowicjatu. Powstała praktyka zbierania opinii o kandydacie do życia zakonnego. Były one uzupełniane oceną trzech osób z najbliższego środowiska.

Inny cenny dekret o charakterze formacyjnym, *Ecclesia Christi* (z 7 września 1909 roku) regulował sprawę przechodzenia z jednego instytutu zakonnego do drugiego. Stałą troskę Stolicy Apostolskiej o formację osób zakonnych wyraża dekret *Sacrosancta Dei Ecclesia*, wydany 1 stycznia 1911 roku przez Kongregację do Spraw Zakonnych, dotyczący konwersów (osób przed obłóczynami) i uwzględniający problem formacji. Dokument ten określa zawsze aktualne wskazania praktyczne. Według niego wychowania nowicjuszy nie należy rozpoczynać od spraw nadprzyrodzonych, kształtując najpierw cnoty ludzkie. Z tej racji powinno się rozpoczynać od zasad dobrego wychowania, albowiem uważano, że niedbalstwo zewnętrzne często jest odbiciem nieuporządkowanego wnętrza. Praktykowanie w życiu codziennym zasad dobrego wychowania przyczynia się do wyrobienia delikatności, a co za tym idzie – do postępu duchowego. Dopiero bowiem po ukształtowaniu cnót naturalnych, czyli ludzkich, można budować świętość.

Wskazania te znalazły się w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1917 roku, który w kanonach od 542 do 571 wnioskował o właściwą formację nowicjuszy.

¹³ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, tłum. K. Kozak, Kraków 2007, s. 7; J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych – rys historyczny, geneza i charakter dokumentu „Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych”*, „Prawo Kanoniczne” 35 (1992), nr 1-2, s. 71, 75; P. Liszka, *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, „Życie konsekrowane” 2015, nr 2, s. 88-89; J. San Román, *Il noviziato. Manuale per i formatori e le formatrici*, Milano 2003, s. 15-16; J. Rovira, *La vita consacrata oggi. Rinnovarsi tra sfide e vitalità*, Roma 2000, s. 53.

Rozdział kodeksu, poświęcony formacji w nowicjacie, podzielony był na dwa artykuły. Pierwszy zawierał szczegółowy spis rekwizytów niezbędnych do rozpoczęcia życia zakonnego w nowicjacie, a drugi traktował szczegółowo o kształceniu formacji w nowicjacie¹⁴.

Przejawem troski o formację konwersów był list papieża Piusa XI *Unigenitus Filius Dei* z 19 marca 1924 roku, skierowany do najwyższych przełożonych zakonów męskich, w którym odnajdujemy wskazania dotyczące troski przełożonych o wychowanie i formację braci, zarówno na etapie początkowym, jak i w ciągu całego życia. Przełożeni winni troszczyć się o to, aby braciom nie brakowało pomocy duchowych. Na temat formatorów oraz sposobu przekazywania zasad życia chrześcijańskiego i zakonnego papież Pius XI pouczał, iż ostatecznym celem wszystkich nauk jest ugruntowanie wiary, uczczenie Boga oraz danie podstaw moralności.

Stolica Apostolska przed Soborem Watykańskim II przykładała szczególną wagę do formacji zakonnej. Dnia 24 stycznia 1944 roku Kongregacja do Spraw Zakonnych na podstawie dekretu *Quo efficacius* powołała specjalną komisję, której powierzono opracowanie programu wychowania i kształcenia zakonników.

Kolejnym wyrazem troski Kościoła o formację osób zakonnych był słynny międzynarodowy Kongres Stanów Doskonałości obradujący w Rzymie od 26 listopada do 8 grudnia 1950 roku. Kongres przygotowywało osiemset wykwalifikowanych osób. Ciekawostką było to, że w obradach zarezerwowano miejsca tylko dla męskich zakonów i zgromadzeń zakonnych. W czasie obrad problem formacji zakonnej pojmowano bardzo szeroko, o czym świadczy fakt poświęcenia tej sprawie 298 stron dokumentu spośród czterech tomów, które stanowią akta kongresu. Dominującym tematem obrad była „*de hodierna accomodatae renovationis necessitate*”, „*adattamento*” bardziej na poziomie doktrynalnym niż praktycznym. Nauczanie to stało się punktem wyjścia prac soborowej komisji *de religiosis*, która wniosła wkład wypracowany na kongresie, co znalazło swoje miejsce w schemacie konstytucji o stanach doskonałości nabywanej Soboru Watykańskiego II. Schemat ten, po skróceniu i naniesieniu wielu poprawek, przekształcił się w soborowy dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*.

Problematyka życia zakonnego znalazła swoje miejsce w wielu innych dokumentach soborowych, między innymi takich, jak *Nostra aetate* oraz *Dignitatis humanae*. Dekret *Perfectae caritatis* przedstawił w ogólnych zarysach sprawę formacji zakonnej, zwracając uwagę na jej pięć aspektów. Podkreślił konieczność solidnej formacji profesów czasowych. Zachęcił do zapoznania się z aktualnymi problemami środowiska, w którym osoby zakonne mają podjąć

¹⁴ Por. J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych*, s. 75-76; A. Pinacho, *Storia delle forme di vita consecrata medievale e moderna*, Roma 2010, s. 87; J. San Román, *Il noviziato. Manuale per i formatori e le formatrici*, s. 25-26.

pracę. Wskazał na harmonijne powiązanie różnych elementów formacji przyczyniających się do jedności życia zakonnego. Zasygnalizował także konieczność formacji permanentnej oraz dobrego wyboru i przygotowania formatorów.

Natomiast pierwszym dokumentem traktującym w całości o formacji, wydanym po Soborze Watykańskim II była instrukcja o odnowie formacji zakonnej *Renovationis causam* z 6 stycznia 1969 roku. Dokument starał się wyjść naprzeciw problemom, które pojawiły się podczas wprowadzania soborowej wizji odnowy i przystosowania życia zakonnego. Ukazywał bardziej teologiczną, niż jurydyczną wizję życia zakonnego. Dodatkowo zwracał uwagę na przystosowanie formacji do specyfiki każdego instytutu. Ze względu na różnorodność instytutów program formacji w nowicjacie, po pierwszej profesji oraz podczas formacji permanentnej w każdym z nich, musi odzwierciedlać charakter, cel instytutu i okoliczności jego rozwoju. Odmienne zasady i środki formacji powinny obowiązywać w instytutach męskich, żeńskich, w zakonach ściśle kontemplacyjnych, a także oddających się dziełom apostołskim¹⁵.

W tym samym roku Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich przygotowała pierwszy tekst wskazań dotyczących formacji, który zapoczątkował długą drogę redakcji dokumentu *Potissimum institutioni*. Powołana została specjalna komisja składająca się z sześciu wyższych przełożonych, której zadaniem było opracowanie nowego dokumentu o formacji. Dokument ten, który tworzył się na przestrzeni ponad dwudziestu lat, jako pierwszy przedstawia w sposób uporządkowany i systematyczny zbiór zasad dotyczących formacji. Szczególnie podkreśla odpowiedzialność każdego instytutu zakonnego za właściwą formację członków. Proces formacji nie może ograniczyć się do „opowiadania” o tożsamości instytutu, osobliwościach jego dziedzictwa charyzmatycznego, stylu życia czy posłannictwie. Powinien on zmierzać do „wykrycia” tych wartości w samej osobie zakonnej, przyczyniając się do jej uświęcenia i harmonii wnętrza. Chodzi o zintegrowanie osobowości osoby zakonnej w osobie Jezusa Chrystusa. Zaniedbania w formacji mogą pozbawić osobę konsekrowaną świadomości odrębności dziedzictwa jej instytutu, co z kolei prowadzi do wniosku, że życie zakonne istnieje „samo w sobie”. Tymczasem nie ma jednego sposobu zachowania rad ewangelicznych (por. PI 5. 72. 98)¹⁶.

¹⁵ Por. G. Cuttier, *Il decreto conciliare Perfectae caritatis*, s. 14-23; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti*, s. 175; J. Kalniuk, *Formacja do życia zakonnego. Aspekty moralne*, Kraków 2009, s. 39; J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych*, s. 77-79; J. San Román, *Il noviziato. Manuale per i formatori e le formatrici*, s. 30; J. Rovira, *La vita consacrata oggi*, s. 71-72, 137; B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, Warszawa 2002, s. 175, 248.

¹⁶ Por. J. Kalniuk, *Formacja do życia zakonnego*, s. 40; J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych*, s. 80-81; B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, s. 249.

Po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II i podjęciu wysiłku wprowadzania zasad wypracowanych dla instytutów zakonnych, słowo „przystosowana odnowa” towarzyszyło wszystkim wysiłkom podejmowanym w przestrzeni życia konsekrowanego. Począwszy od końca lat sześćdziesiątych, aż do połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, organizowano różne sympozja, kongresy, spotkania. Pojawiły się liczne publikacje traktujące o odnowie życia zakonnego. Czyniono to w sposób podobny, wręcz identyczny, we wszystkich instytutach. Kapituły generalne posoborowej odnowy wypunktowały szereg jej aspektów, wskazując, że odnowa to adaptacja i renowacja, czyli przystosowanie się do sytuacji aktualnej oraz powrót do swoich źródeł. Odnowa winna być programowana, a nie chaotyczna. Wymaga to zachowania prawa kanonicznego, ale nie w sensie stosowania rygorów, lecz w sensie pobudzającego ukierunkowania, zgodnego z tożsamością charyzmatyczną instytutu¹⁷.

Z chwilą wejścia w życie nowego *Kodeksu prawa kanonicznego* (1983) oraz publikacji instrukcji *Potissimum institutioni* (1990), prawie wszystkie instytuty dokonały wysiłku opracowania planu formacyjnego zgodnego z ogólnymi wytycznymi Magisterium Kościoła. W 1998 roku pojawił się dokument Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pt. *Współpraca międzyzakonna w dziedzinie formacji. Instrukcja*. Zostały w nim wypracowane plany, dyrektywy, instrukcje. Tym samym uzupełniono braki w tej dziedzinie, które miały miejsce w latach siedemdziesiątych XX wieku, wykorzystując, najlepiej jak tylko się dało, przeprowadzane wcześniej próby. Wspólnoty formacyjne przysposobiły się do opracowania swoich projektów w taki sposób, że potrafią jasno sprecyzować cele i działania, które należy zrealizować. Nie ulega wątpliwości, iż formowanie „według projektu” jest pewnym osiągnięciem, nie oznacza jednak, że odpowiedziano na najgłębsze potrzeby, a przede wszystkim na potrzebę umożliwienia kandydatom poznania nie tylko planu formacji, lecz także prawdziwej drogi (*itinerario*) powołaniowego wzrostu¹⁸.

Zagadnienie formacji zakonnej jest obecne w treści adhortacji apostolskiej św. Jana Pawła II dotyczącej życia konsekrowanego *Vita consecrata*. Dokument podejmuje refleksję, kontynuując idee zawarte w poprzednich dokumentach. Jan Paweł II mocno akcentuje prawdę, że przystosowana odnowa życia zakonnego zależy w sposób szczególny od formacji. Ma ona decydujący wpływ na przyszłość życia zakonnego. Problem odnowy formacji nie dotyczy tylko indywidualnych osób zakonnych, lecz jest jednym z problemów fundamentalnych dla całego życia konsekrowanego w Kościele. Formacja musi dojrzewać w opcji

¹⁷ Por. G. Arbuckle, *Strategie di cresita nella vita religiosa*, Cinisello Balsamo 1990, s. 10; P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa – Wrocław 2002, s. 9; U. Satorio, *Dire la vita consacrata oggi. Alla ricerca di nuove sintesi vitali*, Milano 2001, s. 13.

¹⁸ Por. G. Fernández Sanz, *Jaka jest obecna formacja do życia zakonnego?*, w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra*. Materiały z I Sympozjum Życia Konsekrowanego, red. J. Tupikowski, Warszawa – Wrocław 2002, s. 14.

integralnej i definitywnej. Spośród wymienionych w dokumencie wymiarów formacji na uwagę zasługują dwa: apostołski i charyzmatyczny. Obydwa nawiązują w sposób szczególny do wierności charyzmatowi i duchowemu dziedzictwu instytutu. Pierwszy z nich ma na celu przygotowanie członków do tego, aby umieli dochowywać wierności duchowi fundatorów w zmieniających się warunkach działalności apostołskiej, drugi natomiast przysposabia do poznania ducha własnego instytutu (por. PC 18; PI 1; VC 65)¹⁹.

Formacja postępowała bez większych wstrząsów do lat sześćdziesiątych XX wieku, zgodnie ze stabilnymi strukturami mentalnymi i społecznymi oraz w oparciu o „święte zwyczaje”, które na ogół wyrażały styl formacyjny danego instytutu. Wzmacniały one sztywność struktur, wierność tradycjom i jednolitość stylu życia. Nie było odpowiedniej ilości należycie przygotowanych formatorów, nie było pogłębionej refleksji teologicznej na temat życia konsekrowanego. Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* i deklaracji *Optatam totius* szerzej otworzył drzwi do dialogu między teologią a naukami o człowieku. To otwarcie horyzontu teologicznego przyczyniło się w znacznym stopniu do rozwoju formacji opartej na większym zrozumieniu stopniowego wzrostu człowieka, kryteriów oceny dojrzałości ludzkiej i ważności integracji uczuciowej potrzebnej do rozwoju zdrowej tożsamości ludzkiej i duchowej. Oczekiwano, że po latach będzie wielu specjalistów, od strony teoretycznej i praktycznej, dzięki którym proces przystosowanej odnowy soborowej będzie coraz bardziej prawidłowy. Jednak doświadczenia posoborowe okazały się smutne. Nagle spadła liczba powołań, nasiliły się wystąpienia z instytutów, a w sposób mało przemyślany i szybki wprowadzano nowe metody wychowawcze, które zrywały z tradycją poszczególnych instytutów i zmierzały nie tyle do uformowania kandydatów i członków, ile do ich unowocześnienia (por. LG 59. 62; OT 11)²⁰.

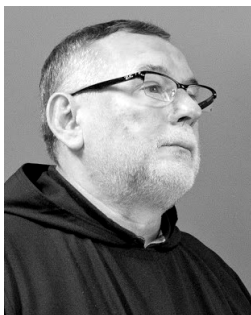
Począwszy od 1968 roku, pod naciskiem transformacji kulturalnych i pobudzającej mocy środków społecznego przekazu, społeczeństwem zaczęła wstrząsać powszechna kontestacja dotychczasowych form i norm społecznych oraz odrzucenie tradycyjnych sposobów formacji przedstawiającej wartości. Duża liczba osób po ślubach wieczystych zdecydowała się na opuszczenie życia zakonnego. Pojawiło się błędne przekonanie, jakoby oficjalne nauczanie Soboru różniło się

¹⁹ Por. J. Kalniuk, *Formacja do życia zakonnego*, s. 40; Á. Pardilla, *Il Cristo della formazione. Manuale biblico e teologico di formazione alla vita religiosa*, Roma 2009, s. 13-14; B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, s. 250.

²⁰ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 7; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti*, s. 174; J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych*, s. 71, 84; P. Liszka, *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, s. 88-89; E. Rosanna, *Le grandi sfide della vita religiosa, oggi*, w: *La vita consacrata nel postconcilio. Tra novità e ridimensionamento*, red. M. O. Llanos, Roma 2012, s. 24-25; A. Schmucki, *W stronę hermeneutycznego podejścia do formacji*, w: *Współczesna formacja franciszkańska*, red. A. Schmucki, Wrocław 2014, s. 34.

od wcześniejszego nauczania Kościoła. Potem nastął okres buntowniczych żądań, walki i sprzeciwu wobec wszelkich przejawów autorytarnych nakazów. W pewnym sensie datą przełomową dla rozwoju życia zakonnego i formacji był synod Kościoła latynoamerykańskiego w Medellín (1968). Jego skutki odczuwane są praktycznie w całym Kościele do czasów współczesnych. Nastąpiła polityzacja działalności wspólnot zakonnych. Życie konsekrowane stało się bardziej apostołskie, skierowane chętniej ku ludziom niż ku Bogu. Zaczęto opierać się bardziej na socjologii niż na teologii. W tym kontekście na nowo zaczęto interpretować rady ewangeliczne²¹.

W miejsce wierności tradycji, uważanej za najwyższe dobro, oraz w wyniku błędnej interpretacji soborowych wypowiedzi na temat ludzkiej godności i wolności, pojawił się niezwykle zapał do doznawania bezpośrednich wrażeń wszelkiego rodzaju: duszpasterskich, medytacyjnych czy wspólnotowych. Nie pozostawiały one czasu na zaistnienie warunków do pozytywnego doświadczenia formacyjnego. Takim postawom sprzyjały pewne subiektywistyczne teorie, które gloryfikowały egocentryczną samorealizację. Narastał egoizm, niechęć do myślenia o innych i o przyszłości. Upadł wzorzec *homo politicus*, a pojawił się *homo psychologicus* – głęboko zatroskany o siebie samego. Formacja oparta na kryteriach psychologiczno-pedagogicznych zbliża się do osoby formowanej wyłącznie z „hermeneutyką podejrzanego”, a tym samym jest mocno skoncentrowana na negatywnych aspektach struktury osobowości. Pojawiły się również inne wątpliwości dotyczące psychologii o orientacji humanistycznej, gdyż promuje ona rodzaj kultu samego siebie i swoich potrzeb. W ten sposób formowany zostaje uwięziony w kokonie egoizmu.



Niepokojące staje się zjawisko przesuwania pojęcia rozwoju osoby konsekrowanej lub wspólnoty w kierunku samorealizacji. Może ona przybierać różne formy i nazwy, ale zawsze opiera się na fałszywym założeniu, że celem najważniejszym nie jest uświęcenie i zbawienie, lecz statyczne samozadowolenie lub samorealizacja. Z tym wiąże się dwuznaczne zjawisko, które z jednej strony zasłania konflikty typu afektywnego, uniemożliwiając im wychodzenie na światło dzienne. Szczególnie ma to miejsce w małych grupach. Z drugiej zaś strony pojawia się tendencja poszukiwania we wspólnocie formacyjnej ciepłego schronienia przed wrogim środowiskiem społecznym, pewnego rodzaju niewrażliwość wobec

²¹ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 7-8; P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 19; M. O. Llanos, *Coordinate del cammino della vita consacrata nel postconcilio*, s. 11-12; J. Skawroń, *Odnowa życia konsekrowanego nieustannym rozwojem Wspólnoty i poszczególnych osób. Priorytety Soboru Watykańskiego II*, „Życie konsekrowane” 2015, nr 2, s. 65.

misyjnych wyzwń. Wspólnota formacyjna daje możliwość prowadzenia wygodnego życia, spełniając prawie wszystkie wymogi²².

Konsekwencją tego były liczne odstępstwa osób konsekrowanych, które znalazły się w pustce pozbawionej tradycyjnych wartości, bez wystarczającej spójności wewnętrznej, koniecznej do tego, by oprzeć się zderzeniu z całkowicie zmienionymi sytuacjami, bez pomocy towarzyszenia formacyjnego, jakie było konieczne, zwłaszcza w tak konfliktowych okolicznościach. Posoborowe zmiany, określane jako wielka transformacja życia zakonnego w historii Kościoła, doprowadziły w wielu miejscach do kryzysu. Przede wszystkim kraje Europy i kulturowo z nią związane Stany Zjednoczone oraz Kanada weszły w klimat agonii²³.

Po długim okresie oczyszczających ciemności, w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, rozpoczął się okres syntezy i pewnej stabilności formacyjnej charakteryzujący się żywotnym odkryciem własnego charyzmatu i obecnością w domach formacyjnych niewielkich grup nowego pokolenia młodzieży, pogodniejszej, a niekiedy również bardziej biernej czy obojętnej wobec wielkiego zwrotu kulturalnego, który ciągle jeszcze miał miejsce, choć w bardzo umiarkowanym rytmie. Ocena dotychczasowych zmian i aktualnej sytuacji została dokonana na nadzwyczajnym synodzie biskupów w roku 1985, dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru. Rocznica ta znalazła także odzwierciedlenie w publikacjach teologicznych. We wspólnotach formacyjnych nie pojawia się już tak mocna krytyka instytucji jako takiej ani też tyle wątpliwości w stosunku do celów, metod i osób. Dokonało się znaczące oczyszczenie z przesadnych obciążeń, które nagromadziły się w ciągu wieków, a to doprowadziło do poszukiwania istotnych elementów powołania. Energia, jaką ma w sobie osoba powołana, może zostać ukierunkowana bardziej w stronę formacji. Znajduje to odzwierciedlenie w dyskusjach podczas kapituł generalnych oraz w ich dokumentach końcowych, które ofiarowują wskazówki do formowania dojrzałej i wszechstronnej osobowości ludzi powołanych do życia konsekrowanego²⁴.

Smutne doświadczenia okresu posoborowego, szybko zmieniające się warunki życia, a także oczekiwania przełożonych instytutów życia konsekrowanego stworzyły potrzebę opracowania konkretnych wskazań dotyczących formacji zakonnej. Dokument *Potissimum institutioni* zawiera przedstawione przez Kongregację i zatwierdzone przez Ojca Świętego zalecenia oraz wskazania, które mają wyjaśnić normy prawa i dopomóc w jego stosowaniu. Instrukcja wymienia cztery

²² Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 8; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti*, s. 181; P. Liszka, *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, s. 80; G. Fernández Sanz, *Jaka jest obecna formacja do życia zakonnego?*, s. 13-14; J. Skawroń, *Odnowa życia konsekrowanego nieustannym rozwojem Wspólnoty i poszczególnych osób*, s. 67.

²³ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 8; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti*, s. 18-114; P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 25.

²⁴ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 8; A. Grazioli, *Fragili e perseveranti*, s. 167-209; P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, s. 26-27.

zasadnicze etapy formowania osób zakonnych. Formacja początkowa, nazwana postulatem lub prenowicjatem, dotyczy kandydatów przed przyjęciem do nowicjatu. Jej celem jest pomoc młodzieży w uświadomieniu sobie powołania Bożego oraz w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej i duchowej wystarczającej do przyjęcia zobowiązań wynikających z podjęcia rad ewangelicznych. Po formacji początkowej następuje pierwsza formacja realizowana w nowicjacie. Polega ona na pełnym wprowadzeniu nowicjuszy w charyzmat założyciela i życiu nim w sposób właściwy dla danego instytutu. Druga formacja, zwana ponowicjatem, dotyczy osób zakonnych będących po złożeniu pierwszej profesji zakonnej. Ma ona pomóc w prowadzeniu w sposób pełniejszy życia właściwego danemu instytutowi oraz w doskonalszym wypełnianiu jego misji. Natomiast formacja ciągła profesów wieczystych ma sprzyjać rozwojowi powołania i wierności w konkretnych okolicznościach życia. Zadaniem tego etapu formacji jest uczenie osoby zakonnej brania pod uwagę codziennych wydarzeń życia osobistego i życia świata (por. RC 4. 12; PI 42-71)²⁵. Dokument o *Istotnych elementach nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego* w numerze 48. wspomina o pięciu etapach formacji, dodając do czterech wspomnianych czas wieku podeszłego, w którym przeżywa się poczucie umniejszania przygotowującego do ostatecznego spotkania z Bogiem (por. EE 48; VC 70)²⁶.

W obecnej chwili, kiedy ma miejsce drugi etap przyswajania postanowień Soboru Watykańskiego II, w zupełnie wyjątkowy sposób formacja do życia konsekrowanego staje wobec nowego zadania. Potrzeba dostosowania instytutów musi bowiem odpowiedzieć na olbrzymie wyzwanie trzeciego tysiąclecia i społeczeństwa konsumpcyjnego, które ulega wciąż większej sekularyzacji, przeobrażając osoby konsekrowane w ludzi zepchniętych na margines i odległych od środowisk, które coraz bardziej opanowują i motywują trzy wielkie instynkty: przyjemności, władzy i posiadania, pochłaniające całą ich energię. Sprzyja to rozpowszechnianiu myślenia materialistycznego²⁷.

Dzisiejszy kształt procesu formacyjnego uwzględnia pewne priorytety wpływające z misji Kościoła, w kontekście religijnym i społecznym. Przesłanie synodu biskupów, dotyczące nowej ewangelizacji, wskazuje dwa miejsca, w których manifestuje się Ewangelia, wciela się i realizuje. Miejscami tymi są rodzina i życie konsekrowane. Priorytety owe wypływają z wielkich wyzwań – będących wynikiem dialogu międzyreligijnego – i z inkulturacji, z wychowania do rozeznawania i ewangelicznego interpretowania znaków czasu, ze szczegól-

²⁵ Por. J. Kałowski, *Troska Kościoła o formację osób zakonnych*, s. 85; B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, s. 247.

²⁶ Por. B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, s. 247.

²⁷ Por. B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 8-9; P. Liszka, *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, s. 81.

nym zwracaniem uwagi na nowe miejsce kobiety w Kościele i wypełnianie jej posłannictwa. Wśród wielu niesakramentalnych działań eklesjalnych za fundamentalną posługę prorocką uważa się także posługę zakonnego życia konsekrowanego kobiet. Tym, co cechuje kobietę konsekrowaną, jest jej bycie osobą zakonną, kobietą i apostołką. A więc forma zakonna nie stanowi treści, ale sposób uruchamiania wspólnego, powszechnego, prorockiego daru posługi²⁸.

3. Od *aggiornamento* do formacji ciągłej

Duch odnowy, zapoczątkowany oficjalnie na Kongresie Stanów Doskonałości w Rzymie w 1950 roku, będący wyrazem troski Kościoła, z jednej strony o *aggiornamento* zakonów, czyli o „czynienie ich dzisiejszymi”, a z drugiej – o zachowanie ich dziedzictwa, ogarnął powoli cały świat katolicki i był żywy w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Punktem wyjścia reformy życia konsekrowanego po Soborze były więc hasła *approfondimento* i *aggiornamento* (pogłębienie i uwspółcześnienie). Pogłębienie związane było nierozdzielnie z postulatami powrotu do źródeł, albowiem odnowa życia zakonnego niesie ze sobą nieustanny powrót do źródeł życia chrześcijańskiego. Pierwszym takim źródłem jest Pismo Święte, które stanowi odniesienie do reguły życia i do konstytucji stojących na straży charyzmatu. Uwspółcześnienie nie oznacza dostosowania się do aktualnej sytuacji środowiska, lecz – pełnię i skuteczność przeżywania tożsamości charyzmatycznej w nowej sytuacji.

Formacja pomaga w osiągnięciu tożsamości osoby zakonnej, podkreślając szczególne znaczenie jedności²⁹. Przez niektórych formacja rozumiana jest jako *aggiornamento*. Etymologia tego terminu wskazuje nie tylko na popularne przystosowanie się do współczesnych warunków egzystencji społeczeństwa i Kościoła. Trzeba podkreślić, że nie każde przystosowanie do zmieniających się warunków czasu można uznać za godziwy przejaw odnowy życia zakonnego, a ustalenie co jest naprawdę odnową, wymaga właściwego, odpowiedniego, uczciwego, przydatnego rozeznania na różnych poziomach i w różnych kontekstach. Wymogi psychologii humanistycznej, która potwierdza możliwość nieustannego „stawiania się” osoby, jak też stałe ukierunkowania drogi duchowej, a przede wszystkim szybkie przemiany obecnego społeczeństwa z jego nieustannymi żądaniami *aggiornamento*, wywołały zainteresowanie i zajęcie się wiekiem dorosłym jako stosownym czasem dojrzałości i pełni konsekracji. Mamy tu jednak do czynienia

²⁸ Por. S. De Guidi, *Życie konsekrowane kobiet. Posługa i świadectwo. Praktyka formacji permanentnej*, tłum. K. Kozak, Kraków 2006, s. 58-59; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 9; N. Spezzati, *Donne consacrate e nuova evangelizzazione*, w: *I consacrati testimoni della gioia*, red. S. González Silva, Milano 2015, s. 167-168.

²⁹ Por. Á. Pardilla, *La forma di vita di Cristo al centro della formazione alla vita religiosa. Il quadro biblico e teologico della formazione*, Roma 2001, s. 11-12; tenże, *Il Cristo della formazione. Manuale biblico e teologico di formazione alla vita religiosa*, s. 226-233.

z defensywnym rozumieniem formacji, sprowadzającym ją do swego rodzaju zabezpieczenia przed przyspieszoną transformacją właściwą czasom współczesnym lub do systemu, który umożliwia nadążanie za owymi zmianami. Formacja ciągła stanowi klasyczny przypadek niedokończonej odnowy soborowej. Częściej się o niej mówi, niż ją realizuje. Pozostaje nadal niedokończona i teoretyczna, jest jedynie powierzchowna i cząstkowa³⁰.

Przed wieloma instytutami stoi ciągle wezwanie do odnowy, z punktu widzenia psychologicznego i duchowego. Wcześniej zarówno psychologia, jak i formacja duchowa ograniczały okres rozwojowy i formacyjny wyłącznie do pierwszej części życia. Formacja dotyczyła przede wszystkim początkowej fazy dobrego wprowadzenia w życie konsekrowane. Etap ten miał wyposażyć osobę w narzędzia i umiejętności, które pozwolą jej kompetentnie stawić czoła różnym sytuacjom życiowym. Według klasycznego podejścia punktem wyjścia lub uprzywilejowaną perspektywą była owa pierwsza formacja, czyli czas wzrostu i rozwoju. Kolejny etap uważany był za jeden okres, w którym wystarczałyby comiesięczne i coroczne ćwiczenia duchowe lub co najwyżej pewne okresy poświęcone aktualizacji tak, aby utrzymywać pewien poziom duchowy. Słowo „utrzymywać” sugeruje brak możliwości dalszego rozwoju i wzrostu. Przemiany, jakie dokonują się dzisiaj w rodzinie i społeczeństwie, coraz mocniej pogłębiają kontrast między instytucją a jednostką, co sprawia, że przed formacją stoi trudne zadanie dotyczące rozeznania, w jaki sposób pielęgnować wartości tradycyjne, a jak wprowadzać innowacje. Dodać należy, iż działanie pedagogiczne było niegdyś bardziej wychowawcze niż formacyjne, zadowalało się przypomnieniem każdemu o zadaniu poznania siebie, po to, aby „być sobą”, narażając się na ryzyko spłaszczenia samorealizacji. Nie wystarczy więc wychowywać, należy również formować, proponować jasny model jako nowy sposób istnienia czy „formę”, która stanowi nową tożsamość osoby konsekrowanej³¹.

Okres po zakończeniu formacji początkowej nie był już uważany za czas formacji, ale za etap, w którym umacnianie lub powtarzane są treści przyswojone w fazie wstępnej. Podkreślano, że zawsze będzie istniał rozdźwięk pomiędzy formacją początkową a kolejnymi jej okresami. Pewnego rodzaju retoryka określa ów pierwszy etap czasem entuzjazmu, kolejne zaś okresy formacji z koniecz-

³⁰ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, tłum. Joanna Zarzycka, Kraków 2003, s. 25, 29; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 16; P. Liszka, *Życie konsekrowane po Soborze Watykańskim II*, s. 79; B. Szewczul, *Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez Instytuty Życia Konsekrowanego na podstawie dokumentów Kościoła z lat 1917-1996*, s. 180; też, *Odnova życia zakonnego a konsekracja zakonników w świetle dekretu Perfectae caritatis*, „Życie konsekrowane” 2015, nr 2, s. 50.

³¹ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 26; tenże, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 51; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 15; K. Wons, *Rozwój i zamieranie Instytutów zakonnych. Kryteria rozeznawania*, Kraków 2008, s. 177.

ności mają być pełne trudu, niebezpieczeństw i ryzyka³². Taka interpretacja formacji przetrwała długi czas i być może właśnie tutaj należałoby szukać przyczyn pewnej inercji, zniechęcenia, wczesnego przechodzenia na emeryturę, poczucia samowystarczalności u niektórych osób konsekrowanych. Wszystkie one były przekonane, że nie potrzebują już dalszej formacji, co doprowadziło do znanych, negatywnych konsekwencji. Życie takich osób pomału oddala się od ideału, gdzieś po drodze gubi swój pierwotny entuzjazm, wpadając w apatię, rutynę i nudę. Zadaniem pierwszej formacji jest uczynienie osoby nie tylko uległą (*docilis*), ale też zdolną do uczenia się od innych (*docibilis*), rozumnie i aktywnie pozwalającą się kształtować w ciągu całego życia, czyli w każdych okolicznościach, w każdym wieku, kontekście egzystencjalnym i przez każdą osobę. Wymaga to stałej troski o własną edukację (*propria educabilità*), która jest równoznaczna z z troskaniem o własną doskonałość³³.

Stopniowo formacja staje się rozumiana nie tylko jako droga propedeutyczna, pedagogia, która przygotowuje do przyjęcia pewnej tożsamości i wpływających z niej obowiązków, ale staje się teologią, czyli teologicznym sposobem rozumienia i definiowania samej konsekracji Bogu. Wszystko to wpisane jest w pojęcie edukacji. W sposób syntetyczny i niezrównany zostało to ujęte w słowach Pana Jezusa, które zestawiają ze sobą prawdę i wolność: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Otwarcie horyzontu teologicznego przyczyniło się w znacznym stopniu do wzrostu człowieka, do ustalenia kryteriów oceny dojrzałości ludzkiej i do stwierdzenia kluczowości integracji uczuciowej, potrzebnej do rozwoju zdrowej tożsamości ludzkiej i duchowej. Dialog interdyscyplinarny przyczynił się do powstania cennych instrumentów, niezbędnych podczas bardziej kompleksowego rozeznawania dojrzałości powołania do życia konsekrowanego. Jednak takie otwarcie nierzadko doprowadzało do przyjęcia i zastosowania metod psychologicznych w formacji w sposób bezkrytyczny. Nowe projekty i programy formacyjne kładły bardzo słaby nacisk na kluczowość doświadczenia duchowego oraz na to, że kryteria psychologiczne zajęły miejsce charakterystyk duchowych. Zdarzały się prawdziwe euforie wywoływane różnymi psychologizmami. Mogło się wydawać, że psychologia stała się rodzajem świeckiej duchowości. Tego rodzaju formacji, opartej na kryteriach psychologiczno-pedagogicznych, wypominano, iż zbliża się do osoby formowanej wyłącznie z „hermeneutyką podejrzanego”, a tym samym jest zbyt mocno skoncentrowana na negatywnych aspektach struktury osobowości³⁴.

³² Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 26.

³³ Por. E. Ducci, *Educabilità umana e formazione*, w: M. Grilli, E. Ducci, M. Štremfelj, *Educare per educarsi. La formazione in un mondo che cambia*, Milano 2002, s. 26-27; A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2006, s. 10; tenże, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 27.

³⁴ Por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, s. 237; A. Schmucki, *W stronę hermeneutycznego podejścia do formacji*, w: *Współczesna formacja fran-*

Formacja zgodna z Ewangelią i jej wymogami to imperatyw. W tej perspektywie osoby konsekrowane są wezwane do szczególnej rewizji wzorca formacyjnego. Nagłą koniecznością staje się formacja duchowa, bardzo często ograniczana do towarzyszenia psychologicznego. „Kultura terapeutyczna”, która weszła do wielu „rozmów towarzyszenia” w formacji, przyczyniła się do zniknięcia z formacji wymiaru moralnego, to znaczy praktykowania pewnych cnót moralnych. W dialogu między doświadczeniem duchowym a naukami psychologiczno-pedagogicznymi trzeba jasno ukazać i podkreślić prymat doświadczenia duchowego w procesie formacji. Wizja ta harmonizuje ze stwierdzeniem z *Perfectae caritatis* (nr 2e), które mocno podkreśla potrzebę uświadomienia sobie, że nawet najlepsze przystosowanie do współczesnych potrzeb okaże się bezskuteczne, jeżeli nie będzie ożywione odnową ducha, której zawsze należy przyznawać miejsce naczelne. Doświadczenie duchowe, w sensie chrześcijańskim, charakteryzuje się kryterium globalności. Zwraca się do całego człowieka i domaga się odpowiedzi angażującej jego całego. Wymaga tego postęp duchowy, który musi stopniowo angażować i integrować wszystkie aspekty ludzkiego życia. Jedną z podstawowych cech doświadczenia duchowego w procesie formacji jest „prawo całości”. Doświadczenie duchowe jest procesem dynamicznym, angażującym całe jestestwo osoby konsekrowanej i prowadzącym do „stopniowego przyswajania sobie myśli i uczuć Chrystusa ku Ojcu”. Pomocą w tym wysiłku jest idea i pragnienie wyrażone przez świętego Pawła: „oby Chrystus się w was uformował” (Ga 4, 19) (VC 65; Scr. 9)³⁵.

Proces dojrzewania osoby konsekrowanej, czyli formacja ciągła, obejmuje całe jej życie i kończy się w chwili śmierci. Nazwana jest ona „długą formacją” (*formazione lunga*). Dokument *Ripartire da Cristo* utwierdza w przekonaniu, że owa formacja staje się paradygmatem i horyzontem dla formacji początkowej. Na bazie totalności jasno widać, że formacja do dojrzałości duchowej nie może się ograniczyć do pewnych aspektów osoby albo do pojedynczych obszarów życia. Tylko z biegiem lat, i w procesie przeżywania różnych etapów rozwoju, osoba konsekrowana może osiągnąć i zrealizować, na ile to możliwe, ideał, do którego dąży. Złudzenie okresu posoborowego polegało na tym, iż sądzono, że powrót do źródeł, do korzeni każdego instytutu wystarczy do odnowy życia konsekrowanego. Zapomniano, że przed treścią należało wyjaśnić sens i funkcjonalne znaczenie samego charyzmatu. Dlatego formacja stawia sobie za cel nieustanne posługiwanie osobom konsekrowanym, ażeby wspomagać je w wierności charyzmatowi i w stopniowym zanurzaniu się w doświadczeniu Boga, aż po osią-

ciszkańska, s. 34; M. Rupnik, *Przedmowa*, w: A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 8, 29.

³⁵ Por. N. Dal Molin, *Le tappe di crescita nell'itinerario formativo*, w: G. Alberghina, M. Grilli, M. Porcellato, „*Finché Cristo sia formato in voi*”. *Vita consecrata e maturazione affettiva*, Milano 2012, s. 123-124; Á. Pardilla, *Il Cristo della formazione. Manuale biblico e teologico di formazione alla vita religiosa*, s. 228; A. Schmucki, *W stronę hermeneutycznego podejścia do formacji*, s. 35.

gnięcie pełnej dojrzałości, zgodnie z planem Boga: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Celem procesu formacyjnego jest więc „przemiana” wszystkich wymiarów osoby konsekrowanej, dzięki doświadczeniu egzystencjalnemu tajemnicy paschalnej zawierającej tak aspekt „umierania”, jak i perspektywę „zmartwychwstania z Chrystusem”³⁶.

4. Formacja ciągła – matka współczesnej formacji

Formacja ciągła stanowi konieczny warunek normalnego rozwoju osoby konsekrowanej. Wrażliwość na dynamiczną charakterystykę osobowości ludzkiej i duchowej sprawia, że dziś zwraca się szczególną uwagę na formację, która rozciąga się na całe życie. Żywotność rodzin zakonnych, jakość i kreatywność posługi apostołskiej oraz skuteczność wymiaru profetycznego zależą w dużej mierze od początkowej i stałej formacji powołanych do tak wielkiej misji. Osoba konsekrowana nie jest powołana raz na zawsze. Nie wystarczy więc formacja początkowa, lecz potrzebna jest formacja stała oraz tworzenie w instytucie zakonnym swoistej kultury formacyjnej. Formacja początkowa stanowi bowiem punkt wyjścia całego procesu formacyjnego, który musi zaistnieć w świadomości osoby konsekrowanej. Nie jest on czymś, co następuje po formacji początkowej, lecz – nawet jeśli może to wydawać się paradoksalne – jest czymś, co ją wyprzedza, a wręcz umożliwia, jest ideą – matką; jest tym, co nadaje jej tożsamość. Brak tej świadomości w wielu przypadkach powoduje, że formacja nie jest ciągła. Następuje powrót do dawnej koncepcji formacji, która traktowała ją jako narzędzie użyteczne dla młodych, którzy podejmują życie konsekrowane. Wygląda to tak, jakby osoba konsekrowana „wynajęła się” tylko na jakiś czas lub podpisała umowę na czas określony tak, że w każdej chwili może zabrać to, co dała. Niektórzy przypisują formacji rolę obronną w obliczu nieuchronnych zmian, nie rozumiejąc, że stanowi ona pozytywną propozycję zgłębiania wiary. Z teologicznego punktu widzenia wiara ma podwójną strukturę, rozwojowo-dynamiczną i historyczno-doświadczalną. Chodzi tu o przynależność umysłową, afektywną i wolitywną, która następuje jedynie po długim procesie. Wiara to powolne pielgrzymowanie, podczas którego osoba konsekrowana zawsze odkrywa coś, czego nie osiąga się w jednej chwili, lecz co realizuje się w ciągu życia. Formacja ciągła rodzi się z elementarnej wiary w tajemnicę życia zwyczajnego, powszedniego³⁷.

³⁶ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 27; tenże, *Od wychowania do formacji*, s. 15; tenże, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 149; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 16; B. M. Roggia, *Un percorso affermato? La formazione a 50 anni dal Concilio*, Milano 2012, s. 11; U. Sartorio, *Dire la vita consacrata oggi*, s. 125; A. Schmucki, *W stronę hermeneutycznego podejścia do formacji*, s. 36.

³⁷ Por. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, Bologna 2012², s. 15-16; tenże, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 24, 28, 60; tenże, *Od wychowania do forma-*

Istnieje nieuchronne napięcie pomiędzy dwiema fazami formacyjnymi, a więc między formacją początkową a ciągłą. Problem ciągłości i wzajemnej zależności między formacją początkową a stałą odnosi się przede wszystkim do płaszczyzny metodologicznej. Napięcie to może być owocne, ale tylko wtedy, gdy osoba konsekrowana ma świadomość, że jej życie musi się ciągle odnawiać i że okresu wczesnej formacji nie należy interpretować jako czasu, w którym nauczyła się wszystkiego, co później należy jedynie zastosować. Napięcie to może być niebezpieczne wtedy, gdy prowadzi do przekonania, że w czasie formacji początkowej nie da się w żaden sposób przewidzieć cech i drogi rozwoju przyszłego życia danej osoby. O formacji trzeba więc myśleć w kategoriach procesu. Właśnie dlatego, dzisiaj w sposób szczególny, formacja ciągła staje się horyzontem sensu formacji początkowej³⁸.

Istnieje punkt, w którym formacja wstępna i formacja ciągła spotykają się. Jest nim *docibilitas*, czyli otwarcie osoby konsekrowanej na naukę, którą niesie ze sobą życie i doświadczenie; na naukę i wychowanie przez innych. W dosłownym znaczeniu *docibilitas* można określić jako dyspozycyjność wewnętrzną, możliwość bycia nauczonym, czyli otwarcie osoby konsekrowanej na formację. Chodzi tu o pełne i aktywne zaangażowanie się osoby, pierwszego podmiotu procesu formacyjnego. Osoba przyjmuje pozytywną postawę w stosunku do rzeczywistości i historii, postawę pojednania z własną historią i postawę wdzięczności za nią, jak również postawę zaufania w stosunku do innych. Wymaga to wewnętrznej wolności i głębokiego otwarcia się na wszelkie okrucieństwa prawdy i piękna, które osoba konsekrowana spotyka wokół siebie, ciesząc się z tego, co prawdziwe i piękne. Elementy te powodują, że osoba staje się zdolna do „uczenia się bycia uczniem” lub też do życia w stanie ciągłej formacji. To właśnie ów wewnętrzny stan stałego otwarcia na uczenie się w ciągu życia i poprzez życie jest celem formacji początkowej. W tym punkcie formacja początkowa otwiera drogę formacji ciągłej i z nią się spotyka³⁹.

Formacja początkowa przygotowuje do konsekracji, ale jedynie formacja ciągła kształtuje osobę konsekrowaną, bowiem to właśnie posłannictwo, życie wspólnotowe, służba ubogim, poszukiwanie tych, którzy się oddalili, głoszenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, poprzez różne wydarzenia ludzkie i samo życie, są podstawowym środowiskiem formacyjnym. Widzimy, że *docibilitas* jest

cji, s. 16; B. Goya, *Formacja integralna do życia zakonnego*, s. 15; R. Nardin, *Formacja permanentna: wybrane aspekty*, w: R. Nardin, *Życie w Chrystusie. Ku formacji permanentnej do życia monastycznego*, tłum. J. Kaczmarek, Warszawa 2006, s. 11-29; M. Rupnik, *Przedmowa*, w: A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 7.

³⁸ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 31; B. Goya, *Formacja permanentna w dokumentach Magisterium*, w: R. Nardin, *Życie w Chrystusie. Ku formacji permanentnej do życia monastycznego*, s. 142; U. Sartorio, *Dire la vita consacrata oggi*, s. 125.

³⁹ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 36-37; tenże, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, s. 22; U. Sartorio, *Dire la vita consacrata oggi*, s. 125-126.

także otwartością na kontakt z rzeczywistością i z innymi ludźmi, na nieustanną naukę, której udziela życie i inne osoby. Formacja staje się rodzajem *habitus*, który zawsze jej towarzyszy. Z jednej strony wskazuje na maksymalne zaangażowanie się w zdobywanie wiedzy, z drugiej zaś wskazuje na stan pasywności, czyli przyjmowania pouczeń pochodzących od innych osób. Nie do przyjęcia jest więc postawa *non docibilitas*, która płynie ze strachu przed tym, co osoba może odnaleźć w swoim wnętrzu. Strach może paraliżować relacje międzysobowe, a więc relacje z Bogiem i Jego Słowem oraz relacje z formatorem⁴⁰.

5. Formacja spersonalizowana

Podmiotem formacji jest osoba i wspólnota osób na każdym etapie ich życia konsekrowanego. Osoba i wspólnota to dwie rzeczywistości mocno ze sobą powiązane w procesie formacyjnym. Porządek ten wskazuje na pierwszeństwo osoby przed strukturami. W celu właściwego zrozumienia, czym jest personalizacja procesu formacyjnego, należy rozpocząć od przeciwstawienia temu procesowi wysiłku związanego z asymilacją. Przedsoborowy model formacji charakteryzowało słowo „asymilacja”. Ten model funkcjonuje również obecnie w wielu instytucjach życia konsekrowanego. Asymilacja wiąże się z przyswajaniem treści proponowanych przez formatorów. Rozumiana była jako kopiowanie cnót i stylów życia osób znaczących i świętych. Bycie w Chrystusie rozumiano jako upodobnienie do Boskiego Wzoru. Personalizacja natomiast bierze pod uwagę osobę jako podmiot formacji i historię życia tej osoby.

Formacja spersonalizowana wymaga zatem, aby poświęcić jej cały swój czas. Pozwala to zrozumieć troskę o potrzebny czas i o dobrą wolę wpływającą z miłości do pracy formacyjnej i do prawdziwego przygotowania. Każdy segment całościowego procesu formacyjnego rozciąga się na przestrzeni całego życia, choć jest jasno odniesiony do specyficznych celów i okresów dojrzewania. Formacja jest bowiem procesem ewolucyjnym, przechodzącym przez wszystkie stopnie osobowego dojrzewania, od psychicznego i duchowego, po teologiczne i pastoralne. Podczas formacji nie można improwizować, musi być ona zorganizowana, mieć na uwadze osobę, jak również całą wspólnotę. Jest to droga indywidualna, ale także życie we wspólnocie. Oba aspekty ubogacają się nawzajem. Wspólnota staje się podstawowym elementem formacji stałej, ponieważ poszczególne osoby konsekrowane przeżywają, wyrażają i rozwijają swą konsekrację i misję poprzez wzajemne relacje komunii, współpracy, solidarności i współodpowiedzialności

⁴⁰ Por. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, s. 54; tenże, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 31; tenże, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 176-177; N. Dal Molin, *Le tappe di crescita nell'itinerario formativo*, s. 128; E. Rosanna, *Le grandi sfide della vita religiosa, oggi*, s. 32.

(por. VC 69)⁴¹.

Dynamika formacyjna, która ujawnia się przez całe życie, pozwala na głębsze wejście w tajemnicę osoby konsekrowanej, a także na dotarcie aż do głębi jej nicości i słabości, jak również na uchwycenie transcendencji jej powołania, które wprowadza ją w świat Boskich pragnień. W ludzkim życiu fakty negatywne i pozytywne przeplatają i nakładają się, aż w końcu nakreślają realistyczny obraz człowieka, w którym świadomość grzechu idzie w parze z autentycznym pragnieniem świętości. Formacja stała, w swym podwójnym wymiarze nieustannego nawracania i dostosowania kulturowego, ma na celu silniejsze przyłgnięcie do własnego powołania. Na drodze formacyjnej, która obejmuje całą osobę powołaną, całe jej ludzkie życie, łatwiej jest dostrzec tajemniczą złożoność ludzkiego serca, jego wielkość i zarazem słabość. Stąd formacja stała winna być integralna i powinna stawiać się procesem nieustannego nawracania, od którego nikt nie może się czuć zwolniony. Osoba formowana jest zobowiązana do wzięcia odpowiedzialności za swoją formację. Osoba odpowiedzialna, to znaczy dojrzała i krocząca drogą wzrostu. U podstaw tego *itinerarium* jest teologalna postawa wiary, nadziei i miłości, czyli teologiczny sposób rozumienia życia konsekrowanego w każdej jego fazie. Człowiek duchowy to nie „człowiek doskonały”, który stłumił swoje instynkty i nie odczuwa już żadnego impulsu cielesnego. Jest to człowiek, który nauczył się rozpoznawać głębszy sens cielesności stojącej ponad poszukiwaniem indywidualnej satysfakcji, manipulującej drugą osobą, i taki, który otwiera swoje życie na autentyczną relację. Jeśli dawna formacja, trochę naiwnie i na siłę, wymagała wyeliminowania tego napięcia postrzeganego jako negatywne, proponując nieraz nierealistyczny ideał świętości, to dzisiaj trzeba przejść od modelu doskonałości do modelu integracji⁴².

W dynamicznej perspektywie rozwoju osoba konsekrowana przemierza drogę swego dojrzewania i wzrostu przez cały czas realizacji swego powołania. Dokumenty Kościoła wskazują na różne przedziały wiekowe czy okresy życia z ich specyficznym dynamizmem, możliwościami, zasobami i kryzysami. For-

⁴¹ Por. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, s. 22; P. Del Core, *Persona e comunità nel percorso formativo*, w: M. Grilli, E. Ducci, M. Štremfelj, *Educare per educarsi. La formazione in un mondo che cambia*, s. 111; G. Ferrari, *Religiosi e formazione permanente. La crescita umana e spirituale nell'età adulta*, Bologna 1997, s. 86-87; J. Garrido, *Personalizzare. Un modo per formare alla vita religiosa*, Bologna 2010, s. 9-10; B. Goya, *Formacja permanentna w dokumentach Magisterium*, s. 142-143, 145; G. F. Poli, G. Crea, *Consacrazione e formazione permanente*, s. 49, 69; M. Roggia, *Un percorso affermato? La formazione a 50 anni dal Concilio*, s. 23; O. R. Sanchez, *Postać formatora w procesie formacji*, w: *Współczesna formacja franciszkańska*, s. 243.

⁴² Por. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, s. 56; B. Goya, *Formacja permanentna w dokumentach Magisterium*, s. 141; P. Del Core, *Persona e comunità nel percorso formativo*, s. 114-115; A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 33; tenże, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 34; G. F. Poli, G. Crea, *Consacrazione e formazione permanente*, s. 67.

macja stała, jak mówi jej nazwa, dotyczy wszystkich etapów życia osoby konsekrowanej i wszystkich jego okoliczności. Uwzględnia wiek osoby, jej kondycję duchową, fizyczną i psychiczną, z chwilami radosnymi i smutnymi, doświadczeniami radości i bólu. Bierze pod uwagę sytuacje problematyczne i krytyczne, nowe zadania, wyzwania i odpowiedzialność. Każda osoba konsekrowana doświadcza wartości związanych ze swym powołaniem, przeżywa je i wyraża w różnych okresach, w miarę akceptacji ascezy wymaganej na drodze życia poświęconego Bogu.

Zgodnie z tą perspektywą dokumenty wskazują na fazy wyznaczające drogę wzrastania: pierwsze lata dorosłości, kryzys wieku średniego, dojrzałość, wiek podeszły i ostatnia faza życia. W każdym wieku mogą pojawić się ponadto sytuacje specjalne, powodujące wszelkiego rodzaju trudności i wywołujące niebezpieczne kryzysy kwestionujące wszystko. Czasem wywołują je czynniki czysto osobiste, innym razem źródłem trudności mogą być czynniki zewnętrzne. W tych okolicznościach, kiedy wierność staje się trudniejsza, trzeba obdarzyć daną osobę większym zaufaniem i „serdeczną bliskością” (por. VC 70-71)⁴³.

Otwarcie się na tajemnicę człowieka podkreśla jeszcze inny wymiar formacji, a mianowicie wskazuje na formację jako na posługę. Wiąże się z nią cała sieć zapośredniczeń, poczynwszy od osoby formatora, przez jego przygotowania do tego rodzaju wymagającej służby. Formacja bowiem dokonuje się podczas pełnienia posługi, która jest zwykłym miejscem odkrywania tej tajemnicy czy też miejscem, w którym zbiegają się wszystkie jej aspekty. Sama tajemnica tożsamości osoby konsekrowanej powoduje, iż formacja staje się prawdziwą posługą, czymś, co jedna osoba daje innej osobie, posługą, która powinna stawać się czymś normalnym, a nie czymś nadzwyczajnym. Posługa wymaga poświęcenia jej czasu i energii, gotowości do bycia blisko osoby formowanej oraz wrażliwości uczuciowej⁴⁴. Współczesne życie konsekrowane potrzebuje przygotowanych formatorów. Nie mogą to być tylko przekaziele doktryny, ale powinni to być starsi bracia, którzy naprawdę, wspólnie z formowanymi, przeżywają każdy dzień, przekazując im bogactwo propozycji charyzmatycznych⁴⁵.

Przystosowana odnowa stała się słowem – kluczem, według którego starano się interpretować zmiany zachodzące w posoborowym życiu zakonnym. Po upływie pół wieku od zakończenia Vaticanum II w dokumentach Kościoła coraz częściej zaczęło pojawiać się słowo „formacja”. Powoli zaczęto dostrzegać jej

⁴³ Por. A. Cencini, *Formazione permanente: ci crediamo davvero?*, s. 57-58; B. Goya, *Formazione permanente in documenti Magisterium*, s. 148-152; M. Roggia, *Un percorso affermato? La formazione a 50 anni dal Concilio*, s. 35.

⁴⁴ Por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, s. 34; tenże, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 10.

⁴⁵ Por. M. Roggia, *Un percorso affermato? La formazione a 50 anni dal Concilio*, s. 53-62; A. Cencini, *Synowskie uczucia. Droga formacyjna w życiu konsekrowanym*, s. 16.

wartość dla przyszłości życia konsekrowanego. Obecnie jest ona tematem, wokół którego obraca się cała teologia życia Bogu poświęconego. Formacja osoby konsekrowanej jest to proces stopniowego przyswajania sobie myśli i uczuć Jezusa Chrystusa skierowanych ku Ojcu. Mieć te same uczucia, co Mistrz z Nazaretu, to głębokie pragnienie noszone w sercu osoby formowanej. Ów tajemniczy proces formacyjny nie sprowadza się do wstępnego etapu drogi, ale – ze względu na ograniczenia ludzkiej natury – trwa całe życie. W posoborowej wizji formacja początkowa zostaje utrwalona przez formację stałą, która sprawia, że osoba konsekrowana jest podatna na wpływy formacyjne przez całe swe życie.

FORMATION TO CONSECRATED LIFE – THE EVOLUTION OF UNDERSTANDING OF THE PROBLEM

Changes in religious life after the Second Vatican Council were interpreted through the key concepts of adaptation and renewal. Three decades after the conclusion of the Council, the word “formation” began to appear ever more often in Church documents. Formation has slowly come to be recognised as an asset for the future of religious life. Currently it is the pivotal theme around which the entire theology of consecrated life revolves. Formation of a consecrated person is a gradual process of adopting the same thoughts and feelings that Jesus Christ has had towards His Father. To share the feelings of the Master from Nazareth is a desire deeply embedded in the heart of a person in the process of formation. This mysterious process is not to be limited to the initial stages of religious life, but, due to the limitations of human nature, lasts for lifetime. In accordance with the postconciliar idea of formation, initial formation is later consolidated by permanent formation. As a result, a consecrated person is open to formative influences all life long.

Keywords: consecrated person, religious vocation, formation, initial formation, permanent formation, crisis, development, fidelity, maturity, adaptation and renewal.

Słowa kluczowe: osoba konsekrowana, powołanie zakonne, formacja, formacja początkowa, formacja stała, rozwój, wierność, dojrzałość, przystosowanie i odnowa.

Piotr PIASECKI OMI*

PROBLEMY KIEROWNICTWA DUCHOWEGO OSÓB KONSEKROWANYCH

Przestrzenie kierownictwa duchowego osób konsekrowanych w kontekście rozpoznawania znaków czasu we współczesnym świecie

List Kongregacji do spraw Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych pt. *Scrutate* (z 8 września 2014) jest przypomnieniem i świetną ilustracją tożsamości oraz celowości życia osób konsekrowanych w Kościele, na mapie postnowoczesnej współczesności. Dokument w sposób obrazowy ukazuje fenomen życia konsekrowanego jako pielgrzymkę wiary szlakiem rozeznawania znaków Bożych, posługując się przy tym wieloma biblijnymi symbolami, metaforami i figurami. Lektura tekstu ze względu na jego formę i treść potrafi zafascynować każdego teologa. Ponadto list apostolski z okazji Roku Życia Konsekrowanego papieża Franciszka oraz list okólny Kongregacji do osób konsekrowanych, zatytułowany *Rallegratevi*, są tymi dokumentami, nad którymi również warto pochylić się w refleksji teologicznej na temat fenomenu życia konsekrowanego w szybko zmieniających się czasach i warunkach życia.

Powyższe dokumenty nie wskazują na istotne zmiany w modelu życia konsekrowanego, który ukazał w pełnym świetle Sobór Watykański II, kiedy w Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* i w dekretach *Perfectae caritatis* oraz

* Dr hab. Piotr PIASECKI OMI – prezbiter w Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, wyświęcony w 1992 roku. W latach 1992-1995 wikariusz w parafii Matki Bożej Bolesnej w Milanówku (archidiec. warszawska). Odbył studia specjalistyczne z zakresu teologii duchowości w Prymasowskim Instytucie Życia Wewnętrznego w Warszawie (1992-1994), następnie w Akademii Teologii Katolickiej, uwieńczone doktoratem w 1998 roku. W okresie od 1998 do 2002 pełnił funkcję ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze. Od 2002 zatrudniony jest na stanowisku adiunkta w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu. W 2014 roku uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy pt. *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*. Autor czterech monografii naukowych z zakresu duchowości mistycznej, medytacji chrześcijańskiej i dalekowschodniej, duchowości życia konsekrowanego i duchowości misyjnej, kilkadziesiąt artykułów z zakresu duchowości.

Ad gentes wyłożył, iż głęboko wpisuje się ono w nurt powszechnego powołania do świętości i w misję całego Kościoła. Wyrastając z pnia chrztu świętego, życie konsekrowane wyraża najgłębszą istotę powołania chrześcijańskiego, czyli radykalną odpowiedź – dar z siebie, który człowiek składa Chrystusowi z miłości. Oczywiście Jan Paweł II także, a szczególnie w adhortacji *Vita consecrata*, potwierdza i rozwija soborową myśl dotyczącą życia konsekrowanego. Ostatecznie normą tej formy życia jest naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii. To jest wspólna reguła wszystkich instytutów i stowarzyszeń. Same rady ewangeliczne zaś jawią się jako prowokujące wyzwania wobec współczesności i jako projekt egzystencjalny przyjęty wedle własnych uwarunkowań ze względu na specyfikę charyzmatu i ze szczególnym uwzględnieniem radykalizmu w naśladowaniu Chrystusa (por. Dz 12 – 14).

Równie istotne elementy życia konsekrowanego, to życie braterskie we wspólnocie i formacja. Znaczenie i potrzeba formacji warunkuje podstawę ciągłej odnowy w kontekście przyszłości życia konsekrowanego. Stąd formacja staje się niejako punktem wyjścia na drodze wytrwałego poszukiwania, doświadczeń i rozeznania, w które dziś – w dobie postnowoczesności i zmieniających się błyskawicznie warunków – życie konsekrowane, jak czytamy na początku dokumentu *Scrutate*, zainwestowało intuicje, badania, analizy, czas i środki.

Szybkie zmiany zachodzące w społeczeństwach i kulturze to nowe scenariusze, które wymagają nowego i wspólnego rozeznania, celem zmiany wzorców i stylów działania niezdolnych już do konstruktywnego i owocnego dialogu ze światem. Dlatego już święty Jan XXIII w konstytucji *Humanae salutis*, ogłaszającej Sobór, nawoływał: „Idąc za napomnieniem Chrystusa Pana zachęcającego nas, byśmy rozeznawali «znaki czasu» (Mt 16, 4) wśród tak gęstych ciemności, dostrzegamy objawy, i to dość liczne, które zdają się zapowiadać lepsze czasy Kościołowi i ludzkości”¹. A w encyklice *Pacem in terris* do znaków czasu Jan XXIII zalicza: powstanie społeczno-ekonomiczne klas robotniczych, wejście kobiet do życia publicznego, tworzenie niezależnych narodów², ochronę i promocję praw i obowiązków obywateli świadomych swojej godności³, przekonanie, że wszelkie konflikty powinny być rozwiązywane drogą dialogu i negocjacji, bez użycia siły⁴. Ponadto Jan XXIII do znaków czasu włącza także uchwaloną przez ONZ *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*⁵.

Istotę odnowy życia zakonnego po Vaticanum II stanowiło wpisanie się poszczególnych instytutów i osób konsekrowanych w historyczny proces roze-

¹ Jan XXII, Konstytucja apostolska *Humanae salutis* o zwołaniu Soboru Watykańskiego II, 25.12.1961, nr 4.

² Tenże, Encyklika *Pacem in terris* o pokoju między narodami, 11.04.1963, nr 24-25.

³ Tamże, nr 45-46.

⁴ Tamże, nr 67.

⁵ Tamże, nr 75.

znania znaków czasu i adekwatnego działania, co wymagało śmiałości i odważnej pomysłowości. Stąd to epokowe zaangażowanie, które Jan Paweł II ocenił jako prorockie, zostało wówczas podjęte i do dziś jest kontynuowane z nową ewangeliczną świadomością⁶.

Osoby konsekrowane, w poczuciu odpowiedzialnego posłuszeństwa tak Duchowi Świętemu, „który mówi przez proroków” (por. *Credo*), jak i Magisterium Kościoła, podjęły ogromny wysiłek, by wejść na drogę wierności woli Bożej, po której kroczyło tak wielu proroków, a objawiającej się poprzez autorytatywny głos Kościoła. W ten sposób osoby konsekrowane są wezwane do permanentnego odczytywania własnego życia osobistego i wspólnotowego w kontekście całego planu zbawienia.

Kluczem, który otwiera właściwe drzwi, za którymi kryje się wola Boża, jest stałe jej poszukiwanie i rozpoznawanie we wielu znakach. Symbolika biblijna wydaje się najlepszym sposobem wyrażenia owych poszukiwań i odkrywania nowych horyzontów życia konsekrowanego, które dziś, na tym etapie historii, poszukuje nowych dróg realizacji Ewangelii w dążeniu do Królestwa Bożego (por. VC 84).

Istotną pomocą w owocnych poszukiwaniach i rozeznaniu woli Bożej, począwszy od życia pustelniczego i monastycznego, jest najogólniej pojęte towarzyszenie duchowe czy kierownictwo duchowe. Literatura dotycząca kierownictwa duchowego jest obfita. W większości zawiera opis praktycznego podejścia do problemu. Można w niej również znaleźć wiele opisów trudności związanych z kierownictwem. Mogą być one na poziomie duchowym, psychicznym, osobowościowym i tym podobnym. Tę specyfikę trudności w kierownictwie duchowym warunkuje określona tożsamość osoby, konkretne powołanie, wypełniana misja. Podobnie kierownictwo duchowe osób konsekrowanych: mężczyzn i kobiet, ze względu na płeć oraz charakter zgromadzeń o właściwym charyzmacie, będzie nieco, albo i bardziej, zróżnicowane.

Specyfika problemów związanych z kierownictwem duchowym stwarza pewną trudność, w jaki sposób to wszystko ująć syntetycznie na potrzeby systematycznego opracowania, dlatego poszukując pewnego wspólnego mianownika, można wskazać na wybrane duchowe obszary trudności i próby ich przewyciężenia, pomijając inne aspekty, na przykład osobowościowe, charakterologiczne i temu podobne.

Dokumenty Kościoła dotyczące życia konsekrowanego wspominają o potrzebie kierownictwa osób konsekrowanych. Nie wnikają jednak zbyt w praktyczną warstwę problemu. Umiejętność kierowania duchowego osobami konsekrowanymi i duchownymi nabywa się poprzez lata praktyki. Istnieje wiele

⁶ Zob. Jan Paweł II, List apostolski do zakonników i zakonnic Ameryki Łacińskiej z okazji 500-lecia ewangelizacji Nowego Świata *Los caminos del Evangelio*, 29.06.1990, nr 19; zob. VC 82, 86, 89-90.

ośrodków w Polsce, gdzie można uczestniczyć w odpowiednich kursach, które w pewnym wymiarze pomagają przygotować się do prowadzenia takiego kierownictwa.

W oparciu o ostatnie dokumenty Kościoła, opublikowane w związku z ogłoszonym rokiem życia konsekrowanego, podejmiemy refleksję teologiczną na temat trudności związanych z procesem poszukiwania i rozpoznawania woli Bożej, właściwym realizacji życia konsekrowanego dziś, w postnowoczesnych społeczeństwach. Dzięki tej refleksji spróbujemy dostrzec obszary życia konsekrowanego, które wymagają właściwej formacji, wsparcia i dowartościowania w stosunku do problemów i dzisiejszych wyzwań.

1. Paradygmat Eliasza

Dokument *Scrutate*, podobnie jak *Vita consecrata* (nr 84), przywołuje postać proroka Eliasza, którego możemy dziś postrzegać jako model czy wzór osoby konsekrowanej ze względu na jego radykalizm stylu życia, umiłowanie Przymierza, wierność wobec Prawa Pańskiego i odwagę, z jaką bronił praw ubogich (por. 1 Krl 17, 19; 21).

Eliasz z Tiszbe, wobec zepsucia moralnego, ku któremu zdążał lud pod rządami aroganckiej królowej Izabel i gnuśnego króla Achaba, wyraża swój bunt, dając wyraz świadomości religijnej i przepowiadając stanowczo: „Nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki nie powiem” (1 Krl 17, 1). W tym momencie Eliasz asceta, mąż Boży, rozpoczyna swoją prorocką posługę. Na każdym jej etapie jest on poddany procesom oczyszczenia i oświecenia, aż do szczytowego momentu spotkania z Bogiem przychodzącym w delikatnym i cichym powiewie wiatru z Horebu. Doświadczenie Eliasza staje się inspiracją dla osób konsekrowanych. One także muszą przebyć drogę od samotności pokutnika, ukrywającego się jak Eliasz przy potoku Kerit (por. 1 Krl 17, 2-7), do posługi ubogim, którzy walczą o życie, jak wdowa z Sarepty Sydońskiej (por. 1 Krl 17, 8-24), by uczyć się genialnej odwagi do złożenia ofiary, podobnie jak Eliasz na górze Karmel (por. 1 Krl 18, 20-39), i wstawienia się za ludem wyniszczonym suszą i kulturą śmierci (por. 1 Krl 18, 41-46) (Scr. 6).

Zawarty w Pierwszej Księdze Królewskiej opis śmiertelnie znużonego Eliasza na pustyni Beer-Szeba doskonale ilustruje zniechęcenie, które współcześnie dotyka również osoby konsekrowane na drodze ich prorockiej posługi. Paradoksalnie owo poczucie bezsilności i zniechęcenia staje się przestrzenią interwencji Boga, który ofiarowując chleb i wodę życia, potrafi z ogromną delikatnością zmienić ucieczkę Eliasza, jak i osoby konsekrowanej, w pielgrzymkę ku górze Horeb (por. 1 Krl 19, 9).

To doświadczenie stanowi również przykład ilustrujący oschłość ciemnych nocy, których osoba konsekrowana nierzadko doświadcza w przeżywaniu swojego powołania. Na pewno rolą kierownika duchowego będzie umiejętne wsparcie

w tym trudnym doświadczeniu. Ono, podobnie jak w przypadku Eliasza, poprzedza blask teofanii w delikatnym powiewie wiatru (por. 1 Krl 19, 9-18). Co więcej, przygotowuje osobę konsekrowaną do nowych wyzwań, uczy wierności, napawa ją odwagą, by umiejętnie przeciwstawiała się okrutnej, bezbożnej „sprawiedliwości” tego świata. W końcowej części opisu historii Eliasza wzrusza czytelnika serdeczne pożegnanie, poprzedzające uniesienie go do nieba w ognistym rydwanie, nad Jordanem (por. 2 Krl 2, 8-13), co stanowi obraz ostatecznego zwycięstwa i w pewnym sensie sukcesu misji powierzonej mu przez Boga (por. Scr. 6).

Historia Eliasza i jego postawa może dziś fascynować i inspirować osoby konsekrowane; może pomagać w przewyciężaniu zniechęcenia i pokusy zaniechania wypełnianej misji na drodze ich prorockiego powołania. Konsekrowani – za wskazaniem kierownika duchowego – powinni zwrócić także uwagę, co podkreśla Franciszek w adhortacji apostołskiej *Evangelii gaudium*, iż w sposób dobitny mogą również przemawiać do nas niektóre drugorzędne szczegóły, które są jak małe znaki, a jednak inspirują w nowy sposób do działań i wyborów w tej współczesności, w której ślady Boga wydają się zanikać pośród duchowego i religijnego „stepowienia” i „pustynnienia” społeczeństw (por. EG 86).

W biblijnej historii działania Boga w prorockim życiu Eliasza takich pomniejszych symboli – znaków jest bardzo wiele: *ograniczone* zasoby życia w potoku Kerit i posłuszne Bogu *kruki*, przynoszące prorokowi chleb i mięso w geście miłosierdzia, *hojność* wdowy z Sarepty Sydońskiej, wiążąca się z narażeniem życia własnego i syna, mającej tylko „garść mąki i trochę oliwy” (1 Krl 17, 12).

Zmagania Eliasza korzącego się we wstawiennej modlitwie o deszcz w imieniu ludu wyczerpanego suszą, dają w końcu rezultat w postaci maleńkiego jak dłoń człowieka obłoczka: „Eliasz wszedł na szczyt Karmelu i pochyliwszy się ku ziemi, wtulił twarz między swoje kolana [...]. Oto obłok mały jak dłoń człowieka podnosi się z morza!” (1 Krl 18, 42. 44). Ta wydawałoby się niewystarczająca, bo maleńka, odpowiedź Boga jednak natychmiast skutkuje wielkim deszczem, co jest wybawieniem dla ludu będącego już u kresu sił (por. Scr. 6).

Podczas ucieczki, w drodze do góry Horeb, w obliczu ogromnego znużenia i wyczerpania na pustyni, niepozorną, ale skuteczną odpowiedzią Boga, wobec sytuacji, w której znalazł się Eliasz, są *podpłomyk* i *dzban z wodą*, które pojawiają się nieoczekiwanie. Jest to pożywienie dające Eliaszowi siłę do marszu „przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy” (1 Krl 19, 8). Na końcu drogi, ukryty w grocie u stóp góry Horeb, Eliasz doświadcza, jaki jest naprawdę Bóg: *Pana nie było* ani w gwałtownej wichurze, ani w trzęsieniu ziemi, ani w ogniu, lecz był w „szmerze łagodnego powiewu” (1 Krl 19, 12; por. Scr. 6).

Bóg jest niejako szeptem i powiewem; absolutnie nie jest wytworem potrzeby bezpieczeństwa i sukcesu człowieka. Niejednokrotnie zdarza się, że wypełnianie przez osoby konsekrowane ich prorockiej misji wiąże się z niecierpliwym oczekiwaniem na efekty, obfite owoce. Te oczekiwania są podobne oczekiwaniom Eliasza na natychmiastową interwencję Boga, tak spektakularną, jak gwał-

towna wichura, trzęsienie ziemi czy ogień. Brak widocznych wyników posługi rodzi znużenie, zniechęcenie prowadzące nawet do zaniechania wypełniania misji. Kierownik duchowy – w momencie takiego doświadczenia – powinien pomóc odkryć i wskazać na łagodne, lecz skuteczne działanie Boga w życiu osoby konsekrowanej.

Osoba konsekrowana niekiedy może, podobnie jak w przypadku Eliasza, żyć w błędnym przekonaniu, że powodzenie misji zależy od jej wysiłku. Odpowiednie kierownictwo duchowe powinno ją doprowadzić do spoglądania na otaczającą rzeczywistość nowymi oczyma, aby odrodziła się w niej nadzieja i ufność, które pochodzą od Boga. Skulona postać Eliasza, w grocie na górze Horeb i wcześniej, w trakcie modlitwy o deszcz, przypomina pozycję prenatalną człowieka. Po spotkaniu z Bogiem w *szmerze łagodnego powiewu* Elasz rodzi się na nowo, by odtąd chodzić wyprostowany po tajemniczych ścieżkach życia wyznaczonych mu przez Boga. Osoba konsekrowana, podobnie jak Elasz, musi wziąć na siebie ciężar kontynuacji swego powołania, musi *wrócić swoją drogą* (por. 1 Krl 19, 15-19), która staje się Bożą drogą; musi ponownie przejść przez pustynię, która jednak „kwitnie” już nowym znaczeniem. Pomimo trudu pielgrzymowanie przynosi w efekcie już tylko radość, nie zniechęcenie (por. Scr. 6).

2. Paradygmat Ewangelii

Życie konsekrowane może spełniać funkcję prorocką w postnowoczesnym świecie jedynie wtedy, gdy utożsamia się z Ewangelią. Naleganie papieża Franciszka, aby właśnie w centrum swego życia i działania umieścić Ewangelię, jest dla osoby konsekrowanej ponownym wezwaniem do wzmożonego czuwania, aby właściwie odczytać znaki Boże. Papież ujmuje to w ten sposób: „Nasza wiara wezwana jest, by dostrzec wino, w które może być przemieniona woda i odkryć ziarno rosnące pośród kąkolów” (EG 84). Dokument *Scrutate* przypomina, że już Sobór Watykański II zaproponował pewną metodę refleksji nad światem, człowieczeństwem, Kościołem i życiem chrześcijańskim, tym samym i życiem konsekrowanym. Metoda ta czerpie ze źródła słowa Bożego, które wymaga wsłuchania się w nie i dawania permanentnej odpowiedzi. Słuchanie Słowa powoduje bowiem przemianę i czyni z osób konsekrowanych zwiastunów i świadków spełniania się zamiarów Boga w historii, a także – Jego skutecznego działania dla zbawienia człowieka. Soborowa konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* przypomina, iż wobec dzisiejszych wyzwań, pragnienie głębokiej prawdy można jedynie ugasić w tajemnicy Słowa, w Piśmie Świętym, z którego wytryska „źródło czyste i trwałe życia duchowego” (DV 21).

Każdy charyzmat życia konsekrowanego jest zakorzeniony w Ewangelii. Papież Franciszek zachęca osoby konsekrowane, aby nigdy nie wątpiły w moc Ewangelii ani w jej zdolność do nawracania serc ku Chrystusowi zmartwychwstałemu i prowadzenia ludzi drogą zbawienia, którego oczekują w najtajniejszej

głębi swego jestestwa. Stąd potrzeba formacji do permanentnego nawracania się osób konsekrowanych, która jest zgodna z Ewangelią i jej wymaganiami. W tej perspektywie dokument *Scrutate* wzywa do szczególnej rewizji wzorców formacyjnych, które towarzyszą osobom konsekrowanym w ich pielgrzymce życia. Koniecznie należy przypatrzyć się formacji duchowej, która – jak zaznacza dokument – bardzo często bywa zastępowana towarzyszeniem psychologicznym lub opiera się na szablonowych ćwiczeniach pobożnościowych. Dalej, w sposób krytyczny stwierdza on, że ubóstwo ogólnikowych treści blokuje kandydatów na poziomie dojrzałości ludzkiej cechującym się infantyлизmem i niesamodzielnością. Bogata różnorodność dróg i propozycji ukazywanych przez pisarzy duchowych jest albo prawie nieznaną z bezpośredniej lektury, albo przywoływana tylko we fragmentach. Trzeba czuwać także, aby dziedzictwo instytutów nie było redukowane do pobieżnych schematów, dalekich od ich pierwotnej żywotności, ponieważ nie wprowadza to należycie w doświadczenie chrześcijańskie i charyzmatyczne. To jest poważna trudność, która zagraża drogę do prawdziwego przeżywania przez osoby zakonne swojej konsekracji (por. Scr. 7).

Natomiast prawdziwym świadkiem Ewangelii jest ten, kto spotkał Jezusa Chrystusa, kto Go poznał lub raczej poczuł, że „został przez Niego poznany”, rozpoznany, uszanowany, umiłowany, uzyskał przebaczenie i to spotkanie poruszyło go do głębi, napełniło nową radością, nadało nowe znaczenie jego życiu. Tu wyłania się ogromna rola kierownika, który konkretnie wskaże otwartego na człowieka Chrystusa jako jego osobistego Zbawiciela. To autentyczne przeżywanie relacji z Chrystusem usuwa wszelkie nieprawdziwe postawy w życiu konsekrowanym, sprzyja natomiast postawie wierności i czuwania, obserwowania i przyjmowania niespodzianek, którymi Bóg może zaskoczyć konsekrowanych (por. Scr. 7).

3. Słowo Boże u podstaw duchowości spotkania i świadectwa

Istotnym czynnikiem umożliwiającym nowe otwarcie w formacji osób konsekrowanych, celem spotkania, głębokiego przyłgnięcia i naśladowania Chrystusa, jest słowo Boże. Benedykt XVI wskazał na nie jako naturalne źródło każdej autentycznej chrześcijańskiej duchowości (por. VD 86). Osoba konsekrowana, więc ze słowa Bożego „czerpie najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa” (Flp 3, 8), kształtuje swoją wiarę i osobistą relację ze Zbawicielem. Wiara jest konieczna, ponieważ dzięki niej osoba konsekrowana może patrzeć wciąż nowym spojrzeniem na cuda, jakie Bóg sprawia w jej życiu oraz ukierunkowuje ją ku dawaniu odpowiedzi, w posłuszeństwie i odpowiedzialności, w zatroskaniu o życie swoje i innych ludzi. Ukierunkowuje ją także ku życiu zgodnym z Ewangelią (por. Scr. 9).

Życie zgodne z duchem słowa Bożego staje się dla osoby konsekrowanej źródłem ogromnej radości i osobistej satysfakcji. Ale radość tryskająca z Ewangelii wymaga od osób konsekrowanych uprawiania duchowości jako sztuki

poszukiwania, która odkrywa – jak zaznacza dokument *Scrutate* – „alternatywne metafory, nowe obrazy i tworzy nowatorskie perspektywy”. Jest to możliwe tylko dzięki zasadzie, by zawsze na nowo zaczynać przygodę wiary od doświadczenia Chrystusa i głębi życia Jego Ewangelią. Dopiero poczynając od wydarzenia spotkania i doświadczenia Chrystusa i mocy Jego Ewangelii, zaczyna się prawdziwe i głębokie życie duchowe osoby konsekrowanej (por. nr 15).

Dawne modele życia duchowego wskazują na symbol pielgrzymowania, wznoszenia się na szczyty i dążenia ku centrum własnej duszy. Ten mistyczny proces niewątpliwie stanowi fundament życia duchowego chrześcijanina obejmujący także inne ważne aspekty ludzkiej egzystencji. Pogłębione życie modlitwy osób konsekrowanych, któremu towarzyszy oczyszczenie oraz utrwalanie się cnót zakonnych i chrześcijańskich, służy zajmowaniu właściwej postawy wobec wyzwań związanych – jak wylicza dokument *Scrutate* – z solidarnością, inkulturacją, ekumenizmem duchowym, nową antropologią, wymagającymi nowej hermeneutyki i – według starożytnej *traditio patristica* – nowych metod mistagogicznych (por. nr 15).

Nowa hermeneutyka oraz stosowanie nowych metod mistagogicznych stają się dziś jednymi z kluczowych narzędzi, które – włączone w proces formacji – przyczyniają się do ukształtowania odpowiedniego modelu życia duchowego osób konsekrowanych w kontekście dzisiejszych wyzwań. Niewątpliwie posługując się tymi „narzędziami”, z pomocą kierownika duchowego, konsekrowani dążą do zjednoczenia z Bogiem, nabywają świadomości istnienia w sobie człowieka duchowego, którego Duch Święty prowadzi do jedności z Chrystusem; odkrywają powołanie, by świadczyć o prymacie więzi i relacji całej stworzonej rzeczywistości „według [...] postanowienia [...], aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie, to co w niebiosach, i to co na ziemi” (Ef 1, 9-11) (por. Scr. 15).

Świadeństwo trwającego procesu zjednoczenia wszystkiego pod wpływem Ducha Świętego wymaga otwartości osób konsekrowanych na wyzwania i pytania pochodzące ze „skrzyżowań dróg” współczesnego świata, które można określić jako nowe horyzonty hermeneutyczne. Są to: doświadczenie ubogich, dialog międzyreligijny i międzykulturowy, komplementarność mężczyzna – kobieta, ekologia w chorym świecie, eugenika bez hamulców, zglobalizowana ekonomia, komunikacja międzyplanetarna, język symboliczny, migracja milionów ludzi destabilizująca tożsamości świeckie i sprzyjająca mieszanii się kultur oraz religii. Są to przełomowe i epokowe przestrzenie „ponadnowoczesnej” współczesności konieczne do „zagospodarowania”, które z zasady kwestionują wszelkie dotychczas znane systemy wartości, języki, priorytety i antropologie (por. Scr. 15). Wszystkie te przestrzenie tak naprawdę są wyrazem głębokiej tęsknoty za Bogiem, która zawsze nurtuje serce człowieka (por. VC 103). Osoba konsekrowana – podobnie jak święty Paweł na Areopagu – jest powołana, by stanąć i dać świa-

dectwo o prawdziwym Bogu, za którym tęsknią, nie mając nawet świadomości tego faktu, ci wszyscy ludzie pogrążeni w wirach „ponadnowoczesnego” świata.

Z całym przekonaniem należy stwierdzić, że życie konsekrowane jest już od wieków obecne ze swoim świadectwem na skrzyżowaniu różnorodnych światowych areopagów. Niemniej jednak osoby konsekrowane wciąż są wzywane do poszukiwania „nowych i odważnych sposobów, aby dotrzeć do wszystkich w Chrystusie i wychodzić na zewnątrz, i nie tylko na zewnątrz, ale też wchodzić pomiędzy, być tam, gdzie toczy się gra o wszystko” (por. Scr. 15). Wybory wieńczące proces poszukiwania, które podejmują osoby konsekrowane, mogą budzić wiele wątpliwości i zapewne zmuszają do zmiany stosowanych dotychczas metod danego świadectwa, odpowiadających pragnieniom zachowania dotychczasowego *status quo*. Natomiast sama odwaga podjęcia decyzji o wyborze odpowiednich sposobów ewangelicznego świadectwa pogłębia odkrywanie i dynamizuje realizację charyzmatu własnego instytutu, co prowadzi osobę konsekrowaną do przeżywania go z nową energią (por. Scr. 15).

Umiejętność rozeznania i odnajdywania się osób konsekrowanych w realiach dzisiejszego świata, by dawać świadectwo, wiąże się z wielkim duchowym wysiłkiem. W ten proces angażuje się nie tylko sam konsekrowany, ale potrzeba mu wspólnotowej, jak i indywidualnej pomocy. Dlatego i w tym wypadku rysuje się ogromna rola kierownika duchowego, który będzie umiał przede wszystkim najpierw pomóc dobrze rozpoznać cichy głos Boga rozbrzmiewający w sercu osoby konsekrowanej, wzywający do podjęcia odpowiednich ewangelicznych kroków, a następnie będzie potrafił umocnić ją na drodze realizacji powołania, na skrzyżowaniu areopagów pragnień i oczekiwań współczesnego człowieka.

Nowe szlaki wiary zaczynają się w znaku Słowa, którego słuchanie i przeżywanie prowadzi do zbawienia. Nierzadko siła obecności i oddziaływania świadectwa życia konsekrowanego wśród świata jest tak mała jak ewangeliczne ziarenko gorczycy (por. Mt 13, 31-32), z którego jednak promieniuje bezgraniczna siła znaku: słowo pełne odwagi, radosne braterstwo, słuchanie ledwo słyszalnego głosu, pamięć o mieszkaniu Boga wśród ludzi (por. Scr. 16). Dokument *Scrutate* za papieżem Franciszkiem widzi ogromną potrzebę kultywowania spojrzenia kontemplatywnego, czyli wiary (por. EG 71). Dzięki niemu konsekrowani mogą umocnić się na drodze danego przez nich świadectwa i z odwagą – podejmować trud odkrywania i ukazywania Boga współczesnemu człowiekowi.

4. Radość owocem wierności realizacji charyzmatu prorockiego

Benedykt XVI, zwracając się do osób konsekrowanych w homilii w święto Ofiarowania Pańskiego a zarazem XVII Światowego Dania Życia Konsekrowanego (2 lutego 2013), wołał: „Zachęcam was do wiary, która umie rozpoznać mądrość słabości. W radościach i smutkach obecnego czasu, kiedy dają się odczuć twardość i ciężar krzyża, nie wątpcie, że kenoza Chrystusa jest już

zwycięstwem paschalnym. Właśnie w ograniczeniach i w ludzkiej słabości jesteśmy powołani do życia na wzór Chrystusa, we wszechogarniającym napięciu, uprzedzającym – na ile to możliwe – w czasie eschatologiczną doskonałość. W społeczeństwach skuteczności i sukcesu wasze życie naznaczone „małością” i słabością maluczkich, współodczuwaniem z tymi, którzy pozbawieni są głosu, staje się ewangelicznym znakiem sprzeciwu”.

Papież Franciszek, podejmując myśl poprzednika, zaprasza osoby konsekrowane do powrotu do mądrości ewangelicznej objawionej prostaczkom (por. Mt 11, 25): „Jest to radość, którą przeżywamy pośród drobnych spraw życia codziennego jako odpowiedź na serdeczną zachętę Boga, naszego Ojca: «Dziecko, stosownie do swej zamożności, troszcz się o siebie [...] nie pozbawiaj się dnia szczęśliwego» (Syr 14, 11. 14). Ileż ojcowskiej czułości jest w tych słowach” (EG 4).



Przeciętność i szarżyzna życia konsekrowanego, wkradająca się w codzienność, często wynika z tego faktu, iż osoby konsekrowane gubią gdzieś radość „z drobnych spraw życia” (EG 4). Ciągła odnowa i nawrócenie stają się jednak dla nich szansą, dzięki której na nowo mogą doświadczyć prawdziwej radości życia chrześcijańskiego polegającej na odkrywaniu i przyjmowaniu „rzeczy małych” i na poszukiwaniu dobra. Już Jan XXIII wskazywał: „Tylko przez dzisiejszy dzień będę szczęśliwy, mając pewność, że zostałem stworzony do szczęścia nie tylko na tamtym świecie, ale również na tym”⁷. Uległość Duchowi Świętemu i odpowiednia pomoc kierownika duchowego sprzyjają porzuceniu przez osoby konsekrowane chorobliwej kalkulacji i potrzeby kontrolowania wszystkiego w obrębie własnego życia po to, aby odnaleźć prawdziwą radość i odważniej podążać śladami ewangelicznych szlaków, zgodnie z wolą Bożą, w kontekście współczesnych wyzwań postnowoczesnego świata.

Papież Franciszek zauważa, iż wielkim zagrożeniem, odbierającym radość osobom konsekrowanym, jest próba ucieczki w styl życia zakonnego pojmowanego jako swego rodzaju ochronny parasol rozpościerający się w opozycji do zagrożeń, które niesie współczesność. Dlatego wzywa osoby konsekrowane do „wyjścia z gniazda” własnej wygody i wyobrażeń, aby żyć pełnią życia, według właściwego im charyzmatu, i z radością wypełniać swoją misję w Kościele (por. Rall. 10). Radość życia konsekrowanego jest bowiem owocem wyboru i odpowiedzi na powołanie Pana i potęguje świadectwo czułości i miłości pokornego, miłosiernego Boga, które jest źródłem prawdziwego szczęścia człowieka. Franciszek postrzega życie konsekrowane jako „drogę przyciągania”, świadectwa

⁷ Jan XXIII, *Decalogo della serenita*, w: *Il Giornale dell'anima*, Città del Vaticano 2014, s. 217.

i przyprowadzania ludzi do Boga, „drogę wzrastania Kościoła, drogę ewangelizacji” (Rall. 10). Co więcej, zwracając się do osób konsekrowanych motywuje je do radykalnego działania: „Obudźcie świat! Bądźcie świadkami innego sposobu postępowania, działania, życia! Jest możliwe żyć inaczej na tym świecie. [...] A ja oczekuję od was tego świadectwa”⁸.

W ostatniej części dokument *Scrutate* w modlitwie osób konsekrowanych upatruje proces duchowego czuwania. Dzięki modlitwie, jako swoistym „kompendium żywej wiary”, jest możliwe dostrzeganie przez konsekrowanych tych małych znaków zwiastujących obfity, dobroczynny deszcz możliwości wspartego przez Boga działania, będący odpowiedzią na „suszę” współczesności w postnowoczesnym świecie. Zaangażowanie w modlitwę jest konieczne, by nie stracić z horyzontu życia tego *obłoczka* symbolizującego obecność Boga. Na modlitwie konsekrowani w ciszy i samotności mogą dotknąć swego najprawdziwszego „ja”, mogą mierzyć i porównać siebie i nieskończoność, swoją kruchość, niczym ziarnko piasku, z tajemnicą Boga, jak solidna skała (por. Scr. 17).

Kierownik duchowy włącza się przez swoją posługę w wielowymiarowy proces odkrywania przez osoby konsekrowane znaków Bożych i realizacji ich powołania w odpowiedzi na wyzwania współczesności. Czuwa nad dynamiką ich życia duchowego. Wraz z nimi obserwuje ów symboliczny obłok obecności Boga. Kiedy obłok unoszący się nad przybytkiem w obozie Izraelitów zmieniał swoje położenie, ruszał z miejsca, to było dla ludu wybranego znakiem wyruszenia w dalszą drogę do ziemi obiecanej. Zatrzymywanie się i wyruszanie znowu wyznacza dynamikę życia kierowanego, regulowanego przez logikę znaku obłoku, w którym przejawia się zamysł Ducha. Życie to wymaga ogromnej czujności i staje się modelowe dla każdej osoby konsekrowanej, dzięki czemu „nieustannie nawraca się i staje prawdziwym przyjacielem Boga, narzędziem Jego boskiego planu zbawczego, uświadamia sobie swe powołanie i misję dla dobra wszystkich słabych tej ziemi” (Scr. 17).

Obecnie życie konsekrowane musi stawić czoła sytuacjom prowizorycznym, nowym okolicznościom, ciągle nowym prowokacjom, żądaniom i emocjom głośno manifestowanym przez współczesnych ludzi. W tej pielgrzymce wymagającej czujności, troszczy się ono o poszukiwanie oblicza Boga, idzie śladami Chrystusa, daje się prowadzić Duchowi, aby żyć miłością przez wzgląd na Królestwo, w twórczej wierności i w gorliwym działaniu (por. Scr. 17). Życie osób konsekrowanych jest więc tożsame z życiem pielgrzymów i ludzi modlitwy i żywo wpisuje się w historię Kościoła i świata.

Wciąż jest aktualne zaproszenie skierowane do osób konsekrowanych przez Boga: „Stańcie na drogach i patrzcie, zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej, a znajdziecie dla siebie wytchnienie” (Jr 6, 16).

⁸ A. Spadaro, *Svegliate il mondo*, „La Civiltà Cattolica” 165 (2014), nr 1, s. 5.

Współczesność niejako wymusza na osobach konsekrowanych konieczność kontynuowania drogi powołania z odwagą i czujnością, aby mogły dokonywać wyborów, które ukażą prorocki charakter ich tożsamości. Jan Paweł II podkreślił w *Vita consecrata*, że jest to szczególna forma uczestnictwa w prorockiej funkcji Chrystusa, której Duch Święty udziela całemu Ludowi Bożemu (nr 84).

Osoby konsekrowane, dzięki obfitej łasce Boga, której doznają od samego początku w Kościele, są wezwane do nieustannego odczytywania znaków czasu, co stanowi istotną treść ich prorockiego charyzmatu. Uzbroiwszy się w procesie formacji w „zbroję światła, wolności, ewangelicznej odwagi”, mogą obserwować horyzont współczesności i – wobec istotnych wyzwań – dokonywać właściwych wyborów ewangelicznych na wzór wielu proroków, którzy do końca wypełnili powierzona im misję.

Głównym obszarem duchowego wsparcia osób konsekrowanych, przez ich kierowników duchowych i całą wspólnotę Kościoła, od zawsze było i pozostanie radykalne wskazanie i zachęta do uległości Duchowi Świętemu. To On jest źródłem i głównym Kierownikiem życia duchowego, który przybywa i pomaga w postępowaniu całego Kościoła na drodze do świętości. On dziś także nie przestaje udzielać prorockiego charyzmatu osobom konsekrowanym, aby mogły bez ograniczeń rozeznaczyć znaki czasu i dokonać właściwych wyborów, i w ten sposób wypełnić swoją misję, żyjąc i działając we współczesnym świecie, dążąc do permanentnego budzenia w nim wiary.

SPIRITUAL DIRECTION ISSUES OF CONSECRATED PERSONS

Areas of spiritual direction for consecrated persons in the context of discerning the signs of the times in the modern world

The gift for discerning the signs of the times falls into prophetic dimension of consecrated life. It is a charismatic process leading to making adequate decisions according to the insights of the Holy Spirit and the will of God. Consecrated life, since its very beginning, is faced with various areopaguses of modern times, giving witness to the existence of the real God, the Redeemer of man. Completing this mission requires dealing with many difficulties, hence there is a need for enormous support from the whole Church community as well as individual companionship, i.e. spiritual guidance. The spiritual director's assistance is necessary in the formation process of prophetic life of consecrated persons as well as in the permanent process of their discernment of the signs of the times and giving the adequate responses. The Word of God, as a natural source of authentic spirituality, shapes the faith and personal relationship with the Savior in the Church. Such

faith and relationship enables consecrated persons to give adequate responses, according to the Holy Spirit, to the urgent challenges of postmodern societies. Discernment, as a process related to prophetic charism of consecrated persons, substantially contributes to completing the mission of ceaseless kindling and spreading of the faith in the modern godless world.

Keywords: consecrated life, prophetic calling, the Word of God, signs of discernment, spiritual direction.

Słowa kluczowe: życie konsekrowane, profetyczne wezwanie, Słowo Boże, znaki rozpoznania, kierownictwo duchowe.

Jacek KICIŃSKI CMF*

WSPÓŁCZESNE AREOPAGI ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Ojciec święty Franciszek nieustannie zachęca osoby konsekrowane do wychodzenia na peryferie życia współczesnego człowieka, by nieść mu uścisk Boga (por. Rall. 8). Z drugiej strony papież podkreśla konieczność umacniania więzów jedności w poszczególnych wspólnotach, jak i w całym Kościele¹. Stąd też w niniejszym opracowaniu podejmujemy refleksję nad zagadnieniem współczesnych areopagów w kontekście życia konsekrowanego.

Jak podkreśla Józef Augustyn, gdy święty Paweł przybył do Aten, mieszkańcy miasta zabrali go, zaprowadzili na Areopag² i zapytali: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz? Bo jakieś nowe rzeczy wkładasz nam do głowy. Chcielibyśmy więc dowiedzieć się, o co właściwie chodzi” (Dz 17, 19-20). Paweł zatem pozwolił zaprosić się na Areopag, który dla Greków stanowił czcigodne miejsce, a dla niego – Żyda, miejsce pogańskie. Ateński Areopag był dla Apostoła narodów szczególnym wyzwaniem³. Dla nas – osób wierzących – jest on symbolem apostolskiej otwartości, gorliwości oraz odwagi głoszenia Ewangelii całemu światu. Stając na Areopagu święty Paweł wprowadzał w życie

* Prof. dr hab. Jacek KICIŃSKI CMF – misjonarz klaretyn, doktor teologii duchowości KUL (2000), dr hab. PWT we Wrocławiu (2009). Kierownik Katedry Teologii Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego PWT we Wrocławiu; dyrektor Podyplomowych Studiów Teologii Życia Konsekrowanego PWT. Od 2006 roku redaktor naczelny dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane”. Członek-założyciel Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Od 2009 – Wikariusz Biskupi Archidiecezji Wrocławskiej ds. Życia Konsekrowanego oraz członek Rady Kapłańskiej. Od 2015 konsultor Komisji ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego przy Konferencji Episkopatu Polski.

¹ Zob. J. Augustyn, *Współczesne areopagi dla misji osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 2015, nr 4, s. 87-98.

² Areopag, *Areios Pagos*, czyli Wzgórze Aresa. Znajdowało się w pobliżu Akropolu w Atenach. W starożytności Areopag oznaczał najwyższy trybunał ateński, który na wzgórzu o tej nazwie odbywał swoje posiedzenia.

³ Zob. J. Augustyn, *Współczesne areopagi*, s. 87-98.

słowa Jezusa skierowane do Apostołów: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15).

Zanim jednak Paweł poszedł na Areopag, musiał sam zostać do tego przygotowany, czyli musiał doświadczyć osobistej formacji. Była to formacja oparta o głębokie doświadczenie spotkania z Chrystusem. W ten sposób, doświadczając Jego obecności, mógł śmiało powiedzieć: „Miłość Chrystusa mnie przynagła” (2 Kor 5, 14). Przynagła do tego, by nieustannie głosić Dobrą Nowinę każdemu człowiekowi, bez względu na pochodzenie czy przynależność społeczną.

Przykład świętego Pawła pokazuje, że zanim nastąpi przemawianie na arenie współczesnego areopagu świata, trzeba uświadomić sobie, że pierwszym „areopagiem” potrzebującym słowa Bożego jest osoba głosząca Ewangelię. Mamy tu na uwadze osoby powołane, konsekrowane i posłane do dzisiejszego świata. Dlatego ważna staje się dziś solidna formacja, oparta o osobiste doświadczenie spotkania z Chrystusem. Sprawia ona, że osoba powołana może dokonać rewizji swojego życia w świetle wymagań stawianych przez Ewangelię. Chodzi więc o to, by nie głosić siebie, ale Dobrą Nowinę o Bogu, który kocha każdego człowieka. Jest to niezwykle istotne dla tych, którzy podejmują się głoszenia Słowa Bożego w dzisiejszym świecie. Żyjemy bowiem – jak podkreślał ojciec święty Benedykt XVI – w dobie kultury chwili i tymczasowości (zob. CiV 75-76). Modnym stał się styl życia na tak zwaną próbę. Współczesny człowiek, podejmujący wiele zadań, jest też nastawiony na działanie, które bardzo często przyczynia się do spustoszenia duchowego.

Wobec zaistniałej sytuacji także osobom konsekrowanym, ulegającym pokusie aktywizmu, zaczyna brakować czasu na refleksję nad swoim życiem, powołaniem i misją. Trzeba więc spojrzeć na nowo na osobową więź z Bogiem, z drugim człowiekiem obecnym obok nas we wspólnocie. Konieczne też staje się dziś podjęcie współpracy z innymi wspólnotami życia konsekrowanego, a także większe otwarcie na duchowieństwo diecezjalne i osoby świeckie. Należy przy tym wszystkim uważnie rozeznaczyć znaki czasu i dać na nie odpowiedź w świetle wymagań Ewangelii.

Jak zatem to czynić i w jaki sposób odpowiadać na współczesne areopagi?

1. Próba odpowiedzi na postawiony problem

Spróbujemy pokrótce omówić te przestrzenie, które dzisiaj wydają się najbardziej aktualne w życiu i posłudze osób konsekrowanych, w kontekście współczesnych areopagów. Można je najprościej ująć w dwóch zasadniczych wymiarach: *ad extra* i *ad intra*. Wymiary te ukazują całokształt życia osoby powołanej⁴. Wymiar *ad intra* dotyczy przede wszystkim osobowej więzi z Bogiem opartej na Słowie Bożym, wzajemnych relacjach międzyosobowych we wspólnocie oraz

⁴ Zob. J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej*, Wrocław 2013, s. 11-12.

na więzi ze wspólnotą całego Kościoła. Natomiast przestrzeń *ad extra* dotyczy działań podejmowanych na zewnątrz. Mamy tu na uwadze szeroko rozumianą działalność apostołską w ramach otrzymanego charyzmatu.

1.1. Areopagi w wymiarze *ad intra* życia konsekrowanego

Fundamentem każdego powołania jest osobowa więź z Bogiem. Sama struktura powołania uczniów przez Jezusa Chrystusa ukazuje zasadniczą linię formacyjną: przywołał ich do siebie – tych, których chciał, aby z Nim byli i Mu towarzyszyli. Następnie ich nauczał, wyjaśniał, a dopiero po tym etapie posyłał (por. Mk 3, 13-19). Stąd też w życiu osoby konsekrowanej codzienne budowanie wzajemnej więzi z Chrystusem winno stanowić zasadnicze zadanie⁵. Spoglądając zaś na naszą rzeczywistość, okazuje się, że często, posługując się utartymi schematami, a nawet je powtarzając, ulegając przy tym pewnej pokusie zakłamania, mówimy, że brakuje nam czasu na życie duchowe. Okazuje się w rzeczywistości, że nie tyle brakuje nam czasu na życie duchowe, ile pod tym pretekstem ukrywa się niechęć do rezygnacji z tak zwanego „wygodnego świata”. Stąd też zanika świeżość i entuzjizm życia, których źródłem jest działanie Ducha Świętego. Z drugiej strony wiele osób konsekrowanych tęskni dziś za ciszą, milczeniem, doświadczeniem samotności i odosobnienia⁶. Warto tu przypomnieć słowa proroka Jeremiasza, który zachęca byśmy stanęli na drogach i zapytali się o dawne ścieżki; „gdzie droga jest najlepsza – idźcie po niej, a znajdziecie dla siebie wytchnienie” (Jr 6, 16). Jest to bardzo konkretna propozycja powrotu do postawy słuchania słowa Bożego. To właśnie w jego świetle osoby konsekrowane powinny badać i rozpoznawać horyzonty swojego życia i czasów, w których przychodzi im realizować powołanie do życia radami ewangelicznymi⁷.

Powrót do słowa Bożego staje się dzisiaj swoistym prawiłowaniem, czyli przywołaniem człowieka do źródła wszelkiego życia zakorzenionego w Chrystusie. W tym kontekście areopagiem staje się przestrzeń formacji zakonnej. Okazuje się, że nagłą koniecznością jest dziś formacja duchowa, jakże często ograniczana do towarzyszenia psychologicznego lub do szablonowych ćwiczeń duchowych (por. Scr. 9). Różnorodność zaś dróg życia duchowego, ich bogactwo, bardzo często są pomijane lub nieznane z bezpośredniej lektury, albo przywoływane jedynie we fragmentach. Potrzeba zatem wysiłku, by przywrócić właściwe miejsce klasycy życia duchowego, a szczególnie – życia mistycznego. Z różnych bowiem względów lektury te zostały zastąpione opracowaniami bądź komentarza-

⁵ Por. J. W. Gogola, *Oddani Bogu. Teologia i duchowość życia konsekrowanego*, Kraków 2013, s. 206-233.

⁶ Zob. C. Parzyszek, *Współczesny świat i współczesny człowiek*, w: *Formacja dzisiaj do życia konsekrowanego jutra*, red. J. Tupikowski, Warszawa – Wrocław 2002, s. 17-51.

⁷ Zob. J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja*, Wrocław 2010, s. 46-54.

mi. W wielu sytuacjach nawet odradzano sięganie do lektury mistyków chrześcijańskich, w nieuzasadnionej obawie przed pseudoreligijnością.

Z formacją w przestrzeni *ad intra* wiąże się także potrzeba dalszego rozwoju kulturalno-intelektualnego. Chodzi tu przede wszystkim o pogłębianie wiedzy. W dokumencie do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pt. *Scrutate* czytamy, iż „głębokie rozczarowanie budzi fakt, że nakaz ten nie zawsze spotyka się z odzewem, a jeszcze rzadziej jest rozumiany jako wymóg radykalnej reformy, stawiany osobom konsekrowanym, w szczególności konsekrowanym kobietom” (nr 9).

Jesteśmy dziś świadkami niepokojącego spadku czytelnictwa osób konsekrowanych, w zakresie życia duchowego. Podobnie ma się rzecz ze zdobywaniem wiedzy z dziedziny ogólnej duchowości chrześcijańskiej i duchowości zakonnej. Bardzo często jako usprawiedliwienie podaje się wiek wspólnoty, czy też różnorodność wykonywanych posług. Należy przy okazji podkreślić dość znaczące tendencje do kształcenia osób konsekrowanych w zakresie pedagogiki, psychologii, ekonomii – pomijając niekiedy wymiar teologiczny. Jesteśmy świadkami podejmowania kursów dotyczących zarządzania i administracji dobrami materialnymi. Niewiele zaś jest osób, które są zaangażowane w pogłębianie wiedzy teologicznej, a w niej – charyzmatycznej. Formowanie przez zdobywanie wiedzy jest też często ograniczane do początkowych etapów formacji. W wyniku tego powstaje pytanie retoryczne: czyżby wiek miał decydować o formacji permanentnej?

Kolejną przestrzenią, na którą należy zwrócić uwagę w kontekście współczesnych areopagów, jest przestrzeń życia wspólnotowego. Osoby konsekrowane są powołane w sposób szczególny, by być promotorami duchowości komunii (zob. NMI 43). Widzimy, że obecnie życie wspólnotowe bardzo często przeżywa różne kryzysy związane z „byciem razem”. Obecnie osoby konsekrowane z powodu wielości podejmowanych obowiązków nie mają niekiedy czasu – jak wspomniano wcześniej – by być dla siebie i ze sobą. A przecież doświadczając miłości Boga na co dzień, nie sposób nie dzielić się tą miłością z innymi. Czyżby powstał kolejny problem? Być może brak czasu na życie duchowe, czasu dla Boga – skutkuje brakiem czasu dla innych, czasu dla wspólnoty.

Skoro wspólnota jawi się jako miejsce doświadczenia wzajemnej miłości, to winien ją charakteryzować ewangeliczny styl życia, oparty na zasadach proponowanych przez samego Chrystusa. Stąd też papież Franciszek zachęca konsekrowanych, by byli mężczyznami i kobietami silnej wiary, a także zdolnymi do empatii, bliskości; by byli ludźmi o duchu twórczym i stwórczym, którzy nie będą ograniczać się do sztywnych struktur i lęku przed ich porzuceniem (por. Scr. 13). Należy pamiętać, że to właśnie wspólnota podtrzymuje cały apostolat. Potrzeba więc głębszej komunikacji opartej na dzieleniu się wiarą i życiem codziennym. Należy unikać pokusy instytucjonalizacji wypełnionej starymi przepisami czy też efektywności opartej na racjonalności biznesowej (por. Scr. 14).

Aspekt profetycznej wymowy jedności jest niezwykle istotny dla posłannictwa osób konsekrowanych w dzisiejszym świecie. Jedność wspólnoty objawia się szczególnie we współodpowiedzialności wszystkich należących do niej. W tym sensie możemy też mówić o prorockim wymiarze jedności Kościoła. Stanowi on szczególną formę uczestnictwa w prorockiej funkcji samego Chrystusa⁸.

Świadectwo prorockie wymaga od poszczególnych osób i od wspólnot życia konsekrowanego nieustannego i gorliwego poszukiwania woli Bożej, trwania w kościelnej komunii oraz duchowego rozeznawania i umiłowania prawdy. Postawa prorocka domaga się także piętnowania wszystkiego, co sprzeciwia się woli Bożej, oraz zakłada konieczność twórczego poszukiwania nowych dróg niesienia Ewangelii w dążeniu do Królestwa Bożego (por. VC 84)⁹. Prawdziwe prorocтво czerpie swoją moc przekonywania przede wszystkim ze zgodności posługi przepowiadania z życiem codziennym.

Mając przed sobą perspektywę świętości, trzeba też wspomnieć, że jej podłożem powinna być duchowość wyróżniająca się przede wszystkim życiem sakramentalnym i sztuką modlitwy wspólnotowej. Od początku życia chrześcijańskiego podstawowym i najbardziej skutecznym środkiem umacniania więzi osób konsekrowanych z Chrystusem zawsze była i niewątpliwie nadal jest liturgia, głównie zaś Eucharystia oraz sakrament pokuty i pojednania. To wszystko winno stanowić fundament życia każdej osoby konsekrowanej¹⁰.

Kolejnym wymiarem życia osób konsekrowanych jest ich relacja do Kościoła. Oczekuje się od osób konsekrowanych jasnego świadectwa o tym, że więzi międzyludzkie mogą być pełne akceptacji, przejrzystości i szczerości. W Kościele, po Soborze Watykańskim II osiągnięto wiele w dziedzinie współpracy międzyzakonnej oraz z duchowieństwem diecezjalnym i osobami świeckimi¹¹. Współpraca ta stanowi odpowiedź na Chrystusowe wołanie „aby stanowili jedno” (J 17, 21-23). W tym względzie osoby konsekrowane winny być promotorami duchowości komunii.

Podkreślił to już wcześniej święty Jan Paweł II, wyznaczając bardzo konkretne zadanie wszystkim konsekrowanym: „Kościół powierza wspólnotom życia konsekrowanego szczególną troskę o wzrost duchowości komunii przede wszystkim wewnątrz nich samych, a następnie w łonie kościelnej wspólnoty i poza jej obrębem: mają ją szerzyć, nawiązując lub podejmując wciąż na nowo

⁸ J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej*, s. 155-166.

⁹ Por. A. Żądło, *Z nauczaniem II Soboru Watykańskiego o Kościele w trzecim tysiącleciu*, CT 62 (2002), f. 4, s. 141-144.

¹⁰ Zob. B. Gienza, *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II*, Wrocław 2012, s. 107-120.

¹¹ Zob. C. Parzyszek, *Miejsce życia konsekrowanego w Kościele. Aktualność posłannictwa osób konsekrowanych*, „Życie Konsekrowane” 2012, nr 4, s. 8-42.

dialog miłości ze światem, zwłaszcza tam, gdzie toczą się dziś konflikty etniczne lub szaleje śmiertelna przemoc” (VC 51).

Kształtowanie duchowości komunii i radykalne świadectwo życia przyczyniają się do tego, że powołani do życia radami ewangelicznymi ukazują wartość prawdziwie chrześcijańskiego braterstwa i moc Ewangelii, która potrafi przemienić ludzkie życie¹².

Sobór Watykański II, w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, porusza temat duchowości komunii, której podstawą jest zachowanie jedności w różnorodności charyzmatycznej¹³. Trzeba więc na pierwszym miejscu zaznaczyć konieczność utrzymania owej jedności z Magisterium Kościoła. Tylko posłuszeństwo jego wykładni może sprawić, aby wszyscy byli jednomyślni w wierze i szczerze odczuwali więź z Kościołem. Jest to czytelny przejaw współuczestnictwa w tym, w co Kościół wierzy, co przepowiada i czym żyje¹⁴. Kościelna komunია jest szczególnym darem Ducha Świętego, stąd też wymaga z jednej strony postawy wdzięczności i odpowiedzialności, a z drugiej – nieustannej troski o jej wzrost i umocnienie¹⁵. Istotne zatem staje się właściwe przyjmowanie charyzmatów w Kościele, zarówno przez tych, którzy je otrzymują, jak i przez ogół wiernych. Stąd też zawsze należy się starać o właściwe rozpoznanie danego charyzmatu¹⁶.

Obecnie niezwykle istotne wydaje się przejście od współpracy do współdziałania. Chodzi tu o współuczestnictwo i współodpowiedzialność za życie i powołanie innych. Współpraca w tym względzie jest jedynie punktem wyjścia¹⁷.

1.2. *Areopagi w wymiarze ad extra życia konsekrowanego*

Po omówieniu areopagów w wymiarze *ad intra* przechodzimy do wymiaru *ad extra*, który związany jest bezpośrednio z zewnętrzną działalnością. Dotyczy on przede wszystkim łączności z całym Kościołem, umiejętności rozpoznawania współczesnych znaków i odpowiadania na nie w świetle Ewangelii. Ważne w tym względzie jest zachowanie swojej tożsamości charyzmatycznej, która określana jest nie tylko przez duchowość, ale i poprzez konkretne zaangażowanie apostołskie.

¹² Zob. B. Zarzycka, *Rady ewangeliczne – radykalizm wobec liberalizmu*, „Życie Konsekrowane” 2015, nr 4, s. 24-39.

¹³ Por. P. Liszka, *Charyzmat życia zakonnego*, Warszawa – Wrocław 2002, s. 112.

¹⁴ Por. A. Nadbrzeżny, *Sukcesja apostołska jako zasada samokontynuacji Kościoła*, „Communio” 2012, nr 2, s. 26-41.

¹⁵ Por. B. Giemza, *Życie konsekrowane znakiem kościelnej komunii. Uwagi do programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na lata 2010-2013*, „Teologia Praktyczna” 12 (2011), s. 127-138.

¹⁶ Zob. P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, s. 125-140.

¹⁷ Zob. J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej*, s. 233-235.

Na obecnym etapie coraz częściej podkreśla się konieczność współpracy i współdziałania osób konsekrowanych z Kościołem powszechnym, a w sposób szczególny z Kościołem lokalnym. Podyktowane jest to faktem, że Kościół partykularny stanowi miejsce realizacji konkretnych działań apostolskich, poprzez umiejętne włączenie ich w program duszpasterski Kościoła lokalnego. Wobec tego, w celu lepszego i skuteczniejszego działania osób konsekrowanych w Kościele oraz ich pełniejszego uczestnictwa w jego apostolskiej misji, zaleca się również, by przełożeni i przełożone instytutów życia apostolskiego utrzymywali stały kontakt z biskupami¹⁸. Potrzeba zatem, by częściej odbywały się spotkania, w których dojdzie do szczerzej wymiany doświadczeń, informacji dotyczących nowych inicjatyw, które osoby konsekrowane zamierzają podejmować na danym terenie. Wymaga to pewnych uzgodnień praktycznych związanych z ich realizacją (por. MR 15-23). Podobnie też wypada – jak zauważa Jan Paweł II – aby osoby wydelegowane przez Konferencję Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich były zapraszane do udziału w posiedzeniach Konferencji



Episkopatów oraz *vice versa*, aby delegaci Konferencji Episkopatów uczestniczyli w Konferencjach Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich zgodnie z zasadami, które należy jasno określić. Bardzo pożyteczne może być w tej perspektywie tworzenie tam, gdzie dotąd nie istnieją – krajowych komisji mieszanych Konferencji Episkopatu i Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich, które będą rozpatrywały problemy nurtujące obie strony (por. VC 50). Warto w tej kwestii zwrócić uwagę na potrzebę wzajemnego poznania, której z pewnością może pomóc włączenie teologii duchowości życia konsekrowanego do programów studiów teologicznych w seminariach diecezjalnych oraz na wydziałach teologicznych dla osób świeckich (zob. MR 24-35).

Należy podkreślić, że to, co stanowiło problem dla minionych pokoleń odżywa dziś na nowo. Do tego dochodzą jeszcze nowe wyzwania, które są owocem współczesnej epoki¹⁹. Dotykają one często środowisk i grup społecznych żyjących w materialnym dostatku. Im to zagraża często rozpacz płynąca z poczucia bezsensu życia, niebezpieczeństwo narkomani, opuszczenie w starości i chorobie, degradacja czy dyskryminacja społeczna²⁰.

Poddając analizie współczesne wyzwania, przed którymi stoi życie konsekrowane, możemy wyróżnić następujące przestrzenie:

¹⁸ Zob. W. Wenz, *Konsekracja zakonna w Kościele i dla Kościoła*, „Życie Konsekrowane” 2011, nr 3, s. 8-22.

¹⁹ Zob. C. Parzyszek, *Nowa Ewangelizacja – drogą Kościoła do nadziei*, Ząbki 2010, s. 337-381.

²⁰ Zob. B. Giemza, *Apostolski wymiar życia konsekrowanego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 221-232.

- troska o godność człowieka,
- służba ubogim i chorym,
- pomoc emigrantom,
- promocja ludzkiego życia i troska o godność kobiety,
- obecność w świecie edukacji,
- świat środków przekazu społecznego,
- ewangelizacja kultury,
- inkulturacja Ewangelii,
- postawa dialogu z innymi,
- ekologia²¹.

Papież Franciszek w *Evangelii gaudium*, nawiązując do pobytu świętego Pawła na Areopagu, pisze: „Szczególną przestrzeń dla głoszenia Ewangelii stanowią tak zwane nowe Areopagi [...], gdzie wierzący i niewierzący mogą prowadzić dialog na podstawowe tematy oraz poszukiwać transcendencji. Również i to jest droga pokoju dla naszego poranionego świata” (nr 257).

Należy przy okazji pamiętać, że opisane w Dziejach Apostolskich spotkanie Pawła na Areopagu, to doskonały wzór ewangelizacji, także dla nas dzisiaj. Paweł, zwracając się do Ateńczyków, wyszedł od ich sytuacji religijnej i kulturowej. Zanim skierował do nich słowo, najpierw zapoznał się z ich sposobem życia, kulturą, literaturą, poznał ich miasto. Nim opowiedział im o Jezusie, pochwalił ich religijność. Oto w jaki sposób Paweł docenił Ateńczyków: „Mężowie ateńscy – przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu – widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem «Niezanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17, 22-23). Jednakże „gdy [Ateńczycy] usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: Posłuchamy cię o tym innym razem. Tak Paweł ich opuścił” (Dz 17, 32-33). Na Areopagu Paweł spotkał ludzi pełnych intelektualnej ciekawości i pasji poszukiwania prawdy, ale jednocześnie znudzonych życiem i goniących za nowinkami. Było to spotkanie pełne emocji. Ponieważ większość z nich nie szukała jednak prawdy, ale doraźnych wrażeń, szybko poczuli się znudzeni i znudzeni²².

Słyszając pełne lekceważenia słowa: „Posłuchamy cię innym razem”, możemy mieć wrażenie, że spotkanie na Areopagu było nieskuteczne. Nic podobnego! Całe opowiadanie kończy się stwierdzeniem: „Niektórzy jednak przyłączyli się do niego i uwierzyli. Wśród nich Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris, a z nimi inni” (Dz 17, 34).

W Instrukcji o odnowionym zaangażowaniu życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu *Ripartire da Cristo* czytamy: „Staje się więc konieczne przyłgnąć

²¹ Zob. J. Kiciński, *Powołanie – Konsekracja – Misja*, s. 238-239.

²² J. Augustyn, *Współczesne areopagi dla misji osób konsekrowanych*, s. 87-98.

coraz bardziej do Chrystusa, centrum życia konsekrowanego, i rozpocząć na nowo z mocą drogę nawrócenia i odnowy, podobnie jak to było w pierwotnym doświadczeniu Apostołów, którzy przed i po zmartwychwstaniu rozpoczęli na nowo od Chrystusa. Tak, trzeba rozpocząć na nowo od Chrystusa, ponieważ od Niego rozpoczęli pierwsi uczniowie w Galilei; od Niego, w ciągu dziejów Kościoła, rozpoczynali pierwsi mężczyźni i kobiety każdego stanu i kultury, którzy konsekrowani przez Ducha na mocy powołania, dla Chrystusa pozostawili rodzinę i ojczyznę i poszli za Nim w sposób bezwarunkowy, oddając się do dyspozycji w głoszeniu Królestwa i czynieniu dobra wszystkim (nr 21)”.

Głosząc Jezusa należy mieć świadomość, że owoce misji, sprawowanej z największą ofiarnością i hojnością, nie zależą od wkładanego wysiłku, ale od łaski i otwartości oraz pragnienia przyjęcia Ewangelii przez tych, którym jest głoszona. Stąd też nie należy mierzyć owoców działalności duszpasterskiej wyłącznie ludzkimi kryteriami²³. Osoby powołane jedynie rzucają ziarno Słowa, ale to sam Pan nam je daje. On też zapewnia ziarnu wzrost i obfity plon (por. 2 Kor 9, 10). Wobec tego życie konsekrowane winno być w dzisiejszym świecie wiarygodnym, czyli czytelnym znakiem miłości Boga do człowieka²⁴. Nie może zatem ulegać mentalności czasów współczesnych, która zatrzymuje człowieka w wymiarze jego ziemskiej egzystencji, lecz powinno przemieniać ją, wskazując na Chrystusa i perspektywę wieczności.

Gdy spoglądamy na życie pierwszych chrześcijan, widzimy jak świat pogański, patrząc na ich życie, mówił z zadziwieniem: „Popatrzcie jak oni się miłują!”. Zaraz też stawiano sobie pytanie: „Dlaczego tak się miłują?”. Życie pierwszych chrześcijan było dla ludzi im współczesnych jedną wielką katechezą. Taki właśnie styl życia, oparty na Ewangelii prowokował do stawiania pytań dotyczących sensu i celu życia. Wreszcie, przyczyniało się to do wzbudzenia tęsknoty za innym światem; tym, w którym żyli chrześcijanie (por. Scr. 7-11).

Odnawiając swoje życie w Chrystusie, dając pierwszeństwo Jego łasce, osoby konsekrowane stają się i dziś orędownikami Bożej miłości w świecie podzielonym i często zagubionym. W ten sposób mogą przyczynić się do narodzin nowej tęsknoty i nowego głodu obecności Boga w życiu człowieka.

CONTEMPORARY AREOPAGUES OF CONSECRATED LIFE

The article deals with the issue of the contemporary areopagi of consecrated life. Two basic dimensions were discussed: *ad extra* and *ad intra*. *Ad intra*

²³ Zob. M. Rosik, *Biblijna droga zaufania*, „Życie Konsekrowane” 2014, nr 6, s. 8-17.

²⁴ Zob. A. Siemienieński, *Biblijny sposób czytania Biblii*, Magdalenka 2010, s. 41-44.

dimension touches, above all, personal bond with God based on the Word of God, mutual interpersonal relationship within community and the bonds with entire Church community. The space *ad extra* touches, above all, the actions taken outside, that is every apostolic activity.

Keywords: areopagus, consecrated life, unity, Gospel, prophecy.

Słowa kluczowe: areopag, życie konsekrowane, jedność, Ewangelia, proroctwo.

Adam Józef SOBCZYK MSF*

ŻYCIE KONSEKROWANE I RODZINA

W zaproszeniu do udziału w niniejszym sympozjum zawarto przesłanie, aby w Roku Życia Konsekwrowanego i zarazem w kontekście dyskusji nad współczesną rodziną – podjętej przez III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów (5-19 października 2014 roku) i będącej tematem XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (4-25 października 2015 roku) – zastanowić się nad perspektywami życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu. Podano dalej, że zasadniczym celem sympozjum jest przyszłościowe spojrzenie na życie konsekrowane, z uwzględnieniem możliwie wszystkich, a przynajmniej najważniejszych wyzwań współczesności.

W tym artykule spojrzenie na życie konsekrowane zostanie skierowane z perspektywy rodziny, w której powołania zakonne się rodzą, i rodziny, dla której osoby zakonne pracują. Zostanie zatem naszkicowana pewna zależność: rodzina – życie konsekrowane – rodziny. Podjęta zostanie próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, w jakim aspekcie rodzina stanowi perspektywę dla rozwoju życia zakonnego i wzajemnie: co życie zakonne może ofiarować współczesnej rodzinie. Zapytamy, jak kondycja rodziny wpływa na rodzenie się i kształtowanie powołań oraz – jak dobrze uformowane osoby konsekrowane potrafią dzisiaj pomóc tej wspólnotocie życia i miłości.

Z danych Konsulty Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich wynika, że liczba osób będących w formacji zakonnej stopniowo się zmniejsza. Można, co prawda, odnotować wzrost liczby ludzi rozpoczynających życie zakonne, ale jednocześnie zwiększa się znacznie procent odejść i wydaleń, co skutkuje zmniejszającą się liczbą kleryków¹.

* Dr hab. Adam Józef SOBCZYK – kapłan ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny; od 2009 roku członek Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Zainteresowania naukowe obejmują głównie zagadnienia historii duchowości ze szczególnym uwzględnieniem duchowości osób konsekrowanych i duchowości małżeńskiej i świętorodzinnej.

¹ Dla przykładu, w 2010 roku liczba postulików wynosiła 239, nowicjuszy 283, kleryków 1329 łącznie w formacji było 1814 chłopców. Interesujący okazał się rok 2013. Odnotowano w nim znaczny, ponad 40% wzrost liczby postulików i poważny spadek liczby kleryków w zakonnych

Dane te należy analizować, uwzględniając zarówno niż demograficzny, jak i mniejszą liczbę ślubów małżeńskich oraz nieprzychylną kapłaństwu i życiu zakonnemu atmosferę medialno-społeczną. Remedium na tę sytuację może być dobrze uformowana i otwarta na dar powołania rodzina, która rozumie jakim bogactwem dla niej samej i dla społeczeństwa jest stworzenie dobrego środowiska dla budzącego się w niej powołania do życia konsekrowanego.

1. Rodzina kolebką powołań

Znaczenie rodziny w budzeniu i rozwoju powołań do kapłaństwa i życia zakonnego podkreślane jest w nauczaniu Kościoła od wieków². Wiele miejsca temu zagadnieniu poświęcają soborowe i posoborowe dokumenty Kościoła. W 11. numerze dekretu *Presbyterorum ordinis* czytamy: „Rodzice i nauczyciele, a także wszyscy ci, do których w jakikolwiek sposób należy wychowanie dzieci i młodzieży, winni ich tak wychowywać, by, znając troskę Pana o swoją trzodę i rozważając potrzeby Kościoła, byli gotowi wołającemu Panu wielkodusznie odpowiedzieć za Prorokiem: «Oto ja pošlij mnie» (Iz 6, 8)” (nr 11).

Z kolei w dekrete *Perfectae caritatis* napisano, że „kapłani i wychowawcy chrześcijańscy powinni czynić poważne wysiłki, aby przez powołania zakonne, właściwie i starannie dobrane, przyczynić się do nowego przyrostu, odpowiadającego w zupełności potrzebom Kościoła. Rodzice, starając się o chrześcijańskie wychowanie swych dzieci, niech powołanie zakonne w ich sercach pielęgnują i strzegą go” (nr 24). W tym celu, zdaniem Jana Pawła II, konieczne jest właściwe rozumienie daru powołania rodzącego się w danej rodzinie. Dokumenty Kościoła akcentują, że odejście młodego człowieka z rodziny i rezygnacja z zakładania własnej nie są formą ucieczki, ale charyzmatycznym wyborem Chrystusa jako wyłącznego Oblubieńca. Powinno to stanowić dla rodziców powód do dumy i piękne, choć trudne, wyzwanie (por. RD 11).

Jan Paweł II myśli tę rozwija w *Vita consecrata* adhortacji poświęconej życiu konsekrowanemu, w której zwraca się z apelem, by rodzice dziękowali Bogu za dar powołania dziecka do życia konsekrowanego. Powinni to odbierać jako wielki zaszczyt dla rodziny. Zachęca ich do tego, by rozpalali w sobie pragnienie i goto-

seminariach, co było efektem spadku powołań w poprzednich kilku latach. Dla porównania w roku 2013 postulanci 333, nowicjuszy 248, kleryków 1050, razem w formacji 1764 osób. Rok 2014: postulanci 307, nowicjusze 310, klerycy 970, razem w formacji 1703. Sekretariat Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce, „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce” 5 (2010), nr 62, s. 35-38; 9 (2013), nr 65, s. 77-80; 10 (2014), nr 66, s. 93-98.

² Bardzo znaczące w tym względzie wydaje się na przykład wołanie Leona XIII z przełomu XIX i XX wieku, w całym jego nauczaniu, a zwłaszcza w encyklice *Sancta Dei* z 1880 roku. W tym artykule analiza zostanie oparta na dokumentach Soboru Watykańskiego II i nauczaniu posoborowym Kościoła.

wość oddania Bogu jednego ze swych dzieci, aby służyło miłości Bożej w świecie. To, zdaniem Papieża, najpiękniejszy owoc małżeńskiej miłości (nr 107).

Nawiązuje do tego papież Franciszek, który uważa, że rodzina stanowi naturalne środowisko kształtowania wiary. Jej zadaniem jest strzeżenie tego depozytu. Dzięki temu rodzina, jako miejsce kształtowania wiary, staje się automatycznie miejscem wychowywania powołań. Wierzący rodzice stwarzają swym dzieciom właściwy klimat do odczytania ich życiowej drogi i pomoc w jej realizacji. Troskę tę Papież powierza nie tylko osobom duchownym, ale również, a może przede wszystkim, wspólnotom i rodzinom chrześcijańskim. Zachęca je do otwarcia się na przyjęcie rodzącego się powołania, a także do szeroko rozumianego duszpasterstwa powołaniowego, które ma polegać przede wszystkim na towarzyszeniu młodym ludziom w ich drodze do świętości³.

Nauczanie Kościoła nakłada obowiązek budzenia powołań na całą społeczność chrześcijańską, która winna spełniać go przede wszystkim w swoim codziennym postępowaniu. Podkreśla jednak, że największe zasługi mają w tym rodziny, które jeśli ożywione są duchem wiary, miłości i pobożności, stają się jakby pierwszym seminarium (por. OT 2). Niestety, jak odnotowano w instrukcji *Pottissimum institutioni*, obecnie wielu młodych nie zaznało szczęścia w domu rodzinnym. Z tego względu nie potrafią odpowiedzialnie dokonać wyboru własnej drogi życiowej. Współczesne rodziny wymagają nowej ewangelizacji (nr 88).

Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to zadanie, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga, okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła (*ecclesiola*); jeżeli cała włączy się w kult liturgiczny, świadczyć będzie czynne miłosierdzie i popierać sprawiedliwość oraz inne dobre uczynki, służąc wszystkim braciom znajdującym się w potrzebie⁴.

Podstawowym zadaniem rodziców jest towarzyszenie dzieciom w procesie coraz lepszego poznawania miłości Boga ku wszystkim ludziom. Troska ta powinna obejmować już najmłodsze lata życia dzieci i prowadzić je do umiejętności podjęcia odpowiedzialności za świadectwo własnego chrześcijańskiego życia, a także za potrzeby bliźniego, tak materialne, jak i duchowe (por. AA 30).

W soborowej konstytucji *Gaudium et spes* rodzina została ukazana jako głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, z samej zaś natury swojej nastawio-

³ Por. Franciszek, *Powołania, świadectwo prawdy*. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 2014 rok, OR 35 (2014), nr 2, s. 5-6.

⁴ Spośród różnych rodzajów apostołstwa rodzinnego zasługują na wyszczególnienie następujące: adoptowanie opuszczonych dzieci, gościnne przyjmowanie przybyszów, pomoc w prowadzeniu szkół, służenie radą i pomocą materialną młodzieży, pomaganie narzeczonemu, by lepiej przysposobili się do małżeństwa, udział w katechizacji, wspieranie małżonków i rodzin przeżywających trudności materialne lub moralne, zapewnienie starcom nie tylko niezbędnych środków do życia, ale także słusznego udziału w owocach postępu gospodarczego. Por. AA 11.

na na rodzenie i wychowanie potomstwa. Stanowi przez to miejsce wymiany dóbr duchowych. Dzięki Bożemu błogosławieństwu dzieci, a nawet wszyscy pozostający w kręgu rodzinnym, znajdą łatwiej drogę zbawienia i świętości. Małżonkowie wypełniając sumiennie obowiązki wychowania, zwłaszcza religijnego, swych dzieci uświęcają siebie i innych. Z kolei dzieci w duchu wdzięczności rodzicom za trud wychowania i miłość będą im odpłacać uczuciem wdzięczności, głębokim szacunkiem i zaufaniem (por. GS 48). Ta wymiana dotyczy szczególnie relacji rodziców z ich dzieckiem, które w swoim czasie staje się osobą konsekrowaną.

Potwierdza to ta sama konstytucja, w innym miejscu stwierdzając, że w rodzinie, która jest „szkołą bogatszego człowieczeństwa”, dzieci powinno się tak wychowywać, by po dojściu do wieku dojrzałego mogły z pełnym poczuciem odpowiedzialności pójść za powołaniem, także i duchownym. Zadaniem rodziców lub opiekunów jest prowadzenie i towarzyszenie własnym dzieciom na tej drodze (por. GS 52)⁵.

Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* traktuje szerzej o całym duszpasterstwie powołaniowym postawionym wobec nowych wyzwań. Zachęca do wspólnej troski o sprawę powołań. Motywuje do czynnej współpracy nie tylko duszpasterzy i zakonników, ale również rodziny oraz wychowawców. Zauważa, że problem powołań jest prawdziwym wyzwaniem skierowanym do całego Kościoła. Jego zdaniem obecnie należy podjąć dwustronny wysiłek. Z jednej strony trzeba zachęcać do modlitwy o powołania, z drugiej – przez głoszenie słowa i katechezę – pomóc powołanym w udzieleniu właściwej Bogu i ludziom, świadomej i dobrowolnej odpowiedzi. Duszpasterstwo powołań wymaga czynnej współpracy pasterzy, zakonników, rodzin i wychowawców (por. VC 64)⁶.

Rodzina stanowi kolebkę powołań nie tylko w momencie podejmowania przez jej członka decyzji o rozpoczęciu życia konsekrowanego. Dokumenty Kościoła traktują również o potrzebie i znaczeniu udziału rodziny w całym procesie formacji duchowej i zakonnej ich dzieci. W soborowym dekrete odnoszącym się do formacji *Opatatm totius* zaznaczono, że osoby zakonne „pod ojcowskim kierownictwem przełożonych, przy odpowiednim współdziale rodziców, niechaj prowadzą życie odpowiadające wiekowi, mentalności oraz rozwojowi młodzieńców i dostosowane w pełni do zasad zdrowej psychologii, nie powinni też zaniedbywać zdobywania odpowiedniego doświadczenia w sprawach ludzkich oraz kontaktu z własną rodziną” (nr 3). Dzięki temu łatwiej im będzie przystosować się do nowych wymogów życia zakonnego i ubogacić duchowość danego instytutu rodzinnym wymiarem życia we wspólnocie.

⁵ Rodzina jest w pierwszym rzędzie jakby matką i żywicielką wychowania. Por. GS 61.

⁶ Por. A. Sobczyk. *Duchowość zakonna według adhortacji Jana Pawła II «Redemptionis donum»*, „Studia Redemptorystowskie” 2013, nr 11, s. 261-273.

2. Rodzinny wymiar życia konsekrowanego

Wykazano wyżej, że powołania rodzą się i kształtują w rodzinach, zatem zasadnym jest postawienie pytania: czy jest możliwe pogodzenie stylu życia zakonnego z rodzinną atmosferą, w której człowiek dorasta i do której tęskni, nawet wówczas, gdy prowadzi życie zakonne? Czy, i na ile, można przenieść ducha rodzinności w struktury życia zakonnego? Do tego zagadnienia nawiązuje dekret soborowy *Perfectae caritatis* już w pierwszym numerze, w którym stwierdza, że od początku byli w Kościele ludzie, którzy chcieli przez praktykę rad ewangelicznych z większą swobodą iść za Chrystusem i wierniej Go naśladować, prowadząc życie pustelnicze lub tworząc rodziny zakonne (por. nr 1).

W innym miejscu nauczanie soborowe wyjaśnia, że stan zakonny nie jest stanem pośrednim pomiędzy stanem duchownym a świeckim, lecz z jednego i drugiego Bóg powołuje do różnego rodzaju form życia samotnego lub wspólnego, w różnorodnych rodzinach zakonnych. Rodziny te dają swym członkom pomoc, która polega na umocnieniu ich w danym sposobie życia, na wypróbowanej nauce prowadzącej do osiągnięcia doskonałości (por. LG 43).

Istotnym wymiarem życia konsekrowanego rozmaitych rodzin zakonnych jest wspólnotowość. Odróżnić jednak należy życie wspólne od wspólnotowego. W zakonie trzeba tworzyć wspólnotę nie tylko w sensie przebywania i wspólnego zamieszkania, ale również w sensie jedności modlitwy, życia i apostolatu. Życie wspólnotowe można budować na wzór rodziny, z której się wyszło. Skoro konstytucja *Gaudium et spes* w numerze 48. nazywa rodzinę chrześcijańską „wspólnotą miłości” opartą na jedności członków, a Jan Paweł II postuluje, by rodzina zakonna dojrzewała do duchowości komunii, to logicznym i metodologicznie poprawnym wydaje się zaproponowanie nadania życiu konsekrowanemu rodzinnego wymiaru, w oparciu o duchowość komunii.

Papież Jan Paweł II w kilku swoich dokumentach wyjaśnia znaczenie komunii. Podstawą jej zrozumienia jest prawda mówiąca o stworzeniu człowieka jako bezinteresownego daru miłości Boga. Człowiek został stworzony z miłości i do miłości powołany. Owa miłość najdoskonalej urzeczywistnia się w postaci daru. Pełnię człowieczeństwa osiąga się wówczas, kiedy jest się w stanie uczynić swoje życie darem dla innych. W centrum *communio personarum*, w jakiegokolwiek wspólnocie ludzkiej: w małżeństwie, rodzinie, we wspólnocie zakonnej, stoi zawsze człowiek rozumiany jako osoba. Tylko bowiem człowiek potrafi uczynić z siebie dar dla innych i przyjąć dar drugiej osoby⁷. Ta podwójna zdolność podkreśla personalistyczny charakter komunii osób. Jest możliwa i bardzo potrzebna również w stanie zakonnym.

⁷ Por. Jan Paweł II, *L'amore umano nel piano divino*, Roma 1982, s. 65; A. Sobczyk *Communio caritatis Świętej Rodziny z Nazaretu jako wzór życia duchowego dla współczesnej rodziny katolickiej*, Warszawa 2010, s. 15.

W wyjaśnieniu różnicy znaczeniowej pomiędzy komunią a wspólnotą pomaga list do rodzin Jana Pawła II *Gratissimam sane* z 2 lutego 1994 roku. Jest on skierowany do małżeństw i rodzin, ale na zasadzie analogii można go odnieść również do rodzin zakonnych. Papież dowodzi w nim, że komunია dotyczy relacji międzypersonalnej, *communio* zaś oznacza wspólnotę bytowania i działania osób, które stają się dla siebie nawzajem darem. W komunii człowiek spełnia się jako osoba. W pojęciu wspólnoty główny akcent przesunięty zostaje na fakt bycia razem, gdyż wspólnota bardzo ukierunkowuje na innych, na społeczność. Dzięki temu rodzina jako wspólnota osób staje się pierwszą ludzką społecznością. Również rodzina zakonna w pewien sposób może budować wspólnotę, która staje się rodziną (por. GtS 7), zwłaszcza że – jak podaje adhortacja apostolska *Familiaris consortio* – wspólnota wynika z komunii⁸.

W instrukcji Kongregacji do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego pod tytułem *Ripartire da Cristo*, wyjaśniono, że duchowość komunii wprowadza w życie osób konsekrowanych atmosferę rodzinności. Dokument ten nawiązuje do adhortacji papieskiej *Vita consecrata*, w której Jan Paweł II zwraca się z apelem do rodzin zakonnych, by ich życie duchowe było przede wszystkim duchowością komunii, stosownie do potrzeb chwili obecnej. Podkreśla, że życie osób konsekrowanych na wzór życia rodzinnego ma za zadanie czynić Kościół domem i szkołą komunii. Życie konsekrowane ma tutaj wiele do „zrobienia” ze względu na to, że zostało powołane do życia w komunii miłości (por. RDC 28).

Analizując rodzinny wymiar życia konsekrowanego, należy dokładnie sprecyzować, czym jest owa duchowość komunii proponowana przez Papieża rodzinom zakonnym. Instrukcja wyjaśnia, że jest to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół; to zdolność odczuwania głębokiej jedności z bratem w wierze i postrzegania go jako kogoś bliskiego (por. NMI 43). Z tej zasady wypływają z żelazną logiką niektóre konsekwencje oraz sposoby odczuwania i działania na wzór rodziny. Należą do nich: umiejętność dzielenia radości i cierpienia braci, empatyczne przewidywanie ich pragnień i troska o ich potrzeby. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, co może być rozpatrywane jako dar

⁸ Szerzej na ten temat zobacz: K. Wojtyła, *Rodzina jako communio personarum. Próba interpretacji teologicznej*, AK 66 (1974), s. 347-361; tenże, *Rodzicielstwo a communio personarum. Małżeństwo a rodzicielstwo*, AK 67 (1975), s. 17-31; tenże, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, AK 50 (1958), s. 20-33. Do tej tematyki kardynał K. Wojtyła powrócił już jako papież: *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Rzym 1980, a rozwinął w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*, gdzie terminu „wspólnota” użył 36 razy, w tym 29 w odniesieniu do rodziny, a 7 do małżeństwa. Z kolei nazwa „komunia” została podana 48 razy, w tym 21 została użyta w stosunku do małżeństwa, 27 – do rodziny a 3 – do obydwu. Papież ponadto 15 razy wykorzystuje to określenie w odniesieniu do Boga, Kościoła i Eucharystii; por. E. Kaczyński, *Małżeństwo i rodzina jako komunია osób*, s. 6-10; A. Sobczyk, *Communio caritatis Świętej Rodziny z Nazaretu*, s. 15-17.

Boży, talent dany dla dobra całej wspólnoty. To także umiejętność noszenia wzajemnych brzemion i pozwolenie na właściwą i dopuszczalną samorealizację w ramach wspólnoty. Bez takiej postawy duchowej nie na wiele zdałyby się zewnętrzne narzędzia komunii (por. NMI 43; RDC 29).

Specyfikę rodzinnego wymiaru życia konsekrowanego wyjaśnia Jan Paweł II w adhortacji *Vita consecrata*. Uważa, że elementem konstytutywnym rodzinności w zakonie jest realizacja w codzienności życia przykazania miłości, mocą której osoby konsekrowane stają się „jednym duchem i jednym sercem” (por. Dz 4, 32). Rodzinność dotyczy również sposobu życia w zakonie, w którym obowiązuje wspólnota dóbr materialnych i doświadczeń duchowych oraz wysiłków apostołskich. Istotą rodzinności życia zakonnego jest braterska komunია, rozumiana nie tylko jako narzędzie służące określonej misji, ale przede wszystkim jako przestrzeń teologalna, w której osoby konsekrowane, żyjąc wspólnie, doświadczają obecności Chrystusa (por. Mt 18, 20). Pomocą w tym jest głębokie życie duchowe oparte na Słowie Bożym i Eucharystii, sakramencie pojednania i modlitwie. Duch Święty wprowadza duszę w komunię z Ojcem i z Synem (por. 1 J 1, 3). To uczestnictwo w wewnątrztrynitarniej komunii jest źródłem życia braterskiego i rodzinnego wymiaru życia konsekrowanego (por. VC 42).

Zadaniem tak ukształtowanej rodziny zakonnej jest świadczenie o duchowości komunii. Rodzinny wymiar życia zakonnego, opartego na duchowości komunii, rozwija w osobach konsekrowanych określony sposób myślenia, mówienia i działania. Sprawia to, że wspólnota Kościoła powiększa się i tworzy jedną wspólną rodzinę dzieci Bożych. Życie w takiej wspólnocie, ożywianej i dynamizowanej duchowością komunii, staje się znakiem dla świata i przyciągającą siłą, która prowadzi do wiary w Chrystusa (por. VC 46; RDC 28).

3. Koincydencja życia rodzinnego i zakonnego – na wzór Świętej Rodziny

Po przedstawieniu rodziny jako kolebki powołań do życia konsekrowanego i nakreśleniu podstaw rodzinnego wymiaru życia zakonnego, kolejnym krokiem naszych analiz teologicznych zaproponowanego w tytule zagadnienia jest postawienie tezy o możliwości koincydencji życia rodzinnego i zakonnego. W sposób naturalny zarysuje nam się tutaj wzorczość Świętej Rodziny, która żyjąc według rad ewangelicznych, zrodziła i wychowała Chrystusa – Misjonarza Ojca.

Podstawy koincydencji widoczne są w samym znaczeniu słowa „konsekracja”. Zarówno sakrament małżeństwa, jak i konsekracja zakonna wyrastają z konsekracji chrzcielnej. Paweł VI podaje, że „sakrament małżeństwa daje małżonkom moc i niejako ich konsekruje, by wiernie wypełniali swoje obowiązki, by swe powołanie doprowadzili do właściwej mu doskonałości oraz by dawali, jak na nich przystało, chrześcijańskie świadectwo wobec świata” (HV 25; por. GS 48). Istotne jest tu słowo „niejako”, które wyjaśnia, że nie chodzi o rodzaj

konsekracji zakonnej, która wyrasta i dopełnia chrzcielną poprzez profesję rad ewangelicznych. Stanowi ona pewien moment, w którym dokonuje się owo spotkanie daru miłości Boga z odpowiedzią ze strony człowieka⁹. Konsekracja ma na celu dojście „do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4, 13; por. LG 39). Pociąga za sobą szereg niezbywalnych obowiązków, do których należą przede wszystkim: ofiarowanie się Bogu, stałość, wierność i nieodwołalność.

Swoistym paradygmatem koincydencji życia zakonnego i rodzinnego jest Święta Rodzina z Nazaretu. Życie duchowością świętorodzinną ukazuje pewną wzorczość Świętej Rodziny dla rodzin zakonnych, pokazuje jak żyć rodzinnie we wspólnotach. Możliwość taką zakładali już między innymi papieże: Leon XIII, bł. Paweł VI i św. Jan Paweł II. Do życia duchowością świętorodzinną nawiązuje także papież Benedykt XVI, który także postrzega rodzinę jako „Kościół domowy”. Zasadność swej tezy opiera na fakcie, że Chrystus jest sercem każdej rodziny chrześcijańskiej tak, jak był sercem Świętej Rodziny z Nazaretu. Dzięki temu Święta Rodzina staje się wzorem jedności i gromadzenia się wokół Chrystusa. Z kolei obecność Boga i żywa relacja z Nim przez modlitwę i życie sakramentalne daje każdej rodzinie odpowiednie łaski, niezbędne do życia i realizacji swego własnego charyzmatu (por. FC 86; DCE 5)¹⁰.

Dla papieża Benedykta Święta Rodzina jest również wzorem kształtowania i realizacji życiowego powołania. Stanowi najlepsze środowisko, w którym człowiek może usłyszeć, rozeznąć i odpowiedzieć na wezwanie do pójścia za Chrystusem. Papież podkreśla, że jeśli w rodzinie chrześcijańskiej, odwzorowującej cnoty rodziny nazaretańskiej, panuje pobożność, miłość, wierność i harmonia, wówczas młody człowiek, w którym zrodziło się powołanie, odpowiada z odwagą i entuzjazmem na zaproszenie Chrystusa. Otoczony opieką i przychylnością rodziców nie boi się podjąć życiowej decyzji. Osoby Świętej Rodziny stanowią dla Papieża wzór przyjmowania i wypełnienia Bożego powołania¹¹.

⁹ Dokonuje się to poprzez przyrzeczenie samemu Bogu zachowania rad ewangelicznych, może mieć ono różne formy. Zwykle jest to ślub, czyli obietnica uczyniona Bogu świadomie i dobrowolnie, mająca za przedmiot dobro możliwe do ofiarowania, a lepsze od tego, które ewentualnie należy pominąć. Może to być ślub prywatny, składany zwykle na ręce spowiednika lub kierownika duchowego, albo ślub publiczny (uroczysty lub prosty) przyjmowany w imieniu Kościoła przez uprawnioną do tego osobę. Por. M. Daniluk, *Encyklopedia instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Lublin 2000, s. 359-360.

¹⁰ Por. Benedykt XVI, *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę*. Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Rodziny z 13.05.2006, OR 27 (2006), nr 8, s. 17-18; A. Sobczyk, *Idea odnowy porządku rodzinnego i społecznego oparta na duchowości świętorodzinnnej w nauczaniu Papieża Benedykta XVI*, AK 150 (2008), s. 537-538.

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Prośmy o nowe powołania do służby Bożej*. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 08.07.2006, OR 27 (2006), nr 9-10, s. 13; A. Sobczyk, *Idea odnowy porządku rodzinnego i społecznego*, s. 538.

Według papieża Franciszka rodzina, która żyje radością wiary, staje się świadkiem miłości Boga w świecie i zaczynem dla całego społeczeństwa. Jako wzór życia modlitwą, wiarą i radością, płynącą z bliskości Boga, papież podaje Świętą Rodzinę z Nazaretu, wzywając współczesne rodziny chrześcijańskie do jej naśladowania w codzienności życia¹².

Jezus, żyjąc w Świętej Rodzinie, uczy również troski o rodziny chrześcijańskie. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na wkład osób konsekrowanych w uświęcanie własnych rodzin. W ten sposób mogą odwdziżyć się rodzinom, z których wyszły i tym, do których zostaną posłane.



Jan Paweł II w *Familiaris consortio* napisał, że pierwszym i podstawowym wkładem osób konsekrowanych w apostołstwo rodzin jest ich konsekracja Bogu. Dzięki temu zapowiadają oni zaślubiny z Chrystusem jako Oblubieńcem, które objawia się w przyszłym świecie. Dają świadectwo oddanej pomocy i gotowości do poświęcenia służbie rodzinom. Przejawia się to troską o dzieci, duszpasterstwem rodzin, opieką nad chorymi, pomocą wychowawczą i poradnictwem małżeńskim, a także zaproszeniem do modlitwy w intencji rodzin (por. FC 74; PC 12).

W podobnym duchu dokument *Essential elements* wyjaśnia, że wyłączenie z rodziny i życia zawodowego w okresie nowicjatu należy traktować jako świadectwo wyboru Boga w życiu młodego człowieka. Nie zrywa on kontaktu z rodziną, ale poprzez oddalenie rozpoczyna etap budowania nowego, głębszego zjednoczenia w Chrystusie z rodziną, którą opuszcza (por. EE 10).

Z kolei soborowa konstytucja *Gaudium et spes* podkreśla, że zadaniem kapłanów jest wspieranie powołania małżonków w ich pożyciu małżeńskim i rodzinnym różnymi środkami duszpasterskimi takimi, jak głoszenie słowa Bożego, kult liturgiczny i inne pomoce duchowe, jak również umacnianie ich z dobrocią i cierpliwością wśród trudności i utwierdzanie w miłości, aby tworzyły się naprawdę promieniujące rodziny (nr 52). W taki sposób osoby konsekrowane wychodząc z rodziny, służą rodzinie i niejako spłacają dług, jaki zaciągnęły u swoich rodzin i społeczeństw.

4. Rodzina i życie konsekrowane jako przestrzeń ewangelizacji

Koincydencja rodziny i życia zakonnego nie ogranicza się jedynie do płaszczyzny formowania powołań. Rozciąga się również na szeroką przestrzeń ewangelizacji. Papież Franciszek w liście do osób konsekrowanych napisał: „Rodzina

¹² Por. Franciszek, *Miłość cierpliwa, która rodzi radość*. Homilia Ojca Świętego podczas Mszy Świętej dla rodzin, 27.10.2013, OR 34 (2013), nr 12, s. 13.

i życie konsekrowane są powołaniami przynoszącymi bogactwo i łaskę wszystkim, przestrzeniami humanizacji w budowaniu żywych relacji, miejscami ewangelizacji”¹³.

Istotną cechą współczesnej rodziny chrześcijańskiej jest jej misja ewangelizacyjna. Papież w innym miejscu przypomina, że „dobra nowina o rodzinie jest bardzo ważną częścią ewangelizacji, którą chrześcijanie mogą przekazywać wszystkim świadectwem swojego życia; i już to robią, jest to oczywiste w zlaicyzowanych społeczeństwach: naprawdę chrześcijańskie rodziny wyróżnia wierność, cierpliwość, otwarcie na życie, szacunek dla osób starszych”¹⁴.

Podaje również źródło zapалу ewangelizacyjnego, którym jest stała obecność Jezusa w rodzinie. Ścisła łączność poszczególnych jej członków z Chrystusem daje siłę do pokonywania codziennych trudności. Z kolei metodą ewangelizacji prowadzonej przez rodziny jest ukazywanie świata, z szacunkiem i odwagą, piękna małżeństwa i rodziny, oświeconych przez Ewangelię. Troska ewangelizacyjna nie pomija również rodzin borykających się z trudnościami, przeżywających różnorakie kryzysy i problemy. Cechą charakterystyczną rodziny chrześcijańskiej powinien więc być silny fundament moralny i duchowy¹⁵.

W przestrzeń wysiłków ewangelizacyjnych rodziny wpisuje się wychowanie w wierze i odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła. Pozwala to jej na silne misyjne oddziaływanie w środowiskach i kulturach, w których żyje i pracuje. Dla Benedykta XVI podstawą wszelkiej ewangelizacji jest modlitwa, osobista więź z Chrystusem i kontemplacja oblicza Ojca w Nim. Taka postawa stanowi fundament pracy misyjnej, zwłaszcza duszpasterstwa rodzin i powołań misyjnych. W to zadanie doskonale wkomponowuje się świadectwo życia kapłanów, zakonników i zakonnic, a także przykład, jaki dzieci otrzymują w rodzinie. Papież dowodzi w ten sposób ścisłego związku i współprzenikania życia zakonnego z rodzinnym¹⁶.

Temat znaczenia osób konsekrowanych dla dzieła ewangelizacji w świecie podjął w swoim nauczaniu papież Jan Paweł II. W adhortacji *Vita consecrata* wyjaśnił, że ich zadanie polega przede wszystkim na dawaniu świadectwa życia całkowicie oddanego Bogu i braciom na wzór Zbawiciela, który z miłości do człowieka stał się sługą. Osoby zakonne poprzez konsekrację ukazują światu zbawczą obecność Chrystusa, z miłości i w miłości konsekrowanego przez Ojca i posłanego, aby spełnić misję. Osoby te okazują gotowość, by w pewien sposób

¹³ Por. List apostolski Ojca Świętego Franciszka do wszystkich osób konsekrowanych z okazji Roku Życia Konsekrowanego z 21 listopada 2014 roku, nr III, 2.

¹⁴ Por. Franciszek, *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia*, OR 34 (2013), nr 12, s. 28.

¹⁵ Por. tamże, s. 28-29.

¹⁶ Por. Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*. Przemówienie do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej, 6.06.2005, OR 26 (2005), nr 9, s. 30-33; A. Sobczyk, *Idea odnowy porządku rodzinnego i społecznego*, s. 538-540.

stać się przedłużeniem Jego człowieczeństwa. Ściśle zjednoczone z Chrystusem skutecznie pracują dla dobra Kościoła i bliźnich (por. VC 76).

Miłość Boga wzywa do miłości bliźniego. Ta prawda – zdaniem Jana Pawła II – jest bodźcem do pełnienia przez osoby konsekrowane misji *ad gentes*. Skuteczność misji wymaga zachowania ducha eklezjalności i posłuszeństwa wobec mandatu Chrystusa. Jest ona zadaniem instytutów życia konsekrowanego, zarówno kontemplacyjnych, jak i czynnych (por. VC 77).

Papież zaznacza również pewną zależność życia konsekrowanego i ewangelizacji. Twierdzi, że z jednej strony osoby konsekrowane przyczyniają się do ewangelizacji w najdalszych zakątkach świata, a z drugiej – dzięki ewangelizacji umacnia się życie konsekrowane, budzi się w nim nowy entuzjazm i nowa motywacja ożywia jego wierność. Ponadto działalność ewangelizacyjno-misyjna stwarza nowe możliwości dla obecności i rozwoju różnych form życia konsekrowanego. Misje *ad gentes* dają konsekrowanym możliwości skutecznej działalności apostołskiej, ewangelizacji środowisk i struktur, praw i życia społecznego. W krajach niechrześcijańskich metodą ewangelizacji jest sama obecność życia konsekrowanego, wyrażająca się zarówno przez działalność wychowawczą, charytatywną i kulturową, jak i przez znak życia kontemplacyjnego. Papież Jan Paweł II zaleca, by dążyć do równomiernego rozmieszczenia w świecie różnych form życia konsekrowanego, aby w ten sposób dać nowy impuls ewangelizacji, zarówno przez wysyłanie misjonarzy i misjonarek, jak i przez niezbędną pomoc okazywaną uboższym diecezjom (por. VC 78).

Wnioski są następujące. Troska o rodzinę jest jednocześnie troską o powołania. Zdrowe powołania w rodzinie umacniają życie zakonne, a dobrze uformowani zakonnicy lepiej służą rodzinie. Troska ta jest konieczna, zważywszy, że konsekwencją spadku liczby małżeństw i spadku liczby rodzących się w Polsce dzieci jest spadek powołań. Coraz częściej młodzi ludzie pragnący wstąpić do instytutów życia konsekrowanego nie mają wsparcia w rodzicach. Brak silnej rodziny i wsparcia oraz dobrej atmosfery wokół kapłaństwa i życia zakonnego sprawia, że powołania się „kruszą”, a młodzi ludzie szybko rezygnują. Wymagałoby to odrębnych interdyscyplinarnych badań na temat odporności psychofizycznej i dojrzałości do podjęcia odpowiedzialności za swoje powołanie oraz roli rodziców w odpowiednim duchowym towarzyszeniu kandydatom do życia zakonnego.

Rodziny chrześcijańskie, zjednoczone z Chrystusem przez modlitwę i życie sakramentalne, mają stawać się środowiskami otwartymi na przyjęcie powołań. Jeśli rodzice nie żyją wartościami ewangelicznymi, to trudno oczekiwać, by młody człowiek mógł usłyszeć głos powołania i zrozumieć konieczność wyrzeczeń, które musi podjąć. Z kolei osoby konsekrowane mają przeżywać w pełni swoje poświęcenie Bogu, emanować radością i entuzjazmem z powodu służby Chrystusowi. W ten sposób przyczynią się też do wzrostu powołań (por. VC 107. 109).

LIFE CONSECRATED AND THE FAMILY

In the Year of Consecrated Life a lot of symposiums are organized, aimed at presenting the specifics of this particular way of life. The paper analyses its fundamental characteristics, as well as distinctive features. One aspect in the perception of consecrated life is its relationship with family in which the religious person was raised. This article attempts to demonstrate the convergence of religious life and the family. Documents of the Church highlight the importance of family as the cradle of vocations for consecrated life. Of particular importance is the influence of prayer, witness of life and family pastoral care exercised by religious persons for Christian families. Holy Family is an example of adopting and implementing vocation in the family, as well as how family life can be consecrated to God. Family and consecrated persons are shown as spheres of evangelization in the modern world.

Keywords: family, consecrated life, vocation.

Słowa kluczowe: rodzina, życie konsekrowane, powołanie.

Ks. Jacek HADRYŚ*

ŻYCIE KONSEKROWANE A DUCHOWOŚĆ KSIĘDZA DIECEZJALNEGO



Podczas prowadzenia naukowej refleksji nad oddziaływaniem różnych form życia konsekrowanego na duchowość kapłana diecezjalnego rzeczą właściwą zdaje się ukazanie, choćby w zarysie, tego, co jest wpisane w specyfikę tych form; następnie zaś – na tak przygotowanym gruncie – wskazanie możliwości oddziaływania życia konsekrowanego na duchowość księdza diecezjalnego.

Niniejszy *passus* pozwoliłem sobie przygotować w tymże kluczu, uzupełniając prezentowaną problematykę przywołaniem istniejących przeszkód i trudności, które wymieniam w zakończeniu. W badaniu nawiązuję do dokumentów Kościoła¹ oraz do wybranej literatury przedmiotu², które poddałem analizie, dokonując stosownych podsumowań. Zagadnienia dotyczące duchowości życia konsekrowanego oraz kapłańskiego zostaną ukazane w pierwszej części artykułu, przez odniesienie jej do konsekracji chrzcielnej i wynikających stąd zobowiązań, z uwzględnieniem swoistości danego stanu życia. Natomiast powiązania między życiem konsekrowanym a duchowością kapłana diecezjalnego, widziane z perspektywy oddziaływania życia konsekrowanego na kapłańską duchowość, zosta-

* Ks. dr hab. Jacek HADRYŚ, prof. UAM – prezbiter archidiecezji poznańskiej, wyświęcony w 1987 roku; wykładowca teologii duchowości, kierownik Zakładu Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej oraz prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dyrektor Szkoły Katechistów Archidiecezji Poznańskiej; cenzor ksiąg religijnych; autor m.in. *Apostolat Instytutu świeckiego Pomocnic Maryi Jasnogórskiej Matki Kościoła. Studium na podstawie nauczania Stefana kardynała Wyszyńskiego* (Poznań 2009).

¹ Szczególnie do adhortacji apostolskich św. Jana Pawła II: *Vita consecrata* oraz *Pastores dabo vobis*.

² W pierwszej części autor w znacznej mierze nawiązuje do swojego artykułu: *Udział ochrzczonych w kapłańskim, prorockim i królewskim posłannictwie Chrystusa*, „Teologia i moralność” 17 (2015), s. 27-43.

ną przedstawione w części drugiej. Warto pamiętać, że osoby konsekrowane to te, które dostały daru wtórnej konsekracji przez profesję rad ewangelicznych. Jest to ważne, gdyż kapłanów diecezjalnych można także uznać za osoby konsekrowane, ponieważ oni również zostali konsekrowani wtórnie przez przyjęcie święceń³. Osoby konsekrowane podejmują różne formy życia. Są wśród nich osoby zakonne lub żyjące w instytutach świeckich, jak również dziewice i wdowy konsekrowane oraz pustelnicy.

1. Duchowość życia konsekrowanego i kapłańskiego

Konsekracja chrzcielna jest podstawową konsekracją w życiu chrześcijanina, przez którą zostaje on poświęcony i całkowicie oddany Chrystusowi. Wszelkie inne konsekracje, na przykład święcenia kapłańskie czy śluby zakonne, są oparte na tej pierwotnej. Sakrament chrztu wywołuje różne skutki, wprowadzając człowieka w chrześcijańską nowość życia. Możemy mówić o pięciu konsekwencjach przyjęcia sakramentu chrztu:

a) Pierwszą z nich jest uwolnienie od grzechu pierwotnego i obdarowanie udziałem w życiu zmartwychwstałego Syna Bożego⁴.

b) Drugą jest przywrócenie godności dziecka Bożego oraz możliwość uczestnictwa w życiu Osób Trójcy Przenajświętszej, która odtąd zamieszkuje w człowieku. Ochrzczony otrzymuje w ten sposób pełne, nadprzyrodzone wyposażenie, określane w tradycyjnym ujęciu duchowym jako „organizm”⁵. To nie tylko zapoczątkowanie życia nadprzyrodzonego, życia Bożego, ale także uzdolnienie do jego kontynuacji i rozwoju, aż do osiągnięcia pełni w życiu wiecznym.

c) Trzecim skutkiem przyjęcia chrztu jest „wszczepienie” w Chrystusa i bezpośrednio stąd wynikająca powinność życia na podobieństwo Chrystusa oraz całkowitego oddania się Jemu. Wszczepienie w Chrystusa ma prowadzić do całkowitego utożsamienia się z Nim, zgodnie ze słowami świętego Pawła Apostoła zawartymi w drugim rozdziale Listu do Galatów: „Teraz zaś już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20).

d) Wszczepienie w Chrystusa jest równoznaczne ze wszczepieniem w Mistyczne Ciało Chrystusa, którym jest Kościół, a owo wszczepienie w Kościół stanowi czwarty skutek przyjęcia sakramentu chrztu. Człowiek ochrzczony uzyskuje w ten sposób pełne prawo do korzystania z sakramentów, Słowa Bożego oraz z wszelkich innych duchowych pomocy. Z drugiej strony nabywa on odpo-

³ Por. T. Paszkowska, *Konsekracja*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 430-431.

⁴ „Christ, the Messiah, is not merely the Redeemer who breaks apart the bond and cleans us from sin. He is also a Dispenser of a new divine life which shall wholly transform us and turn us into new men”. Hildebrand D. von, *Transformation in Christ*, San Francisco 2001, s. 4-5.

⁵ Por. J. Hadryś, *ABC... życia duchowego w pytaniach i odpowiedziach*, Poznań 2009, s. 24-30.

wiedzialność za wspólnotę Kościoła, za budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa – poprzez świadectwo życia przenikniętego miłością.

e) Piątą, a jednocześnie fundamentalną konsekwencją przyjęcia sakramentu chrztu jest włączenie w potrójne posłannictwo Chrystusa: kapłańskie, prorockie i królewskie. Udział w potrójnej misji Chrystusa dokonuje się w bardzo konkretny sposób. Uczestnictwo w kapłańskim posłannictwie Chrystusa oznacza powszechne kapłaństwo wiernych. Wyraża się ono w ofiarowywaniu Eucharystii, przyjmowaniu sakramentów, modlitwie, dziękczynieniu, świadectwie życia zgodnego z wiarą, w zaparciu się siebie oraz w czynnej miłości. Z kolei udział w prorockiej misji Chrystusa zobowiązuje do świadectwa o Zbawicielu, przez życie wiarą i miłością, do przyjmowania charyzmatów, posługiwania się nimi, do włączania się w ewangelizację czy dzieła misyjne Kościoła. I wreszcie uczestnictwo w królewskim posłannictwie Chrystusa ewokuje pielęgnowanie w sobie stanu „królewskiej wolności”, odrzucanie każdego przejawu grzechu w życiu osobistym i społecznym, samozaparcie, pokorną i cierpliwą służbę bliźnim, aby w ten sposób porządkować świat skażony grzechem. Pełnienie potrójnej misji Chrystusa stanowi zasadniczy wymiar duchowości chrzcielnej, wyznaczając całą życiową drogę chrześcijanina oraz jego rozwój duchowy. Każdy ochrzczony ma dzień po dniu umierać dla siebie, żeby żyć bardziej dla Boga, umierać dla grzechu, aby żyć dla łaski, tracić swoje życie po to, by żyć życiem zmartwychwstałego Syna Bożego coraz doskonalej⁶. Można powiedzieć, iż tym charakteryzuje się dynamizm procesu uświęcania, który prowadzi do przemienienia w Chrystusa (por. Ga 2, 20)⁷.

Przedstawione skutki przyjęcia sakramentu chrztu oraz udziału w potrójnym posłannictwie Chrystusa dotyczą wszystkich ochrzczonych, również tych, którzy zostali powołani do pogłębienia chrzcielnej konsekracji przez powtórłą konsekrację, wynikającą z faktu przyjęcia przez nich święceń bądź ślubowania rad ewangelicznych. Uczestnictwo w potrójnej misji Chrystusa posiada jednak swoją specyfikę w życiu kapłańskim oraz konsekrowanym. Udział osób konsekrowanych przez profesję rad ewangelicznych w kapłańskim posłannictwie Chrystusa realizuje się na drodze naśladowania Chrystusa posłusznego, ubogiego i dziewiczego⁸, we wspólnocie i poprzez nią. To naśladowanie może być niekiedy realizowane również poza wspólnotą, jak to ma miejsce w przypadku dziewictwa konsekrowanego czy świeckich konsekrowanych (por. VC 35-36). Ci ostatni swoje powołanie do świętości podejmują żyjąc w świecie i zajmując się jego

⁶ „A strong desire must fill us to become different beings, to mortify our old selves and rearise as new men in Christ”. D. von Hildebrand, *Transformation*, s. 5.

⁷ Por. M. Chmielewski, *Chrzest*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 126-130.

⁸ „Trzeba mieć ciągłe pragnienie naśladowania we wszystkim Chrystusa, starając się upodobnić życie swoje do Jego życia, nad którym często trzeba rozmyślać, by je umieć naśladować i zachowywać się we wszystkich okolicznościach tak, jak On by się zachowywał”. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, I, 13, 3.

sprawami⁹. Kapłani uczestniczą w powszechnym kapłaństwie, dbając o osobiste uświęcenie oraz radykalnie naśladować Chrystusa, troszcząc się o zbawienie ludzi, trwając w postawie przenikniętej miłością pasterską względem nich¹⁰. „Dzięki [...] konsekracji, dokonanej przez Ducha w sakramencie święceń, życie duchowe kapłana zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania znamionujące Jezusa Chrystusa Głowę i Pasterza Kościoła, które objawiają się w Jego pasterskiej miłości” (PDV 21). Upodobnienie do Chrystusa jako Dobrego Pasterza powinno być wielowymiarowe, niemniej jednak zakłada ono przede wszystkim przyjęcie postawy służby względem tych, do których kapłan jest posłany. Wewnętrzną zasadą, czyli cnotą ożywiającą i kierującą życiem duchowym kapłana jest tak zwana „miłość pasterska”, która oznacza udział w miłości pasterskiej samego Chrystusa. Jest ona „przede wszystkim darem z siebie, całkowitym darem z siebie dla Kościoła” (PDV 23) i powinna określać sposób myślenia każdego kapłana, jego działanie oraz odnoszenie się do ludzi. W pewnym uproszczeniu można stwierdzić, iż w kapłańskie posłannictwo jest wpisane powołanie do świętości każdego ochrzczonego, które zakłada przede wszystkim osobową relację z Bogiem, dokonującą się w Chrystusie i przez Chrystusa. Podstawą świętości jest przyjacielska więź ze Zbawicielem, a konsekwencją i zarazem potwierdzeniem jej autentyczności – właściwe postępowanie moralne (por. PDV 19-20).

Osoby konsekrowane realizują udział w prorockiej misji Chrystusa poprzez sam fakt podjęcia życia według rad ewangelicznych. Stają się przekonującym znakiem wskazującym na Syna Bożego, gdy radykalnie żyją wiarą (por. VC 84-85). Takie życie jest możliwe jedynie wówczas, gdy osoby te prowadzą głębokie życie duchowe i z pełnym zaangażowaniem wypełniają swoje codzienne obowiązki oraz biorą aktywny udział w działaniach ewangelizacyjnych podejmowanych przez ich instytuty. W przypadku osób konsekrowanych, należących do konkretnego instytutu, ważna jest wierność charyzmatowi tego instytutu oraz

⁹ „Ewangelicznych podstaw życia konsekrowanego należy szukać w szczególnej relacji, jaką Jezus nawiązał w czasie swego ziemskiego życia z niektórymi spośród swoich uczniów, wzywając ich, by nie tylko przyjęli Królestwo Boże we własnym życiu, ale także by oddali swoje istnienie w służbę tej sprawy, porzucając wszystko i naśladowując wiernie Jego sposób życia. [...] Przez profesję rad ewangelicznych osoba konsekrowana nie tylko czyni Chrystusa sensem swojego życia, ale stara się też odtworzyć w sobie tę formę życia, jaką obrał sobie Syn Boży, przyszedłszy na świat. [...] Oto sens powołania do życia konsekrowanego: jest ono wyłączną inicjatywą Boga (por. J 15, 16), który oczekuje od tych, których wybrał, odpowiedzi w postaci całkowitego i wyłącznego oddania się Jemu”. VC 14-16.

¹⁰ „Powołanie kapłańskie jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa. Świętość jest zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego; jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru; jest miłością Kościoła, który jest święty i pragnie, byśmy i my byli święci, bo taka jest misja, jaką powierzył mu Chrystus. Każdy z was musi być święty, by pomagać także braciom w realizowaniu ich powołania do świętości”. PDV 33.

angażowanie się w apostołat prowadzony przez niego. Wypełnianie przez osoby konsekrowane misji prorockiej umożliwia permanentne pogłębianie przez nie świadomości, że zostały wybrane przez Boga oraz poddawanie swojego życia Chrystusowi i ofiarowywanie Jemu wszystkiego, a także rezygnację ze wszystkiego, co utrudnia udzielenie Bogu pełnej odpowiedzi na łaskę powołania (por. VC 25).

Realizacja przez kapłanów misji prorockiej dokonuje się wówczas, gdy dają świadectwo Chrystusowi radykalnie żyjąc Ewangelią i odważnie jej broniąc, jak również, gdy głoszą pełną prawdę, opierając się pokusie pomijania niektórych tematów czy problemów (por. PDV 27). W ich sytuacji chodzi przede wszystkim o doskonałe podejmowanie życia Ewangelią w każdym jej aspekcie, aby w ten sposób mogli być czytelnym i intrygującym znakiem wskazującym na Chrystusa, skłaniającym innych do prowadzenia głębokiego życia duchowego. Świadectwo życia zgodnego z wyznawaną wiarą nie wystarczy jednak do wypełnienia prorockiej misji Zbawiciela, przez ochrzczonego, a tym bardziej przez kapłana, gdyż potrzebne jest również odważne bronienie Ewangelii, które zakłada nie tylko zgodę na doświadczanie przeciwności czy prześladowań, ale przede wszystkim stałe poznawanie Słowa Bożego i pogłębianie relacji z Chrystusem (por. PDV 45-46). Jest prawdą, iż wzmacnianie więzi z Chrystusem dokonuje się szczególnie przez życie Ewangelią, jednak konieczne jest również systematyczne studium i dbałość o własną formację intelektualną. Uczestnictwo w prorockim posłannictwie Chrystusa stanowi realizację powołania do apostołstwa, mającego swoje źródło w konsekracji chrzcielnej.

Udział ochrzczonego w misji królewskiej Chrystusa polega – jak już wspomniano – na zapanowaniu nad grzechem oraz na codziennej, służebnej miłości do bliźnich. Innymi słowy oznacza pielęgnowanie w sobie stanu „królewskiej wolności”, odrzucanie zła w życiu osobistym i społecznym, samozaparcie i cierpliwą służbę bliźnim, aby w ten sposób przyczyniać się do porządkowania świata (por. KKK 943). Rozwijanie w sobie „królewskiej wolności” dotyczy bowiem również przezwycięzania wszelkich niepobożnych przywiązań. Walka o wewnętrzną wolność wymaga nie tylko ascetycznego wysiłku, by móc bezpośrednio sprzeciwić się pokusie czy nieuporządkowanej skłonności, ale także systematycznego działania przeciwnego danej słabości, czyli stosowania ignacjańskiej metody *agere contra* (na przykład ćwiczenia się w cierpliwości, w opozycji do odkrytej w sobie niecierpliwości)¹¹. Niezwykle istotne jest pogłębianie zażyłej relacji z Chrystusem i coraz pełniejsze otwieranie się na Jego łaskę, codzienna troska o całkowitą dyspozycyjność wobec Jego działania. W swym aspekcie pozytywnym udział w królewskim posłannictwie Chrystusa, czyli dążenie do pogłębiania relacji z Nim i do doskonałego życia teologalnego, w poszczególnych stanach życia jest zróżnicowany, gdyż kapłaństwo oraz życie konsekrowane

¹¹ Zob. Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, nr 157.

posiadają obok ogólnych, także swoje specyficzne środki uświęcenia. W aspekcie ascetycznym owo zróżnicowanie jest zdecydowanie mniejsze. Osoba konsekrowana dążenie do głębokiej komunii z Chrystusem realizuje poprzez radykalne życie według rad ewangelicznych, zgodnie z właściwym dla siebie charyzmatem. Często pomaga jej życie braterskie we wspólnocie, jeśli do takiej formy została powołana. Jest również zobowiązana do podejmowania ćwiczeń duchowych i ascetycznych, takich, jakie powinien wypełniać każdy ochrzczony (por. VC 38).

Kapłan ma się osobiście uświęcać przede wszystkim poprzez troskę o uświęcenie tych, do których został posłany, przez posługę wobec nich, w tym szczególnie przez sprawowanie sakramentów i głoszenie Słowa Bożego. Powinien również podejmować praktyki duchowe i ascetyczne zalecane każdemu ochrzczoneму (por. PDV 26-27).

Obok przeciwstawiania się grzechowi, udział w królewskiej misji Chrystusa zakłada służebną miłość, która posiada swoją specyfikę, w zależności od stanu życia. Osoby konsekrowane zobowiązują się do praktykowania służebnej miłości poprzez miłość wzajemną oraz ogarniając miłością cały świat (por. J 13, 34; VC 42). Przez swoją wtórną konsekrację są obligowane do radykalnego naśladowania Chrystusa, stąd w szczególny sposób powinny żyć taką miłością, która jest gotowa do ofiarnej służby, posiada zdolność przyjęcia bliźniego takim, jakim jest oraz umiejętność przebaczenia. Miłość osób konsekrowanych ze względu na stan ich życia posiada charakter oblubienczy, może istnieć i realizować się jedynie poprzez pozostawanie w głębokiej komunii z Chrystusem. Kapłani ze względu na swój udział w hierarchicznym kapłaństwie Chrystusa mają wyróżniać się tak zwaną miłością pasterską, czyli ukierunkowaniem na służbę tym osobom, które powierzył im Chrystus (por. PDV 23). Miłość ta powinna wyrażać się w służbie wolnej od chęci panowania (por. PDV 22), ma być miłością bezwarunkową, powszechną, ukierunkowaną na sprawy zbawienia, charakteryzującą się dobrą więzią z biskupem i diecezjalnym prezbiterium. Winna być stałą postawą kapłana, czerpiącą wzór z miłości Chrystusa i wyrażającą gotowość poświęcenia własnego życia, tak jak uczynił to Chrystus – dla zbawienia innych. Droga kapłana do osiągnięcia takiej miłości prowadzi przez pogłębianie osobistej więzi z Chrystusem oraz radykalne naśladowanie Go każdego dnia. Kapłan jest zobowiązany do realizacji wszystkich duchowych praktyk, które powinien podejmować każdy ochrzczony, takich jak codzienna modlitwa, w tym medytacja, rozważanie Słowa Bożego, systematyczne korzystanie z sakramentu pokuty, a także – do pracy nad sobą i do pełnienia dobrych uczynków (por. PDV 26)¹². Miłość służebna w życiu kapłana ma uzewnętrzniać się zwłaszcza w modlitwie za innych, najbardziej za tych, którym posługuje, oraz w sumiennym wypełnianiu obowiązków dotyczących troski o zbawienie bliźnich.

¹² Por. M. Chmielewski, *101 pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 126-127.

W świetle powyższych refleksji można zauważyć, iż konsekracja chrzcielna implikuje wiele wspólnych, duchowo-moralnych konsekwencji w życiu wierzących w Chrystusa. Jednakże są one podejmowane i przeżywane przez osoby konsekrowane wtórnie przez sakrament kapłaństwa i profesję rad ewangelicznych w sposób niekiedy bardzo zróżnicowany.

Konkludując pierwszą część niniejszej refleksji stwierdza się, że konsekracja chrzcielna oraz konsekracja wtórna stanowią wspólne podstawy duchowości osób konsekrowanych i kapłanów. Natomiast podstawowe różnice polegają na innym stanie i sposobie życia oraz na formalnym lub nieformalnym zobowiązaniu się do praktykowania rad ewangelicznych.

2. Wsparcie życia duchowego księdza diecezjalnego przez osoby konsekrowane

Po przedstawieniu duchowo-moralnych skutków pierwotnej konsekracji, dotyczących wszystkich obdarowanych łaską sakramentu chrztu, oraz po ukazaniu specyfiki tych konsekwencji w życiu osoby konsekrowanej i w życiu księdza diecezjalnego, a także po krótkiej charakterystyce kapłańskiej duchowości, wskażemy sposoby wsparcia kapłana, szczególnie te o charakterze duchowym, przez osoby konsekrowane. Możliwości te można podzielić na trzy rodzaje pytań, porządkując je według prostych pytań: na co kapłan może liczyć ze strony osób konsekrowanych?, czego może się od nich uczyć? oraz do czego mobilizuje go posługiwanie osobom konsekrowanym?

Kapłan może liczyć na...

Kapłan diecezjalny ze strony osób konsekrowanych może liczyć na duchowe wsparcie przez modlitwę i ofiarę, na pomoc w posłudze, którą pełni oraz na pomoc ściśle duchową, którą otrzymuje dzięki związaniu się z konkretną duchowością podejmowaną przez osoby konsekrowane. Wydaje się, że wsparcie duchowe, takie jak modlitwa i ofiara osób konsekrowanych w intencjach kapłanów i ich posługi, stanowi zasadniczy wymiar pomocy. Realizuje się z jednej strony w sposób sformalizowany, niejako „odgórny”, gdy konsekrowani w swój charyzmat mają wpisaną pomoc kapłanom, z drugiej strony zaś – doraźnie, kiedy odpowiadają na konkretną prośbę o modlitwę czy o podjęcie umartwienia, lub na sytuację, która stanowi dla nich zaproszenie do takiego zaangażowania się.

Niezwyczajnie cenna jest również pomoc świadczona kapłanom spowiednikom bądź kierownikom duchowym przez osoby konsekrowane korzystające z ich posługi, a obejmująca nie tylko posługę kapłańską (pełnioną wobec owych osób konsekrowanych), ale całe życie i posługiwanie tych kapłanów. Pomoc polega przede wszystkim na wzajemnym „uzupełnianiu się” z kapłanami, co wynika

z innego spojrzenia na wiele spraw i odmiennego ich rozumienia. Ma to miejsce szczególnie w przypadku kobiet konsekrowanych, które ze względu na swoje kobiece uwarunkowania inaczej niż kapłani odbierają i oceniają rzeczywistość, często zwracając uwagę na to, czego kapłan nie jest w stanie dostrzec. Związanie kapłana z konkretną duchowością, według której żyje osoba konsekrowana, na przykład karmelitańską czy ignacjańską, stanowi szansę duchowego ubogacenia, gdyż różne formy życia konsekrowanego charakteryzują się duchowością wypróbowaną i potwierdzoną przez Kościół.

Kapłan może się uczyć ...

Kapłan diecezjalny może dla swojego życia wiele zaczerpnąć od osób konsekrowanych, a także nauczyć się od nich lepszego przeżywania codzienności. Przede wszystkim mogą one pobudzić kapłana do większej dbałości o swoje życie duchowe już przez sam charakter swojego życia, gdyż troska o osobiste uświęcenie stanowi dla nich zasadniczy wymiar przeżywania codzienności. Ta inspiracja do większego zaangażowania się w dążenie do własnej świętości może prowadzić do pragnienia życia w duchu rad ewangelicznych, w celu radykalnego naśladowania Chrystusa i dawania świadectwa o Nim. Z modelu życia osób konsekrowanych kapłan może między innymi czerpać przykład rezerwowania sobie czasu na comiesięczne skupienia oraz coroczne rekolekcje, regularnego korzystania z sakramentu pokuty i kierownictwa duchowego, systematycznego podejmowania modlitwy osobistej, poprzedzonej starannym przygotowaniem czy praktykowania codziennego rachunku sumienia. Planowanie poszczególnych obowiązków i zajęć oraz staranie się o ich uświęcenie przez modlitwę wydaje się kolejną szansą kapłana na zaczerpnięcie ze wzorów i sposobów życia konsekrowanego dla dobrego przeżywania codzienności.

Z pewnością kapłan może się uczyć od osób konsekrowanych wartości życia wspólnotowego oraz zdolności jego wykorzystania, zarówno do osobistego uświęcenia, jak i do owocnego posługiwania bliźnim. W perspektywie wspólnotowości szczególnie zaznacza się bowiem otwartość na wszystkich, dyspozycyjność, brak zbytniego przywiązania do własnych upodobań i punktów widzenia, miłość nadprzyrodzona oraz umiejętność przebaczenia. W życiu konsekrowane wpisane jest ślubowane posłuszeństwo, które może pomóc kapłanowi w uznaniu jego pełnej zależności od Kościoła oraz w zrozumieniu, iż Chrystus przychodzi do niego przez innych duszpasterzy i przełożonych.

Zwrócenie przez kapłana większej uwagi na możliwość ewangelizowania przez sam strój duchowny jest kolejną szansą wyciągnięcia pożytku duchowego ze stylu życia osób konsekrowanych, zwłaszcza zakonnych. Powiązanie pełnienia posługi dla zbawienia innych z troską o własne uświęcenie również może być inspirowane stylem życia ludzi konsekrowanych, szczególnie tych zaangażowa-

nych w dzieła ewangelizacyjne czy charytatywne, a jednocześnie prowadzących głębokie życie duchowe.

Kapłana może mobilizować...

Kapłana diecezjalnego może mobilizować posługa, którą podejmuje wobec osób konsekrowanych, a zwłaszcza posługa słowa, sakramentu pokuty oraz kierownictwa duchowego.

Jest rzeczą zrozumiałą, że głoszenie homilii, konferencji duchowych, prowadzenie wykładów, dni skupienia czy rekolekcji dla osób konsekrowanych stanowi dla kapłana szczególne wezwanie, nie tylko do intelektualnego wzrostu, ale nade wszystko do troski o własne uświęcenie. Nietrudno odróżnić głoszenie słowa Bożego w sposób wyuczony i książkowo poprawny od głoszenia z mocą i głębią, płynącą z osobistego doświadczenia Chrystusa i życia w głębokiej komunii z Nim (por. 1 Kor 2, 1-5). Odpowiedzialnego przekazywania Ewangelii osobom konsekrowanym nie da się oddzielić od własnego życia duchowego głosicieli.

Spowiadanie osób konsekrowanych oraz towarzyszenie im w procesie uświęcenia przez posługę kierownictwa duchowego nakłada na kapłana obowiązek pielęgnacji osobistej relacji z Chrystusem, bez której nie jest możliwe w pełni owocne posługiwanie. Wynika to stąd, iż osoby konsekrowane są szczególnie wezwane do troski o własne uświęcenie i prowadzenie ich wymaga nie tylko wiedzy ze strony kapłana, ale przede wszystkim osobistego doświadczenia głębi życia Chrystusem. Nie bez znaczenia jest także fakt, że w sprawowaniu posługi spowiednika czy kierownika duchowego, występuje wzajemne oddziaływanie posługującego i penitenta. Dzięki temu osoba konsekrowana, korzystająca z posługi kapłana, wpływa na jego doświadczenie i rozumienie Chrystusa, a dzieląc się swoją relacją ze Zbawicielem staje się dla kapłana świadkiem Bożego działania. Dla kapłana przyglądanie się z bliska relacji człowieka z Bogiem zawsze jest darem i zadaniem, a taki charakter posiada szczególnie posługiwanie osobie konsekrowanej.

„Kapłan powinien zwrócić specjalną uwagę na relacje z braćmi i siostrami zaangażowanymi w życie szczególnie poświęcone Bogu we wszystkich jego formach, doceniając ich szczerą i aktywną gotowość współpracy apostolskiej oraz szanując i popierając specyficzne charyzmaty. Powinien ponadto angażować się we współpracę, dążąc do tego, by życie konsekrowane promieniowało coraz bardziej dla dobra całego Kościoła i stawało się coraz bardziej przekonujące i pociągające dla nowych pokoleń” (TE 42).

Po prezentacji wspólnych podstaw życia duchowego osób konsekrowanych oraz kapłanów, jak również po zwróceniu uwagi na specyfikę życia duchowego kapłanów diecezjalnych oraz po wskazaniu możliwości oddziaływania osób konsekrowanych na ich życie duchowe i posługę, wypada stwierdzić, iż kapłan może

być konkretnie wspierany przez osoby konsekrowane w swoim życiu duchowym oraz w pełnionej służbie. Z pewnością przedstawione formy udzielania wsparcia stanowią dar i zadanie nie tylko dla konsekrowanych, ale również dla samych kapłanów.

Nadal istnieją jednak przeszkody i trudności, które nie pozwalają kapłanom na podjęcie pełnej i owocnej współpracy z osobami konsekrowanymi. Do takich przeszkód i trudności należy zaliczyć przede wszystkim: nieufność, uprzedzenia i lęki, „chore” poczucie wyższości, przekonanie o własnej samowystarczalności, brak uznania swoich ograniczeń, niedocenywanie daru wspólnotowego przeżywania relacji z Chrystusem, zaangażowanie w działania ewangelizacyjne przy jednoczesnym braku dbałości o osobiste uświęcenie, niedojrzałe bądź lękowe przeżywanie relacji z kobietami konsekrowanymi, obawy związane z posługiwaniem osobom zaawansowanym w życiu duchowym i inne. Jest prawdą, iż wielu kapłanów diecezjalnych posługując osobom konsekrowanym bądź współpracując z nimi, doświadczą w swoim życiu duchowym wymiernych korzyści, jak to zostało przedstawione w niniejszym opracowaniu. Niemniej jednak również istnienie wymienionych przeszkód i trudności stanowi nieustanne wezwanie do wysiłków w celu ich przezwyciężenia. Można jednak żywić nadzieję, iż ukazanie pozytywnego wpływu osób konsekrowanych na duchowość kapłanów diecezjalnych zachęci ich do pokonywania wszelkich uprzedzeń i barier, dotyczących relacji oraz współpracy z konsekrowanymi. Warto pamiętać, że posługiwanie kapłanów tym osobom jest nie tylko szansą dla nich samych, dla ich osobistego uświęcenia, ale także ich obowiązkiem, polegającym na świadczeniu wymiernej pomocy tym, którzy zostali wezwani do radykalnego upodobnienia się do Chrystusa i naśladowania Jego stylu życia.

THE CONSECRATED LIFE AND THE SPIRITUALITY OF THE DIOCESAN PRIEST

The article is a scientific reflection on the impact of various forms of consecrated life on the spirituality of the diocesan priest. After presenting what is inherent in the spirituality of consecrated and priestly life, it has been shown that there is a possibility of an influence of consecrated life on the spirituality of the diocesan priest, completing all of the issues presented by indicating the existing obstacles and difficulties that are listed at the end. The issues concerning the spirituality of the consecrated and priestly life have been shown by reference to the baptismal consecration (especially in terms of participation in the threefold mission of Christ) and the obligations arising therefrom, taking into account the specificities of the particular state of life. The possibilities of supporting

a priest by consecrated persons, especially the support of spiritual nature, were divided into three types: what every priest can count on behalf of the consecrated persons, what he can learn from them, and to what he can be mobilized by serving the consecrated persons. It has been shown that the support of a priest by consecrated persons is multiple in nature and of great importance to his personal sanctification and for the fruitfulness of his ministry. Existing difficulties among the priests in using the gift of presence in the life and ministry of consecrated persons and the need to overcome them have been pointed out.

Keywords: a diocesan priest, spirituality, sanctification, consecration, baptism.

Słowa kluczowe: ksiądz diecezjalny, duchowość, uświęcenie, konsekracja, chrzest.

III. MATERIAŁY I STUDIA

Ks. Romualdas DULSKIS*

SOME ASPECTS OF LIFE AND DEATH IN THE SAYINGS OF THE DESERT FATHERS AND MOTHERS

This paper is dedicated to the peculiar spirituality of the Desert Fathers and Mothers. Their spiritual struggle against demons and their own vices, their austere asceticism as the imitation of Jesus Christ's kenosis will be analyzed, as well as their teachings on death and daily dying. How the Desert Fathers and Mothers defined the main goal of their living in the desert and how much is it relevant to contemporary people? What is the role of theological love in Desert spirituality? Is it possible to integrate the rich experience of the Desert Fathers and Mothers into the mode of life of contemporary Christians?

The experience of the Desert Fathers and Mothers is a great treasure for all Christianity and, indeed, for all humanity. Their decision to leave the ordinary life in society and go to live in the desert was inspired mainly by their personal religious aspirations. Albeit these aspirations usually had an essentially Christian background, in their desert living it spread out in various religious practices, which can be regarded as common spiritual practices.

Is this phenomenon of the Desert Fathers and Mothers and their spiritual experience relevant to us? The endeavor to overcome their own sins and vices, their ascetic exercises, as well as their meditative views on life and death are understandable to all human beings. Although that today most of us live in cities, we can choose between the inner noisy city condition or the inner silent desert

* Ks. prof. dr hab. Romualdas DULSKIS – prezbiter archidiecezji kowieńskiej, wyświęcony w 1983 roku; profesor na Wydziale Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa); w latach 1997-2003 – ojciec duchowny Seminarium Duchownego w Kownie; w latach 2002-2004 – kierownik Katedry Religioznawczej Uniwersytetu Witolda Wielkiego; członek Kuratorium Towarzystwa Europejskiego Teologii Katolickiej. Uczestniczył w konferencjach naukowych w Belgii, Irlandii, Niemczech, w Indiach, Chinach, na Tajwanie, w Korei, Japonii, Polsce, Chorwacji, Słowenii, na Słowacji, w Czechach i Litwie. Jest autorem sześciu książek i około sześćdziesięciu artykułów naukowych. Zainteresowania naukowe: teologia duchowości, duchowość wschodnia, ekumenizm, dialog międzyreligijny.

condition in our minds and hearts. The problems and challenges that faced the Desert Fathers and Mothers were not the specific problems and challenges of living in the desert. They had a universal Christian and even universal human character.

1. To meet the demons and to become all flame

The desert was some kind of „promised land” for a number of young Christians of the first centuries who decided to spend their lives in solitude, in fasting, and prayer. Some of these anchorites felt in their hearts the calling for a fully-fledged life in Christ, while others were deeply moved by an overwhelming experience that can be defined as religious conversion. Living in the city for both was unacceptable and incompatible with the new goal of their lives. The city symbolized and represented not only a sinful life but also a place of various delusions. In order to avoid these delusions they left the city and went to the desert. They were convinced that only in the silence and stillness of the desert would they be able to find their own selves, face their own sinfulness and meet their own demons.

Life in the desert was regarded by the most prominent anchorites of the first centuries, the so called Desert Fathers and Mothers, as the true way to salvation and discipleship. The Desert Fathers and Mothers believed that all inner spiritual problems could be solved if a person patiently stayed in his/her cell. „A brother came to Scetis to visit Abba Moses and asked him „Father, give me a word”. The old man said to him „Go, sit in your cell, and your cell will teach you everything”¹. On the other hand, to leave the desert and to return to the world was considered a mistake and a false decision inspired by demons. „One of the old men came to Abba Theodore and said to him, «Look how such and such a brother has returned to the world». The old man said to him, «Does that surprise you? No, rather be astonished when you hear that someone has been able to escape the jaws of the enemy»”².

Nevertheless, we know that even such a holy man as St. Abba Anthony the Great twice temporarily left the desert, first, to relieve those dying of plague and second, to defend the faith against Arian heresy. Moreover, it was revealed to Anthony that there was one who was his equal in the city. That person was a man of great honesty and devotion, and whatever he had beyond his needs he gave to the poor.

¹ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, translation and foreword B. Ward, Kalamazoo 1984, p. 139.

² *Ibid.* p. 75.

A desert for the anchorites was a place of quietness and an arena of savage struggle with the demons at the same time³. Therefore, to choose a life in the desert was only for those who were inspired and led by the Holy Spirit. Such a life required great courage, unrelenting patience and unfading commitment. The demons were an everyday reality in the life of the anchorites and these demons would often appear to them in both visible and invisible manner. The demons have much in common with human vices. If a person struggles with his/her vices, he/she fights with his/her demons at the same time.

„It happened, that Abba Moses [the Ethiopian] was struggling with the temptation of fornication. Unable to stay any long in the cell, he went and told Abba Isidore. The old man exhorted him to return to his cell. But he refused, saying, „Abba, I cannot”. Then Abba Isidore took Moses out onto the terrace and said to him, „Look towards the west”. He looked and saw hordes of demons flying about and making a noise before launching an attack. Then Abba Isidore said to him, „Look towards the east”. He turned and saw an innumerable multitude of holy angels shining with glory. Abba Isidore said, „See, these are sent by the Lord to the saints to bring them help, while those in the west fight against them. Those who are with us are more in number than they are”. Then Abba Moses gave thanks to God, plucked up his courage, and returned to his cell”⁴.

The practicing of virtues is one of the most powerful weapons against demonic attacks. The importance of virtues is so much stressed in the sayings of the Desert Fathers and Mothers that it is possible to get the impression that you need nothing else but virtuousness. All kinds of virtues are mentioned in the sayings and are usually presented as almost the only goal of the monks. Humility seems to be the most necessary and substantial virtue.

„She [Amma Theodora] also said that neither asceticism nor vigils nor any kind of suffering are able to save, only true humility can do that. There was an anchorite who was able to banish the demons; and he asked them, «What makes you go away? Is it fasting?» They replied, «We do not eat or drink. Is it vigils?» They replied, «We do not sleep. Is it separation from the world? We live in the deserts. What power sends you away then?» They said, «Nothing can overcome us, but only humility. Do you see how humility is victorious over the demons?»”⁵.

A similar attitude we can find in the small passage where St. Abba Anthony reports about his vision, „I saw the snares that the enemy spreads out over the world and I said, groaning, What can get through from such snares?” Then

³ Cf. J. Chryssavgis, *In the Heart of the Desert. The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, World Wisdom Inc. 2008, p. 37-40.

⁴ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, p. 138.

⁵ *Ibid.* p. 84.

I heard a voice saying to me, „Humility”⁶. Of course, theological love was the highest virtue for the Desert Fathers and Mothers. They used to receive visitors as though Christ himself were visiting. The anchorites might have led an austere life, but if guests came they hid their austerity and welcomed them hospitably.

However, other virtues were also not to be overlooked in the spiritual battle. „At any rate they [i.e. demons] fear the fasting, the vigilance, the prayers, the meekness, the quietness, the contempt of money and vainglory, the humility, the love of the poor, the alms, the freedom from anger of the ascetics, and, chief of all, their piety towards Christ”⁷. So, piety towards Jesus was understood more as a remedy to achieve the final goal of living in the desert. It was not the goal itself. The Desert Fathers and Mothers were convinced that spiritual intimacy with Jesus was very helpful. Abba Paul said, „Keep close to Jesus”⁸. The liturgy, as a very significant vehicle in common Christian life also played an important role in the spirituality of the anchorites.

Once on a Sunday he [abba Helle] went to see some monks and said to them, „Why have you not celebrated the Divine Liturgy today?” When they replied that it was because the priest had not come from the other side of the river, he said to them, „I shall go and call him”. But they said it was impossible for anyone to cross the ford, partly because of the depth, but most of all because there was a huge beast at that spot, a crocodile which had devoured many people. The father did not hesitate. At once he jumped up and rushed into the ford. And immediately the beast took him onto its back and set him down on the other side. On finding the priest at his place, he entreated him not to neglect the community of brothers [...]. He followed Helle back to the river. As they failed to find a ferry, Helle let out a cry calling the crocodile to him. The animal obeyed him instantly and offered its back as a raft. Helle asked the priest to climb on with him. But the priest was terrified at the sight of the beast and backed away⁹.

What was the main goal of the anchoretic life? If it was not piety towards Jesus Christ, and if we can hardly believe that it was virtuousness, how can we define it? The entire life of the anchorites was characterized by the struggle against demons and against their own vices. They frequently discussed these issues and shared their experiences with each other. The younger would ask the elders about how to be victorious in the spiritual battle. So, the life of the anchorites tended to be victorious in the different fields of this battle and eventually to reach the final victory. Therefore, the main goal of living in the desert can be defined

⁶ *Ibid.* p. 2.

⁷ *Life of St. Anthony*, in: Athanasius. *Select Works and Letters*, Volume IV of Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, ed. P. Schaff and H. Wace, New York 1957, Chapter 30.

⁸ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, p. 205.

⁹ *Historia Monachorum in Aegypto*, 12.1, 6-9, in: *The Lives of the Desert Fathers*, N. Russell translation, B. Ward introduction, Kalamazoo 1981.

as a complete victory over the demons and over their own vices. But what are the characteristics of this final victory?

A prayer of the Desert Fathers and Mothers presents an opportunity to learn about their deepest longings: „Lord Jesus Christ, Whose will all things obey: pardon what I have done and grant that I, a sinner, may sin no more”¹⁰. Here the prayer asks for a costly grace of the sinless life. On the other hand, the Desert Fathers and Mothers spoke not only about virtuousness but about *heroic virtuousness*. Abba Agathon revealed his readiness to exchange his body with a leper, if it was possible. And when he one day met a sick traveller lying in a public place with no-one to care for him, Agathon rented a room and lived with him there four months until the sick man was well again. In the sayings of the Desert Fathers and Mothers we can find teachings on an all-encompassing grace that is able to grant an absolutely new quality to a person’s life. Abba Lot went to see Abba Joseph and said to him, „Abba, as far as I can, I say my little office, I fast a little, I pray and meditate, I live in peace and as far as I can I purify my thoughts. What else can I do?” Then the old man stood up and stretched his hands toward heaven; his fingers became like ten lamps of fire and he said to him, „If you will, you can become all flame”¹¹.

2. Kenotic *modus vivendi* as a true discipleship

The life of the anchorites was widely signified by various ascetic practices. These practices were understood, usually, as a kind of repentance, which should be considered as one of the essential aspects of the anchoritic vocation. According to the Desert Fathers and Mothers, a human being has lost the original innocent status and the primal harmony of his/her existence. Sins and vices have entered broadly into human existence. In order to return to the primal harmony and to restore the original intimate relationship with God, a person should choose the way of repentance and asceticism. No-one is free from vices and negative passions and no-one can excuse him/herself from doing penance. Just people as well as sinners have an obligation to repent since all are injured and lack original glory (cf. Romans 3:23). “It is said that a thought came to a monk: Rest today and you can do penance tomorrow. He replied: No, I will do penance today and rest tomorrow”¹².

Repentance in the Desert spirituality was considered as absolutely necessary in life and to a certain extent more important than baptism. John Climacus, whose teachings were based on the experience of the Desert Fathers and Mothers,

¹⁰ *Western Asceticism*, ed. O. Chadwick, Kentucky 2006, p. 188.

¹¹ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, p. 103.

¹² *Weisung der Väter. Apophtegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Übersetzt von Bonifaz Miller, Trier 2005, p. 324.

said that, „Greater than baptism itself is the fountain of tears after baptism, even though it is somewhat audacious to say so. For baptism is the washing away of evils that were in us before, but sins committed after baptism are washed away by tears [of repentance]”¹³. When Christian theology considers baptism as a basic and most important sacrament, how can we appreciate this „audacious thesis”, that repentance or repentant asceticism is greater than baptism? Is it appropriate to compare the ascetical practices with baptism?

Jesus himself regarded his suffering and death as his baptism, „There is a baptism I must still receive, and what constraint I am under until it is completed!” (Luke 12:50). Was it simply a metaphor? Or was it something more than a metaphor? When James and John, the sons of Zebedee, asked to be allowed to sit one at Jesus’ right and the other at his left in messianic glory, Jesus said to them, „The cup that I shall drink you shall drink, and with the baptism with which I shall be baptized you shall be baptized” (Mark 10:39). Here Jesus again speaks about his suffering and death, and uses the term of baptism. Moreover, the sufferings of his apostles he also refers to as a baptism. According to Christian tradition, James suffered the death of a martyr (cf. Acts 12:2), but John who also suffered for Christ’s sake, died a natural death in his vintage years. So, John’s „baptism” was simply suffering without death.

Jesus himself gave us the premise his suffering and the sufferings of his disciples to regard as a „baptism”. How about the ascetical sufferings of the anchorites and their austere penance? Can we regard it as some kind of second baptism, the *kenotic baptism*? Is it less important than a sacramental baptism? Or can we propose a hypothesis that kenotic baptism is the fulfillment of Christian life, and therefore, it can be regarded as greater than a sacramental baptism? The Desert Fathers and Mothers believed that ascetical practices as a form of repentance constitute the necessary remedy against human vices. The asceticism of the anchoritic life was some kind of kenosis. The anchorites left their former comfortable lives in the cities or villages, and voluntarily chose the austere life of living in the desert. They emptied themselves, taking the form of slaves (cf. Philippians 2:6) and taking up their cross of repentance. Therefore, their mode of life can be regarded as an exceptionally fruitful discipleship and an authentic imitation of Christ. The anchoritic kenosis was able to redeem from the inner evil and to restore the goodness in the human heart. It also made great input in the surrounding world.

„It was said of Abba John the Persian that when some evildoers came to harm him, he took a basin and wanted to wash their feet. But they were filled with confusion, and began to do penance”¹⁴.

¹³ J. Climacus, *The Ladder of Divine Ascent*, translated by L. Moore, Harper & Brothers 1959, step 7, 6.

¹⁴ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, p. 108.

The desert asceticism should be regarded as a kenosis because it was based on the same or very similar motivation as the motivation of Christ himself. Kenotic living was regarded by the Desert Fathers and Mothers as the only meaningful mode of life and the only true Christian discipleship. The anchorites dared to meet moral evil and to fight against it first of all in their own hearts and then in the surrounding milieu. They used the tactics of kenosis, the same tactics as were used by Jesus himself. Kenotic Jesus was the model for the Desert Fathers and Mothers how to live in this world and how to overcome moral evil.

3. Daily dying and intensively living

Death and dying occupy a considerable place in the sayings of the Desert Fathers and Mothers. Both of these topics are closely connected with the idea of the Last Judgment. The Desert Fathers and Mothers taught their disciples to have a memory of death. It was considered as an important practice but also as a quite difficult practice. Abba Isaiah says, „A Christian has great difficulty in attaining three things: grief [over sins], tears [of penance], and the continual memory of death. Yet these contain all of the other virtues”¹⁵. Despite the difficulty of this practice, it was recommended to everyone because of its helpfulness and simplicity.

The first lesson that should be learned from the practice of the memory of death is that we should not fear the end of our lives. According to St. Abba Anthony, death should be despised by Christians since „the Cross of Christ has appeared”¹⁶. Similarly, as the saint martyrs have despised their death for the sake of Christ, every Christian is able to overcome the fear of death. If a person surmounts this fear, he/she overpasses all kinds of human fears. And then he/she will be able to cultivate the only one transcendental fear – the fear of God. Until he/she will be able to declare with St. Abba Anthony, „I no longer fear God, but I love Him. For love casts out fear (cf. John 4:18)”¹⁷.

The fundamental effect of the practice of the memory of death was prevention against inner negative passions, i.e. logismoi. The main struggle proceeded not on the outside but in the minds and hearts of the anchorites. The remembrance of death always went together with the remembrance of the Last Judgment. Abba Agathon stated that, „If a Christian kept the judgment which follows death in mind every moment, he would not sin with such ease”¹⁸. Hereby, the responsi-

¹⁵ *The Ancient Fathers of the Desert*, V. Rev. Chrysostomos, translation, introduction and commentary, Greek Orthodox Archdiocese of America, 2014, section 6, in: <http://www.goarch.org/-ourfaith/ourfaith8140> [13.09.2015].

¹⁶ *Life of st. Anthony*, ch. 79.

¹⁷ *The Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection*, p. 8.

¹⁸ *The Ancient Fathers of the Desert*, V. Rev. Chrysostomos, section 6.

bility for the thoughts, words and deeds was stressed. The memory of death and the possibility of eternal damnation became the instrumentality for resolute rejection of any wicked logismoi. „Do you know what mothers do when they want to wean their babies? They put a bitter substance on their breast. Likewise, put in your mind, instead of some bitter substance, the memory of death and eternal damnation and immediately you will cut off any unclean thought”. In order to accentuate even more the effectiveness of this practice the Desert Fathers and Mothers used to talk about daily dying.

The concept of daily dying is taken from Paul's First Letter to the Corinthians, „I die daily” or „I face death every day” (15:31). The Desert Fathers and Mothers based their teachings on the presupposition that each human being has one of two attitudes in his/her life: he/she can expect to live a long life or, he/she can prepare for a forthcoming early death. The Fathers and Mothers asserted that if a person expects to live a long life he/she is in real danger of neglecting or, at least, procrastinating in his/her endeavors to live a full-fledged Christian life. „He who succeeds in saying each day to himself, «today is the last day of my life», will never willingly sin before God [...]. Whoever forgets the Judgment remains in the bondage of sin”¹⁹, said Abba Isaiah.

„An elderly Abba went down to the city one day to sell his baskets. Exhausted by the journey, he went and sat on the steps of a large house that he came across on his way. At that moment, the rich landlord of the house was in the throes of death. While the Abba was resting, having no idea what was happening inside, he suddenly saw a great number of black horsemen, vicious in appearance, galloping towards him. They got off the pitch-black horses at the outside door and rushed into the house. The elder understood, and followed them up to the room of the dying man. When the dying man saw the horsemen, he uttered heart-rending cries: «My God, save me». The horsemen ridiculed him harshly. «Can it be that you now remember God, in the evening of your life? It is too late to think of Him. Why did you not call on Him during the daylight hours of your life? Now you belong to us». As soon as the men had said these things, they violently tore away his soul and went away with triumphant shouts of joy. The Abba was left dumb, as though dead, by his sorrow and fright. When, after a great deal of time, he came to his senses, he related all that God had revealed to him for the benefit of others”²⁰.

Daily dying or remembering the Last Judgment is the same as living according to the precepts of Jesus. However, because human nature is wounded by original sin and personal sins human beings have difficulty in living according to the divine precepts. The Desert Fathers and Mothers knew from their own experience how demanding and strenuous is a true Christian discipleship. They asser-

¹⁹ *Ibid.* Section 6.

²⁰ *The Ancient Fathers of the Desert, V. Rev. Chrysostomos*, section 5.

ted the necessity of various spiritual as well as ascetical practices, and one of them was the continual memory of death. It had little in common with sadness but much with responsibility and earnest discipleship. The anchorites learned to die daily in order to make every day of their lives more meaningful and intensive.

The anchoritic vocation can be considered not only a challenging phenomenon in the history of Christianity but also in the Christian searching for the most authentic discipleship. Their unwillingness to live in the cities was based not so much against the delusions of the society of that time, but much more on the delusions which subsist in the minds and hearts of all human beings time after time. The decision of the anchorites to live in the desert was their determined longing for true inner freedom. The Egyptian or Palestinian desert which they had chosen as their habitation gradually became the status of their mind and heart – the inner desert where the true Christian discipleship could be realized.

Most Desert Fathers and Mothers practiced an austere asceticism. However, it was usually regulated by the unwritten rule that each should practice only ascetical practices that are adequate to his/her state of health. The ascetic or kenotic aspect of the anchoritic life always correlated with the feelings of repentance. The personal sins and vices were treated very seriously. The desert situation helped the anchorites to meet their own „demons” and to fight against personal shortcomings. „Until when?” asked the brother. „Until death finds you, whether standing or falling down. It is written, «wherever I shall find you, there I will also judge you». Just pray to God that you are found at your last moment standing upright in holy repentance”²¹, explained Abba Sisoës. Hope for the possibility of complete victory over human vices, and for human capacity to live a holy life in the sayings of the Desert Fathers and Mothers is clearly expressed.

The continual memory of death is actually the endeavor to realize that human life is subject to continual change. Because nothing is permanent in this life a person should strive to live intensively. This intensity by the Desert Fathers and Mothers was reputed as the everyday efforts to do penance, i. e. to amend and improve their own behavior, and to learn assiduously to live a full-fledged Christian life. The idea of daily dying reminds us that „every command of Jesus is a call to die, with all our affections and lusts”²². The Desert Fathers and Mothers encourage us to die daily in order to experience the mystical resurrection before bodily death.

²¹ *Ibid*, Section 3.

²² D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, New York 1963, p. 99.

NIEKTÓRE ASPEKTY ŻYCIA I ŚMIERCI W MOWACH OJCÓW I MATEK PUSTYNI

Artykuł koncentruje swoją uwagę na duchowości Ojców i Matek Kościoła w samych jego początkach. Zasadniczym problemem, który stał się przedmiotem analizy naukowo-badawczej na gruncie teologii duchowości są aspekty związane z wartością życia oraz śmierci człowieka, rozumianej jako codzienne naśladowanie Jezusa Chrystusa. Analiza ta zawiera odniesienie do współczesnych możliwości wykorzystania tego bardzo bogatego dorobku na gruncie duchowości chrześcijańskiej. Właściwe opracowanie podjętego zagadnienia i zaprezentowanie treści merytorycznych domagało się metodologicznej systematyzacji bardzo bogatych treści. Z tego względu podane zostały naukowej analizie wybrane elementy a także dokonano selekcji poszczególnych Ojców oraz Matek Kościoła. Synonimem oczyszczająco-uświęcającego charakteru życia człowieka była pustynia, która pozwala dążyć do wolności od różnorodnych iluzji a jednocześnie otwiera na działanie Ducha Świętego i współpracę z Nim. Na tej drodze dokonuje się rozwój cnót.

Charakterystyczną cechą tej drogi uświęcającej jest walka z demonami a także wolność od ich zniewoleń. Ważnym narzędziem w tej walce była modlitwa i jej rozwój. Równie istotne było podejmowanie życia ascetycznego, uwalniającego od grzechu i prowadzącego do harmonii oraz rozumianego jako nieustanny proces nawracania. Na podkreślenie zasługuje relacja nawrócenia do chrztu, a także ostatecznego celu życia człowieka. Z tego względu można mówić o kenotycznym charakterze życia uświęcającego. Proces ten urzeczywistnia się każdego dnia, jak wynika z badań nad Ojcami i Matkami Kościoła. W ten proces należy włączyć świadomość śmierci. W myśli i praktyce Ojców i Matek Kościoła ujęciu odgrywa ona kluczowe znaczenie dla jakości życia.

Na tym tle możliwe jest właściwe odczytanie wartości *logismoi* w kontekście sądu ostatecznego. Życie należy zatem traktować jako przygotowanie do tego ostatecznego doświadczenia eschatologicznego. Perspektywa śmierci staje się zatem elementem uświęcającego życia formując je i przygotowując na zjednoczenie ostateczne.

Streszczenie ks. Marek Tatar

Keywords: Church Fathers, life, death, imitation of Christ, desert, spiritual combatment, ascetic exercises, virtues, conversion.

Słowa kluczowe: Ojcowie Kościoła, życie, śmierć, naśladowanie Jezusa Chrystusa, pustynia, walka duchowa, ćwiczenia ascetyczne, cnoty, nawrócenie.

Ks. Jan Krzysztof MICZYŃSKI

**INKARDYNACJA
JAKO ŹRÓDŁO DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ
W MYŚLI TEOLOGICZNEJ MAURIZIO COSTY SJ (1937-2011)**

Często, opisując duchowość kapłańską, dostrzega się jej źródło wyłącznie w sakramencie święceń. Pomija się, bądź przesuwa na dalszy plan, fakt przynależności kapłana do określonej wspólnoty Kościoła, na przykład do instytutu życia konsekrowanego, do konkretnej diecezji, czy do prałatury personalnej. Wówczas szuka się jedynie wspólnych i uniwersalnych elementów charakteryzujących wszystkich prezbiterów, a wszelkie oryginalne sposoby życia kapłana uważa się za „nieortodoksyjne”, nieprzynależące bezpośrednio do kapłańskiej duchowej tożsamości. W konsekwencji dochodzi się do konstatacji, że kapłani – szczególnie diecezjalni – nie mają własnej duchowości, a jeżeli już, to tak zwaną sakramentalną, wypływającą z przyjętych sakramentów i z faktu bycia ich szafarzami.

Takie stanowisko nie jest właściwe. Trzeba bowiem dostrzegać podwójne źródło duchowości kapłańskiej w całej jego pełni: sakrament święceń oraz inkardynację, rozumianą jako zakorzenienie w określonej wspólnocie żywej wiary z jej określoną duchowością. Za taką wizją optował znany i ceniony we Włoszech jezuicki teolog duchowości Maurizio Costa¹.

1. Biogram naukowy Maurizio Costy SJ

Profesor Maurizio Costa SJ² urodził się dnia 8 czerwca 1937 roku w Genui

¹ Por. M. Costa, *Tra indentità e formazione. La spiritualità sacerdotale*, Roma 1999, s. 33. W niniejszym opracowaniu słowo „inkardynacja” będzie rozumiane jako fakt przynależności do konkretnej wspólnoty Kościoła, będącej miejscem chrześcijańskiego wzrostu. Obejmować będzie zatem treściowo zarówno inkardynację w sensie ścisłym, czyli księdza diecezjalnego do konkretnej diecezji, jak też przynależność do prałatury personalnej (np. Opus Dei) bądź do określonego instytutu życia konsekrowanego (poprzez złożenie ślubów). Por. tamże, s. 181.

² Dane biograficzne za: M. Costa, *Tra indentità e formazione*, [okładka]; tenże, *Direzione spirituale e discernimento*, Roma 2000⁴; http://it.cathopedia.org/wiki/Maurizio_Costa [18.11.2015].

(Włochy). Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w dniu 18 października 1955 roku w Avigliana. Został wyświęcony na kapłana w dniu 11 lipca 1965 roku. Odbył trzy lata studiów filozofii w Gallarate, a następnie dwa lata teologii w Istituto sociale di Torino w Chieri (Turyn). Doktorat z teologii duchowości obronił zaś na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Przedstawił tezę pod tytułem *Legge religiosa e discernimento spirituale*, bazującą na studium rodzaju literackiego Konstytucji Towarzystwa Jezusowego.

Po wyświęceniu na kapłana pracował głównie w dwóch obszarach: pastoralnym i naukowym. W latach 1967-1969 pełnił funkcję pomocnika mistrza nowicjatu w Avigliana. Kontynuował swoją naukę w Paray-le-Monial, a następnie w Rzymie, gdzie na Gregorianum w latach 1971-1977 wykładał teologię. W latach 1980-1984 pełnił funkcję dyrektora Istituto Arecco w Genui. Dlatego też, w latach 1989-1995, był członkiem Diecezjalnej Rady Kapłańskiej w Mediolanie. Jako duszpasterz zajmował się ćwiczeniami duchowymi, kierownictwem duchowym, katechezą, animowaniem grup młodzieży i dorosłych, zaś jako wykładowca nauczał w kolegiach jezuickich.

W 1997 roku powrócił na Gregorianum do Rzymu, gdzie pracował jako profesor teologii duchowości. Do roku 2006 prowadził zajęcia w Instytucie Duchowości, a od 2004 w Instytucie Psychologii Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, gdzie pełnił również funkcję koordynatora Centrum Interdyscyplinarnego Formatorów Seminariów (CIFS). W swojej karierze naukowej pracował także jako wykładowca w Istituto Regionale di Pastorale w Mediolanie.

Uważany był za największego znawcę – w Italii i w Europie – ćwiczeń ignacjańskich; był ekspertem w dziedzinie duchowości ignacjańskiej i gorącym obrońcą jej poprawnej interpretacji. Spod jego pióra wyszło wiele cennych publikacji, które stawały się przewodnikami duchowymi dla kapłanów, świeckich i zakonników. Najważniejsze z nich to³: *Legge religiosa e discernimento spirituale* (Brescia 1973 – rozprawa doktorska); *Aspetti dello stile di elezione di S. Ignazio nell'Autobiografia* (Roma 1974); *Commento all'Autobiografia di S. Ignazio di Loyola* (Roma 1994² – najgłośniejsze jego dzieło); *Direzione spirituale e discernimento* (Roma 2000⁴); *Sentire, giudicare, scegliere nello Spirito* (Roma 1994); *Voce tra due silenzi. La preghiera cristiana* (Bologna 1998); *Tra indentità e formazione. La spiritualità sacerdotale* (Roma 1999).

Maurizio Costa SJ jawił się jako prawdziwy jezuita – towarzysz Pana, który w modelowy sposób przeżywał życie, angażując się apostołsko. Zmarł w Gallarate, w dniu 12 stycznia 2011 roku, w wieku siedemdziesięciu czterech lat.

Jego publikacja na temat duchowości kapłańskiej (ostatnia z wyżej wymienionych) stanowi *sui generis* syntezę refleksji podejmowanej po Soborze Watykańskim II na temat tożsamości prezbiterów i biskupów, a także ich formacji. Książka ta jest również udaną próbą nowego, odpowiadającego na wyzwania

³ M. Costa, *Tra indentità e formazione*, okładka.

współczesności, spojrzenia na kapłaństw. Pozostaje ona w harmonii z adhortacją apostolską *Pastores dabo vobis* z 25 marca 1992 roku. I chociaż publikacja ta mówi o kapłaństwie ministerialnym, rozumianym ogólnie, wyraźnie widać troskę autora o odkrycie istoty i piękna kapłaństwa diecezjalnego. Jego myśl teologiczną warto poznać bliżej.

2. Dwa źródła duchowości kapłańskiej

Maurizio Costa SJ twierdzi, że wyszczególnienie i rozdzielenie dwóch źródeł duchowości kapłańskiej – sakramentu święceń i inkardynacji – pomaga w nieidentyfikowaniu charyzmatu kapłaństwa urzędowego (wł. *il carisma del ministro sacerdotale*) z charyzmatem diecezjalnej świeckości (wł. *il carisma della secolarità diocesana*). Rozróżnienie to pozwala również na przewyższenie rozumienia jedności kapłańskiej jako konieczności unifikacji wszystkich wyświęconych. Nie ma bowiem obawy, że właściwy pluralizm form duchowości poszczególnych kapłanów zburzy jedność tworzonego przez nich prezbiterium⁴.

Omawiając pierwsze źródło duchowości kapłańskiej, którym jest sakrament święceń, o. Maurizio Costa przedstawia następujące ważne stwierdzenia teologiczne. Sakrament święceń jest szczególną posługą w Kościele. Posługa ta ma źródło w Trójjedynym Bogu – w Jezusie Chrystusie, który jest posłany przez Ojca i który przez Ducha Świętego kontynuuje swoje zbawcze dzieło wśród ludzi. Sakrament święceń jest zatem darem, czyli charyzmatem Ducha Świętego (por. PDV 17). Jawi się jako element konstytutywny Kościoła – wyrasta wraz z jego zaistnieniem. Posługa ministerialnego kapłaństwa ma wymiar trynitarny (pochodzenie), chrystologiczny (fundament), pneumatologiczny (realizacja) i eklezjologiczny (przeznaczenie). Przy tym ministerialne kapłaństwo, wypływające z sakramentu święceń, wraz z powszechnym kapłaństwem wiernych świeckich, wypływającym z sakramentu chrztu świętego, zakorzenione jest w jedynym i niepowtarzalnym kapłaństwie Jezusa Chrystusa (por. PDV 17). Pojawiają się zatem istotne pytania: czym różni się kapłaństwo ministerialne od kapłaństwa powszechnego?; co sprawia, że przyjmujący święcenia prezbiteratu naznaczeni są nowym tytułem „kapłana”?; jaka jest specyficzna tożsamość kapłana i jego posługi, której źródłem jest sakrament święceń?⁵.

Odpowiadając na te pytania, Maurizio Costa analizuje teologiczną treść sakramentu święceń i stwierdza:

1. Kapłaństwo ministerialne ma charakter istotowo relacyjny (wł. *un carattere essenzialmente relazionale*); kapłan w nowy sposób tworzy relację:

a) z Osobami Bożymi (kapłan jest posłany od Ojca; przez Chrystusa, do którego jako do Głowy lub Pasterza jest upodobniony; działa mocą Ducha Świętego);

⁴ Por. tamże, s. 33.

⁵ Por. tamże, s. 36-37, 44, 63.

b) z Kościołem uniwersalnym i lokalnym, a wewnątrz niego z biskupem oraz z całym z prezbiterium, by tworzyć więzy braterstwa i miłości apostołskiej, aby służyć całemu ludowi Bożemu; kapłan jest zaproszony do szczególnej relacji z Kościołem, Kościół zaś jako oblubienica Pana w misteryjny sposób związany jest z Chrystusem;

2. Dlatego w celu odkrycia tożsamości kapłańskiej potrzebne jest szukanie jej w świetle eklezjologii komunii;

3. Z sakramentu święceń wypływa wezwanie do wyjątkowego (specjalnego) upodobnienia się do Chrystusa;

4. Kapłan, pozostając „wewnątrz” (wł. *dentro*) Kościoła, przez sakrament święceń zostaje postawiony „naprzeciw” (wł. *di fronte*) Kościoła; prezbiter działa *in persona Christi*, który jest Głową, Pasterzem i Oblubieńcem (por. PDV 31)⁶;

5. Kapłaństwo służebne wiąże się ze spełnianiem w Jego imieniu, potrójnej misji samego Chrystusa: uświęcającej, nauczycielskiej, pasterskiej⁷, z którą wiąże się Jego urząd: prorocki (głoszenie i służba Słowu), kapłański i królewski⁸. Z tej racji prezbiter i biskup wezwani są do tego, by rozwijali w sobie *caritas pastoralis*, a także by szli drogą radykalizmu ewangelicznego właściwą stanowi kapłańskiemu (drogą ubóstwa, posłuszeństwa i kapłańskiego celibatu)⁹;

6. W etos kapłana wpisana jest jego posługa, wynikająca z otrzymanego sakramentu święceń¹⁰.

Jako drugie źródło duchowości kapłańskiej o. Maurizio Costa dostrzega inkardynację, czy przynależność do prałatury personalnej lub też do określonego instytutu życia konsekrowanego¹¹. Zauważa przy tym, że to drugie źródło nie jest całkowicie oderwane od pierwszego, gdyż kapłan zostaje włączony w określone prezbiterium właśnie dzięki sakramentowi święceń. To zaś dokonuje się w środowisku Kościoła partykularnego o określonej charakterystyce. Stąd też inkardynacja do konkretnej wspólnoty Kościoła ma (i winna mieć) dla kapłana diecezjalnego doniosłe znaczenie, dla jego życia duchowego¹².

Włoski jezuita powołuje się tu na papieską adhortację apostołską *Pastores dabo vobis*, na część zatytułowaną „Przynależność do Kościoła lokalnego

⁶ Por. tamże, s. 37-38, 40, 51, 54, 59, 70.

⁷ Por. tamże, s. 64.

⁸ Por. tamże, s. 100-102.

⁹ Por. tamże, s. 83, 93-94.

¹⁰ Por. tamże, s. 96-97.

¹¹ Zgodnie z Kan. 265 Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Każdy duchowny powinien być inkardynowany do jakiegoś Kościoła partykularnego albo do prałatury personalnej, albo do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego lub do jakiegoś stowarzyszenia, które posiada tę zdolność, tak że nie może być duchownych nie podlegających czyli tułaczy”. Inkardynacja związana jest już – zgodnie z kan. 266 – z sakramentem święceń w stopniu diakonatu, kiedy przyjmujący święcenia staje się duchownym.

¹² Por. M. Costa, *Tra identità e formazione*, s. 39-40.

i poświęcenie się temu Kościołowi” (nr 31-32). W numerze 31. tego dokumentu święty Jan Paweł II naucza, że doskonałość chrześcijanina bierze początek ze świętości Kościoła – wyraża ją i wzbogaca. Ma to szczególną głębię, sens i cel w życiu duchowym prezbitera, dlatego przynależności do Kościoła lokalnego i poświęcenia się jemu nie należy rozumieć jedynie w wymiarze organizacyjnym czy dyscyplinarnym, ale jako rzeczywistość kształtującą duchowość kapłana. Wiąż z biskupem i uczestniczenie w jego trosce ewangelicznej o Kościół, w konkretnych warunkach historycznych i środowiskowych, tworzą wewnętrznie serce prezbitera. Inkardynacja – pisze dalej Ojciec Święty – nie ogranicza się do więzi czysto prawnych, ale implikuje postawy życiowe i stawia przed koniecznością dokonywania wyborów duchowych i duszpasterskich; to zaś nadaje charakterystyczny rys powołaniu prezbitera.

3. Duchowe znaczenie inkardynacji

Z inkardynacją powiązany jest cały system konkretnych relacji wewnątrzkościelnych, przede wszystkim z biskupem oraz z innymi kapłanami. Rzuca ona nowe światło na wartość komunii kapłańskiej w Kościele lokalnym. Komunia ta winna być promowana przez wszystkich kapłanów pracujących w danej diecezji, czy to zakonników czy kapłanów diecezjalnych¹³.

Inkardynacja ma szczególne znaczenie w kontekście pragnienia naśladowania Chrystusa w Jego całkowitym ofiarowaniu się za ludzi. Prezbiter realizuje miłość pasterską przez posługę, aż do ofiary ze swojego życia, w określonej wspólnotie Kościoła (połączonej z nim inkardynacją). Niemniej jednak przynależność do Kościoła lokalnego i poświęcenie się jemu do końca nie mogą i nie powinny ograniczać działalności kapłana oraz jego posługi jedynie do określonego terytorium czy też grupy ludzi. Posługa kapłańska łączy się bowiem z posłaniem na cały świat i do wszystkich, także do niechrześcijan. Jest realizacją powszechnej misji zbawienia (por. Dz 1, 8; PO 10; RMs 67; PDV 32). Inkardynacja jawi się zatem jako szansa, by móc być – jako dobry pasterz – ze swoimi owcami „aż do końca”¹⁴, w łączności z całym Kościołem.

Prezbiter zatem przez inkardynację złączony jest nie tylko z Kościołem lokalnym, ale także z powszechnym. A ma to doniosłe znaczenie dla jego kapłańskiego duchowego życia; winno wiązać się ono z dynamizmem misyjnym, z gorącym pragnieniem bycia świadkiem Chrystusa wobec wszystkich. I tego ducha prawdziwie misyjnego, kapłan powinien przekazywać powierzonej mu wspólnotie (por. PDV 32). Inkardynacja w swojej istocie przeczy „byciu tułaczem”, a co za tym idzie – stoi na straży, by nie utożsamiać misji kapłańskiej

¹³ Por. tamże, s. 40-41, 83.

¹⁴ Por. tamże, s. 182.

z „pracą tymczasową” czy też „wolnym zawodem”¹⁵.

Maurizio Costa wyjaśnia ponadto, jaki walor duchowy zawiera w sobie „diecezjalność”¹⁶. Oznacza ona „terytorialność/lokalność” (wł. *territorialità/località*) oraz „stabilność” (wł. *stabilità*). Zaznacza jednak, że stabilność i terytorialność nie oznaczają – jak w przypadku życia monastycznego – praktyki ascezy. W duchowości diecezjalnej mają inne znaczenie, wskazują na stałe miejsce praktykowania miłości braterskiej. „Pozostawanie” zatem prezbitera diecezjalnego (wł. *il «re-stare» del presbitero*) w jednym miejscu stawia go w sytuacji pewnego stałego napięcia wobec postulatów mobilności i uniwersalnego wymiaru jego powołania¹⁷.

Profesor Costa dostrzega w „stabilności” wartość. Cytuje jeden z dokumentów Konferencji Episkopatu Włoch (CEI), przypominając o tym, że poprzez inkardynację kapłan diecezjalny „jest ofiarowywany określone Mu Kościołowi lokalnemu i za jego pośrednictwem całemu Kościołowi katolickiemu. Oddaje się służbie o określonym charakterze, którą Duch Święty przyjmuje w wydarzeniu, jakim jest Kościół lokalny. I dlatego [inkardynowany – przyp. wł.] studiuję jego historię [lokalnego Kościoła – przyp. wł.], podziwia jego duchowe oblicze, troszczy się o jego dziedzictwo, rozwija jego życie, przędąc bogatą tkaninę relacji z różnymi członkami tejże wspólnoty”¹⁸.

W pasterskiej posłudze i życiu duchowym prezbitera inkardynacja stanowi źródło wartości, kryteriów oceny i działania (por. PDV 31). Trzeba ją również postrzegać w kategorii „pełnienia woli Bożej”¹⁹, do czego każdy ochrzczony, a tym bardziej kapłan, jest wezwany.

4. Implikacje formacyjno-pastoralne

Uprzywilejowanym miejscem komunii kapłanów jest prezbiterium, które oni wspólnie tworzą. Winno ono być naznaczone klimatem braterstwa. Pomimo różnic wynikających z pełnionych funkcji i miejsc pracy duszpasterskiej, zaproszeni są oni do tego, by tworzyć wspólnotę modlitwy, pracy i stołu²⁰.

W adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* (nr 31), Jan Paweł II uczy, że każdy kapłan powinien rozpoznać własne charyzmaty oraz charyzmaty innych ludzi, a także starać się pokornie je rozwijać. Obfitość bowiem darów Ducha Świętego winna być przyjmowana z radością, by mogła owocować ku chwale Boga. Potrzebne jest też poszanowanie i rozważne wykorzystanie pozytywnej

¹⁵ Por. tamże, s. 183.

¹⁶ Por. tamże, s. 41.

¹⁷ Por. tamże, s. 182.

¹⁸ CEI, *Seminari e vocazioni sacerdotali*. Programma pastorale per l'anno 1979-1980, n. 36d.

¹⁹ Por. tamże, s. 32-33.

²⁰ Por. tamże, s. 71-72.

i uprawnionej różnorodności istniejącej pośród kapłanów tworzących jedno prezbiterium. Ponadto cenne jest otwieranie się na zrzeszenia kościelne, dawniejsze i nowe, które przyjmują do swego grona także kapłanów. Maurizio Costa zasadność różnorodności argumentuje przykładem istnienia wielu różnych kapłanów – zakonników, należących do rozmaitych wspólnot powstałych dzięki różnym założycielom. Wszyscy są kapłanami, czyli mają jedną duchowość kapłańską, wynikającą z sakramentu święceń, ale kapłaństwo to wyrażają inaczej, wedle swojego charyzmatu i charyzmatu zgromadzenia, do którego zostali włączeni²¹.

Kapłan należy również do wspólnoty Kościoła uniwersalnego i lokalnego, na przykład do parafii albo wspólnoty, czy organizacji gromadzących wiernych świeckich²². Każdy Kościół lokalny niesie w sobie duchowy dar, określony charyzmat, który służy budowaniu całego Kościoła, a także poszczególnych wiernych, w tym również inkardynowanego do niego prezbitera, analogicznie do zakonu, który czerpie inspirację z charyzmatu założyciela, ma ukształtowany własny charyzmat i dzieli się nim z każdym, który w jego szeregi wstępuje²³.

Profesor Costa konstatuje, że życie duchowe kapłana winno być nieustannie skierowane na wspomniane dwa źródła: na misterium sakramentu święceń oraz na inkardynację. Z nich powinien umieć czerpać inspiracje. To pozwoli uniknąć tworzenia zawężonych modeli kapłaństwa bądź też odwrotnie – prób rozszerzenia na wszystkich swojego osobistego doświadczenia kapłaństwa. To wszystko zaś po to, by nie oceniać pochopnie, co jest lepsze, a co gorsze w różnych praktykach pastoralnych czy też osobistych – duchowych, i by móc właściwie żyć własną, realną przynależnością do prezbiterium diecezji²⁴. Zakorzenie zaś w tych dwóch źródłach winno prowadzić do kapłańskiej dojrzałości, do odkrycia własnej tożsamości i duchowości, przy jednoczesnej świadomości włączenia do Kościoła powszechnego i obdarzenia powołaniem będącym uczestnictwem w tej pełni uniwersalnej misji, którą powierzył swoim apostołom Jezus Chrystus²⁵.

Nasz autor stwierdza – cytując myśl Diego Colettiego – że inkardynacja nie powinna być rozumiana jako akt o charakterze biurokratycznym, czy też jako sieć krępująca kapłana diecezjalnego. Winna być rozumiana jako korzeń, który

²¹ Por. tamże, s. 41. Tam również autor podaje konkretny przykład: inaczej żyją „diecezjalnością” kapłani rytu ambrozjańskiego (w Mediolanie), a inaczej ci, którzy są inkardynowani do diecezji rzymskiej czy paryskiej. Dlatego też potrzebna jest umiejętność określenia na czym polega specyfika duchowości mediolańskiej, rzymskiej czy paryskiej.

²² Por. M. Costa, *Tra identità e formazione*, s. 72. Trzeba jednak – za autorem – dodać komentarz, stwierdzający, że istnieje słuszna hierarchia przynależności kapłana diecezjalnego do konkretnych wspólnot. Przede wszystkim jest on bardziej złączony z diecezją niż z parafią; następnie, bardziej z parafią niż z jakimś ruchem, stowarzyszeniem bądź wspólnotą; choćby były one również powierzone przez biskupa. Tamże, s. 207.

²³ Por. tamże, s. 41.

²⁴ Por. tamże, s. 41-42.

²⁵ Por. tamże, s. 42, 56.

pozwała drzewu rosnąć stabilnie, który je żywi i pozwala przynosić owoc²⁶. Oczywiście trzeba uważać, by nie przewartościować tego „korzenia”, by nie stał się on przyczyną niewłaściwego przywiązania kapłana do miejsca czy do ludzi.

Myśl teologiczna włoskiego jezuity Maurizio Costy porządkuje bogatą, dotychczasową refleksję na temat duchowości kapłańskiej. Wspominając o inkardynacji jako o jednym ze źródeł duchowości kapłańskiej, nieżyjący już profesor pragnął ukazać w nowym świetle doniosłość przynależności kapłana diecezjalnego do określonego ludu, posiadającego swoje miejsce zamieszkania, kulturę i tradycję. Tym samym wskazał, że potrzebne jest studiowanie tożsamości własnych diecezji, dekanatów i parafii. Wydawać by się mogło, że podział administracyjny Kościoła pełni funkcję jedynie czysto praktyczną, czy wręcz „techniczną”. Maurizio Costa, opierając się na papieskim nauczaniu, dostrzegł w nim olbrzymią wartość o charakterze duchowym. Warto zatem w teologii duchowości kontynuować jego myśl. Niech ona będzie wsparciem dla starań, by ukazywały się teologiczne opracowania duchowości poszczególnych diecezji, ich tradycji, form pobożności, życiorysów świętych.

INCARDINATION AS A SOURCE OF SACERDOTAL SPIRITUALITY IN THE THEOLOGICAL THOUGHT OF MAURIZIO COSTA SJ (1937-2011)

Maurizio Costa SJ, Professor of the Pontifical Gregorian University in Rome taught that there are two special sources of sacerdotal spirituality. First of them is the sacrament of Holy Orders itself, and the other, incardination to a specific diocese or affiliation with a personal prelature or a certain institute of consecrated life. Bringing up the fact that incardination shapes the diocese priest spirituality is of major importance. This fact entails important implications for the priestly formation. As part of preparing seminarians for future ministry, what is necessary is paying attention to becoming acquainted with the diocese one is incardinated to: its history, characteristic forms of piety, culture and mentality of individual people with whom a community of the living Church will be subsequently created.

thum. Adam Kiełpiński

Keywords: priesthood, spirituality, incardination, source of spirituality.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, duchowość, inkardynacja, źródło duchowości.

²⁶ Por. D. Coletti, *Vivere da prete*, Casale Monferrato 1993, s. 112.

Ks. Piotr KULBACKI *

EWANGELIZACYJNA WSPÓLNOTA MODLITWY I PRACY U PODSTAW „UNII KAPŁANÓW CHRYSYTA SŁUGI”

Stowarzyszenie „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”, erygowane w roku 2000, jest zakorzenione w doświadczeniu wiary sługi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego (24 marca 1921 – 27 lutego 1987), który zapisał w swym testamentie: „Gdyby Pan pozwolił mi jeszcze żyć i działać, jednego bym pragnął, abym mógł skuteczniej i owocniej ukazywać w pośrodku współczesnego świata piękno i wielkość Tajemnicy Kościoła – Sakramentu, czyli znaku i narzędzia jedności wszystkich ludzi”¹. Ksiądz Blachnicki wskazywał kierunki zaangażowania w odnowę eklezjalną i ewangelizację, podejmowane nowymi metodami, przy użyciu nowych środków, a przede wszystkim z nowym zapalem². Był też świadomy, iż odnowa Kościoła nie jest możliwa bez przekonania i entuzjazmu kapłanów³, dlatego im właśnie poświęcił wiele poszukiwań teologicznych i inicjatyw pastoralnych ruchu Żywego Kościoła (od roku 1976 Ruch Światło-Życie)⁴.

Opracowanie niniejsze zostało sporządzone na podstawie kwerendy przeprowadzonej w Archiwum Głównym Ruchu Światło-Życie w Lublinie (AGRSŻ).

* Ks. dr hab. Piotr KULBACKI – prezbiter archidiecezji łódzkiej, wyświęcony w 1984 roku; wykładowca w Katedrze Historii Liturgii KUL; kurator założonego przez ks. F. Blachnickiego i ks. W. Danielskiego „Instytutu Formacji Pastoralno-Liturgicznej” (KUL); w latach 1998-2009 kierował sekretariatem Unii Kapłanów Chrystusa Sługi; autor między innymi monografii *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego* (Lublin 2013).

¹ F. Blachnicki, *Testament* (17-18.06.1986), w: *Gwałtownik Królestwa Bożego. Ks. Franciszek Blachnicki 24 III 1921 – 27 II 1987*, opr. Instytut Niepokalanej Matki Kościoła, Lublin 1994, s. 21.

² Por. P. Kulbacki, *Dzisiejsze perspektywy Planu Ewangelizacji Ad Christum Redemptorem*, „Roczniki Teologiczne” 54 (2007), nr 8, s. 209.

³ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, Watykan 1999, s. 3-4.

⁴ Por. P. Kulbacki, *Duchowość Unii Kapłanów Chrystusa Sługi*, w: *Sacerdos Alter Christus. Kapłan w życiu i posłudze Kościoła na progu trzeciego tysiąclecia*, red. S. Ropiak, M. Tunkiewicz, Olsztyn 2010, s. 199.

Artykuł dotyczy poszukiwań dróg odnowy życia i posługi kapłańskiej, inspirowanych przez Vaticanum II, a wyrażonych w ewangelizacyjnych i formacyjnych koncepcjach księdza Blachnickiego, które sformułował przed opuszczeniem Polski w 1981 roku.

1. Doświadczenie wiary księdza Franciszka Blachnickiego źródłem jego zaangażowania apostołskiego

Bóg powołując człowieka do odrodzenia życia chrześcijańskiego, wybiera zazwyczaj osoby, których osobiste doświadczenie nawrócenia i wiary staje się fundamentem procesu eklezjalnej odnowy. Dotyczy to także powołania kapłańskiego księdza Franciszka Blachnickiego. Jako młodzieniec żył ideałami takiego formowania swego życia, takiego kształtowania swego charakteru, aby – jak odnotował wówczas w swym notesiku – podjąć „plan zreformowania świata, angażowania się w życie społeczne, w politykę, plan budowania wspaniałego, pięknego świata”. Jednak po wielu latach ocenił, iż „w tym wszystkim nie było miejsca dla Boga, to było moje, własne; Bóg mi nie był do niczego potrzebny”. Przestał dostrzegać sens w praktykach religijnych wyniesionych z domu, zaczęły mu one nawet przeszkadzać w realizacji pięknych, własnych planów życiowych⁵.

Skrajne doświadczenia pobytu w niemieckim obozie koncentracyjnym oraz płynące z nich poczucie braku sensu życia, przygotowały go na doświadczenie wiary w katowickiej celi śmierci, w której młody Franciszek Blachnicki oczekiwał przez kilka miesięcy na wykonanie wyroku⁶. W dniu 17 czerwca 1942 roku, w godzinach popołudniowych czytał bez specjalnego zainteresowania książkę o treści religijnej, mówiącej o dwu możliwościach rozwoju ducha człowieka: w kierunku ciała i materii, wskutek czego człowiek żyje tak, jakby był tylko materią, lub w kierunku duszy – wtedy człowiek staje się duchowy⁷. Po latach wspominał: „«Wtedy byłem jak ślepy. On przywrócił mi wzrok». Stało się to nagle, w jednej sekundzie. [...] w tym momencie wstałem z miejsca, zacząłem chodzić po celi i powtarzać sobie ciągle: wierzę, wierzę, wierzę. Nie wiedziałem jeszcze w co wierzę. [...] To było tak, jakby ktoś w ciemnej celi przekręcił kontakt. Nagle zalało ją światło, ale jeszcze nie widzę poszczególnych przedmiotów. Na razie tylko światło, ale potem w tym świetle poznaję różne przedmioty”⁸. Wydarzenie to zmieniło całkowicie jego życie. Od tej pory nie miał nigdy wątpliwości, że życie jego może należeć tylko do Boga, a najpełniej zrealizuje je jako kapłan. Dlatego zaraz po zakończeniu wojny wstąpił do śląskiego semina-

⁵ Por. F. Blachnicki, *On przywrócił mi wzrok*, Kraków 2011, s. 6-7.

⁶ Por. *Gwałtownik Królestwa Bożego*, s. 14.

⁷ Por. F. Blachnicki, *On przywrócił mi wzrok*, s. 7-13.

⁸ Tamże, s. 12-13

rium duchownego. W dniu 25 czerwca 1950 roku przyjął święcenia kapłańskie⁹.

To osobista droga, od niewiary – zwątpienia młodzieńczego do spotkania z Jezusem Chrystusem i oddania mu życia, stała się paradygmatem podejmowanych przez księdza Franciszka Blachnickiego dzieł apostołskich skupionych wokół ewangelizacji. Tradycyjna, często płytka, religijność wymagała pogłębienia i przeformowania przez dynamizm ewangelizacji. Pozwoliło to na utworzenie szerokiego ruchu odnowy Kościoła opartego na osobistym doświadczeniu wiary.

2. Wspólnota modlitwy i pracy ukierunkowana na apostołstwo

Oddanie całym sercem posłudze duszpasterskiej, zainicjowanie w 1954 roku „oazy” jako metody pracy z ministrantami, włączanie w takie apostołstwo innych kapłanów i świeckich, konsekwentna postawa wobec stalinowskich nacisków na Kościół, doprowadziły księdza Franciszka Blachnickiego, po internowaniu biskupów katowickich, do zaangażowania w działalność podziemnej kurii diecezjalnej. Jego publiczne wystąpienia wskazujące na nadużycia narzuconego przez władze totalitarne zarządcy diecezji, spowodowały, że musiał opuścić Śląsk¹⁰.

Wówczas udał się do Niepokalanowa, gdzie przebywając prawie rok, odkrywał dzieło ojca Maksymiliana Kolbego. Zafascynował się sposobem połączenia modlitwy i pracy, zarazem doświadczając życia wspólnoty podejmującej konkretne dzieła apostołskie. Zakiełkowała w nim wówczas myśl o stworzeniu śląskiego Niepokalanowa. Pierwszą próbą realizacji stała się wspólnota osób świeckich, skupionych wokół Centrali Krucjaty Wstrzemięźliwości (1957-1960)¹¹.

We wspólnocie tej rozwijał się załączek żeńskiej wspólnoty Niepokalaney (dzisiejszego świeckiego Instytutu Niepokalaney Matki Kościoła)¹². Wśród współpracowników centrali pojawiało się wielu kapłanów diecezjalnych i zakonnych, ożywionych duchem apostołstwa na rzecz odnowy moralnej. Stanowili oni ekipę współpracowników „zewnętrznych” Krucjaty Wstrzemięźliwości – pierwszego wielkiego, o zasięgu krajowym, projektu pastoralnego księdza Franciszka Blachnickiego¹³. W następnych latach, w dalszych dziełach apostołskich, które inicjował, kierował się również zasadą wspólnoty modlitwy i pracy, łącząc ją z ideą współpracy świeckich i duchownych oraz – budowania wspólnot różnych stanów i powołań¹⁴.

⁹ Por. tamże, s. 17, 20.

¹⁰ Por. R. Derewenda, *Dzieło wiary. Historia Ruchu Światło-Życie 1950-1985*, Kraków 2010, s. 27.

¹¹ Por. tamże, s. 28.

¹² Por. F. Blachnicki, *Pieczęć charyzmatu*, w: tenże, *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1984*, Kraków 2003, s. 127-132.

¹³ Por. R. Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 34-38.

¹⁴ Por. *Dekret o życiu i posłudze presbiterów* (07.12.1965). w: *Sobór Watykański II. Konstytu-*

3. Impulsy soborowe

Kolejny etap życia i kapłańskiej posługi Franciszka Blachnickiego wyznaczyło zniszczenie przez Służbę Bezpieczeństwa Centrali Krucjaty Wstrzemięźliwości, jego uwięzienie i proces sądowy. Wówczas, jak wielu księży prześladowanych przez władze w czasach PRL-u, nie mogąc podjąć pracy duszpasterskiej, ksiądz Blachnicki rozpoczął studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, który stał się szczególnym miejscem spotkania duchowieństwa z całej Polski. Jego zamieszkanie w konwiktzie księży studentów KUL, pogłębianie nawiązanych poprzez Krucjatę Wstrzemięźliwości kontaktów z kapłanami, relacje na płaszczyźnie naukowej z najwybitniejszymi teologami z Polski i z zagranicy, zbiegły się z okresem asymilacji oraz dynamicznego upowszechniania myśli soborowej przez środowisko uniwersyteckie¹⁵.

Pogłębione studia teologiczne w zakresie pedagogiki, katechetyki, teologii pastoralnej i liturgiki oraz ich owoc w postaci artykułów naukowych i podręczników akademickich¹⁶, dały księdzu Blachnickiemu nowe impulsy do wznowienia rekolekcji oazowych. Podjęcie pracy formacyjnej, na płaszczyźnie oazy, z kapłanami i innymi formatorami (klerykami, siostrami zakonnymi i tak dalej) spowodowało, że od 1969 roku można było już mówić o istnieniu ruchu Żywego Kościoła¹⁷. Ksiądz Blachnicki był przekonany, że budowanie żywego Kościoła według wskazań soborowych będzie możliwe tylko wtedy, jeśli będą w nim zaangażowani kapłani, jako moderatorzy, i w różnym stopniu zaangażowani inni współpracownicy ruchu.

Dojrzewająca idea budowania Żywego Kościoła doprowadziła księdza Blachnickiego do sformułowania w 1968 roku teologicznego i pastoralnego programu opartego o następujące filary:

1° placówka naukowo-dydaktyczna – Instytut Eklezjologii Praktycznej *Mater Ecclesiae*;

2° ośrodki pomocy duszpasterskiej (apostolaty);

3° wspólnota kapłańska *Mater Ecclesiae*;

cje. Dekrety. Deklaracje, Poznań 2002, s. 478-507; F. Blachnicki, *Istotne cechy ruchu eklezjalnego*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”. Teksty podstawowe*, Lublin 1996, s. 13-20.

¹⁵ Zob. A. Wodarczyk, *Prorok Żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 201-290.

¹⁶ Zob. m. in. F. Blachnicki, *Metoda przeżyciowo-wychowawcza dziecięcych rekolekcji zamkniętych* [mps], Lublin 1963, AGRŚŻ; tenże, *Kerymatyczna odnowa katechezy*, Warszawa 2005; tenże, *Katechetyka fundamentalna*, Warszawa 2006; tenże, *Pedagogia ministrancka*, Warszawa 2011; tenże, *Teologia pastoralna ogólna (cz. 1), Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, t. 1, Warszawa 2013; tenże, *Teologia pastoralna ogólna (cz. 2), Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*, Warszawa 2015; *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań 1967; *Liturgika ogólna*, red. F. Blachnicki i in., Lublin 1973.

¹⁷ Por. F. Blachnicki, *1984 – rok piętnastolecia Ruchu Światło-Życie*, w: tenże, *Charyzmat i wierność*, s. 159.

- 4° zespół Niepokalanej Matki Kościoła;
- 5° zespół męski do stałej służby Kościołowi – diakonia;
- 6° ruch elitarny dziewcząt – Oaza Niepokalanej;
- 7° ruch elitarny chłopców – ministranci;
- 8° ruch rodzinny „w rodzaju *Equipes Notre Dame*;”
- 9° elity apostołskie dorosłych – Kościół Żywy¹⁸.

W tym kontekście ksiądz Franciszek Blachnicki podejmował różne próby ukonstytuowania stałej wspólnoty męskiej (odpowiednika żeńskiej Wspólnoty Niepokalanej Matki Kościoła), która byłaby nośnikiem charyzmatu ruchu, a miałyby charakter instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, czy też jakiejś niekanonicznej formy życia wspólnego, zogniskowanego wokół idei diakonii¹⁹. Równocześnie próbował stworzyć płaszczyznę wspólnej posługi na rzecz ruchu Żywego Kościoła, angażując w nią moderatorów diecezjalnych i zakonnych. Działania te wynikały z odczytania soborowej wizji posługi kapłańskiej przedstawionej w dekrecie o życiu i posłudze prezbiterów oraz w innych dokumentach Vaticanum II²⁰.

4. Ruch Wspólnoty Kapłańskiej w ramach ruchu Żywego Kościoła

„Nosicielem” idei i programu posoborowej odnowy Kościoła powinien – według zamysłu księdza Blachnickiego – stać się ruch kapłański. W centrum tego ruchu widział wspólnoty życia (*vita communis*), a wokół nich kapłanów luźniej związanych z ruchem. Jako sposoby działania ruchu wymieniał kapłańskie wczasy rekolekcyjne (oazy), dni wspólnoty kapłańskiej (tygodniowe spotkania z rewizją życia) i domy wspólnoty (centralny, diecezjalne i wakacyjne). Pierwszy dom dedykowany wspólnocie kapłańskiej powstał w Lublinie. Dalszą perspektywę wyznaczyła myśl o kapłańskim instytucie świeckim²¹. Projekty te rozwijał Blachnicki, podejmując próby ukształtowania wspólnoty kapłańskiej, a także inspirując powstawanie grup Ruchu Żywego Kościoła w seminariach duchownych²². Analizy jego kolejnych projektów pozwalają dostrzec stałość kierunku rozwoju zasadniczego programu.

W roku 1968 ksiądz Blachnicki, rozwijając ostatni z wniosków zawartych w *Memoriale do Episkopatu Polski w sprawie sytuacji nadzwyczajnego zagroże-*

¹⁸ Por. tenże, *Życie swoje oddałem za Kościół*, Kraków 2005, s. 26-32.

¹⁹ Por. tenże, *Testament*, s. 21, 24.

²⁰ Por. tenże, *Liturgia jako zasada koncentracji w formacji kapłańskiej*, CT 38 (1968), f. 3, s. 33-52.

²¹ Por. tenże, *Życie swoje oddałem za Kościół*, s. 31; por. Pius XII, Konstytucja apostołska *Provida Mater Ecclesia* (02.02.1947), w: *Świeccy konsekrowani w nauczaniu Kościoła świętego. Zbiór dokumentów*, opr. M. Chmielewski, Lublin 2011, s. 23-33; CIC (1983), can. 710-730.

²² Por. F. Blachnicki, *Życie swoje oddałem za Kościół*, s. 44-45.

nia na odcinku obyczajowości z sierpnia 1967 roku, sformułował *Propozycje w sprawie Instytutu kapłanów diecezjalnych*²³. Tekst *Propozycji* zawiera konkluzję, że „istnieje już w tej chwili grupa kapłanów, gotowych przystąpić do realizacji powyższego planu, jeżeli uzyska on aprobatę Konferencji Episkopatu”²⁴. Zamyśl ten chciał Blachnicki realizować z najbliższymi księżmi współpracującymi z nim w Lublinie²⁵. Potrzebę utworzenia instytutu kapłanów diecezjalnych uzasadniał historycznymi doświadczeniami odnowy Kościoła, która dokonuje się „nie poprzez odgórne dekryty, instrukcje i zachęty, ale przez wspólnotę ludzi, którzy staną się narzędziem i podmiotem, przejmą się nią do głębi i wielkodusznie poświęcą się całkowicie na jej służbę”²⁶. Jakkolwiek trzeba włączyć w dzieło soborowej odnowy religijno-moralnej jak najwięcej „do tej sprawy dogłębnie przekonanych i należycie przygotowanych” kapłanów, tworzących ruch, to nie da się nadzwyczajnej akcji apostołskiej i duszpasterskiej oprzeć tylko na osobach zajmujących się tym dziełem dorywczo, ubocznie, na marginesie wielu swoich zasadniczych obowiązków²⁷.

Ksiądz Franciszek Blachnicki zauważał, iż dokumenty soborowe wskazują na potrzebę wspólnoty (instytutu), która stanowiłaby odpowiedź na aktualne wyzwania duszpasterskie²⁸. Przynależność do instytutu nie zmieniałaby statusu prawnego kapłana w diecezji ani zleczanych mu zadań²⁹, natomiast formacja i podejmowanie jakiegoś kształtu życia wspólnotowego, zgodnie z postulatami soborowego dekretu o życiu i posłudze prezbiterów, uzdalniałaby go do pomocy biskupowi w prowadzeniu formacji kapłańskiej³⁰. Tylko pewna grupa kapłanów, stanowiąca zespół oddany do dyspozycji Konferencji Episkopatu Polski, musiałaby pracować w ośrodkach i akcjach ponaddiecezjalnych i ogólnopolskich. Należałoby przewidzieć także możliwość formowania kapłanów do tej posługi

²³ Por. [F. Blachnicki], *Propozycje w sprawie Instytutu kapłanów diecezjalnych* [mps], Lublin 1968, AGRŚŻ WChS, sygn. 2.

²⁴ Tamże, s. 4.

²⁵ Na maszynopisie *Propozycji*, pod nagłówkiem, widnieje odrębna adnotacja ks. Blachnickiego: „1968 r. Lublin. ks. F. Blachnicki, ks. R. Zielasko, ks. A. Szafranski, ks. F. Woronowski, ks. Z. Bernat, ks. W. Danielski, ks. B. Papiernik, ks. J. Grygotowicz”. Por. tamże s. 1.

²⁶ Tamże, p. I, 1.

²⁷ Por. tamże, p. I, 2-3.

²⁸ Por. tamże, p. I, 4.

²⁹ Projekt, poza tym wskazaniem, nie podejmował jeszcze próby definiowania formuły kanonicznej. Opis ten nie mówiąc o konsekracji życia według rad ewangelicznych, wskazuje na tym etapie raczej na prostą formę wspólnego życia i zaangażowania, niż na kapłański instytut świecki czy stowarzyszenia życia apostołskiego. Projekt ten należy interpretować raczej jako formułę kapłańskiej „diakonii” ruchu Żywego Kościoła. Por. F. Blachnicki. *Istotne cechy ruchu eklesjalnego*, s. 26-29.

³⁰ Por. DP 8; [F. Blachnicki], *Propozycje w sprawie Instytutu*, p. II, 1-2.

w osobnym międzydiecezjalnym seminarium³¹. Duchowość tej wspólnoty powinna być oparta na dążeniu „do urzeczywistniania Chrystusowego przykazania miłości we wspólnocie przy pomocy głównie zachowania rad ewangelicznych”, a „urzeczywistnianie proponowanego tam ideału życia kapłana diecezjalnego byłoby szczególnym przedmiotem wysiłków i dążeń członków Instytutu”³².

Duchowość takiego zespołu musi być zakorzeniona w trzech przewodnich współzależnych zasadach:

1° Maryja – maryjność oparta na idei, świętego Maksymiliana, oddania się Niepokalanej i na soborowym ujęciu Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (*Mater Ecclesiae*);

2° liturgia – jako znak urzeczywistniający Kościół – w centrum życia wspólnoty kapłańskiej;

3° wstrzeźliwość – propagowanie idei i postawy wpływającej z wrażliwości na problemy odnowy moralnej i konieczności przeciwstawienia się nałogom społecznym – alkoholizmowi, seksualizmowi i nikotynizmowi³³.

Według zamysłu księdza Blachnickiego ku wspólnocie kapłańskiej można zmierzać w pierwszej kolejności przez indywidualne kontakty z księżmi zainteresowanymi i otwartymi na proponowane idee i wartości. W drugim rzędzie formacja ich dokonywałaby się na kapłańskich „wczasach rekolekcyjnych”³⁴. Dla pragnących związać się z ideą tej wspólnoty przewidywał studia w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL, na które byliby kierowani przez swych biskupów. Podczas tych studiów kapłani uczestniczyliby też w programie osobno dla nich opracowanym. Po powrocie do diecezji podejmowałiby zadania zlecone przez biskupa, prowadząc życie wspólne przy parafii lub w ośrodku diecezjalnym³⁵.

Kolejnym etapem rozwoju koncepcji Blachnickiego, dotyczącej formacji kapłańskiej, i formułowania praktycznych propozycji był *Program Ruchu Wspólnoty Kapłańskiej w ramach Ruchu Żywego Kościoła*³⁶. Program ów, sformułowany w pierwszej osobie liczby mnogiej (prawdopodobnie w 1969 roku), wskazywał na frustrację kapłanów wynikającą z „braku głębszego poczucia sensu swej działalności, bezowocności trudu katechetycznego i pastoralnego, zmniejszania się ich roli społecznej, nieustającego braku czasu i przemęczenia, atmosfery niepokoju, nerwowości, chaosu i ciągłej improwizacji”³⁷. Jako antido-

³¹ Por. tamże, p. II, 3.

³² Por. tamże, p. III, 1-2.

³³ Por. tamże, p. III, 3-6.

³⁴ Por. tamże p. IV, 1-2; R. Derewenda, *Dzieło wiary*, s. 52-53.

³⁵ Por. [F. Blachnicki], *Propozycje w sprawie Instytutu*, p. IV, 3-4; zob. P. Kulbacki, *Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej*, w: *50 lat teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II*, red. C. Krakowiak i inni, Lublin 2009, s. 265-273.

³⁶ [F. Blachnicki], *Program Ruchu Wspólnoty Kapłańskiej w ramach Ruchu Żywego Kościoła* [mps], [bm] ca 1969, AGRSŻ WChS, sygn. 7.

³⁷ Tamże, p. 1.

tum na te problemy, jako źródło integracji życia i posługi kapłańskiej oraz przywrócenia twórczej radości ze swego powołania, program proponował skierowanie się ku wizji planu Ojca, realizowanego w historii ludzkości, planu powołania każdego człowieka do wiecznej *koinonii* z Ojcem i ze wszystkimi ludźmi w Duchu Świętym³⁸. W konsekwencji w programie tym odwoływano się do chrystocentrycznego wymiaru posługi kapłańskiej, wyrażonego w znaku *Fos-Zoe*; wskazywano rolę Niepokalanej oraz konieczność otwartości na odnawiające tchnienie Ducha Świętego w Kościele³⁹. Głoszenie słowa Bożego słowem i świadectwem życia przełamanie nieskuteczność naturalistycznych form posługi kapłańskiej. Kapłanów powinna więc cechować postawa służby, która wraz ze świadectwem najlepiej urzeczywistnia się w liturgii. Aktywizm i „herezję czynu” należy pokonywać przez wierność praktyce „namiotu spotkania”, konsumpcjonizm trzeba przezwyciężać ofiarnością, materializm – duchem ubóstwa, kontestację autorytetu Kościoła – przyjmowaniem jego autorytetu. Podkreślono również wykorzystanie darów charyzmatycznych poszczególnych członków wspólnoty, rolę małych grup eklezjalnych oraz ich związek z Kościołem powszechnym, biskupami i papieżem⁴⁰.

Ważny dokument stanowi powstałe w 1969 roku *Pro Memoria w sprawie «Ruchu wspólnoty kapłańskiej»*⁴¹. Wskazano w nim, że ruch ten ma charakter oddolny i posiada status tak zwanej „grupy nieformalnej”⁴². Przywołano też biblijne pojęcia *leiturgia*, *martyria* i *diakonia* wyrażające potrójny wymiar kapłańskiej posługi⁴³. *Pro Memoria* zwraca uwagę na posługiwanie się w ruchu kapłańskim polecaną w soborowym dekrete o apostołstwie świeckich metodą ewangelicznej rewizji życia. Korzystanie z tej metody ma na celu przeciwstawianie się krytykanctwu i prowadzi do przeżywania i przyjmowania współodpowiedzialności za Kościół – w duchu wiary i modlitwy, wraz z biskupami, kapłanami i laikatem⁴⁴. Dokument wskazuje też na otwarty charakter spotkań ruchu kapłańskiego oraz na współpracę z laikatem i przewiduje powstawanie w przyszłości „ściślejszych” grup roboczych, a nawet wspólnot kapłanów diecezjalnych, podejmujących za aprobatą ordynariusza ewangeliczne życie wspólne. *Pro memoria*

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. DP 18; [F. Blachnicki], *Program Ruchu Wspólnoty Kapłańskiej*, p. 2-5.

⁴⁰ Por. tamże, p. 6-11.

⁴¹ [F. Blachnicki], *Pro Memoria w sprawie «Ruchu wspólnoty kapłańskiej»* [mps], [bm] 1969, AGRŚŻ WChS, sygn. 2. Na pierwszej stronie maszynopisu widnieje data 1969 odręcznie dopisana przez ks. Blachnickiego.

⁴² Por. tamże, p. 1.

⁴³ Por. tamże, p. 4.

⁴⁴ Por. tamże, p. 7; P. Kulbacki, *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli i dzieła ks. Franciszka Blachnickiego*, Lublin 2013, s. 437-438.

stwierdza fakt wstępnej aprobaty *ad experimentum* Komisji Episkopatu do spraw Duszpasterstwa oraz odnotowuje istnienie już siedmiu grup w diecezjach⁴⁵.

Kolejny udokumentowany etap rozwoju koncepcji wspólnoty kapłańskiej został zaprezentowany w programowym tekście pod tytułem «*Koinonia*» – *Dom Wspólnoty Kapłańskiej*⁴⁶. Datowany w Krościenku, w dniu 13 lutego 1970 roku, zawiera niezwykle inspirujące wskazania. Na maszynopisie zachowanym w archiwum widnieją drobne dopiski naniesione ręką księdza Blachnickiego, które wskazują na aplikację tekstu tegoż regulaminu także do „Stałej Oazy Żywego Kościoła”, co potwierdza ścisłą łączność obu idei⁴⁷. Nawiązując do opisanych wyżej zasad budowania wspólnoty, Blachnicki podkreślał, iż „zadaniem domowników jest *diakonia* na rzecz sprawy, której ma służyć dom, a którą wyraża pojęcie *koinonia*”⁴⁸. Tekst zawiera też uszczegółowione stwierdzenie, że *leiturgia* rodzi *martyrię*, stanowiącą świadectwo wiary ożywione miłością. Narzędziem szczerego podjęcia tego ideału ma być codzienna praktyka słowa życia i cotygodniowa ewangeliczna rewizja życia⁴⁹. Regulamin wskazuje również, że zadaniem domowników jest troska o urządzenie i utrzymanie domu w prostocie, czystości i ładzie. Myśli te zostały dopełnione przez określenie, czym jest zasadnicza *diakonia* domowników. Polega ona „na dzieleniu się z przybyłymi gośćmi zrealizowaną *koinonią* i dopuszczenie do uczestnictwa w niej. Dokonuje się to przez całą atmosferę panującą w domu oraz przez zapraszanie do udziału w elementach życia wspólnego, [takich] jak: zgromadzenie eucharystyczne, różaniec, słowo życia, ewangeliczna rewizja życia, wspólne posiłki, rekreacja i praca”⁵⁰. *Diakonia* zespołu, obsługującego Dom Wspólnoty Kapłańskiej, wyraża się w udzielaniu pomocy potrzebnej kapłanom w codziennej ich posłudze i w życiu wewnętrznym, w podtrzymywaniu kontaktów z gośćmi domu oraz w organizowaniu terenowych dni wspólnoty kapłańskiej. Ważna jest również dobra relacja z osobami mającymi kontakt z Domem z innego tytułu⁵¹.

Należy zauważyć, iż tak rozumiana idea Domu Wspólnoty koresponduje z określoną w promulgowanych w 1972 roku obrzędach katechumenatu zasadą wtajemniczenia, które „dokonuje się stopniowo w społeczności wiernych, którzy przez rozważanie razem z katechumenami bogactwa misterium paschalnego i pogłębianie własnego nawrócenia swoim przykładem prowadzą ich do pełniej-

⁴⁵ [F. Blachnicki], *Pro Memoria*, p. 10-13

⁴⁶ [F. Blachnicki], *Koinonia – Dom Wspólnoty Kapłańskiej. Wskazania dla domowników* [mps], Krościenko 1970, AGRŚŻ WChS, sygn. 37.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże, p. 1.

⁴⁹ Por. tamże, p. 5

⁵⁰ Tamże, p. 10-11.

⁵¹ Por. tamże, p. 12-14.

szej uległości Duchowi Świętemu”⁵². Idea ta jest także bliska domowej formacji ochrzczonych dzieci, w katechumenacie rodzinnym, poprzez ich codzienny udział we wzroście duchowym chrześcijańskiej rodziny⁵³.

5. Projekt statutu Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi

W roku 1975/1976 w duchowości kapłańskiej i całego Ruchu Światło-Życie rozwinęła się inspirowana przez eklezjologię Heriberta Mühlena idea Chrystusa Sługi, ukazująca Go w perspektywie Jego misji zbawienia – wyzwolenia⁵⁴. Proponowano nawet, by dla Ruchu Żywego Kościoła przyjąć nazwę Ruch Chrystusa Sługi. Ostatecznie wybrano nazwę Ruch Światło-Życie, zaś życie na wzór Chrystusa Sługi wskazano jako ideał formacyjny diakonii ruchu, a przede wszystkim kapłanów – moderatorów ruchu⁵⁵. W tym okresie w Centrum Ruchu, na Kopiej Górze w Krościenku, powstała Kaplica Chrystusa Sługi, którą 6 czerwca 1976 roku, w święto Matki Kościoła, poświęcił kardynał Karol Wojtyła⁵⁶.

Idea Chrystusa Sługi znalazła swe odbicie w projekcie statutu „Wspólnoty Kapłanów Chrystusa – Sługi” datowanym na 22-23 marca 1976 roku i umiejscowionym w Brzegach-Krościenku⁵⁷. Projekt określał tę wspólnotę jako niekanoniczną formę życia wspólnego kapłanów diecezjalnych, bez ślubów, oraz stwierdzał, że powołanie kapłańskie może się rozwinąć w pełni tylko na drodze rad ewangelicznych realizowanych we wspólnocie. Źródłem inspirującym życie wspólnoty jest zasada chrystocentrycznej diakonii wyrażona w dekrecie *Presbyterorum ordinis*, a szczególnie myśli zawarte w numerze czternastym. Celem wspólnoty jest formacja kapłanów i kształtowanie ich posługi w duchu odnowy Kościoła ukazanej przez Vaticanum II⁵⁸. Charakterystyczne dla tego projektu było zwrócenie się w pierwszym rzędzie do kapłanów diecezjalnych, którzy na stałe lub przejściowo znajdują się poza wspólnotą prezbiterium Kościoła lokalnego, aby stworzyć dla nich środowisko realizacji ich powołania. Są to przykładowo kapłani skierowani do pracy w instytucjach ponad- lub międzydiecezjalnych, pracownicy naukowcy wyższych uczelni, studenci, księża na urloпах zdro-

⁵² *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, s. 20.

⁵³ Por. P. Kulbacki, *Liturgia w formacji*, s. 315-322.

⁵⁴ Por. tamże, s. 92-98.

⁵⁵ Por. tenże, *Duchowość Unii Kapłanów Chrystusa Sługi*, s. 199.

⁵⁶ Por. F. Blachnicki, *Charyzmat Światło-Życie w służbie odnowy Kościoła lokalnego*, w: tenże, *Charyzmat „Światło-Życie”*, s. 78.

⁵⁷ [F. Blachnicki], *Christos Diakonos. Wspólnota Kapłanów Chrystusa – Sługi. Projekt Statutu* [mps], Brzegi-Krościenko 1976, AGRŚŻ WChS, sygn. 8. W tekście tym używane są zamiennie określenia: „Wspólnota Kapłanów Chrystusa – Sługi” i „Wspólnota Chrystusa Sługi”.

⁵⁸ Por. tamże, p. I, 1-5.

wotnych, emeryci. Projekt przewidywał również powstawanie w diecezji, za zgodą ordynariusza, wspólnoty kapłanów wśród tych, którzy mogą zrealizować wspólnotę życia, na przykład księża pracujący w tej samej parafii, w seminarium duchownym czy w kurii diecezjalnej⁵⁹.

Zgodnie z projektem pierwszy krąg wspólnoty może powstać tam, gdzie przynajmniej trzech kapłanów podejmie na okres przynajmniej trzech lat decyzję życia wspólnego na zasadach określonych w statucie. Ze względu na apostolskie ukierunkowanie wspólnoty mogą się do niej włączyć, za zgodą swoich przełożonych, także kapłani zakonnici pozostający przejściowo poza swym domem zakonnym. Dynamizm tak ukształtowanej wspólnoty miałby się realizować poprzez możliwość formowania w niej kandydatów do diakonatu i kapłaństwa. Drugi, zewnętrzny jej krąg, tworzyliby kapłani nie mogący z powodu przeszkód obiektywnych wejść do wspólnego życia, lecz którzy partycypowaliby w nim przynajmniej przez cotygodniowe spotkania formacyjne lub modlitewne. Krąg trzeci natomiast to kapłani partycypujący w idei i w działalności Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi, uczestniczący co kilka tygodni w dniach wspólnoty i studiujący dostarczane im materiały formacyjne. Krąg drugi i trzeci tworzyłyby szerzej pojęty „ruch wspólnoty kapłańskiej”⁶⁰.

Projekt statutu przewidywał, że w ramach poszczególnych wspólnot kapłani mogą dojrzewać do decyzji ściślejszego i stałego wiązania się ze wspólnotą poprzez profesję rad ewangelicznych, poczynawszy od formy prywatnej, rozwijającej się w kierunku formy kanonicznej przyjętej w instytutach świeckich dla kapłanów. Statut zakładał, że członkowie wspólnoty macierzystej Wspólnot Kapłańskich Chrystusa Sługi będą z nią związani profesją rad ewangelicznych⁶¹. Powiązanie Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi i Ruchu Wspólnoty Kapłańskiej znalazło swe dopełnienie w postulatcie, iż „dla zachowania jedności wszystkich wspólnot w ramach ruchu pierwsza wspólnota, składająca się z członków założycieli, spełnia rolę tzw. *prima primaria*, polegającą na prawie agregowania powstających nowych wspólnot”⁶².

Duchowość wspólnoty, opisana w projekcie statutu z 1976 roku, stanowi rozwinięcie poprzednich opisów duchowości kapłańskiej w Ruchu Żywego Kościoła. Tekst ten został przejęty, z niewielkimi korektami, przez późniejszy (pochodzący z 1980 roku) projekt statutu Unii Kapłanów Chrystusa Sługi⁶³. Podobnie przedstawione wymagania życia wspólnego znalazły swój odpowiednik w projekcie statutu Unii, w rozdziałach poświęconych wymaganiom osobi-

⁵⁹ Por. tamże, p. II, 1, 3.

⁶⁰ Por. tamże, p. II, 4-5, 7-9.

⁶¹ Por. tamże, p. II, 10.

⁶² Tamże, p. III, 1, 5.

⁶³ Por. tamże, p. IV 1-8; *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi. Projekt statutu*, [Krościenko] 1980, nr 9-19.

stego życia wewnętrznego oraz pielęgnowaniu daru życia wspólnego⁶⁴. Analogicznie program posługi apostoelskiej został w projekcie statutu Unii przedstawiony w rozdziale poświęconym wymaganiom posługi kapłańskiej⁶⁵.

Projekt statutu zawiera także opis stylu życia we wspólnocie zamieszkania oraz minimum organizacyjne i kwestię dzielenia się podejmowanymi zadaniami, oraz rolę odpowiedzialnego grupy⁶⁶. Przez życie wspólne rozumie się nie tylko zamieszkanie w jednym domu czy mieszkaniu, do czego należy dążyć, ale „takie warunki życia, które umożliwiałyby faktyczne codzienne spotkanie się całej wspólnoty w jednym pomieszczeniu, chociażby na pewien krótki czas”⁶⁷.

6. Zawiązanie Unii Kapłanów Chrystusa Sługi

Ostatnią formalną propozycją, skierowaną do księży przez Franciszka Blachnickiego jeszcze przed opuszczeniem kraju, jest sformułowany przez niego w 1980 roku, bazujący na poprzednich, projekt statutu Unii Kapłanów Chrystusa Sługi⁶⁸. Przewiduje on budowanie wspólnoty kapłańskiej jako najprostszego stowarzyszenia wiernych (w starym prawie kodeksowym – *unio pia*)⁶⁹. Projekt statutu został przyjęty 11 kwietnia 1980 roku przez jedenastu kapłanów diecezjalnych i zakonnych⁷⁰, którzy w dniach 8-11 czerwca 1980 roku na Kopiej Górze w Krościenku odbywali swoje rekolekcje⁷¹.

Projekt statutu stwierdza, że Unia jako inicjatywa charyzmatyczna ma na celu wzajemną pomoc w dążeniu do świętości, pomaganie biskupom w zachowaniu jedności między urzędem a charyzmatem, pomoc wszystkim kapłanom z pozycji braterstwa sakramentalnego, pomoc Ruchowi Światło-Życie poprzez formację moderatorów, pomoc wspólnotom lokalnym (parafiom) w urzeczywistnianiu soborowej wizji życia chrześcijańskiego i wspólnoty. Ośrodkiem macierzystym i znakiem jedności Unii jest Kaplica Chrystusa Sługi w Centrali Ruchu Światło-

⁶⁴ Por. [F. Blachnicki], *Christos Diakonos. Wspólnota Kapłanów*, p. V, 3; *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 20-37.

⁶⁵ Por. [F. Blachnicki], *Christos Diakonos. Wspólnota Kapłanów*, p. VI, 1-8; *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 38-47.

⁶⁶ Por. [F. Blachnicki], *Christos Diakonos. Wspólnota Kapłanów*, p. V, 7-10.

⁶⁷ Por. tamże, p. V, 2.

⁶⁸ *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 1-59.

⁶⁹ Por. *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 1. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku posługiwał się nazwą *unia pia*; natomiast kodeks z roku 1983 tę rzeczywistość prawną określa jako *consociatio* (stowarzyszenie). Por. CIC (1917), can. 707-719; CIC (1983), can. 298-329.

⁷⁰ Por. M. Paluch, *Zarys historii Ruchu Światło-Życie*, Lublin – Kraków 1998, s. 75.

⁷¹ Rekolekcje te wprowadzały w posługę i duchowość kapłanów Chrystusa Sługi. Ich treść ustalona na podstawie zapisu magnetofonowego, zawarta jest w: F. Blachnicki, *Rekolekcje dla Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi*, Lublin 1994. Nowe opracowanie redakcyjne tekstu zob. tenże, *Posłani w duchu Chrystusa Sługi*, Kraków 2009.

Życie na Kopiej Górze. Służąc kapłanom diecezjalnym i wspólnotom Kościoła lokalnego, Unia nie chce ich z tych wspólnot wyłączać, lecz inspirować i pomagać im we wzroście. Unia ma charakter zrzeszeń lokalnych (diecezjalnych), które mogą być erygowane przez biskupa, tam gdzie znajdzie się przynajmniej dwunastu członków – kandydatów, gotowych zachować jej statut. Mogą do niej należeć także kapłani zakonni i diakoni. Unia może stać się federacją na szczeblu krajowym lub międzynarodowym po uzyskaniu decyzji kompetentnych władz kościelnych⁷².

Duchowość Unii⁷³ – według statutu z 1980 roku – „cehuje przede wszystkim chrystocentryzm dialogiczny”, odwołujący się do relacji Niepokalanej do Chrystusa – Oblubieńca Kościoła. Następne rysy duchowości to pneumatocentryzm, mający swe źródło w namaszczeniu Chrystusa Duchem Świętym, który kieruje w świecie współczesnym ku wyzwalającej ewangelizacji, oraz eklezjocentryzm, wiążący się z *martyrią*, *leiturią* i *diakonią* budującymi *koinonię*. Kolejne elementy duchowości są zakotwiczone w patrystycznej idei *Ecclesia Mater* – *Mater Ecclesiae* i starochrześcijańskim znaku *Fos-Zoe*. Członkowie Unii, w duchu miłości i przebaczenia oraz rezygnacji z własnych planów i ambicji, budują jedność, według planu Ojca, na płaszczyźnie ogólnoludzkiej, ogólnochrześcijańskiej (ekumenizm) oraz eklezjalnej – wokół biskupów i papieża oraz trwają w jedności z ruchami odnowy i wewnątrz Ruchu Światło-Życie⁷⁴.

Wymagania życia wewnętrznego związane są z praktyką codziennego oddania się Chrystusowi Słudze wraz z prośbą o namaszczenie Duchem Świętym podczas wykonywania zadań dnia. Wyrazem oddania się Chrystusowi Oblubieńcowi jest wierne sprawowanie, w miarę możliwości we wspólnocie z kapłanami i świeckimi, Liturgii godzin, przestrzegając zasady *veritas horarum*; codzienne sprawowanie Eucharystii, zgodnie z zasadami odnowy soborowej; namiot spotkania; „słowo życia”; „łamanie się” słowem z innymi (homilia, różaniec, dzielenie się Ewangelią, ewangeliczna rewizja życia); regularne korzystanie z sakramentu pojednania i kierownictwa duchowego; osobiste studium *Biblii* i dokumentów magisterium Kościoła, materiałów formacyjnych Unii (wewnętrzny biuletyn „Christos Diakonos”) i Ruchu Światło-Życie; całkowita abstynencja od alkoholu i tytoniu motywowana świadectwem wychowawczym; skromny i prosty styl życia⁷⁵. Pielęgnowaniu życia wspólnego ma służyć oaza rekolekcyjna jako specyficzny „charyzmat spotkania”. Stąd postulat przeżycia piętnastodniowej oazy kapłańskiej, przynajmniej jeden raz; uczestnictwa raz w roku w piętnastodniowej oazie rekolekcyjnej, na przykład jako moderator oazy, w innych oazach specjalistycznych, w trzydniowych rekolekcjach Unii w tygodniu paschalnym,

⁷² Por. *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 2, 4-7, 48, 53.

⁷³ Zob. P. Kulbacki. *Duchowość Unii Kapłanów Chrystusa Sługi*, s. 197-208.

⁷⁴ Por. *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 9-19.

⁷⁵ Por. tamże, nr 20-28, 57-58.

w oazach modlitwy, w dniach wspólnoty kapłanów, w cotygodniowych spotkaniach w małej grupie kapłańskiej, połączonych z dzieleniem się; tworzenia „małych oaz kapłańskich”⁷⁶. Wśród wymagań posługi kapłańskiej projekt statutu Unii wymienia: zaangażowanie w realizację odnowy soborowej, w dzieła Ruchu Światło-Życie, w ewangelizację, zwłaszcza skierowaną ku niewierzącym lub tym, których wiara zanikła, w diakonię wyzwolenia; w tworzenie wspólnot o charakterze katechumenalnym (deuterokatechumenalnym), w kręgi Domowego Kościoła; stawianie w centrum życia celebracji Eucharystii; odnowę parafii; budowanie nowej kultury, szczególnie przez środki masowego przekazu⁷⁷.

Projekt statutu zawiera również wskazówki dotyczące zadań moderatorów Unii i ich pomocników. Przewidziano w tym celu osobne szczegółowe regulaminy⁷⁸.

Podobnie jak wcześniejsze projekty, tak i ten zachęca do podejmowania przez kapłanów Unii niekanonicznej formy życia wspólnego⁷⁹, a nawet stwierdza: „Unia KChS nie wyklucza powstawania z czasem w jej łonie ściślejszych form życia wspólnego kapłanów, związanych profesją rad ewangelicznych, w myśl norm określonych w *motu proprio* Piusa XII *Provida Mater Ecclesia*”⁸⁰. Statut wyraża nadzieję, iż „powstanie Instytutu Ewangelizacyjnego Kapłanów Chrystusa Sługi, prowadzących kanoniczne życie wspólne w oparciu o profesję rad ewangelicznych i oddanych całkowicie do dyspozycji celów apostolskich Unii oraz Ruchu Światło-Życie, byłoby najpełniejszą formą wcielenia w życie ideałów i celów Unii, co przyniosłoby wiele korzyści duchowych wszystkim jej członkom”⁸¹.

Projekt statutu Unii z 1980 roku był szeroko rozpowszechniany w środowisku Ruchu Światło-Życie, także po wyjeździe księdza Blachnickiego do Carlsbergu, i stał się tekstem programowym dalszych poszukiwań modelu wspólnoty⁸². W wielu środowiskach stał się on impulsem do głębszego zaangażowania istniejących już wspólnot moderatorów ruchu. Opiekę nad Unią w naturalny sposób przejął najbliższy współpracownik Założyciela wśród kapłanów – ksiądz

⁷⁶ Por. tamże, nr 29-37.

⁷⁷ Por. tamże, nr 38-47.

⁷⁸ Por. tamże, nr 49-52, 56.

⁷⁹ Por. tamże nr 54; CD 30.

⁸⁰ *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 55.

⁸¹ Tamże.

⁸² Równolegle do rozwoju Unii ksiądz Blachnicki w latach osiemdziesiątych podejmował próbę tworzenia „ściślejszej” wspólnoty kapłanów przeznaczonych do dzieła Ruchu Światło-Życie, mogącej przygotowywać kandydatów do święceń i być zacznym ruchu kapłańskiego. Była ona realizowana poza krajem (Tivoli, Carlsberg). Najpełniejszym wyrazem tej idei było ukonstytuowanie się Wspólnoty Chrystusa Sługi w Carlsbergu. Do posługi w niej zostało wyświęconych w 1985 roku czterech kapłanów. Członkowie tej wspólnoty (w zmodyfikowanym składzie personalnym) określili się w późniejszych latach jako wspólnota członków Unii Kapłanów Chrystusa Sługi, stanowiąca jeden z podmiotów tworzących Międzynarodowe Centrum Ewangelizacji Światło-Życie w Carlsbergu. Zob. Wodarczyk, *Prorok*, s. 459-461, 504-505; 511-513.

Wojciech Danielski (10 czerwca 1935 – 24 grudnia 1985 roku)⁸³, któremu Konferencja Episkopatu Polski powierzyła odpowiedzialność za Ruch. Dał się on poznać w środowisku jako „święty kapłan”, szczególnie zatroskany o formowanie kapłanów⁸⁴. Jego modlitwa „Codzienne zjednoczenie się kapłana z Chrystusem Sługą” stała się modlitwą członków Unii⁸⁵. Właśnie w księdzu Danielskim rozpoznawał założyciel Ruchu Światło-Życie charyzmat przewodnika wspólnoty kapłańskiej, co potwierdził po jego śmierci, mówiąc: „Jeżeli w naszym Ruchu ma powstać wspólnota kapłanów Chrystusa Sługi, to ta postać, to życie, zwłaszcza jego posługa na rzecz moderatorów w Ruchu, będzie miała szczególne znaczenie. Najczęściej spełnianą przez niego posługą w ostatnich latach były rekolekcje udzielane kapłanom-moderatorom [...] i możemy ufać, że te ostatnie rekolekcje, którymi była jego choroba, jego droga ku śmierci i jego śmierć [...] najgłębiej zapadną [w ich serca] i wydadzą stokrotny owoc”⁸⁶. Ksiądz Wojciech Danielski wybudował własnym sumptem dom w Lublinie na Sławinku, obok domu księdza Blachnickiego, przeznaczając go na rzecz formacji kapłańskiej i określając jako *iucundum* kapłańskie⁸⁷. Po przedwczesnej śmierci Danielskiego Ruchem Światło-Życie i Unią pokierował ksiądz Henryk Bolczyk z diecezji katowickiej.

Idea Unii przenikała do serc wielu moderatorów. Funkcję moderatora Unii spełniał moderator krajowy (generalny) Ruchu Światło-Życie. Członkowie Unii realizowali swoją formację w ramach comiesięcznych spotkań moderatorów⁸⁸, na podstawie materiałów przygotowywanych na te spotkania. W diecezjach funkcję moderatorów Unii spełniali moderatorzy diecezjalni lub inni doświadczeni kapłani. W 1990 roku nastąpiło w Krościenku „odnowienie” postanowień jej członków⁸⁹. Wówczas ustalono szczególny znak przyjmowania do Unii nowych kapłanów. Wyrażając publicznie wolę wstąpienia do Unii, kandydat wkładał swo-

⁸³ Zob. *Przyjaciel Boga i ludzi*, red. Z. Wit, P. Kulbacki, Kraków – Lublin 2012.

⁸⁴ Por. Z. Wit, *Pamiętnik ks. Wojciecha Danielskiego jako źródło duchowości kapłańskiej*, w: tamże, s. 69-95; A. Wodarczyk, *Dlaczego warto modlić się o wszczęcie procesu beatyfikacyjnego ks. Wojciecha Danielskiego?*, w: tamże, s. 104-108.

⁸⁵ Por. P. Kulbacki, *Duchowość Unii*, s. 207-208.

⁸⁶ F. Blachnicki, *Homilia w czasie Mszy św. pogrzebowej w Carlsbergu w Międzynarodowym Centrum Ewangelizacji Światło-Życie* (30.12.1985), w: *Człowiek Paschalny*, Carlsberg 1986, s. 87-88.

⁸⁷ „Dom Księdza Wojciecha” przy ul. Księdza Wojciecha Danielskiego 13 (dawniej: ul. Armii Ludowej 13); por. P. Kulbacki, *Ks. Wojciech Danielski (1935-1985)*, w: *50 lat teologii pastoralnej*, s. 134.

⁸⁸ W niektórych środowiskach spotkania te, zachowując ich otwarty charakter, odbywały się nawet co tydzień (na przykład spotkania wtorkowe w Łodzi).

⁸⁹ Zarazem opublikowano, inspirowany statutem Unii i wspólnoty w Carlsbergu, projekt statutu wspólnoty stałej bez wspólnego zamieszkania. Tekst ten nie oddziałł istotnie na dalszy rozwój Unii. Por. *Wspólnota kapłanów Chrystusa Sługi. Projekt statutu*, Światło-Życie 1990, s. 5, 10.

je złożone dłonie w ręce Biskupa Delegata Episkopatu ds. Ruchu Światło-Życie, powtarzając gest Chrystusa Sługi przedstawiony w kaplicy na Kopieję Górcę⁹⁰.

7. Prawne ukonstytuowanie Unii Kapłanów Chrystusa Sługi

Kilkanaście lat po śmierci Założyciela, wobec trudności i napięć wokół zachowania jedności Ruchu Światło-Życie, uznano, że Unia powinna zostać ukonstytuowana prawnie, bo to przecież kapłani pierwsi są powołani do strzeżenia eklezjalnej jedności. W ten sposób miał powstać drugi formalny filar jedności, obok erygowanego kanonicznie w 1996 roku Instytutu Niepokalanej Matki Kościoła⁹¹. Ponieważ zgodnie z wizją księdza Blachnickiego „ośrodek macierzysty” Unii mieści się w Krościenku nad Dunajcem⁹², dlatego ówczesny biskup tarnowski Wiktor Skworec, będący w tym czasie Delegatem Episkopatu do spraw Ruchu Światło-Życie, w dniu 15 sierpnia 2000 roku erygował na prawie diecezjalnym, jako publiczną kościelną osobę prawną, stowarzyszenie⁹³ noszące nazwę własną „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”⁹⁴. Po przeprowadzeniu wymaganej prawem weryfikacji, w dniu 28 listopada 2000 roku stowarzyszenie liczyło siedemdziesięciu siedmiu członków pochodzących z różnych diecezji, zakonów, a nawet cudzoziemców.

Statut stowarzyszenia był przygotowywany od 1999 roku. Zarówno w opisie celów, jak i duchowości oraz realizacji indywidualnych i wspólnotowych wymagań życia członków Unii, stanowi on, z niewielkimi korektami, powtórzenie projektu statutu z 1980 roku⁹⁵. Na nowo zredagowano natomiast ostatni rozdział, ujmując w nim strukturę prawną, członkostwo, władze i zagadnienie dóbr materialnych⁹⁶. Życie stowarzyszenia animuje zgromadzenie generalne oraz działająca kolegialnie diakonia stowarzyszenia, czyli moderator i członkowie zarządu⁹⁷. Unia stanowi jeden organizm, w którym w sposób nieformalny funkcjonują grupy lokalne wyłaniające spośród siebie animatorów. W statucie z roku 2000 zosta-

⁹⁰ Por. *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 8; P. Kulbacki, *Liturgia w formacji*, s. 93-94.

⁹¹ Por. Z. Podlewska, Ks. Franciszek Blachnicki. *Założyciel instytutu życia konsekrowanego*, Lublin 1998, s. 27-28; F. Blachnicki, *Pieczęć charyzmatu*, s. 132-138.

⁹² Por. *Unia Kapłanów Chrystusa-Sługi*, nr 2.

⁹³ Por. CIC (1983), can. 302, 312-320.

⁹⁴ Por. *Stowarzyszenie „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”*. Statut, Krościenko nad Dunajcem 2000. Dnia 8.12.2003 zostały naniesione drugorzędne poprawki umożliwiające uzyskanie osobowości cywilnoprawnej na podstawie ustawy z 17.05.1989 roku i Konkordatu. Zaktualizowany tekst zob. *Stowarzyszenie „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”*. Statut, Krościenko nad Dunajcem 2006 (dalej: SUKChS).

⁹⁵ Por. P. Kulbacki. *Duchowość Unii*, s. 202-207.

⁹⁶ Por. SUKChS § 47-66.

⁹⁷ Por. SUKChS § 52, 57.

ły podwyższone wymagania formacyjne stawiane kandydatom. Obecnie należą do nich: pełna formacja deuterokatechumenalna (trzy stopnie), synteza formacji diakonijnej dokonująca się podczas Oazy Rekolekcyjnej Diakonii oraz członkostwo w Krucjacie Wyzwolenia Człowieka⁹⁸. W roku 2004 stowarzyszenie uzyskało także osobowość cywilnoprawną w Polsce⁹⁹. Erygowane przez Konferencję Episkopatu Polski w grudniu roku 2000 stowarzyszenie „Diakonia Ruchu Światło-Życie” uznaje (na zasadzie przywileju), iż członkowie Unii automatycznie stają się członkami stowarzyszenia Diakonia, gdyż Unia stanowi kapłańską aplikację życia, posługi i duchowości ruchu. Dlatego moderator Unii „z urzędu” należy do Centralnej Diakonii Jedności Ruchu Światło-Życie, a przedstawiciele Unii – do Diecezjalnych Diakonii Jedności¹⁰⁰.

Liczba członków Unii od chwili jej erygowania do tej pory podwoiła się. Działalność Unii przejawia się przede wszystkim w spotkaniach modlitewno-formacyjnych wspólnot lokalnych i w organizowaniu co roku w Krościenku dwu serii rekolekcji dla kapłanów (w tygodniu przed rozpoczęciem Adwentu i w oktawie paschalnej). Rekolekcje te mają charakter otwarty i gromadzą ponad stu kapłanów, na ogół moderatorów Ruchu. Lokalne spotkania Unii najczęściej są otwartymi spotkaniami moderatorów Ruchu. Diakonia Unii wydaje od roku 2001 biuletyn formacyjny „Christos Diakonos”. Unię należy postrzegać jako formułę mistagogii sakramentalnej odniesionej do kapłaństwa¹⁰¹.

Niezwykle ważne dla Blachnickiego formy życia wspólnotowego kapłanów¹⁰² są dziś podejmowane przez członków Unii w dwóch ośrodkach. Są to Międzynarodowe Centrum Ewangelizacji Światło-Życie w Carlsbergu, w Niemczech (diecezja Speyer) i inspirowane przez nie Centrum Światło-Życie w Gwardijsku na Ukrainie (diecezja kamieniecko-podolska)¹⁰³.

⁹⁸ Por. SUKChS § 48.

⁹⁹ Por. *Rozporządzenie Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji z dnia 27 kwietnia 2004 roku w sprawie nadania osobowości prawnej Stowarzyszeniu „Unia Kapłanów Chrystusa Sługi”*, „Dziennik Ustaw”, nr 130, z dnia 8 czerwca 2004 roku, poz. 1397.

¹⁰⁰ Por. Ujednolicony tekst statutu *Stowarzyszenia «Diakonia Ruchu Światło-Życie»*, § 11 p. 5; § 31 p. 1. Ostatniej nowelizacji KEP dokonała podczas 354. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w Zakopanem 15-16 marca 2011 roku.

¹⁰¹ Por. P. Kulbacki, *Liturgia w formacji*, s. 503-509.

¹⁰² Por. SUKChS § 33, 35. Ksiądz Blachnicki w 1986 roku, na kilka miesięcy przed śmiercią, wymienił w swym testamencie „pewne dalsze «logiczne» etapy rozwoju zabezpieczenia dzieła Światło-Życie”, uznając, iż bez nich miałby „poczucie niedokończenia dzieła”. W kontekście tych najważniejszych zadań zapisał: „Czy powstanie Wspólnoty Kapłanów Chrystusa Sługi także należy do tych pytań, przed wypełnieniem których trudno byłoby mi śpiewać radosne *nunc dimittis*?”. Por. F. Blachnicki, *Testament*, s. 24.

¹⁰³ Zob. *Diakonia stała męska Ruchu Światło-Życie dla nowej ewangelizacji. Refleksja paschalna z Góry Karola* (Carlsberg, 22.04.2014), www.archiwalna.oaza.pl/dokument.php?id=4611 [22.06.2015].

Rolę Unii dostrzegają polscy biskupi, którzy w 2006 roku wskazali prezbiterom służę Bożego księdza Franciszka Blachnickiego wśród tych kandydatów na ołtarze, których życie i posługa powinny inspirować współczesnych kapłanów. Biskupi zachęcając prezbiterów do formacji w różnych wspólnotach kapłańskich, wymienili Unię Kapłanów Chrystusa Sługi¹⁰⁴.

THE EVANGELIZING COMMUNITY OF PRAYER AND WORK AS THE PRINCIPLE OF „PRIESTS OF CHRIST THE SERVANT UNION”

The article presents the results of studies conducted on the basis of archival research texts concerning priestly formation provided by the Servant of God Father Francis Blachnicki. Founded by him and growing in many countries the movement of ecclesial renewal (Light-Life Movement) recommends to priests both service to the communities in the parishes and priestly formation directed by Vaticanum II.

Studies indicated that these ideas had crystallized through his own conversion experience, faith and apostolic works of F. Blachnicki. Fulfilling the ideal of combining prayer and apostolic ministry of both lay and clergy he created The Temperance Crusade Headquarters. While studying in Catholic University of Lublin (KUL), during Vaticanum II, he was involved in the conciliar renewal and undertook the formation of priests students, also taking part in the oasis movement.

He believed that the central role is played by priests in the renewal of the Church, therefore he worked on building various forms of priestly community. Following the example of other ecclesial renewal movements he provided, in the longer term, some forms of community and consecrated life. He offered a broad platform of association of priests living according to the charism of Light and Life. This spirituality has been adopted by the “Priests of Christ the Servant Union”, formally erected several years after the death of the Founder.

Keywords: priest, community, evangelization, formation, Fr. Blachnicki, Fr. Danielski, Light-Life, Christ the Servant.

Słowa kluczowe: kapłan, wspólnota, ewangelizacja, formacja, ks. Blachnicki, ks. Danielski, Światło-Życie, Chrystus-Sługa.

¹⁰⁴ *Abyśmy nie ustali w drodze*. List biskupów polskich do prezbiterów Kościoła w Polsce o stałej formacji kapłańskiej, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 80 (2006), nr 6, s. 225-244.

Ks. Marcin GRZESIAK*

**SŁUŻBA LITURGICZNA
W ŚWIELE ENCYKLIKI *MEDIATOR DEI*
ORAZ W POSOBOROWYM NAUCZANIU KOŚCIOŁA**

Kościół wierzy, że sobory są „wydarzeniami Ducha Bożego”, który rządzi Kościołem, a ich dokumenty są normą wiążącą dla Kościoła¹. Sobór Watykański II, który był niewątpliwie najważniejszym „wydarzeniem Ducha Świętego” w minionym wieku, wyznaczył sobie zadanie, jakiego nie stawiał sobie wcześniej żaden sobór. Jeśli wcześniejsze zabierały głos tylko w odniesieniu do problemów cząstkowych, porządkując i wyjaśniając doktrynalnie zagrożone obszary, to ten sobór postawił sobie za zadanie odnowić i zreformować wszystkie „fronty życia Kościoła”. Swoistą logiką ojców Soboru było ujęcie „od wewnątrz” (*Ecclesia ad intra*) – a więc tak, jak Kościół sam się określa oraz – „od zewnątrz” (*Ecclesia ad extra*) – w jaki sposób urzeczywistnia się w zmieniającym się świecie, nie odchodząc od swej istoty², tak by istniała wewnętrzna więź między *lex credendi*, *lex orandi* i *lex vivendi* – to jest między wiarą, modlitwą i życiem moralnym chrześcijanina³. Odnowa i reforma, jakiej dokonał Sobór Watykański II, uwidoczniła się przede wszystkim w nowym rozumieniu i spojrzeniu na Kościół jako na wspólnotę. On zaś jako *communio* objawił się wyraźnie w wymiarze widzialnym w liturgii, której sercem jest Eucharystia. Nie zbuduje się też żadnej wspólnoty chrześcijańskiej, jeśli nie będzie ona zakorzeniona w celebracji Najświętszej Eucharystii (por. PO 6). Wspólnotę tworzą zarówno duchowni, jak

* Ks. mgr Marcin GRZESIAK – prezbiter archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 2009 roku; doktorant w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od grudnia 2013 roku archidiecezjalny duszpasterz liturgicznej służby ołtarza; od 2014 roku – zastępca Dyrektora Caritas Archidiecezji Lubelskiej; od 2015 roku członek podkomisji Konferencji Episkopatu Polski ds. służby liturgicznej.

¹ Por. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 303.

² Por. K. Wojtyła, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 12-13.

³ Zob. M. Auge, *L'Introduzione generale alla teologia dei sacramenti oggi*, „Notitiae” 29 (1993), s. 422.

i świeccy; w przeciwnym wypadku nie można mówić o Kościele. Liturgia ma zatem na wskroś wspólny charakter, dotyczy działania duchownych oraz laikatu.

Podstawowym dokumentem *Vaticanum II* jest konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, która zawiera najbardziej obszerną, wyważoną i całościową naukę o Kościele. Łączy ona to, co dotąd było zwykle rozdzielone: hierarchię i świeckich, urząd i charyzmat, *sacrum* i *profanum*, instytucjonalność i nadprzyrodzone życie, świat i Kościół, doczesność i wieczność⁴. Sobór Watykański II otworzył niespotykane dotąd możliwości angażowania się wiernych świeckich w liturgię Kościoła, pełnienia w niej różnych funkcji i posług. Pokazał wyraźnie teologiczne podstawy uczestniczenia świeckich w liturgii, wskazując na kapłaństwo wspólne wiernych. Podział funkcji między kapłanem przewodniczącym celebracji, ministrantami, komentatorem, członkami chóru a pozostałymi członkami zgromadzenia był zasadą uznawaną w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale w następnych stuleciach został on zapomniany wskutek klerykalizacji liturgii, co doprowadziło do odsunięcia świeckich wiernych od czynnego w niej udziału⁵. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* w pełni dowartościowała służbę liturgiczną, a w niej ministrantów i lektorów. W pewien sposób ją wyróżniła oraz wyeksponowała. Dokument ten zachęcił samych ministrantów i lektorów do godnego wykonywania swej posługi, na Kościoły lokalne zaś nałożył obowiązek starannego wychowania służby liturgicznej w duchu liturgii⁶. Ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru mają za zadanie spełniać prawdziwą posługę liturgiczną. Powinni wykonywać swoją funkcję ze szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej służbie i odpowiada słusznym wymaganiom ludu Bożego (por. SC 29).

Sobór Watykański II dał nowe impulsy do pełnienia posługi ministrantów jako prawdziwej funkcji liturgicznej. Odtąd zaczęto poważnie traktować duszpaństwo służby liturgicznej. Odnowa życia chrześcijanina polega na ponownym odwołaniu się zarówno do Ewangelii, jak i do całej tradycji Kościoła, a także na podjęciu specyficznego wyzwania, jakim są „znaki czasu”⁷.

W niniejszym opracowaniu zostanie ukazana najpierw treść encykliki Piusa XII *Mediator Dei et hominum*, w której Papież, podejmując rozważanie nad służbą liturgiczną, wskazał, aby świeckich angażować w różne posługi liturgiczne. Następnie zostanie wyjaśnione pojęcie „służby liturgicznej” oraz „służby”, która wiąże się z funkcją ministranta. W wybranych posoborowych dokumentach

⁴ Por. E. Ozorowski, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 99.

⁵ Zob. S. Czerwik, *Wprowadzenie do konstytucji o liturgii świętej*, w: tamże, s. 39.

⁶ Por. J. J. Kopeć, *Formacja oraz posługa ministrantów i ministrantek*, „Roczniki Teologiczne” 48 (2001), z. 8, s. 163.

⁷ Por. K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, Kraków 2001, s. 325.

Kościół zostanie ukazane pojęcie oraz znaczenie służby liturgicznej jako wspólnoty, która pełni ważną rolę w życiu Kościoła powszechnego.

1. Służba liturgiczna w encyklice *Mediator Dei et hominum* Piusa XII

Przez wiele wieków problem służby liturgicznej znajdował się w cieniu wielu innych spraw, którymi zajmował się Kościół. Po Soborze Watykańskim II w krótkim czasie z „klerurgii” liturgia stała się dziełem całego zgromadzenia⁸. Do czasu ukazania się encykliki papieża Piusa XII *Mediator Dei et hominum* w definicjach pojęcia „liturgia” brakowało wewnętrznej więzi między *lex credendi*, *lex orandi* a *lex vivendi*⁹, czyli tego, aby liturgia pozostawała w ścisłym związku z wiarą, modlitwą i życiem chrześcijanina. Akcentowano natomiast wymiar obrzędowo-estetyczny, prawno-rubrycystyczny, a także teologiczno-misteryjny liturgii¹⁰.

Pius XII podjął temat pojmowania Kościoła i jego liturgii w aspekcie chry-stologicznym i eklesjalnym¹¹, czyli bardziej pastoralnym. Jego encyklika *Mediator Dei et hominum* od samego początku była uważana za „kamień milowy” zwany *magna charta* ruchu liturgicznego¹², ale także – *magna charta* ministrantów¹³. Ten przedsoborowy dokument po raz pierwszy mówi wprost o ministrantach, kiedy wspomina o czynnym uczestnictwie ludu Bożego w Eucharystii. To czynne uczestnictwo jest możliwe dzięki temu, że „wybierze się porządnych i dobrze wychowanych chłopców z wszelkich warstw społecznych, którzy z własnej woli będą służyli do Mszy Świętej, prawidłowo, pilnie i gorliwie”¹⁴.

Encyklika *Mediator Dei* dała nowe spojrzenie na liturgię Kościoła, ukazując ją jako całkowity kult publiczny Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, a więc Jego Głowy i członków¹⁵. Papież Pius XII przyznaje, że cała liturgia zawiera

⁸ Por. S. Cichy, *Rola i zadania świeckich w sprawowaniu Eucharystii*, w: *Ewangelizacja i Eucharystia, Program duszpasterski na rok 1992/93*, red. E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1992, s. 355.

⁹ Por. M. Auge, *L'Introduzione generale alla teologia dei sacramenti oggi*, s. 422; M. Pisarszak, *Nazwy liturgii na Zachodzie*, „Liturgia Sacra” 19 (2002), nr 1, s. 53.

¹⁰ Por. S. Czerwik, *Pojęcie liturgii według dokumentów reformy soborowej i Nowego Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: *Misterium liturgii w Katechizmie Kościoła katolickiego*, red. J. J. Kopeć, H. Sobeczko, R. Pierskała, Opole 1995, s. 15-18.

¹¹ Por. H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Roma 1962, s. 60.

¹² Por. R. Pierskała, *Pięćdziesiąta rocznica ogłoszenia encykliki Piusa XII „Mediator Dei”*, „Liturgia Sacra” 9 (1997), nr 1, s. 81.

¹³ Por. F. Blachnicki, *Ministranci*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. F. Blachnicki, W. Schenk, R. Zielasko, Poznań 1967, s. 167.

¹⁴ Pius XII, *Mediator Dei*, tłum. pol. J. Wierusz-Kowalski, Kielce 1948, s. 102-103.

¹⁵ Por. tamże, s. 36.

wiarę katolicką i publicznie świadczy o wierze Kościoła¹⁶. Liturgia także pokazuje całego Jezusa, we wszystkich okolicznościach Jego życia¹⁷. Jednakże niezbyt wyraźnie jest w powyższej encyklice powiedziane, że wierni na mocy chrztu uczestniczą w tym samym kapłaństwie Chrystusa, w którym kapłani mają udział przez święcenia, i że kapłaństwo hierarchiczne, aczkolwiek swą naturą różni się do kapłaństwa wspólnego, spełnia przecież funkcję służebną w stosunku do kapłańskiej wspólnoty całego ludu. W tym względzie można jeszcze w niej dostrzec zbytnią klerykalizację koncepcji liturgii¹⁸. Mimo to encyklika była bardzo ważnym aktem, bez którego nie byłoby odnowy i reformy liturgii dokonanej przez Sobór Watykański II. Wytoczyła ona kierunki rozwoju służby liturgicznej. Odtąd dokumenty i inne wypowiedzi Kościoła poważnie traktowały duszpasterstwo służby liturgicznej¹⁹. To, co na temat ministrantów i lektorów zostało zapoczątkowane w encyklice *Mediator Dei et hominum*, miało wpływ na Sobór Watykański II i zostało wyrażone w konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* mocnym głosem całego Kościoła.

2. Pojęcie służby liturgicznej

Samo pojęcie „służba liturgiczna” jest wyrażeniem, które wraz z biegiem czasu dojrzało w całym Kościele, także w Polsce. Wymownym tego przykładem jest nazewnictwo, jakie było używane w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II. Po ukazaniu się konstytucji o liturgii świętej w 1964 roku, utworzone zostało Krajowe Duszpasterstwo Ministrantów (KDM). Następnie zostało ono przemianowane na Krajowe Duszpasterstwo Służby Ołtarza (KDSO), a w 1970 roku – na Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej (KDSL). Wiązało się to z faktem, że obok formacji lektorów i ministrantów ważnym wymiarem duszpasterstwa służby liturgicznej stała się praca nad programem żeńskiej służby liturgicznej, w myśl nauki *Vaticanum II*²⁰.

Zgromadzenie liturgiczne ze swej natury jest zgromadzeniem dynamicznym, które działa w sposób zorganizowany i zróżnicowany pod względem pełnienia funkcji i posług liturgicznych²¹. W ciągu wieków udział świeckich w liturgii

¹⁶ Por. tamże, s. 48.

¹⁷ Por. tamże, s. 89.

¹⁸ Por. S. Czerwik, *Medytacja nad encykliką „Mediator Dei” w 50 lat po jej ogłoszeniu*, w: *Liturgia domus carissima. Studium liturgiczne dedykowane ks. Bogusławowi Nadolskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. A. Durak, Warszawa 1988, s. 335.

¹⁹ Por. S. Czerwik, *Spojrzenie na misterium Eucharystii w dokumentach posoborowych i w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Seminare” 12 (1996), s. 1-17.

²⁰ Por. A. Wodarczyk, *Prorok żywego Kościoła. Ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987) – życie i działalność*, Katowice 2008, s. 324.

²¹ Por. F. Greniuk, *Podział funkcji w zgromadzeniu liturgicznym*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, s. 135.

Kościół przechodził swoistą drogę – począwszy od aktywnego w pierwszych wiekach, przez pasywny w wiekach średnich, aż do pełnego zaangażowania w czasach współczesnych (por. SC 17)²². Łączyło się to jednocześnie z powstaniem nowych funkcji i posług liturgicznych, ich zanikaniem i powracaniem do nich, bądź powstawaniem zupełnie nowych. Ich lista wydaje się ciągle niezamknięta. Zmieniał się tym samym skład osób należących do stałej grupy zaangażowanej w liturgię Kościoła, a więc tych, do których dziś odnosimy nazwę „służba liturgiczna”²³.

Czasownik „służyć”²⁴ ma w Biblii dwa znaczenia²⁵. W pierwszym czasownik ten wyraża ideę oddania się Bogu przez radosną i w pełni wolną służbę (grec. *diakoneo* – por. Łk 10, 40; 17, 8; J 12, 26; Dz 6, 2; 1 P 4, 11)²⁶, i posługę kultyczną przez pełnienie funkcji liturgicznych (grec. *leitourgeo* – por. Łk 1, 26; 2 Kor 9, 12; Flp 2, 17; Hbr 8, 6)²⁷. W drugim znaczeniu czasownik ten oznacza służbę właściwą niewolnikowi (hebr. *‘awad*, grec. *douleō*)²⁸. Łącząc zatem pola znaczeniowe powyższych określeń, można stwierdzić, że „służyć Bogu” oznacza w pierwszym rzędzie być dyspozycyjnym, oddanym, czy też mieć pragnienie bycia dla Boga. Ponadto zasadnym wydaje się złączenie służby i posługiwania

²² Por. B. Nadolski, *Wprowadzenie do liturgii*, Kraków 2004, s. 177.

²³ Tradycyjne w Kościele określenie „służba liturgiczna” było i jest zasadniczo odnoszone do ministrantów i do czytających Pismo Święte, zwanych potocznie lektorami. Chłopcy ci są objęci określoną formacją i należą do stałej grupy służby liturgicznej. Używając słów „służba liturgiczna”, mamy na myśli „liturgiczną służbę ołtarza” (ministrantów i lektorów). Słowo „ministrant” odnosi się zatem do młodszych chłopców wykonujących przewidziane dla nich w liturgii Kościoła funkcje, którzy nie przeszli jeszcze kursu lektorskiego. Zaś słowo „lektor” odnosimy do ministrantów starszych, którzy ukończyli kurs lektorski. Jednak w tym przypadku bardziej prawidłowym określeniem, jakie należałoby do nich odnieść, byłoby wyrażenie „ministrant słowa Bożego”, ponieważ chłopcy ci nie są ustanowieni lektorami na stałe, lecz pełnią tę funkcję z upoważnienia, czasowo, niejako w zastępstwie lektorów ustanowionych – por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, 101.

²⁴ W Piśmie Świętym słowo „służyć” występuje 333 razy. Znajduje się w nim także słowo pochodne „służba”, które wymienione jest 190 razy i ma dwa znaczenia, odnosi się do „sługi” (niewolnika), albo do osób, które pełnią służbę Bogu w świątyni. 40 razy występuje słowo „służebnica” i jeden raz słowo „służenie”, w miejscu, w którym jest mowa o tym jak to „Jozue [...] zobowiązał wszystkich znajdujących się w Izraelu do służenia Panu, ich Bogu” (2 Krn 34, 33). Por. J. Flis, *Konkordancja Biblijna do Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1996, s. 1318.

²⁵ Wydaje się, że *Słownik teologii biblijnej* niesłusznie mówi o tym, że są to dwa przeciwstawne sobie znaczenia, ponieważ mają one dwa odmienne znaczenia. Por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, Poznań 2000, s. 889.

²⁶ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1997, s. 128.

²⁷ Por. tamże, s. 365.

²⁸ C. Augrain, M. F. Lacan, *Służyć*, w: *Słownik teologii biblijnej*, s. 889.

z kultem ofiarniczym, czyli ze składaniem darów i ofiar, a także z utrzymaniem świątyni Pana i służby w niej.

W Nowym Testamencie, szczególnie w Ewangelii, wśród wielu tytułów chrystologicznych na szczególną uwagę zasługuje określenie „Sługa Pański”. Jezus jako Sługa oraz syn Służebnicy Maryi służąc Bogu, zbawia ludzi i przypomina, że służba Najwyższemu wyklucza udział we wszelkim „innym kulcie”; stąd też naucza, że „nikt nie może dwom panom służyć [...]. Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 6, 24)²⁹. Wołanie to można znaleźć w nauczaniu Mistrza z Nazaretu od lat dziecięcych. Stąd też kiedy czytamy opis odnalezienia dwunastoletniego Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej, napotykamy na stwierdzenie, że trzeba „być” w sprawach, które są Jego Ojca (por. Łk 2, 49). Chrystus naucza ponadto, że służba Bogu realizuje się poprzez posługę względem bliźnich. Jahwe chce, aby ludzie służyli swoim braciom, tak jak On sam to uczynił (por. Mt 7, 12; Mk 10, 45; Łk 6, 31; J 13, 12-13). Również kolejne pisma nowotestamentalne ukazują chrześcijan służących Bogu (por. Ga 4, 8-9) w nowości Ducha (por. Rz 7, 6). Istotą tej służby jest łaska, dzięki której z niewolników stali się oni przyjaciółmi Chrystusa (por. Rz 15, 15). Ona pozwala im służyć tak wiernie Panu, gdyż są pewni, że będą uczestniczyć w Jego radości³⁰.

Z określeniem „służyć” łączy się również pochodzący z języka łacińskiego termin „ministrant”³¹. Warto bowiem pamiętać, że czasownik *ministrare* oznacza: posługiwać, dostarczyć, zaopatrzyć, odprawić Mszę świętą, do Mszy świętej służyć, a *sacramentum ministrare* – podać Komunię świętą, rozdzielić, szafować³². Stąd także, jak się wydaje, wywodzi się słowo *ministerium*, które można tłumaczyć jako służba, usługa, pomoc, jak również: służba ołtarza, zwłaszcza sprawowanie Mszy Świętej, urząd kościelny, w ogóle – urząd kościelny, urząd apostołski, urząd kaznodziejski. Natomiast *ministerium cotidianum* oznacza codzienne rozdawanie darów, służbę domową i naczynia stołowe.

3. Służba liturgiczna w wybranych posoborowych dokumentach i wypowiedziach Kościoła

Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* przypomina o znaczącej roli ministrantów. Natura liturgicznej funkcji ministrantów wynika ze struktury odnowionej służby Bożej. Jej istotną cechą jest podział

²⁹ Tamże, s. 890.

³⁰ Por. tamże, s. 891.

³¹ Chłopcy, którzy służą przy ołtarzu, w zasadzie cały czas pozostają ministrantami, nawet jeśli zdobywają poszczególne stopnie rozłożone na wiele lat formacji (choralista, ministrant światła, ministrant księgi, ministrant ołtarza) i są dopuszczani do pełnienia funkcji lektora (ministranta słowa Bożego). Dopiero przyjęcie posługi stałego lektora zmienia istotnie ich posługiwanie.

³² Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 423.

ról w zgromadzeniu liturgicznym między celebransa, jego asystę, scholę i lud. Ministranci, zarówno w swej posłudze wobec celebransa i jego pomocników mających wyższe święcenia, jak i w służbie zgromadzeniu wiernych, spełniają swoją własną i odrębną funkcję³³. Dokument ten zachęcił ministrantów do godnego wykonywania swej posługi, zaś na Kościoły lokalne nałożył obowiązek starannego ich wychowania w duchu liturgii. „W sprawowaniu liturgii każdy, kto wykonuje swą funkcję – czy duchowny, czy wierny świecki – powinien w pełni wykonywać tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na podstawie przepisów liturgicznych” (SC 28). „Ministranci, lektorzy, komentatorzy i członkowie chóru również spełniają prawdziwą posługę liturgiczną. Niech więc wykonują swoją funkcję z tak szczerą pobożnością i dokładnością, jak to przystoi wzniosłej służbie i odpowiada słusznym wymaganiom Ludu Bożego. Należy więc starannie wychowywać te osoby w duchu liturgii oraz przygotowywać je do odpowiedniego i zgodnego z przepisami wykonywania przysługujących im czynności” (SC 29).

Jan Paweł II w liście apostolskim o tajemnicy i kulcie Eucharystii *Dominicae coenae* (nr 10) uwidacznia korzyści, które płyną z soborowej odnowy liturgicznej, pojawiające się na polu zaangażowania służby liturgicznej w Kościele. Możliwości, jakie stworzyła odnowa posoborowa, w wielu wypadkach zostają wykorzystane w ten sposób, że ministranci stają się świadkami i uczestnikami prawdziwej celebracji Słowa Bożego. Powiększa się także liczba osób, które w tej celebracji biorą czynny udział. Mogą posługiwać całe zastępy lektorów i kantorów czy kanterek, które z wielką gorliwością poświęcają się służbie liturgicznej. Ojciec święty Jan Paweł II w liście do kapłanów na Wielki Czwartek z 28 marca 2004 roku, zwraca uwagę na to, aby troszczyć się w parafiach o grupy ministrantów. „Korzystając z pomocnej współpracy bardziej wrażliwych rodzin i katechetów, z serdeczną troską opiekujcie się grupą ministrantów, aby poprzez służbę przy ołtarzu każdy z nich uczył się coraz bardziej kochać Jezusa, rozpoznawać Jego rzeczywistą obecność w Eucharystii, doświadczać piękna liturgii. Wszelkie inicjatywy dotyczące ministrantów organizowane na poziomie diecezjalnym lub w kręgach duszpasterskich powinny być wspierane i promowane, zawsze z uwzględnieniem różnic wiekowych. W czasie mojej posługi biskupiej w Krakowie mogłem poznać, jak wielkie owoce przynosi poświęcenie się ich formacji na płaszczyźnie ludzkiej, duchowej i liturgicznej. Kiedy mali chłopcy i młodzieńcy pełnią służbę ołtarza z radością i entuzjazmem, dają swoim rówieśnikom wymowne świadectwo doniosłości i piękna Eucharystii. Dzięki szczególnej twórczej wrażliwości, jaka cechuje ich wiek, oraz dzięki nauce i przykładowi kapłanów i starszych kolegów, także najmłodsi mogą wzrastać w wierze i fascynować się duchową rzeczywistością” (nr 6).

³³ Por. J. J. Kopeć, *Formacja oraz posługa ministrantów i ministrantek*, s. 162.

Kongregacja do spraw Kultu i Dyscypliny Sakramentów w instrukcji o zachowaniu i unikaniu rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii *Redemptionis Sacramentum* zwraca uwagę na potrzebę prowadzenia grup służby liturgicznej w parafiach i ich właściwego formowania. Wierny świecki, który jest wezwany do tego, aby świadczyć pomoc podczas celebracji liturgicznych, winien być należycie uformowany oraz powinien wysoko cenić życie chrześcijańskie, wiarę, moralność i wierność wobec Magisterium Kościoła. Zaleca się, aby otrzymał formację liturgiczną dostosowaną do jego wieku, stanu, rodzaju życia i stopnia kultury religijnej (por. nr 46). Dokument ten stwierdza, że „szczególnie godny pochwały jest utrzymujący się, znany zwyczaj obecności chłopców lub młodzieńców, zazwyczaj nazywanych ministrantami, którzy służą przy ołtarzu na wzór akolity i na miarę swoich zdolności otrzymują stosowną katechezę na temat spełnianej posługi” (RSr 47).

Instrumentum laboris XI Zwyczajnego Zgromadzenia Biskupów na temat „Eucharystia źródłem i szczytem życia oraz misji Kościoła” zwraca uwagę na fakt, że posługujący w liturgii stanowią niezbędną pomoc do tego, aby była ona sprawowana godnie i dobrze oraz w należyтым porządku. Nawet niewielki udział świeckich i ich współpraca w godnym sprawowaniu świętych misterii mogą przyczynić się do stworzenia odpowiedniego klimatu, stosownego dla liturgii eucharystycznej (por. nr 44).

Trzeba zaznaczyć, że istnieją także dokumenty ogólnokościelne i wypowiedzi, które mówią o funkcji ministranta i lektora nie wprost, zwłaszcza wtedy, kiedy odwołują się do współpracy świeckich w posłudze ministerialnej Kościoła oraz do konieczności zaangażowania ich w liturgię, szczególnie gdy jest mowa o posłudze oraz o funkcji w zgromadzeniu liturgicznym, o potrzebie rozwijania duszpasterstwa i o duchowości liturgicznej w Kościele, i o tym podobnych³⁴. Ważne jest, aby służbę liturgiczną pielęgnować w Kościele, gdyż jest ona ogromną pomocą dla kapłanów ukazujących piękno liturgii eucharystycznej.

Pojęcie służby liturgicznej oraz jej funkcja w liturgii Kościoła jest znacząca. Zostały tu podjęte tylko niektóre kwestie służby liturgicznej, a jest ich znacznie więcej. Trzeba zaznaczyć, że Sobór Watykański II ukazał zadanie świeckich w życiu duszpasterskim oraz liturgicznym, we wspólnocie Kościoła. Rola ministrantów i lektorów jest istotna w czasie celebracji liturgicznych. Nie wolno patrzeć obojętnie na rolę świeckich w liturgii, gdyż mają oni w niej udział i zadanie wytyczone przez *Vaticanum II*, aby stawać się odpowiedzialnymi za liturgię, oraz są powołani, aby wspólnie z kapłanami tworzyć Kościół.

³⁴ Por. LG 33; AA 24; PDV 16; TE 49; Instrukcja Stolicy Apostolskiej *Ecclesiae de mysterio* (15 sierpnia 1997) o współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze Kościoła, OR 19 (1998), nr 12, s. 30-40; ChL 2, 23; EdE, 28; SRS nr 8-10.

LITURGICAL SERVICE IN LIGHT OF ENCYCLICAL *MEDIATOR DEI* AND POST-CONCILIAR CHURCH TEACHING

The article elaborates on the matter of how to depict the notion of the liturgical service in the selected post-conciliar Church documents. Particular emphasis was laid in the article on the encyclical *Mediator Dei et hominum* of the Pope Pius XII where he encouraged to engage lay-people in various services during the “sacred mysteries” in terms of the liturgical service. The notions such as the “liturgical service” and “service”, associated with the function of an altar server, were elucidated. The outcome of the dissertation is the belief that the role of lay-people in the Church is of profound importance and the major focus should be placed on the formation of the liturgical service.

Key words: God’s Service, liturgical service, service, altar servers, lectors.

Słowa kluczowe: Służba Boża, służba liturgiczna, służba, służba ołtarza, lektorzy.

Ks. Paweł GŁOWIK*

ROLA PARAFII W DZIELE NOWEJ EWANGELIZACJI

Patrząc na współczesny świat, zauważa się z jednej strony zeświecczenie społeczeństwa, a z drugiej – wysiłki Kościoła, aby ten proces zatrzymać, a nawet odwrócić. W tym celu powstają nowe programy duszpasterskie, powoływane są komisje do spraw nowej ewangelizacji i organizuje się kursy ewangelizacyjne oraz spotkania z ludźmi obdarzonymi nadzwyczajnymi charyzmatami. Jednym słowem, jest coraz więcej akcji, spotkań i publikacji, a statystyki są druzgoczące. Choć odnotowuje się wzrost wiernych w niektórych regionach świata, to jednak Europa zdaje się umierać pod względem wiary i swojej tożsamości religijnej. Patrząc na Polskę, trzeba powiedzieć, że tylko niecałe 40% obywateli to ludzie praktykujący, a więc ci, którzy nie tylko deklarują się jako ludzie uznający istnienie Boga, ale również starają się żyć według Jego nauki¹. Z jednej strony statystyki te mogą przerazić, bo coraz mniej jest prawdziwych uczniów Jezusa Chrystusa. Z drugiej jednak strony pojawia się nadzieja, gdyż około 40% praktykujących chrześcijan to znacznie więcej niż dwunastu apostołów Jezusa Chrystusa; to znacznie więcej uczniów niż istniało przed zmartwychwstaniem Jezusa. Dochodząc do takich wniosków, wydaje się, że nie tylko liczby uczniów przynoszą nadzieję, ale również obszar, który ma być ewangelizowany. Apostołowie Jezusa zostali wezwani, aby iść na cały świat i głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (por. Mk 16, 15).

Wezwanie to jest nadal aktualne, jednak rozsądniejszym krokiem wydaje się ewangelizowanie najpierw środowiska, w którym się żyje. Jeśli rodzina liczy pięć osób, z których tylko jedna jest wierząca i praktykująca, to przywołane słowa Jezusa odnoszą się w pierwszej kolejności do tych czterech osób; jeśli parafia

* Ks. mgr Paweł GŁOWIK – prezbiter diecezji zamojsko-lubaczowskiej, wyświęcony w 2011 roku; doktorant w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od 2014 roku ojciec duchowny pielgrzymki diecezji zamojsko-lubaczowskiej na Jasną Górę; od 2013 roku asystent Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży dla rejonu hrubieszowskiego.

¹ Por. <http://www.iskk.pl/kosciolnaswiecie/211-praktyki-niedzielne-polakow-dominicantes.-html> [04.11.2015].

liczy dwa tysiące wiernych, z czego tylko sześćset to osoby wierzące i praktykujące, ewangelizacja powinna objąć najpierw tysiąc czterysta zabłąkanych dusz.

Ogólnie rzecz biorąc, rola parafii w dziele nowej ewangelizacji wydaje się nieoceniona, bo gdyby tego typu działanie miało miejsce w każdej polskiej parafii, to niewątpliwie zostałby odnotowany wzrost wiernych na niedzielnych Mszach świętych i nabożeństwach, a tym samym wzrosłoby grono ewangelizatorów. Ewangelizującymi byli by już nie tylko wierni trwający przy Chrystusie od dzieciństwa, ale również ci, którzy doświadczyli nawrócenia. Niejednokrotnie tacy ludzie są bardziej wiarygodnymi świadkami Chrystusa, bo przez swoje życie przynoszą ludziom zagubionym nadzieję, a nawet pokazują drogę wyjścia z pułapki, w którą człowiek współczesny daje się z łatwością wciągnąć.

Niniejszy artykuł ukazuje zatem parafię jako obszar nowej ewangelizacji, do której wezwani są duszpasterze oraz wierni uczęszczający na niedzielną Eucharystię. Temat jest dość obszerny, dlatego zostanie zawężony do zagadnień, które według autora odgrywają istotną rolę w dziele nowej ewangelizacji.

1. Parafia a nowa ewangelizacja

Kodeks Prawa Kanonicznego stwierdza, że „parafia jest określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą pasterską pieczę, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi” (kan. 515 § 1). Jest to część diecezji zamieszкана przez wiernych, którzy powinni wsłuchiwać się w zbawczą naukę Chrystusa oraz brać aktywny udział w życiu liturgicznym (por. KKK 2179).

Życie parafialne nie ogranicza się do wymienionych powyżej zadań, co zostanie ukazane dalej, jednak udział wiernych w życiu liturgicznym i w słuchaniu Słowa Bożego jest sprawdzianem duchowej kondycji parafii, która jest częścią Kościoła. Jeśli – na przykład – w dwutysięcznej parafii uczęszcza na niedzielną Eucharystię zaledwie sześćset wiernych, to wydaje się uzasadnione, aby przyznać jej pewien stopień niepełnosprawności fizycznej i duchowej. Dobrze tłumaczy tę tezę fragment Pierwszego Listu do Koryntian. W nim święty Paweł porównuje Kościół do ludzkiego ciała, w którym każdy członek odgrywa istotną rolę: „Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie

członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 12-27).

Autor natchniony zauważa wartość każdego ucznia Jezusa Chrystusa, który powołany jest do konkretnej misji w Kościele. Brak realizacji powierzanej sobie misji przynosi cierpienie całemu Kościołowi, które według świętego Pawła można wyeliminować przez troskę wszystkich członków o siebie nawzajem. Takie zadanie powinno być sprawą istotną dla całego Kościoła, który „[...] jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego, ażeby przez nie dochodził do nas dar łaski, żeby grzesznicy jednali się z Bogiem, a wreszcie żeby uobecniał nieustannie ofiarę Chrystusa w odprawianiu Mszy świętej, która jest pamiątką Jego śmierci i chwalebnego zmartwychwstania” (EN 14).

Kościół, realizując swoje powołanie, wzmacnia swój organizm duchowo, bo dzięki swojej posłudze doprowadza do spotkania człowieka z Bogiem. Ma to istotne znaczenie dla funkcjonowania Kościoła, gdyż bez tej płaszczyzny nie tylko będzie doświadczał cierpienia, ale również śmierci. Jest więc rzeczą zasadną, aby Kościół dalej spełniał swoje powołanie, do którego został wezwany. Z drugiej strony jego aktualna sytuacja domaga się przejścia z ewangelizacji do nowej ewangelizacji. Warto zauważyć, że w obydwu określeniach pojawia się słowo „ewangelizacja”. Takie zestawienie daje podstawę do stwierdzenia, że fundamentalne powołanie Kościoła nie zostało zburzone, ale odnowione i udoskonalone. Kościół jest nadal powołany do utrzymania „akcji serca” swojego organizmu, a więc – doprowadzenia do zjednoczenia między człowiekiem a Bogiem. Swojej misji nie może jednak ograniczać do ludzi wierzących i praktykujących, bo nie zrealizowałby nakazu Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Wprawdzie nakaz ten jest dalej aktualny, jednak problem dotyczy ludzi, którzy zostali ochrzczeni, a odłączyli się od Kościoła. Nowa ewangelizacja domaga się więc troski o zagubione dzieci Boże (por. EG 12). Realizacja postawionego zadania wymaga od Kościoła „[...] przejścia od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (EG 13).

Dużą rolę w tym zadaniu odgrywa parafia jako podstawowe środowisko doświadczenia Kościoła. Jej rola nie może ograniczyć się do zachowania aktualnego stanu rzeczy, ale wymaga troski o duchowy rozwój wszystkich wiernych znajdujących się na jej obszarze, także tych wrogo nastawionych do Kościoła².

2. Duszpasterstwo zwyczajne

Od jakości duszpasterstwa zależy kondycja parafii, która z kolei przekłada się na skuteczność nowej ewangelizacji. Jeśli więc podejmowane akcje ewangeliza-

² Por. A. Sepiolo, *Nowa ewangelizacja. Śladami Jana Pawła II*, w: *Nowa ewangelizacja. Kerygmataczny impuls w Kościele*, red. P. Sowa, K. Kaproń, Gubin 2012, s. 199.

cyjne nie przynoszą oczekiwanych owoców, to być może problem tkwi w jakości prowadzonego duszpasterstwa. Uwagę na problem zwraca papież Franciszek, pisząc: „Musimy przyznać, że jeśli część naszych ochrzczonych ludzi nie doświadcza swojej przynależności do Kościoła, spowodowane jest to także przez pewne mało gościnne struktury i klimat w niektórych naszych parafiach i wspólnotach, albo przez biurokratyczną postawę, aby odpowiedzieć na zwykłe lub złożone problemy życia naszych ludów. W wielu miejscach aspekt administracyjny bierze górę nad duszpasterskim, jak również sakramentalizacja bez innych form ewangelizacji” (EG 63).

Ojciec Święty w swojej wypowiedzi dotyka dwóch istotnych płaszczyzn. Z jednej strony pokazuje wartość człowieka, która nie może zostać zepchnięta na drugi plan przez jakiegokolwiek działania administracyjne. Z drugiej jednak strony ostrzega przed ograniczeniem duszpasterstwa do udzielania sakramentów świętych. Papież nie neguje roli sakramentów, ale zauważa, że bez głębokiej formacji duchowej, sakramenty stają się zlepkim magicznych gestów.

2.1. Znaczenie sakramentów świętych w duszpasterstwie

Sakramenty święte mają to do siebie, że są tajemnicą wiary, bo dostrzegalny jest zewnętrzny znak, ale niewidoczna jest łaska – Chrystus, który w danym sakramencie dotyka człowieka. Dotknięcie to ma fundamentalne znaczenie w nowej ewangelizacji, która jest nie tylko jednym momentem, ale „trwającą całe życie podróżą odbywającą się w kontekście sakramentów”³. Z jednej strony dotknięcie to może działać uzdrawiająco, tak jak w przypadku cierpiącej na krwotok kobiety, która doświadczyła mocy samego Boga (por. Mk 5, 21-34). Takie doświadczenie jest potrzebne każdej osobie, bo każdy człowiek podążający za Chrystusem doświadcza krzyża – cierpienia, bólu, samotności i tym podobnych. Z drugiej jednak strony dotknięcie Boga w sakramentach może poruszyć serce, które zacznie bić rytmem miłości. Doświadczyli tego uczniowie zmierzający do Emaus, którzy po spotkaniu z Jezusem mówili między sobą: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami i Pisma nam wyjaśniał?” (Łk 24, 32). Ich życie po osobistym spotkaniu z Jezusem nabrało nowego blasku, a serce pałało tak wielką miłością, że zmienili swoje plany i powrócili do Jerozolimy, aby podzielić się przeżytym doświadczeniem z pozostałymi uczniami Pana. Spotkanie Chrystusa zmartwychwstałego odegrało decydującą rolę w realizacji postawionego im zadania: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). To właśnie miłość jest początkiem ewangelizacji, która we wczesnym Kościele była rozumiana „jako trzyetapowy proces – zakochiwanie się, zobowiązanie się i wzrastanie w miło-

³ S. Hahn, *Nieście i przyjmujcie Dobrą Nowinę. Wyzwania nowej ewangelizacji*, Poznań 2015, s. 77.

ści”⁴. Jeśli ewangelizacja zależy od miłości, to trzeba powiedzieć, że sakramenty odgrywają najistotniejszą rolę, bo pozwalają człowiekowi spotykać się z Bogiem Miłością (por. 1 J 4, 8).

Wprawdzie należałoby się zatrzymać nad każdym sakramentem z osobna, jednak z racji dość obszernego zagadnienia, uwaga zostanie zwrócona na sakrament pokuty i pojednania oraz na sakrament Eucharystii. Sakramenty te odgrywają istotną rolę w dziele nowej ewangelizacji. Można je porównać do skrzydeł ptaka, dzięki którym nie jest on przywiązany do ziemi, ale może się wzbić w przestworza. To właśnie mocą tych sakramentów człowiek może stać się doskonałym narzędziem w rękach Pana Boga, który dokonuje rzeczy niemożliwych. Doświadcza uzdrowienia, a jednocześnie zostaje napełniony miłością, która – jak zostało wspomniane – jest początkiem ewangelizacji.

Obserwując Kościół trzeba powiedzieć, że duża liczba chrześcijan nie ma większego problemu, aby skorzystać z daru łaski wymienionych sakramentów. Dostrzega się jednak obszary Kościoła, w których ludzie pozbawieni są możliwości przystąpienia do spowiedzi czy Komunii Świętej, albo mają do nich ograniczony dostęp. Uzależnione jest to od spadku liczby osób chętnych, aby oddać swoje życie na wyłączną służbę Bogu lub spowodowane jest brakiem odwagi kapłanów, aby opuścić swój rodzinny kraj i nieść Chrystusa na krańce ziemi. Problem jest istotny, bo bez tych sakramentów nie ma nowej ewangelizacji, gdyż Eucharystia jest „źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego” (LG 11).

Benedykt XVI w swoim nauczaniu dokonuje rozszerzenia znaczenia Eucharystii dla Kościoła. Według niego „Eucharystia nie jest jedynie źródłem i szczytem życia Kościoła, lecz także jego misją” (SC 84). Ogólnie rzecz biorąc, bez tego sakramentu niemożliwa jest nowa ewangelizacja, która czerpie z Eucharystii i do niej zmierza. Trzeba więc zrobić wszystko, aby każdy człowiek miał dostęp do Eucharystii oraz zadbać o ducha liturgii w każdej parafii, w której jest ona celebrowana. Nie chodzi tylko o poprawność gestów, choć są one istotne, ale o nauczenie wiernych traktowania liturgii jako miejsca najmocniejszego doświadczenia Boga⁵. Doświadczenie to jest konieczne w rozwoju życia duchowego, a zarazem w nowej ewangelizacji, która osiąga postawione sobie cele przez promieniowanie uczniów Chrystusa swoim życiem duchowym na zewnątrz⁶.

Jednym słowem, „we wspólnocie żyjącej pełnią życia chrześcijańskiego, które wyraża się najlepiej w liturgii, będzie się rozwijał zapal misyjny. Liturgia będzie uzdalniać i prowadzić jej aktywnych i świadomych uczestników do dawania świadectwa przed światem. W ten sposób liturgia, zajmując szczególne miejsce w samym procesie ewangelizacji, przygotowuje, tworzy i formuje ewangeli-

⁴ Tamże.

⁵ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wezwanie*, Gubin 2015, s. 221.

⁶ Por. D. Rey, *Parafio obudź się. Wyzwania nowej ewangelizacji*, Gubin 2014, s. 93.

zatorów – nowych ludzi podejmujących dzieło nowej ewangelizacji”⁷.

2.2. Formacja ewangelizatorów

Jak nie ma nowej ewangelizacji bez Eucharystii, tak również Eucharystii nie ma bez kapłaństwa. Troska Kościoła o nowe powołania jest więc uzasadniona, bo jest naśladowaniem samego Chrystusa. To właśnie On powołuje uczniów, gdyż doskonale wie, że przyjdzie czas Jego śmierci na krzyżu. Gdyby nie uczniowie, być może nauka Chrystusa umarłaby prawdopodobnie z chwilą Jego śmierci. Tak się jednak nie stało, bo On ewangelizując, nie zapomniał o formacji nowych ewangelizatorów. Wciąż troszczy się o nowe powołania kapłańskie i zakonne. Pojawia się jednak problem dynamiki rozwoju Kościoła pierwotnego oraz Kościoła współczesnego. W przypadku tego pierwszego tendencja była wzrostowa, czego – niestety – nie można powiedzieć w odniesieniu do Kościoła współczesnego, chociaż ma on do dyspozycji znacznie więcej uczniów niż Jezus, który rozpoczynał swoją działalność od grona zaledwie dwunastu osób. Takie zestawienie pomaga dojść do wniosku, że nie wszyscy będący w Kościele są prawdziwymi uczniami Jezusa Chrystusa, którzy byliby w stanie oddać życie za swojego Mistrza. Owocność nowej ewangelizacji uzależniona jest więc od jakości ewangelizatorów, którzy zostali do tej misji powołani. Powołanie to nie ogranicza się jedynie do kapłanów i osób zakonnych, ale dotyczy wszystkich ochrzczonych, którym na mocy sakramentu została zlecona potrójna misja: kapłańska, prorocka i królewska.

Sformułowany problem zauważa również lider i założyciel międzynarodowej sieci Szkół Ewangelizacji Świętego Andrzeja, który w jednej ze swoich książek pisze, iż „główny problem duszpasterski w Kościele nie polega na tym, że się nie ewangelizuje. Nie, główny problem polega na tym, że ewangelizują osoby, które same nie są zewangelizowane”⁸. Światło na przywołane słowa rzuca również papież Paweł VI, twierdząc, że „Kościół jako głosiciel Ewangelii, zaczyna dzieło od ewangelizowania samego siebie” (EN 15).

Bazując na przywołanych wypowiedziach, trzeba zauważyć, że Kościół powinien rozpocząć ten proces od kapłanów, których trosce powierzona jest Chrystusowa owczarnia. To oni głoszą homilie, udzielają sakramentów świętych, ale są również liderami grup duszpasterskich funkcjonujących przy parafii. Od jakości ich posługi uzależniona jest jakość życia dzieci Bożych, które Bóg wzywa do nowej ewangelizacji w swojej rodzinie, miejscu nauki i pracy. Patrząc na działalność formacyjną w Kościele, dostrzega się organizację różnych kursów

⁷ P. Nowakowski, *Liturgia jako miejsce wtajemniczenia i doświadczenia nowości wiary – środkiem czy celem ewangelizacji*, w: *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, red. G. W. Dryl, Kraków 2013, s. 166.

⁸ J. H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 181.

duszpasterskich i katechetycznych. Nie powinno więc być większego problemu. Realia są jednak inne, bo nie chodzi tutaj o mnożenie bytów czy o pogłębianie wiedzy, ale o osobiste spotkanie z Bogiem. Pisze o tym przywołany już José H. Prado Flores: „Aby ewangelizować potrzebne jest wcześniejsze osobiste Zesłanie Ducha Świętego, które pozwala doświadczyć mocy Ducha dającego świadectwo o zmartwychwstałym Jezusie”⁹. Z tego też powodu duże znaczenie w duszpasterstwie ma formacja wiernych odnosząca się do sakramentów świętych i Pisma Świętego, gdyż są one miejscami szczególnej obecności Ducha Świętego.

2.3. *Troska o zaplecze ewangelizacyjne*

Podjmując się dzieła nowej ewangelizacji należy stworzyć w parafii optymalne warunki, aby tak przyciągała ludzi do Jezusa, jak magnes przyciąga metal. Na problem ten zwraca uwagę cytowany papież Franciszek. Zauważa on, „że jeśli część naszych ochrzczonych ludzi nie doświadcza swojej przynależności do Kościoła, spowodowane jest to także przez pewne mało gościnne struktury i klimat w niektórych naszych parafiach i wspólnotach” (EG 63). Papież zwraca uwagę na problem, który niejednokrotnie jest niedostrzegalny, a jednak istotny w dziele nowej ewangelizacji. Chodzi tutaj oczywiście o stworzenie dobrego klimatu, zarówno dla wiernych utożsamiających się ze swoją parafią, aby ich nie stracić, jak i dla tych, którzy nie czują swojej przynależności do parafii, aby ich pozyskać dla Chrystusa. Działanie to jest dość istotne, gdyż mentalność współczesnego świata, a tym samym człowieka w nim żyjącego, uległa radykalnej zmianie. Nie znaczy to, że Kościół ma iść z duchem czasu i zmieniać swoje zasady czy wymagania. Powinien być jednak wyczulony na percepcję współczesnego człowieka, która jest specyficzna, gdyż jest kształtowana przez środki masowego przekazu. Z tego też powodu człowiek bardziej nastawiony jest na obraz i muzykę, co powinno być wzięte pod uwagę w duszpasterstwie parafialnym. Chodzi tutaj o zaopatrzenie się przez parafię w niezbędny sprzęt i narzędzia, które pomogą dotrzeć do człowieka i otworzyć go na działanie Boga.

Wprawdzie podjętym zagadnieniem powinna zająć się teologia pastoralna, jednakże sfera muzyki i śpiewu w kościołach parafialnych ma dość istotne znaczenie dla rozwoju duchowego człowieka, a tym samym dla dzieła nowej ewangelizacji. Szczególną rolę odgrywa ona podczas celebracji Eucharystii, gdzie „starannie i w przemyślany sposób dobrana oprawa [muzyczna] może wpływać na to, jak odbierany będzie nasz przekaz, lub – żeby użyć naszego wcześniejszego porównania – zabrać parafian w podróż do rzeczy wyższych”¹⁰.

⁹ Tamże.

¹⁰ M. White, T. Corcoran, *Historia katolickiej parafii. Odbudowana, czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, Gubin 2013, s. 130.

Zadbanie o jakość muzyki i śpiewu w kościołach to konkretna inwestycja w rozwój duchowy parafian i w dzieło nowej ewangelizacji, która nie przyniesie oczekiwanych korzyści, jeśli spotkania danej wspólnoty nie będą atrakcyjne. Z jednej strony muzyka i śpiew odgrywają istotną rolę, bo wpływają na klimat, który zachwyca i przyciąga człowieka, z drugiej jednak strony stanowią dość istotny element liturgii, gdyż – zgodnie z nauczaniem Kościoła – nadają modlitwie i liturgii szczególnego namaszczenia, budują jedność serc wśród wiernych, i sprawiają, że sprawowane obrzędy podnoszą ducha człowieka w takim stopniu, iż jest on w stanie dostrzec w nich to, co „dokonuje się w świętym mieście Jeruzalem” (zob. MS 5).

3. Duszpasterstwo misyjne

Wysoki poziom duszpasterstwa zwyczajnego w parafii jest koniecznością, aby podjąć się dzieła nowej ewangelizacji, która we współczesnym świecie ukierunkowana jest szczególnie na ludzi ochrzczonych, ale niepraktykujących. Powodzenie tego dzieła wymaga przejścia od duszpasterstwa zwyczajnego do duszpasterstwa misyjnego. Zmiana ta nie może jednak doprowadzić do rezygnacji z tego, co wchodzi w skład duszpasterstwa zwyczajnego, gdyż stanowi ono fundament dla duszpasterstwa misyjnego, które jest obowiązkiem człowieka doświadczającego Bożej miłości. Duszpasterstwo to jest również wzrastaniem w miłości, a więc kontynuacją formacji prawdziwego ucznia Jezusa Chrystusa, który wezwał człowieka, aby kochał bliźniego jak siebie samego (por. Mk 12, 31). Ponadto jest również sprawdzianem miłości względem Boga. Píše o tym święty Jan Apostoł w Pierwszym swoim Liście: „Jeśliby ktoś mówił: Miłuję Boga, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20).

3.1. Rola modlitwy i Słowa Bożego

Niejednokrotnie dzieło nowej ewangelizacji kojarzy się ludziom z prowadzeniem przeróżnych kursów, akcji i przedsięwzięć. Z takim stwierdzeniem nie można się jednak zgodzić, bo jest to tylko jedna z wielu płaszczyzn, które stanowią całość nowej ewangelizacji. Fundamentem zaś skutecznej ewangelizacji jest zażyła relacja z Jezusem, „pierwszym i największym głosicielem Ewangelii. W każdej formie ewangelizacji prymat należy zawsze do Boga, który zechciał nas powołać do współpracy z Nim i pobudzić nas mocą swego Ducha” (EG 12). Potwierdza to również autor Pierwszego Listu do Koryntian (3, 7): „Otóż nic nie znaczy ten, który sieje, ani ten, który podlewa, tylko ten, który daje wzrost – Bóg”.

Jeśli prowadzona w parafii ewangelizacja nie przynosi oczekiwanych owoców, to jest to znak, że budowana jest wyłącznie na mądrości i sile człowieka,

który według świętego Pawła nic nie znaczy, bo może tylko siać i podlewać, wzrost zaś należy do Boga. Wynika z tego, że pierwszeństwo należy się Bogu, gdyż to On wie jak, gdzie i kiedy należy rozpoczynać nową ewangelizację. Podejmując się takich dzieł, nie można więc zapomnieć o żarliwej modlitwie, w którą wpisuje się medytacja Słowa Bożego. Działanie to pozwoli z jednej strony formować człowieka tak, aby stał się prawdziwym uczniem Jezusa Chrystusa, a z drugiej – odczytać wolę Boga, która objęta jest Jego błogosławieństwem. Realizacja odkrytego zamysłu Boga z pewnością przyczyni się do przebudzenia parafii.

Do osiągnięcia takiego celu nie wystarczy jednak sama modlitwa, bo łaska nawrócenia człowieka domaga się ofiary. Z pomocą w odkryciu jej formy przychodzi nauczanie Kościoła, który obok modlitwy wymienia post i jałmużnę. To właśnie one są dla modlitwy skrzydłami niosącymi ją przed tron samego Boga. Doskonale o tym wiedział święty Jan Maria Vianney. Praktykując surową pokutę i dobre uczynki obudził parafię, której życie duchowe było po ludzku nie do przywrócenia.

Ogólnie rzecz biorąc, duszpasterze podejmujący się nowej ewangelizacji muszą zatroszczyć się w swoich parafiach o grupy obejmujące to dzieło modlitwą, postem i jałmużną, gdyż „wzrost Kościoła nie jest dziełem ludzkim, lecz boskim, i nie może się dokonywać bez wiary”¹¹.

3.2. *Głoszenie Słowa Bożego*

Jeśli wzrost Kościoła jest dziełem Boga, to byłoby wielkim zaniedbaniem nie korzystać ze Słowa Bożego, które wychodząc z ust Jezusa Chrystusa, przyciągało tłumy. Wprawdzie słowo jest głoszone przez ludzi Kościoła, to jednak tłumów nie widać. Czyżby Słowo Boże straciło moc z chwilą śmierci Jezusa Chrystusa? Na to pytanie jednoznacznie odpowiada autor Listu do Hebrajczyków, który pisze że „żywe jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obojeczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Wobec tego trzeba powiedzieć, że Kościół ma narzędzie, dzięki któremu powinien wzrastać z dnia na dzień. Rzeczywistość jest jednak inna. Czyżby autor natchniony mylił się?

Odpowiedzią na to pytanie jest osoba Jezusa Chrystusa, która według Ewangelii jest Słowem skierowanym przez Boga do człowieka (por. J 1, 14). Chrystus nie jest więc tylko głosicielem słowa, ale Jego wcieleniem. Postawiona teza pomaga zrozumieć trudność wykorzystania Biblii w dziele nowej ewangelizacji, która uzależniona jest od podobieństwa ucznia do Mistrza. Głoszone Słowo Boże jest więc skuteczne na tyle, na ile uczeń ukazuje swoim życiem Jezusa Chrystu-

¹¹ P.-A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywienia wiary w parafii*, Gubin 2013, s. 122.

sa¹². Ważną rolę w dziele nowej ewangelizacji odgrywa więc świadectwo ewangelizatora, na co zwraca uwagę Paweł VI, pisząc, że „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” (EN 41).

Z przeprowadzonej analizy wynika, że samo głoszenie kerygmatu¹³ nie wystarczy, aby przyciągnąć ludzi do Kościoła. Wprawdzie jest ono ważne i niezbędne, jednak musi iść zawsze w parze z wiarygodnym świadectwem osób podejmujących się głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Takiego poziomu ducha nie da się jednakże wyuczyć lub zdobyć na kursach ewangelizacyjnych, gdyż jest on owocem długotrwałej i wytężonej współpracy człowieka z Bogiem. Nie może więc podjąć się dzieła nowej ewangelizacji człowiek, który został przygotowany do niej tylko teoretycznie. Takie przedsięwzięcie może wpłynąć negatywnie nie tylko na osoby ewangelizowane, ale również na samego ewangelizatora, który stanie przed pokusą zniechęcenia się do dalszej pracy na rzecz Kościoła oraz do własnego rozwoju duchowego. Z tego też powodu potrzeba mądrych i bożych liderów nowej ewangelizacji.

3.3. Dzieła nowej ewangelizacji

Patrząc na Jezusa Chrystusa – Mistrza ewangelizacji, trzeba stwierdzić, że prowadził On dość aktywny styl życia w czasie swojej publicznej działalności. Nie ograniczał się tylko do swoich stron rodzinnych i przyjaciół, ale chciał dotrzeć do jak największej liczby odbiorców. Jego przykład jest wezwaniem pod adresem współczesnych ewangelizatorów do wytężonej pracy. Zachęca do tego również obecny papież Franciszek, pisząc: „Wyjdźmy, wyjdźmy, by ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. Powtarzam tu całemu Kościołowi to, co wielokrotnie powiedziałem kapłanom i świeckim w Buenos Aires: wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygody z przywiązania do własnego bezpieczeństwa. Nie chcę Kościoła troszczącego się o to, by stanowić centrum, który w końcu zamyka się w gąszczu obsesji i procedur” (EG 49).

Gdyby wszyscy wierni wzięli sobie do serca słowa Ojca Świętego i wyszli na ulice swoich parafii, to Ciało Mistyczne Chrystusa zaczęłoby wzrastać zarówno duchowo, jak i fizycznie. Warto jednak w tym miejscu przypomnieć i zwrócić

¹² Por. J. H. Prado Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, s. 85-86.

¹³ „Kerygmat jest jak lemiesz pług, który żłobi ziemię i ją przewraca. Ma charakter twierdzący. Głosi, że Jezus jest Mesjaszem zapowiadany przez Pisma, prawdziwym Bogiem i prawdziwym Człowiekiem przybyłym w naszym ludzkim ciele, zmartwychwstałym spośród umarłych, Panem chwały, który przynosi przebaczenie grzechów, zmartwychwstanie ciała, życie wieczne. Jest zawsze obecny w Kościele, który sam założył. Poprzez głoszenie Chrystusa kerygmat wprowadza swego odbiorcę w osobistą, bliską i życiodajną relację z Bogiem, Synem i Duchem Świętym”. – D. Rey, *Parafia obudź się. Wyzwania nowej ewangelizacji*, s. 136.

uwagę, że organizując różne akcje ewangelizacyjne, można wpaść w pułapkę działania bez Boga, co nie przyniesie oczekiwanych rezultatów, gdyż będą to dzieła dla Boga, które jednak nie są Jego wolą, a jedynie wymysłem człowieka. Należy mocno podkreślić jeszcze raz, że łaska wiary jest darem Boga, a nie człowieka. Wzrost możliwy jest więc tylko dzięki współpracy człowieka z Bogiem, która rozpoczyna się i rozwija na kolanach, w klimacie dialogu dwóch serc: serca Boga wypełnionego miłością i serca człowieka pragnącego tej miłości zasmakować. Pozostając w takiej relacji, człowiek zaczyna kierować się nie tylko rozumem, ale również sercem, niejednokrotnie popychającym go do działań, których rozum nigdy by się nie podjął. Taki człowiek zaczyna zmieniać się wewnętrznie. Od dzieł dla Boga przechodzi do dzieł Bożych, w których działa sam Bóg.

Podjmując się takich działań, w połączeniu z kerygmatem i wiarygodnym świadectwem życia osób ochrzczonych, dzieła nowej ewangelizacji będą otwierały serca ludzkie na Boga, a tym samym dawały wzrost Kościołowi¹⁴.

THE ROLE OF A PARISH IN THE NEW EVANGELISATION

Much like the general Church environment, the parish plays a significant role in the new evangelisation, which is oriented towards both the faithful and churchgoers as well as those, who have been baptised but do not practice their religion. Common ministry plays a special role as it helps men experience God's love through sacraments. The most important one is the Eucharist, which becomes an impulse for the start of missionary ministry.

The Church needs such ministry to grow spiritually and physically. However, this growth depends on close relations with God, who helps reveal His will concerning the time, methods, and means of the parish's new evangelisation. A credible testament of Christian life, which opens human hearts to relations with God, is especially important.

In general, the new evangelisation will bring the expected fruits if it is based on Jesus Christ – the biggest and best evangelist.

Translated by Izabela Stańczyk

Keywords: new evangelisation, ministry, parish, evangelist.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, służba, parafia, ewangelizator.

¹⁴ Por. tamże, s. 135.

Savia Anna CICHONSKA OP*

AKTUALNOŚĆ FORMACYJNYCH WSKAZAŃ SŁUGI BOŻEJ MATKI KOLUMBY BIAŁECKIEJ

Instytuty życia konsekrowanego podejmują wciąż na nowo refleksję dotyczącą formacji, zwłaszcza na etapie nowicjatu. Zmieniająca się rzeczywistość, różnice w mentalności i wychowaniu młodych ludzi wstępujących do zakonu, a także wymogi Kościoła nakreślane w wydawanych dokumentach, obligują do krytycznego i twórczego spojrzenia na formację. Zgromadzenie Sióstr św. Dominika, odpowiadając na soborowe wezwanie powrotu do źródeł, to znaczy do korzeni, z których wyrasta instytut, sięga do *Dyrektorium dla Nowicjatu*, napisanego przez założycielkę zgromadzenia, matkę Kolumbę Białecką († 1887). Znajduje tu ono zbiór przepisów i wskazań, swą treścią oddających wprost zamysł Matki względem zgromadzenia.

Celem niniejszego opracowania jest potwierdzenie aktualności wskazań formacyjnych przekazanych przez Sługę Bożą, a kierowanych do młodych osób, rozpoczynających życie w Zgromadzeniu Sióstr św. Dominika. Pouczenia Matki zostaną zestawione z dokumentami Kościoła, zwłaszcza z nauczaniem świętego Jana Pawła II. Podjęcie niniejszego tematu jest okazją do przybliżenia postaci samej Sługi Bożej. Warto bowiem wydobywać z cienia tych, którzy pozwolili formować się Duchowi Świętemu, otwierając się na Jego mądrość i światło. Poprzez pozostawione pisma nieustannie kształtują oni osoby pragnące żyć ich duchowością. Są przewodnikami tak przepełnionymi Bogiem, że nie zatrzymują uwagi na sobie, ale pozostają w ukryciu. Ich doświadczenie wiary stanowi bogactwo całego Kościoła.

W pierwszej i drugiej części opracowania zostaną wyodrębnione akcentowane przez Sługę Bożą środki formacji, takie jak sakramenty, modlitwa liturgiczna i medytacja. Trzecia część natomiast ukaże owoce życia nimi: miłość praktykowana we wspólnocie oraz posłuszeństwo. Wśród licznych zagadnień porusza-

* S. mgr lic. Savia Anna CICHONSKA – profeska wieczysta (od 2009 roku) Zgromadzenia Sióstr św. Dominika; kontynuuje studia doktoranckie w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od 2011 roku pełni funkcję mistrzyni nowicjatu.

nych przez matkę Kolumbę były sakrament pokuty i pojednania oraz Eucharystia. Sługa Boża zwracała uwagę na ich moc formacyjną.

1. Formacyjna moc sakramentów

Ojciec Jerzy Gogola nazywa sakramenty „oazami na drodze do domu Ojca” oraz „siedmioma kielichami” nasycającymi pragnienie miłości i uzdalniającymi do miłości. Kształtują one osobę i prowadzą ją do dojrzałości chrześcijańskiej, upodabniając ją do Chrystusa. Każdy sakrament ma związek ze chrztem świętym, a swym działaniem służy dążeniu do pełni eucharystycznej¹. Sakramenty, z których osoba konsekrowana korzysta często i przez całe życie, to sakrament pokuty i pojednania oraz Eucharystia. Święty Jan Paweł II nazywa je miejscami doświadczenia ogromu Bożego miłosierdzia, będącego „najwspanialszym przymiotem Stwórcy i Odkupiciela” (DiM 13).

1.1. Sakrament pokuty i pojednania

Sakrament pokuty i pojednania toruje niejako drogę do Eucharystii. Jego owoce w życiu konkretnej osoby zależą w dużej mierze od dyspozycji, przygotowania i otwartości wierzącego². Na elementy te wskazuje również Kolumba Białecka. Przywiązuje ona dużą wagę do aktów mających na celu przygotowanie się do odpowiedniego przeżycia sakramentu pokuty i pojednania. Analizując myśl Sługi Bożej, zauważamy wyodrębnienie praktyk składających się na przygotowanie dalsze i bliższe. Przygotowanie dalsze obejmuje codzienne rachunki sumienia. Mogą być one szczegółowe oraz ogólne. Białecka eksponuje ich rolę w procesie formacji trwającej całe życie. Pozwalają one głębiej poznać siebie, umożliwiają też przemyślenie i podjęcie owocnej pracy nad sobą. Uczą stawiania w prawdzie przed sobą i przed Bogiem, kształtują sumienie. Dobrze praktykowane, przyczyniają się znacząco do postępu duchowego. Stanowią przygotowanie do rachunku sumienia poprzedzającego spowiedź³.

Założycielka, omawiając poszczególne warunki sakramentu spełniane w przygotowaniu bliższym, zwraca uwagę na postanowienie poprawy. Według niej jest ono najważniejsze. Jeśli bowiem mamy szczerą wolę zmiany swego postępowania, zdołamy wzbudzić głęboki akt żalu za grzechy.

Sam moment spowiedzi Założycielka określa jako „wylanie serca” przed kapłanem, jak przed Chrystusem. Należy oskarżać się i wyjawiać swe przewinienia

¹ Por. J. W. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem. Synteza teologii duchowości*, Kraków 2012⁴, s. 340.

² Tamże, s. 342-343.

³ Por. K. Białecka, *Dyrektorium dla Nowicjatu oraz Przepisy dla domów filialnych*, Kraków 2011, s. 66-68.

bez usprawiedliwiania siebie. Matka jasno pisze o konieczności upokorzenia się przy krótkach konfesjonau i o nieoszczędzaniu miłości własnej⁴.

Podobnie na temat spowiedzi pisał później Jan Paweł II: „Oskarżenie się z własnych grzechów jest konieczne przede wszystkim po to, by grzesznik mógł być poznany przez tego, kto pełni w sakramencie rolę sędziego, i by spowiednik mógł ocenić zarówno ciężar grzechów, jak i skrucę penitenta, a jako lekarz poznać stan chorego, aby go leczyć i uzdrowić” (RP 31). Papież przestrzega, by nie redukować wyznania grzechów do próby psychologicznego samowyzwolenia. Jest to bowiem „akt liturgiczny, uroczysty w swojej dramatyczności, prosty i skromny przy całej wzniosłości swego znaczenia” (RP 31). Jan Paweł II nazywa go aktem marnotrawnego syna powracającego do Ojca, powitanego przez niego pocałunkiem pokoju (por. RP 31).

Założycielka podkreśla potrzebę słuchania z uwagą i szacunkiem pouczeń kapłana. Sama w heroiczny sposób stosowała się do wskazówek każdego spowiednika, wierząc, że ksiądz objawia jej wolę Bożą. Zaznacza, że spowiedź jest tajemnicą i nie można czynić z niej „sprawy czysto ludzkiej”. Po doświadczeniu Bożego miłosierdzia i uzyskaniu rozgrzeszenia Matka zachęca do „rzucenia się do stóp Majestatu Bożego”, by podziękować za przebaczenie grzechów⁵.

Sakrament pokuty i pojednania jest uprzywilejowanym miejscem obecności Ducha Świętego, będącego głównym Formatorem osoby konsekrowanej. Działa On podczas całego procesu przygotowywania się do właściwego przeżycia sakramentu. Pozwala poprawnie oceniać siebie, uczy pokory, będącej owocem przyznania się do własnej grzeszności. Wlewa również w serce odwagę uzdalniającą do tego, aby wpatrując się w Chrystusa, podjąć walkę o świętość. Nieocenioną pomocą w dążeniu do niej jest Eucharystia.

1.2. Eucharystia

Eucharystia jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego (por. LG 11). Zakładając zgromadzenie, matka Białecka starała się zaszczerpić w siostrach miłość do Najświętszego Sakramentu. Pragnęła, by powstający instytut cechowała duchowość eucharystyczna⁶. Dziś w teologii duchowości – jak wiadomo – określa się tym mianem proces „całociłowego” rozwoju i dojrzewania duchowego, który znajdzie swe ostateczne wypełnienie w rzeczywistości eschatycznej. W Eucharystii człowiek spotyka Boga, który go uświęca. Duchowość eucharystyczna zakłada nieustanny proces kształtowania osoby – ucznia Pańskiego,

⁴ Por. tamże, s. 88-91.

⁵ Por. tamże, s. 90-91.

⁶ Por. K. Białecka, *Natchnienia duchowne*, Kraków 2008, s. 78.

według reguły doskonałej miłości, poprzez głęboką wspólnotę z Chrystusem oraz poddanie całego życia Duchowi Świętemu⁷.

Wiążąc swe duchowe córki z Tajemnicą Ołtarza, matka Założycielka podkreśla w swych pismach przede wszystkim wymiar ofiarniczy Eucharystii: „Ołtarz to druga Kalwaria; ta sama Ofiara, ten sam Ofiarnik, ta sama Dań. Wszyscy mogą na wyścigi czerpać, jeżeli chcą i o ile chcą, ze źródeł żywych i niewyczerpanych tej tajemnicy miłości”⁸. Uczestnicząc we Mszy świętej, osoba zakonna ofiaruje siebie Bogu, aby wypełniać Jego wolę we wszystkich codziennych sprawach. Swoje posłuszeństwo Stwórcy łączy z posłuszeństwem Jezusa – do końca uległego swemu Ojcu i w ten sposób dokonującego dzieła zbawienia człowieka.

Matka w swych pouczeniach wyraźnie podkreśla moment przyjęcia Komunii świętej. Dostrzega jak bardzo Chrystus, z którym jednoczy się w Eucharystii, wpływa na całe jej życie. Zauważa, że odkąd częściej przystępuje do Komunii świętej, dokonuje się „przeistoczenie wewnętrzne [jej] duszy”⁹, następuje przemiana niejako „w samej istocie”, podobna do tej, której podlega chleb podczas przeistoczenia. Komunia święta staje się dla Matki wprost „narzędziem wewnętrznym”, przemieniającym jej myśli, uczucia, wolę. Działanie Pana Jezusa w Komunii świętej, wobec siebie samej, Założycielka postrzega jako czynność wręcz matczyną. W *Natchnieniach* zamieszcza słowa: „Mam to uczucie, że Pan Jezus w Komunii świętej, w Najświętszej Tajemnicy Ołtarza, postępuje ze mną jak Najlepsza Matka, co z dziwną miłością i niezmordowaną cierpliwością uczy czegoś niesforne dziecko i co chwila musi je poprawiać, przerabiać jego robotę. Ono z początku wciąż krzywe laski na papierze stawia lub brzydkie ściegi na płótnie robi – tak z moją duszą się dzieje”¹⁰.

Sługa Boża upatruje w Eucharystii główną podporę życia zakonnego i zadań na życie wieczne. Komunia św. jest dla niej pokarmem, bez którego niemożliwe byłoby postępowanie drogą rad ewangelicznych i osiągnięcie zbawienia¹¹.

Ważne miejsce w duchowości matki Kolumby zajmuje adoracja Najświętszego Sakramentu, będąca kontynuacją spotkania z Chrystusem w Komunii świętej. Milczące trwanie przed Jezusem ukrytym w Hostii jest formą kontemplacji. Ojciec Raniero Cantalamessa nazywa je najbardziej eschatologiczną i profetyczną czynnością, którą można spełniać w Kościele¹². Wpatrując się w Jezusa ukrytego w Hostii, siostry, wierne dominikańskiej zasadzie *contemplata aliis tradere*,

⁷ Por. J. Kopeć, *Duchowość i formacja eucharystyczna. Materiały z sympozjum: Misterium Eucharystii w życiu osób konsekrowanych*, s. 2, <http://www.kkbids.episkopat.pl/uploaded/a17/-DUCHOWOSC.pdf> [10.10.2015].

⁸ Białecka, *Dyrektorium*, s. 52.

⁹ Por. Białecka, *Natchnienia*, s. 99.

¹⁰ Tamże, s. 99-100.

¹¹ Por. Białecka, *Dyrektorium*, s. 92.

¹² Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 2004, s. 108.

najpierw same napełniają się Bogiem, by następnie rozdawać Go światu. Tylko serce zanurzone w miłości Chrystusa może kochać braci, do których jest posłane. Żyjąc Eucharystią, osoba konsekrowana żyje duchem misyjnym – staje się w świecie świadkiem Bożej miłości. Wciela w codzienność „program eucharystyczny”, wymagający przyjęcia określonego sposobu bycia, charakteryzującego się duchem służby, ofiary i apostołstwa, jak również nieustannym dziękczynieniem Bogu (por. MND 25-26). Osoba konsekrowana jest powołana do tworzenia „kultury Eucharystii” (MND 26), „stawania się rzecznikiem komunii, pokoju, solidarności we wszystkich okolicznościach życia” (MND 27).

Formacja osoby żyjącej radami ewangelicznymi dopełnia się na drodze sakramentalnej. Jej celem jest ukształtowanie „nowego człowieka”. Proces ten rozpoczyna się już podczas chrztu świętego. Konsekracja zakonna sięga głęboko korzeniami w konsekrację chrzcielną i pełniej ją wyraża (por. PC 5). Chrzest otwiera bramę pozostałym sakramentom. Te nadprzyrodzone środki formacji kształtują osobę zakonną dążącą do pełnej dojrzałości wiary, formują jej sumienie, kształtują postawy, wymagając jednocześnie pełnego zaangażowania i współpracy z łaską sakramentalną.

W zakres formacji wchodzi także ćwiczenia duchowe przewidziane w uregulowanym życiu zakonnym: modlitwa liturgiczna, medytacja, różaniec. Służą one wzmacnianiu ducha modlitwy i nabywaniu teologicznego spojrzenia na rzeczywistość.

2. Kształtowanie ducha modlitwy i teologicznego spojrzenia

Życie konsekracją – znaczy „zakorzeniać” się w Chrystusa poprzez modlitwę oraz nabywać umiejętności szukania we wszystkim woli Boga, zarówno w wydarzeniach światowych, jak również w doświadczeniach własnej codzienności. Wszystko to formuje wewnętrznie osobę, o ile ona na to przyzwala: „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 [...]” (RDC 15).

Potrzebne jest osobie konsekrowanej teologiczne spojrzenie na wielowymiarową rzeczywistość, umożliwiające kształtowanie siebie „poprzez każdy ułamek prawdy i piękna, który spotyka wokół siebie”, „poprzez własną wspólnotę, przez swych braci i siostry, poprzez to, co zwykłe i nadzwyczajne w codzienności, zarówno poprzez modlitwę, jak i trud apostołski, w radości i cierpieniu, aż do momentu śmierci” (RDC 15).

Pouczenia zawarte w dokumentach Kościoła, dotyczące kwestii modlitwy i poszukiwania sensu teologicznego wydarzeń, są również obecne w omawianym *Dyrektorium dla Nowicjatu*. Matka Kolumba pragnie ukształtować w siostrach teologiczne postrzeganie rzeczywistości, chce umieścić swe duchowe córki w Bożej przestrzeni. W tym celu pobudza je do czujności i uczy nieustannego

skupiania uwagi na Boskim Oblubieńcu¹³. Akcentuje zwłaszcza Liturgię Godzin jako istotne miejsce spotkania z Bogiem we wspólnocie Kościoła.

2.1. Liturgia Godzin

Według matki Kolumby oficjum jest modlitwą, która najbardziej podoba się Bogu, zawiera bowiem słowa podyktowane przez Ducha Świętego, podane przez Kościół – naszą Matkę – by nimi modlić się za wszystkie Jej dzieci, zwłaszcza za grzeszników¹⁴. Podobne słowa odnajdujemy w adhortacji *Vita consecrata*: Liturgia Godzin „wyraża właściwe osobom konsekrowanym powołanie do wielbienia Boga i do modlitwy wstawienniczej” (nr 95).

Liturgiczna modlitwa dnia, według Sługi Bożej, jest trwaniem w Bożej obecności, jest to „słodka i miłosa uwaga” skierowana na Oblubieńca. Niepotrzebny jest podczas niej zbyt wysiłek koncentracji, ale – pełne miłości wsłuchiwanie się w słowa Pana i wejście z Nim w dialog. Ważną rolę Sługa Boży przypisuje tu wyobraźni. To dzięki niej można przenieść się myślą przed tron Boży i łączyć swój śpiew z głosem serafinów¹⁵.

Słowa Matki, dotyczące modlitwy, korespondują ze wskazaniem instrukcji *Congregavit nos in unum Christi amor*. Dokument ten stwierdza, że modlitwa, zarówno indywidualna, jak wspólnotowa, „ożywia konsekrację”; pozwala prowadzić osobisty, oblubieńczy dialog z Chrystusem; umacnia synowską więź z Ojcem. Z tego powodu modlitwa wymaga ciszy zewnętrznej i wewnętrznej, tworzącej odpowiednią przestrzeń, w której Słowo i Duch mogą odrodzić najtajniejsze głębie ludzkiego serca (por. nr 15).

Należy zaznaczyć, że dominikanki odmawiają liturgiczną modlitwę dnia w duchu swego Zakonodawcy, angażując, na jego wzór, całe ciało. Podobnie jak święty Dominik przyjmują naprzemiennie postawę stojącą i siedzącą, charakterystyczne są też częste skłony. Znanych jest dziewięć sposobów rozmowy z Bogiem, praktykowanych przez świętego. Ukazują one związek między ruchami ciała a wyrazistością modlitwy¹⁶. Ciało pozwala odzwierciedlić atmosferę każdej modlitwy, jej charakter. Postawa wyprostowana oznacza szacunek do Boga, modlący się rozmawia ze Stwórcą, jak prorok. Gdy święty Dominik

¹³ Por. Białecka, *Dyrektorium*, s. 43-45.

¹⁴ Por. tamże, s. 56.

¹⁵ Por. tamże, s. 56-57.

¹⁶ Po śmierci świętego Dominika Guzmána (1172-1221) bracia zebrali wspomnienia o jego sposobach modlitwy i zaprezentowali je w niewielkim dziele pt. *Dziewięć sposobów modlitwy*, ukazując zażyłość Dominika z Bogiem. Tekst polski w: J. Woroniecki, *Pełnia modlitwy*, Poznań 1982, s. 181-189. Według historyka Simona Tugwella OP czas powstania tekstu można sytuować na rok około 1280, zaś miejscem przygotowania dzieła była Lombardia. Por. C. Aubin, *Modlitwa ciała. Dziewięć sposobów św. Dominika*, przeł. M. Szewc, Poznań 2007, s. 14.

zanosił prośby do Ojca, był wyprostowany, wspinał się na palce. Innym razem widziano go siedzącego, zatopionego w myślach. Znana jest również modlitwa rąk złożonych lub otwartych jak księga, albo wzniesionych na wysokość ramion. Kiedy święty błagał Boga o coś szczególnie gorąco, rozkładał ramiona na kształt krzyża¹⁷. Jednym ze sposobów modlitwy, praktykowanym przez siostry dominikanki, jest *venie* – charakterystyczne upadnięcie twarzą na ziemię, które wyraża uniżenie się całej osoby przed Bogiem. *Venie* należy do aktów pokory, siostry praktykują je w dwu formach, padanie na twarz albo pochylenie¹⁸.

Do włączenia ciała w modlitwę zachęca Jan Paweł II w liście apostolskim *Oriente lumen*, gdzie stwierdza, że również ciało jest wezwane do oddawania czci Bogu. Podczas liturgii uwidacznia się jego wewnętrzna natura, gdyż jest ono świątynią Ducha Świętego. Jednoczy się z Panem, który przyjął ciało dla zbawienia świata. Liturgia objawia, że ciało uczestniczy w tajemnicy krzyża i zmierza ku przemienieniu, uduchowieniu, zostaje oświecone przez łaskę (por. nr 11).

Modlitwa liturgiczna nie tylko kształtuje serce osoby konsekrowanej, pozwala osiągnąć cel jej życia, jakim jest zjednoczenie z Oblubieńcem, ale również buduje wspólnotę. Na fakt ten wskazuje przywoływany dokument *Życie braterskie we wspólnocie*, który nazywa modlitwę liturgiczną fundamentem życia wspólnego (por. nr 14).

Obok liturgii, która w duchowości dominikańskiej odgrywa bardzo ważną rolę, przestrzenią spotkania z Bogiem jest medytacja, praktykowana w różnych formach.

2.2. Medytacja i różaniec

Medytacja prowadzi do kontemplacji Boga, która – jak zaznaczono w *Mutuae relationes* – zajmuje naczelne miejsce pośród różnorodnych zadań podejmowanych przez osoby zakonne (por. nr 16).

Konsekrowani winni być „jakby mistrzami w modlitwie” (Paweł VI, wypowiedź z 28.10.1966), gdyż ich zadaniem jest szukanie i miłowanie Boga. Medytacja kształtuje relację z Chrystusem, ma też znaczący wpływ na działania apostołskie (por. MR 16). Nie jest możliwe apostołstwo bez rozważania zbawczych planów Stwórcy i rozpatrywania znaków czasu w świetle Ewangelii.

Wartość medytacji bardzo mocno podkreśla matka Białecka. W *Dyrektorium* uznaje ją za najważniejszy obowiązek osoby zakonnej, od jej dobrego praktykowania zależy wiele w życiu duchowym. Sługa Boża nazywa medytację „zwierciadłem”, w którym siostra przegląda się każdego dnia, by poznać swoje wady i szukać „środków zaradczych”¹⁹.

¹⁷ Por. G. Bedouelle, *Dominik, czyli łaska Słowa*, Poznań 1987, s. 253-254.

¹⁸ Por. *Księga Zwyczajów Zgromadzenia Sióstr św. Dominika*, Kraków 2007, p. 51.

¹⁹ Białecka, *Dyrektorium*, s. 44.

Wydaje się, że termin „medytacja” Matka rozumie w sposób właściwy swemu czasowi, mając na myśli tak zwane „rozmyślanie”. Używa zamiennie obu pojęć. Zaznacza, że do istoty medytacji należy wpatrywanie się w Jezusa, rozważanie Jego cnót, aby nimi „upiększyć i przyozdobić swoją duszę”²⁰.

Ciekawe jest integralne spojrzenie Białeckiej na życie osoby konsekrowanej. Matka nie traktuje praktyk zakonnych wybiórczo, instrumentalnie, ale widzi ścisły związek pomiędzy kolejnymi chwilami dnia, tym wszystkim, co osoba przeżywa, w co się angażuje. Zauważa, na przykład, że aby medytacja była owocna, niezbędne jest zachowanie skupienia przez cały dzień. Koncentrując serce i myśl na Bogu, siostra przygotowuje się zarazem do właściwego przeżycia medytacji; jest to tak zwane przygotowanie dalsze. Sługa Boża wyodrębnia następujące etapy medytacji: przygotowanie, wybór przedmiotu medytacji, odniesienie przymiotu Jezusa do siebie, porównanie swych czynów z powinnościami, wzbudzenie aktów skruchy, dobre postanowienia, zakończenie²¹.

Modlitwą o szczególnym znaczeniu dla dominikanek jest różaniec, wpisujący się także w formy medytacyjne tradycji Kościoła. Matka Kolumba nazywa go skarbem dzieci świętego Dominika²². Jak skarb traktuje go także Jan Paweł II, podkreślając, zwłaszcza w liście apostolskim *Rosarium Virginis Mariae*, konieczność jego odkrywania (por. nr 43). Zdaniem Sługi Bożej różaniec jest dla Maryi „najmilszą” modlitwą, gdyż przypomina Jej źródła szczęścia i tytuły Jej chwały²³. Założycielka, podobnie jak Jan Paweł II, dostrzega też chrystocentryczny charakter modlitwy różańcowej (por. RVM 1)²⁴. Doceniając jej wartość, nakazuje, by w parafiach, w których siostry posługują, zakładano Bractwa Różańca Świętego czy też Żywe Róże²⁵.

Poprzez modlitwę różańcową dominikanki kontemplują wraz z Maryją oblicze Chrystusa. Starają się naśladować życie Matki i Jej Syna, pełne pokory, ubogie, ukryte, cierpliwe i doskonałe (por. RVM 15). Polecają Bogu sprawy Kościoła i całego świata. Uczą się też od Maryi żywej wiary i zawierzenia Temu, któremu oddały swe życie, wnikają „w spojrzenie Maryi” i żyją jej wspomnieniami (por. RVM 11). Dominikanka poprzez różaniec jest formowana w „szkole Maryi” (RVM 14), poddana wychowaniu przez Matkę Syna Bożego; prowadzona przez Nią na głębię życia konsekrowanego.

Pouczenia matki Białeckiej dotyczą różnych obszarów życia każdej siostry, dotyczą jej relacji z Bogiem, jak również funkcjonowania owej siostry we wspólnocie. Założycielka postrzega osobę zakonną całościowo i do takiej wizji

²⁰ Tamże.

²¹ Por. tamże, s. 47-50.

²² Por. tamże, s. 83.

²³ Por. tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ *Konstytucje Sióstr Dominikanek III Zakonu*, Lwów 1888, rozdz. XXVIII, s. 120.

dostosowuje formację, wskazując odpowiednie środki prowadzące do samowychowania. Pouczenia Sługi Bożej służą wypracowaniu przez siostry ewangelicznego stylu życia.

3. Ewangeliczny styl życia

Styl życia osoby konsekrowanej warunkują składane przez nią śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Poprzez konsekrację osoba przyjmuje Chrystusa jako jedyną normę swojego postępowania. Jej sposób życia, zgodnie z nauczaniem Kościoła, jest uobecnieniem formy życia, którą obrał sobie Syn Boży (por. LG 44; VC 18).

Elementami nadającymi kształt życiu zakonnemu są – według matki Kolumby – miłość siostrzana oraz posłuszeństwo. Ściśle przynależą one do obszaru życia wspólnotowego.

3.1. Miłość siostrzana

Osoby wstępujące do Zgromadzenia włączają się w konkretną rodzinę zakonną, rozpoczynając życie we wspólnocie „zrodzonej nie «z woli ciała ani z krwi», nie z osobistych upodobań ani z ludzkich motywów, ale «z Boga» (J 1, 13), z Boskiego powołania i z tęsknoty za Bogiem, są żywym znakiem prymatu Jego miłości, która dokonuje cudów, oraz miłości do Boga i braci, jaką objawił i wprowadził w czyn Jezus Chrystus” (ŻBW 1). Tym, co łączy członków wspólnoty i nadaje sens życiu zakonnemu jest miłość bratnia, będąca konsekwencją i owocem chrztu.

Życie we wspólnocie pociąga za sobą wiele wymagań. Budowanie właściwych relacji siostrzanych wiąże się z koniecznością podjęcia wysiłku wytężonej pracy nad sobą i wzrastania w miłości, wyzbywającej się egoizmu, wyrażanej w konkretnych czynach. W cytowanym dokumencie *Congregavit nos in unum Christi amor* podkreśla się, na przykład, potrzebę rozwijania we wspólnocie zalet przydatnych we wszystkich relacjach międzyludzkich, takich jak: dobre wychowanie, uprzejmość, szczerłość, opanowanie czy delikatność (por. nr 27). Kwestii tych dotyczy w *Dyrektorium* także matka Białecką, udzielając bardzo praktycznych wskazań dotyczących realizacji przykazania miłości we wspólnocie zakonnej. Podpowiada, że podstawowym warunkiem praktykowania miłości jest pozytywne myślenie o innych, dlatego trzeba „powściągać każdą myśl przeciwną”. Matka ukazuje potrzebę wzajemnej otwartości, podkreśla konieczność przezwyciężania słabości i wyrzekania się siebie, znoszenia z miłością różnicy temperamentów. Pomocna okazuje się tu pamięć o własnych brakach i wadach. Taka pokorna świadomość powoduje, że siostra staje wobec drugiej osoby w postawie dłużnika. Oczekując przyjęcia przez nią, stara się także sama być wyrozumiałą

dla innych. Matka zamyka tę prawdę w słowach: „Ażeby nas znoszono, trzeba drugich znosić, aby nas miłowano, potrzeba innych miłować, aby odbierać pociechę – potrzeba jej innym udzielać”²⁶.

Z miłością, stanowiącą podstawę życia wspólnotowego i istotę relacji z Bogiem, ściśle wiąże się posłuszeństwo, wypływające z miłości i prowadzące do jej wzrostu.

3.2. Posłuszeństwo

W tradycji dominikańskiej, przejętej przez matkę Białecką, formuła profesji zakonnej uwzględniała tylko ślub posłuszeństwa. Jednakże życie w posłuszeństwie zakłada przyjęcie również dwu pozostałych rad ewangelicznych: czystości i ubóstwa. W *Konstytucjach* z 1888 roku Matka wyjaśnia: „Kto bowiem obiecuje słuchać, obiecuje tym samym żyć w czystości i w ubóstwie”²⁷. Obecnie w zgromadzeniu, składając śluby, wymienia się trzy rady ewangeliczne.

Przez praktykowanie ewangelicznej rady posłuszeństwa osoba zakonna naśladuje Chrystusa i uczestniczy w Jego posłannictwie (por. PI 15). Posłuszeństwo odgrywa kluczową rolę w życiu osoby Bogu poświęconej. Matka Kolumba stwierdza wręcz, że w nim zamyka się istota życia zakonnego²⁸, posłuszeństwo jest jego „wybitną cechą”²⁹.

Według współczesnej teologii życia konsekrowanego realizacja ślubu posłuszeństwa dokonuje się na kilku płaszczyznach. Pierwszą z nich jest posłuszeństwo Kościołowi. Ten aspekt omawianego ślubu był bardzo istotny dla matki Kolumby. Śledząc biografię Sługi Bożej, zauważa się jej szczególne posłuszeństwo zwierzchnikom Kościoła, zwłaszcza papieżowi. Zakładając zgromadzenie, matka Białecką była we wszystkim uległa biskupom diecezji, na których terenie powstawała fundacja. Przedstawiała im wszelkie sprawy dotyczące kształtu instytutu, obserwacji zakonnych czy też pracy apostolskiej sióstr.

Kolejnymi wymiarami posłuszeństwa są: posłuszeństwo *Regule*, posłuszeństwo wspólnocie i posłuszeństwo przełożonym³⁰. Matka Kolumba zdecydowanie akcentowała pierwszy z wymienionych wymiarów posłuszeństwa, sama bardzo ceniąc *Konstytucje* i wszelkie przepisy zakonne zgromadzenia. Formułując je, dołożyła wszelkich starań, by zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Była świadoma, że *Reguła* nie jest jej dziełem, ale darem Boga, którego wolę ona, jako założycielka, stara się odczytać i przekazać siostrom. Sama wiernie

²⁶ Por. Białecką, *Dyrektorium*, s. 128-130.

²⁷ *Konstytucje Sióstr Dominikanek III Zakonu*, rozdz. XX, s. 82.

²⁸ Por. Białecką, *Dyrektorium*, s. 132.

²⁹ Tamże, s. 135.

³⁰ Por. Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Posługa władzy i posłuszeństwo* (11.05.2008), nr 9.

przestrzegała praw zakonnych i zachęcała do tego swe duchowe córki. Znamienny jest fakt, że przed wyjazdem do Francji pozostawiła każdej siostrze obrazek, na którym napisała: „Zaklinam Was chowajcie Regułę, ustawy i najmniejsze zwyczaje”³¹.

Samo zachowanie prawa przez członków instytutu nie wystarczy, ponieważ Duch Święty przemawia nie tylko przez prawo, ale również poprzez braci i siostry. Osoba zakonna, składając profesję w konkretnej wspólnotcie, zobowiązuje się do życia jej charyzmatem, do współpracy z jej członkami, a zatem i do posłuszeństwa wspólnotcie³². Świadoma tego matka Białicka nieustannie wsłuchiwała się w głosy sióstr, szanowała ich zdanie, we wszystkim szukała Bożej woli.

Odnosnie do posłuszeństwa przełożonym, Sługa Boża poucza siostry, by zostawiły sprawującym władzę nad nimi zupełną wolność rozporządzania sobą: „Wy wiecie, że dusza posłuszna powinna być jak ta laska w ręku tego, co ją trzyma, aby dać sobą obracać bez trudności”³³. Posłuszeństwo – zarówno w ujęciu Sługi Bożej, jak też w obecnym nauczaniu Kościoła – z jednej strony jest złożeniem ofiary z własnej wolności (por. VC 16), z drugiej natomiast paradoksalnie jest jej źródłem (por. VC 36). Życie w posłuszeństwie wyzwala z wszelkich ograniczeń, daje prawdziwą wolność dziecka Bożego, pragnącego wyłącznie wypełnienia Bożego planu.

Matka Kolumba, kreśląc konkretne wymagania względem sióstr, zabiega o zbawienie zarówno swoich duchowych córek, jak i tych, do których zostaną one posłane. Uczy je przede wszystkim otwartości na Chrystusa, poszukiwania Go najpierw w znakach sakramentalnych, w modlitwie osobistej i wspólnotowej, a następnie w spotkaniu z drugim człowiekiem. Wszelkie wskazówki Sługi Bożej mają na celu ukształtowanie osoby na wzór Chrystusa – osoby żyjącej radykalnie Ewangelią, przygotowanej, by wyruszyć na krańce świata z pochodnią wiary, podobnie jak święty Dominik. *Dyrektorium dla Nowicjatu* ukazuje pewien ideał dominikanki, formowanej w Kościele i dla Kościoła, według jego wskazań.

Czytając pisma matki Białickiej i wnikając w treść aktualnych dokumentów Kościoła, nie sposób nie zauważyć, że wyrażają one tę samą głęboką troskę o człowieka – o osobę ochrzczoneą, powołaną do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie. Znamiennym jest fakt, iż zestawione treści, mimo dzielących je lat powstania, pokrywają się ze sobą i wzajemnie się uzupełniają. Pokazują działanie tego samego Ducha ożywiającego Kościół na przestrzeni wieków.

³¹ Dominikanki, *Życie Czcigodnej Matki Róży Kolumby Białickiej*, Kraków 2007, s. 80.

³² Por. J. W. Gogoła, *Oddani Bogu. Teologia i duchowość życia konsekrowanego*, Kraków 2013, s. 153.

³³ Por. Białicka, *Dyrektorium*, s. 133.

TOPICALITY OF FORMATION GUIDELINES BY SERVANT OF GOD MOTHER KOLUMBA BIAŁECKA

The institutes of consecrated life reflect on their formation programs continually. Changing reality, differences in mentality and upbringing of candidates as well as requirements of the Church expressed in her teaching, compel to take a critical and creative viewpoint on formation. Responding to the conciliar appeal to return to the Institute's roots, the Congregation of the Sisters of St. Dominic relies on writings of its foundress Mother Kolumba Białecką, especially on *The Directory for the Novitiate*. This single source of formation reflects best the spirit of the Foundress and God's plan towards the Congregation. The comparison of her instructions with Church's documents clearly proves their timelessness.

The article is a threefold presentation of Białecką's instructions. First, it discusses the formative character of sacraments of Penance and Eucharist as loci of God's privileged activity, thus crucial for the consecrated. Second, it focuses on hints that help to form the sisters in the spirit of prayer and theological outlook on reality with emphasis on breviary, meditation and rosary. Third, it examines the fruits of deepened relationship with Christ, that is, sisterly love practised in community and strongly emphasized obedience. Each of the indicated issues finds its counterparts in contemporary documents of the Church concerned with how to lead consecrated person to fullness in Christ.

Keywords: Białecką, Congregation of Sisters of St. Dominic, formation, sacraments, liturgy, meditation, community.

Słowa kluczowe: Białecką, Zgromadzenie Sióstr świętego Dominika, formacja, sakramenty, liturgia, medytacja, wspólnota.

Ks. Edward WALEWANDER*

**ENTUZJAZM WIARY
– JULIA STANISŁAWA BAKALARZ OP (1956-2010)**

1. Wspomnienie o siostrze Julii Stanisławie Bakalarz, dominikance, wypada rozpocząć od słów Pisma Świętego: „Cośmy słyszeli i cośmy poznali, i co nam opowiadali nasi ojcowie, tego nie ukryjemy przed ich synami” – mówi natchniony autor w Księdze Psalmów. – „Opowiemy przyszłemu potomstwu” (Ps 78, 3-4). Jest to także naszym zadaniem, naszą życiową misją, ważną dla wszystkich ludzi, zwłaszcza tych, których Bóg postawił na naszej drodze.

Księga Syracydesa nakazuje, byśmy wychwalali ludzi według „następstwa ich pochodzenia”. „Lecz ci [...] pobożni, których cnoty nie zostały zapomniane, pozostały [...] z ich potomstwem, dobrym dziedzictwem są ich następcy” – to słowa ze wspomnianej księgi Pisma Świętego. – „[...] Potomstwo ich trwa na zawsze, a chwała ich nie będzie wymazana” (Syr 44, 1. 10-11).

O ludziach zmarłych trudno pisać i trudno mówić. Człowiek nie potrafi wywdziękzyć się im w pełni za dobro, jakie mu wyświadczyli. Wartość człowieka, zwłaszcza osoby bliskiej, przewyższa bowiem perły i wszelkie bogactwo.

Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* napisał, że „człowiek jest drogą Kościoła” (nr 13). Parafrazując te znane i chętnie cytowane słowa, można powiedzieć, że również każde zgromadzenie zakonne jest drogą i siłą wszystkich swoich członków – tworzą oni jego społeczność. Zwłaszcza przełożeni generalni „czuwają nad duszami [...] i muszą zdać sprawę z tego” (Hbr 13, 17), kiedy przyjdzie na to czas. To ważne słowa świętego autora Listu do Hebrajczyków, który radzi, by przełożeni czuwali nad wszystkimi powierzonymi ich pieczy „z radością, a nie ze smutkiem” (Hbr 13, 17).

* Ks. prof. zw. dr hab. Edward WALEWANDER – prezbiter archidiecezji lubelskiej, wyświęcony w 1974 roku; kierownik Katedry Pedagogiki Porównawczej KUL. Główne kierunki badań naukowych to pedagogika chrześcijańska i problematyka polonijna; interesuje się również duchowością chrześcijańską i historią Kościoła. Opublikował 23 książki i 34 współautorskie lub pod jego redakcją; ogółem wydał 783 prace naukowe i popularnonaukowe; od 1997 wydaje „Bibliotekę Pedagogiczną” (dotychczas 31 tomów). Od 1995 jest prezesem ogólnopolskiego Towarzystwa Naukowego Polska-Wschód.

2. Jest wielu dobrych, świątobliwych przełożonych. Z domu rodzinnego wyniosłem ogromny szacunek dla siostr zakonnych. W mojej rodzinie o siostrach mówiło się często i zawsze dobrze. Mój świętej pamięci ojciec przed drugą wojną światową leżał w szpitalu w Tomaszowie Lubelskim. Doświadczył tam wiele pomocy od siostry Marii, służebniczki starowiejskiej¹. Jej niezwykła troskliwość uratowała mu życie. Wzruszał się za każdym razem, gdy o tym mówił. Szacunek, życzliwość, może nawet miłość do kobiet w habitach trwa w mojej rodzinie do dzisiaj.

Jak ważne, jak potrzebne, niezbędne jest poświęcenie dla drugiego człowieka! Słowa przemijają. W pamięci pozostają czyny. Dlatego chciałbym tu pisać przede wszystkim o czynach niezapomnianej, dobrej dominikanki.

3. Dlaczego wspominam o siostrze Julii Bakalarz? Zbliżyły nas wspólne zainteresowania naukowe, które rozwijaliśmy równolegle od początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku. W przypadku siostry Julii zaczęły się one wraz ze wstąpieniem do Zgromadzenia Sióstr Dominikanek, a moje – w 1983 roku, kiedy zostałem powołany i wszedłem w skład Komisji Historycznej do spraw Beatyfikacji Służebnicy Bożej Matki Kolumby Białeckiej, założycielki tego zgromadzenia. Zarówno siostra Julia, jak i ja mamy w swoim dorobku piśmienniczym po kilkadziesiąt różnych publikacji na temat zgromadzenia świątobliwej Matki Założycielki. Siostra Julia była moją młodszą koleżanką po fachu. Podczas, gdy ja z czasem zająłem się kilkoma innymi dziedzinami nauki, ona w swych badaniach, w działalności naukowej i duszpasterskiej, do końca pozostała wierna jednemu tematowi, a właściwie jednej postaci: matce Kolumbie Białeckiej. Założycielka zgromadzenia zakonnego stała się piękną przygodą jej życia. Siostra Julia wykazała się wybitną głębią i wnikliwością myśli. Zdecydowanie poszerzyła moje skromne dociekania w tym względzie.

Młoda dominikanka była moją słuchaczką na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie prowadziłem wykłady dla doktorantów z historii duchowości. Młodych ludzi poznaje się dobrze podczas nauki, kiedy przychodzi im wypełniać, często drobiazgowo, wymagania uniwersyteckie.

Na dawnym nauczycielu ciąży obowiązek, by zaświadczyć o swojej byłej studentce. Ona sama już nic o sobie nie może powiedzieć, bowiem zamknęła się księga jej życia. Naszym obowiązkiem zatem jest dokładnie ją odczytać, choć to – jak wiadomo – powinność trudna.

4. Matka Julia żyła zaledwie 54 lata. Zmarła po ciężkiej chorobie nowotworowej 22 maja 2010 roku, w wieku, w jakim wielu dopiero zaczyna owocować.

¹ Przez cały okres międzywojenny, podczas okupacji niemieckiej, aż do pierwszych lat powojennych siostry z tego zgromadzenia pracowały w szpitalu.

Jej owoc dojrzał wcześniej. Wcześniej osiągnąwszy doskonałość, przeżyła czasów wiele – to słowa z Księgi Mądrości. – Dusza jej podobała się Bogu, dlatego pospiesznie uszła spośród nieprawości. „A ludzie patrzyli i nie pojmowali ani sobie tego nie wzięli do serca, że łaska i miłosierdzie nad Jego wybranymi” (Mdr 4, 14-15).

Stanisława Bakalarz urodziła się 24 marca 1956 roku w Lipnicy Murowanej jako córka Jana i Władysławy z domu Heród. Dzieciństwo i młodość spędziła w rodzinnej wsi Gosprzydowa, leżącej nad rzeką Uszwicą w powiecie brzeskim, na ziemi tarnowskiej. Pozostała zawsze wierna tradycji swojej rodzinnej wsi.

Obserwowałem kiedyś siostrę Julię jak, przed ważną uroczystością kościelną w Wielowsi, prowadziła pod rękę swoją mamę. Młoda i bardzo elegancka córka wspierała spracowaną matkę, chylącą się ku ziemi na skutek reumatycznych dolegliwości. To była żywa lekcja wychowawcza, także dla sióstr. Stojąca wtedy obok mnie jedna z nich powiedziała mi po latach, że wiele skorzystała z przykładu swej współsiostry, a później matki generalnej. Sama walczyła z postępującą chorobą nowotworową, a zajęła się swoją słabnącą matką.

Stanisława Bakalarz uczęszczała do Liceum Ogólnokształcącego w Brzesku. W 1975 roku zdała tam maturę. Potem podjęła studia psychologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ukończyła je w 1980 roku. Po roku głębokiej refleksji wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Dominikanek III Zakonu. Po ślubach wieczystych otrzymała imię zakonne Julia. Jako młoda dominikanka została skierowana na studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uzyskała tytuł magistra teologii, a w 1993 roku obroniła doktorat z teologii duchowości².

5. W zgromadzeniu pracowała jako katechetka, promotorka powołań oraz mistrzyni przygotowująca siostry do przyjęcia ślubów zakonnych. W czerwcu 2001 roku została wybrana na urząd przełożonej generalnej swego zgromadzenia. Tym samym stała się kolejną następczynią służebnicy Bożej Kolumby Białeckiej, o której tak wiele pisała w pracach naukowych, a także świadczyła w szeroko rozumianej i bardzo gorliwie uprawianej działalności popularyzatorskiej.

Matka Julia była nie tylko wierną duchową córką matki Kolumby, ale, w powołanym przez nią zgromadzeniu zakonnym, także pojętną uczennicą świętego Dominika, twórcy szkoły życia, od jego imienia nazwanej dominikańską. Ta droga realizacji powołania życiowego od XIII wieku fascynuje ciągle na nowo kolejne pokolenia kobiet i mężczyzn. Popatrzmy zatem na życie matki Julii w perspektywie duchowości dominikańskiej.

6. Święty Dominik był przede wszystkim kaznodzieją. Wszędzie z ogromną gorliwością głosił słowo Boże. Kazania stały się głównym środkiem oddziaływa-

² *Teczka personalna s. Stanisławy Bakalarz*, Archiwum KUL, sygn. T 37342.

nia założonego przezeń zakonu. W działalności dominikanów wszystko jest ukierunkowane na szeroko rozumiane przepowiadanie.

Siostra Julia nie była daleka od tego ideału. Chętnie i często mówiła o Bogu. Czyniła to z radością. Nawet w chorobie. Zawsze dobrze przygotowana do publicznych wystąpień, potrafiła też improwizować. Słuchało się jej chętnie, bo każda jej wypowiedź była mądra i skłaniała do refleksji. Jej słowa nigdy nie były banalne. Mówiła z zaangażowaniem, tak jakby robiła to pierwszy raz, a czasem zdawało się, że mówi tak, jakby to miało być jej ostatnie wystąpienie. Zależało jej na ludziach, stąd takie pozytywne emocje tego przepowiadania. Może trzeba tu postawić pytanie, czy na postawę – zdawałoby się skromnej zakonniczki – miały też wpływ życie i działalność jej trzech rodzonych braci – dominikanów.

Twórca dominikańskiej szkoły życia wiedział, że bez modlitwy jego kazania nie będą skuteczne. Dlatego popierał żeńskie klasztory kontemplacyjne, aby siostry swą modlitwą wspomagały jego apostołat. Sam też poświęcił się intensywnemu życiu modlitwemu. Cała duchowość dominikańska streszcza się w dewizie przypisywanej świętemu Dominikowi: *Contemplare et contemplata aliis tradere* (Kontemplować Boga i owoce tej kontemplacji przekazywać innym).

Matka Julia zawsze bardzo życzliwie odnosiła się do sióstr, nie tylko wtedy, gdy została przełożoną generalną. Troszczyła się o ich zdrowie, o rozwój intelektualny i duchowy. Zgodnie z dewizą swego zakonu to, co „przekontemplowała”, przekazywała innym. Widziały to siostry i teraz ciągle podkreślają, że domowa kaplica to miejsce, w którym często i chętnie zatapiała się w modlitwie. Nic dziwnego, że była tak uważnie słuchana. Jej wystąpienia były autentyczne, płynęły z głębi. Umiała wykorzystać swe studia psychologiczne i teologiczne. Popierała rozwój nauki w zgromadzeniu, na miarę – może nie zawsze dużych – możliwości personalnych.

Dążyła do coraz intensywniejszej kontemplacji nie tylko z miłości do Boga, ale także dlatego, że z niej wyrasta coraz większe dobro konieczne do zbawienia ludzi. Zdawała sobie sprawę, że praca apostołska nad zbawieniem dusz – a w Jej przypadku nad formacją zakonną sióstr – wymaga większej niż przeciętna wiedzy religijnej.

Święty Dominik, twórca dominikańskiej szkoły życia, nauczał nie tylko słowem, ale i przykładem, naśladując w tym apostołów. Wiedział, że aby być bardziej skutecznym w przepowiadaniu słowa Bożego, musi stworzyć wspólnotę kaznodziejów. We wspólnocie widział też możliwość urzeczywistnienia *vita apostolica* – życia wspólnego na wzór apostołów z pierwszej gminy jerozolimskiej, w której wszyscy tworzyli jedno serce i jedną duszę. Wszystko mieli wspólne (por. Dz 4, 32-36). Życie we wspólnocie miało uwolnić braci od niepotrzebnych trosk, dostarczało bowiem wielu środków pomocy, jak choćby modlitwę, bibliotekę i brak trosk o sprawy codzienne.

Dla Dominika istotną częścią naśladowania Chrystusa było posłuszeństwo. Dążył do tego, by być z Bogiem w każdym miejscu i czasie. Duchowość domini-

kańska od początku istnienia zakonu została ubogacona szczególnym kultem Najświętszej Maryi Panny. Matka Boża została obrana za Opiekunkę zakonu.

Ideał życia dominikańskiego realizuje się nie tylko w zakonie, ale i w świecie zewnętrznym. Jest jedną z form życia proponowaną chrześcijaństwu.

Matka Julia lubiła ludzi, zwłaszcza młodych. Umiała ich słuchać, a przede wszystkim podpowiadała im, jaką wybrać drogę, co w życiu jest lepsze, a tym samym, co bardziej służy Bogu i ludziom. Dobrze wyraziła to w wierszu napisanym trzy lata przed śmiercią. Była autorką wielu okolicznościowych utworów poetyckich. W wierszu pod tytułem *Panie, przemów* prosiła:

Panie, przemów Twym głosem w sercach wielu młodych,
których pragniesz wezwać, by opuścili wszystko i poszli za Tobą.
Spraw, niech ten głos usłyszą,
niech go osłonią, by nie zagłuszył go świat
nęcąc namiastką spełnienia.
Niech go przyjmą i za nim idą
drogami Ewangelii niosąc brzemię słodkiego ciężaru
Twojej PRAWDY zbawiającej świat.

7. Również w podsumowaniu wypowiedzi na temat życia matki Julii Bakalarz trzeba odwołać się do mądrości Bożej. Autor Listu do Hebrajczyków poucza: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę” (Hbr 13, 7). Po tych słowach we wspomnianym dziele Pisma Świętego następuje ważne i niezwykle aktualne stwierdzenie: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także i na wieki” (Hbr 13, 8).

Matka Julia często powtarzała i analizowała te słowa. Ten mandat trzeba przypominać, zwłaszcza teraz, po jej odejściu do Domu Ojca. W imieniu naszej drogiej Zmarłej należy powtarzać nam wszystkim oraz każdemu z osobna jeszcze i to wołanie: „Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom” (Hbr 13, 9). Przywoływane są one często przez tych, którzy są powołani do głoszenia prawdy, opowiadają się jednak za ludźmi, których życie i głoszona przez nich nauka, a zwłaszcza podejmowane decyzje w dziedzinie społeczno-politycznej, nie wypływają z mądrości Bożej. Przeciwnie, często się jej sprzeciwiają, a przez to niejednego człowieka prowadzą do wielu nieprawości.

Może zatem my wszyscy, którzy wspominamy zmarłą świętobliwą dominikankę, zacerpniemy coś z jej spuścizny do naszego życia? Niech tak się stanie!

Aby to było możliwe, na koniec życzenie wyrażone słowami Pisma Świętego: „Bóg [...] pokoju, niech was uzdolni do wszelkiego dobra, byście czynili Jego wolę, sprawując w was, co miłe jest w oczach Jego, przez Jezusa Chrystusa, któremu chwała na wieki wieków. Amen” (Hbr 13, 20-21).

**ENTHUSIASM OF THE FAITH.
JULIA STANISŁAWA BAKALARZ (1956-2010)**

Stanisława Bakalarz was born on 24th March 1954 in Lipnica Murowana. She attended the secondary school in Brzesko. In 1975 she passed her maturity exam there. Next she went to the Jagiellonian University where she studied psychology. She graduated in 1980. After a year of profound reflection she entered the Congregation of Dominican Nuns of the Third Order. After taking perpetual vows she chose the name of Julia as her name in the Congregation. As a young Dominican nun she was sent to study theology at the Catholic University of Lublin. She received the master's degree, and in 1993 she gained a doctorate in theology of spirituality.

In the Congregation she worked as a catechist, a promoter of vocations and a master preparing nuns to take the Congregation vows. She died on 22nd May 2010, after she had been seriously ill with cancer, at the age, in which many people only begin to bear fruit.

Keywords: Catholic Church, Dominican Order, Dominican nuns, Dominican spirituality.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, zakon dominikanów, dominikanki, duchowość dominikańska.

Ks. Sławomir ZALEWSKI*

**OSOBA I DZIEŁO JEZUSA A DZIAŁANIA DEMONICZNE
W POSŁUDZE EGZORCYSTYCZNEJ
WEDŁUG KSIĘDZA GABRIELE AMORTHA**

Niezwykle ważnym rodzajem działania duszpasterskiego jest posługa egzorcysty. Narażona jest ona z jednej strony na krytykę ludzi bazujących na pewnych negatywnych kalkach historycznych, z drugiej zaś na poglądach teologów krytykujących bezpośrednio bądź pośrednio istnienie Szatana i demonów. Łatwo jest w takiej atmosferze ulec pewnemu radykalizmowi, który traci roztropność i miarę w działaniu oraz poglądach na tę posługę i jej szafarzy. Istnieją opinie wśród osób różnych środowisk, że egzorcyci ulegają egzaltacji¹. Ute Leimgruber, negatywnie nastawiona do posługi egzorcystycznej, charakteryzując wspólnotową modlitwę grup charyzmatycznych arcybiskupa Milingo czy księdza Amortha, pisze nie o nabożeństwach czy modlitwach, lecz o imprezach (*Veranstaltungen*), w których dominuje fascynacja grozą (*dominiert die Faszination des Grauens*)².

W artykule interesować nas będą poglądy księdza Amortha, który został wymieniony z nazwiska przez autorkę i przedstawiony w negatywnym świetle.

Wbrew opiniom, które są wypowiedzane na temat działalności egzorcystów, należy stwierdzić, że zachowują oni świadomość swojej misji i odpowiedzialno-

* Ks. dr Sławomir ZALEWSKI – prezbiter diecezji płockiej, wyświęcony w 1991 roku; w latach 1992-1994 odbył studia specjalistyczne na KUL w zakresie teologii duchowości uwieńczone doktorem pt. *Doświadczenie mistyczne a doskonałość człowieka według św. Jana od Krzyża*; wykładowca w WSD w Płocku; odpowiedzialny za formację księży diecezji płockiej; autor książki pt. *Walka z osobowym złem. Studium o posłudze egzorcyzmowania w Kościele katolickim* (Płock 2013) oraz wielu artykułów z teologii duchowości.

¹ G. Amorth, *Wspomnienia egzorcysty. Moje życie w walce z Szatanem*, Częstochowa 2010, s. 28.

² *Das Volk Gottes und die Befreiung vom Bösen. Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer Umstrittenen Gläubigenstradition*, w: *Exorzismus oder Therapie? Ansätze zur Befreiung vom Bösen*, red. U. Niemann, M. Wagner, Regensburg 2005, s. 64. Przedstawienie fundamentalnych zasad, na których opiera swoją posługę ksiądz Amorth, pozwoli pośrednio ocenić niewłaściwość tego zarzutu.

ści. W większości widzą oni również właściwe proporcje i mają mądrze rozłożone akcenty, które są ważne dla prawidłowego działania³. Stawiają oni w centrum Jezusa Chrystusa, który jest nie tylko fundamentem ich aktywności pasterskiej, ale nade wszystko podstawą ich życia.

Kiedy w pierwszej książce ksiądz Gabriele Amorth, najbardziej znany egzorcysta na świecie, opisywał swoje zmagania o uwolnienie ludzi dręczonych czy opętanych, to na początku mocno podkreślił prawdę o miłości Boga objawionej w Jezusie Chrystusie i o istnieniu osobowego zła. Napisał, że mylą się ci wszyscy teologowie, którzy uważają Szatana i demony za projekcję nierozwiązanych problemów psychicznych lub kojarzą je z jakąś nieokreśloną ideą zła⁴. Ta opinia nie pozostała bez oddźwięku wśród tych, którzy albo negują istnienie osobowego zła, albo sceptycznie odnoszą się do posługi egzorcyzmowania.

W niniejszym studium zostaną przeanalizowane fundamentalne zasady posługi egzorcystów w myśli i działaniu jednego z najbardziej znanych i doświadczonych egzorcystów, księdza Gabriele Amortha. Najpierw zostanie ukazana rola Jezusa Chrystusa w dziele stworzenia i odkupienia, która jest fundamentem posługi egzorcystycznej. Następnie zostanie przedstawiona natura zdeprawowanych bytów osobowych oraz szkodliwość ich działania. Ta ostatnia kategoria zostanie podzielona na działalność zwyczajną, którą jest pokusa, oraz nadzwyczajną, do której zostaną zaliczone dolegliwości zewnętrzne, opętanie, dręczenie, obsesje i nękania diabelskie.

1. Chrystus i Jego dzieło centralnym punktem odniesienia posługi egzorcystów

Ksiądz Amorth podkreśla centralne miejsce wcielonego Słowa Bożego w historii stworzenia i odkupienia. Wyjaśnia uproszczone i zarazem błędne pojęcia dzieła stworzenia oraz fałszywe ujęcia aktywności powołanych do życia bytów czysto duchowych i duchowo-materialnych. Nie do przyjęcia jest wizja stworzenia świata, w której Bóg występuje jako Stwórca powołujący pewnego dnia do istnienia byty duchowe, czyli aniołów. Po upływie pewnego czasu poddaje je próbie, która nie wiadomo na czym dokładnie miałyby polegać. Efektem próby staje się podział aniołów na dobre i złe. Dla pierwszych został zarezerwowany raj, w którym przebywają, wpatrując się w Oblicze Boże, dla drugich zaś zostało przeznaczone piekło. Kolejnego dnia Bóg stworzył świat, bogactwo minerałów, roślin, zwierząt i w końcu – człowieka. Ten ostatni przez akt nieposłuszeństwa

³ Mogą pojawiać się nieraz u egzorcystów jakieś przeakcentowania bądź błędne diagnozy, lecz błędy, które pojawiają się we wszystkich profesjach, nie mogą dezawuować całej posługi.

⁴ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, tłum. F. Gołębiowski, Częstochowa 2002¹³, s. 23; por. F. Bamonte, *Possessioni diaboliche ed esorcismo. Come riconoscere l'astuto ingannatore*, Milano 2006², s. 22.

odwrócił się od Boga, ściągając na siebie śmierć i choroby. Wówczas Bóg postanowił posłać swego Syna w celu odkupienia upadłej ludzkości⁵.

W takiej wizji nie ma właściwie związku Syna Bożego z dziełem stworzenia. Autorzy Pisma Świętego przedstawiają Syna Bożego w całkowicie odmienny sposób. Znajduje się On w centrum stworzenia. Ponieważ przez Niego i dla Niego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 16), dlatego posiada On najściślejszą relację z każdym stworzeniem. W Nim znajdują dopełnienie wszystkie byty widzialne i niewidzialne. Ksiądz Amorth przywołuje opinię teologów, stwierdzającą, że po upadku pierwszych ludzi przyście Syna Bożego na ziemię nabrało szczególnego znaczenia, ponieważ zstąpił jako Odkupiciel człowieka i całego kosmosu. „Od takiego chrystocentrycznego ujęcia zależy rola każdego stworzenia”⁶.

Wcielony Syn Boży został posłany na świat, ażeby objawić miłość Ojca ku człowiekowi. W mocy Ducha Świętego pełnił dzieła, które Ojciec nakazał Mu czynić. Miłość Jezusa Chrystusa musiała doprowadzić do ostatecznej konfrontacji pomiędzy wszelkim złem, również tym osobowym, a Jego postawą, która wyrażała się w pragnieniu ocalenia człowieka i całego stworzenia. Ponieważ na początku dziejów Szatan wkroczył w historię ludzkości, wystawiając człowieka na pokusę, której ten uległ, Jezus poddał się – jako Człowiek – całkowicie losowi ludzkiemu, ażeby naprawić pierwotny stan zła. „Pierwszy Adam wybrał obietnice Szatana. Drugi Adam – Chrystus, wybrał posłuszeństwo Bogu Ojcu, nawet jeśli wierność takiemu posłuszeństwu spowoduje u Niego rezygnację z królestw ziemskich i doprowadzi do śmierci na krzyżu”⁷.

W całym życiu, a paradoksalnie najpełniej w momencie męczeńskiej śmierci na krzyżu, Jezus ukazał swoją absolutną moc i władzę nad Szatanem. W Ewangelii według świętego Jana znajdują się słowa potwierdzające to zwycięstwo: „Teraz władca tego świata został osądzony” (J 12, 31). Śmierć na krzyżu była wielkim egzorcyzmem nad każdym człowiekiem i całym światem, ponieważ Jezus przez swoją miłość, objawiającą się najpełniej w posłuszeństwie Ojcu, pokonał pychę i nieposłuszeństwo złych duchów oraz nieposłuszeństwo człowieka⁸. W momencie agonii przekazał Ducha Uświęciciela wszystkim pokoleniom. „Kiedy przyjdzie Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 8, 32). Prawdą jest życie w wewnętrznej komunii z Bogiem, który jest zarazem Miłością. Słusznie stwierdza ksiądz Amorth, że od tego momentu „Szatan jest już

⁵ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 15.

⁶ Tamże, s. 16

⁷ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, tłum. W. Zasiura, Częstochowa 1999, s. 28. Włoski egzorcysta widzi palącą potrzebę „ukazywania współczesnemu człowiekowi Jezusa Chrystusa i Jego dzieła w sposób integralny oraz dostosowany do naszych czasów”. G. Amorth, *Egzorcysci i psychiatry*, Częstochowa 1999, s. 26.

⁸ Ksiądz Amorth potwierdził to zdanie, pisząc, że „Odkupienie jest pierwszym, prawdziwym i wielkim egzorcyzmem”. – *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 40; por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne*, Katowice 2002, nr 5.

pokonany”⁹. Nie on zatem jest pierwszy i najważniejszy, lecz najważniejszy jest Zwycięzca, który łączy każdego wierzącego w swoje zwycięstwo.

W perspektywie stworzenia i odkupienia dokonanego przez Jezusa należy widzieć odpowiednie usytuowanie duchowości i wszelkiej działalności pasterkiej, także egzorcyistycznej. Jezus jest Panem, któremu została przekazana wszelka władza na ziemi i w niebie (por. Mt 28, 18), co oznacza, że jest absolutnym Władcą we wszechświecie i nad każdym bytem.

Ten chrystocentryzm przejawia się w posłudze egzorcyistycznej Amortha między innymi wtedy, kiedy podczas recytacji hymnu chrystologicznego z Listu świętego Pawła do Filipian na słowa: „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” klęka i „klękają obecni i zawsze zmusza się do ukłęknięcia także opętanego. [...] Jestem wówczas przekonany – pisze – że również zastępy aniołów są wokół nas i klękają na imię Jezusa”¹⁰. Oddanie hołdu poprzez przyklęknięcie oznacza uznanie i przyjęcie faktycznego panowania prawowitego władcy.

Jezus okazał się najwyższym Władcą jeszcze przed ostatecznym aktem intronizacji na krzyżu. Mówił o swojej absolutnej mocy w kontrowersjach z faryzeuszami, którzy zarzucali mu, że dokonuje uwolnień od demonów mocą ich przywódcy Belzebuba (por. Mk 3, 22). Opowiedział krótką przypowieść, zaczerpniętą ze stosunków ludzkich, o wtargnięciu mocniejszego do czyjegoś królestwa. Dopóki mocniejszy się nie pojawi, dopóty bezpieczne jest mienie posiadacza. Mocniejszym jest Jezus, który przyszedł do królestwa Szatana i jego zwolenników. Na koniec przypowieści Jezus nie pozostawia wątpliwości co do absolutnej władzy i przewagi nad mocarzem. Mocniejszy wtargnie do jego posiadłości, zabierze broń, zdobędzie łupy, które rozda innym. Jest to obraz totalnej klęski i całkowitego pokonania mocarza, który od tej chwili nic nie posiada. Ksiądz Amorth komentuje tę wypowiedź jako ukazanie przez Jezusa swej absolutnej wyższości i przegranej Szatana¹¹.

Autorzy nowotestamentowi ukazują Jezusa jako tego, który leczył choroby i uwalniał opętanych od złych duchów. Swoim działaniem zapoczątkował i szerzył Królestwo Boże, które jest zaprzeczeniem i zniszczeniem królestwa Szatana. Święty Piotr, podczas katechezy skierowanej do Żydów, podsumował działalność Jezusa w następujących słowach: „Przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38). Dlatego Jezus stanowi centralny punkt działań egzorcyistycznych. Amorth pisze, że z tego, iż „Chrystus stanowi centrum stworzenia i całej historii, wynika również, że tylko wierząc w Jego Imię, możemy zwyciężać i wyzwalać się z rąk nieprzyjaciela zbawienia –

⁹ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcyisty*, s. 28; por. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Egzorcyzmy i inne modlitwy błagalne. Wstęp*, s. 10.

¹⁰ G. Amorth, *Wyznania egzorcyisty*, s. 19.

¹¹ Por. G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcyisty*, s. 35.

szatana”¹². Władzę i moc uzdrawiania oraz uwalniania przekazał On apostołom, którzy mogą dokonywać tych dzieł tylko w Jego imieniu.

2. Natura Szatana i demonów

Mierząc się z wrogiem, egzorcysta musi zdawać sobie sprawę z istotnych cech, jakimi charakteryzuje się nieprzyjaciel. Ksiądz Amorth, opisując naturę demonów, odwołuje się do przesłanek zaczerpniętych z Pisma Świętego i nauki Kościoła. Charakteryzuje „świat ciemności” jako uporządkowany hierarchicznie, w którym pierwszą rolę odgrywa Szatan (źródłosłów hebrajski) zwany inaczej Diabłem (źródłosłów grecki).

Wszystkie duchy zostały powołane do istnienia przez Stwórcę jako duchy dobre (por. KKK 391)¹³. W momencie stworzenia były chciane i kochane przez Boga, który pragnął obdarzyć je życiem, radością i szczęściem¹⁴. U progu zatem swego istnienia nie miały w swojej naturze żadnego braku czy defektu, które determinowałyby je do popełnienia fundamentalnego zła. Tym samym należy zauważyć, że Stwórca nie był odpowiedzialny za ich złe wybory czy fundamentalną decyzję. Będąc dobrymi stworzeniami, aniołowie posiadali wszelkie łaski od Boga, ażeby stać blisko Niego przez całą wieczność.

W Biblii zostaje ujawniony już na pierwszych kartach podstępny wróg, który występuje jako przebiegły zwodziciel, rzekomo pragnący dobra człowieka. Z treści pokusy można wnioskować o sposobie jego myślenia i zachowania. Jest to wróg, który sprzeciwia się Bogu, fałszywie tłumacząc Jego intencje i prawo. Ksiądz Amorth napisał, zgodnie z tradycją teologiczną, że nie wiemy, jakiej próbie został poddany Szatan i demony. Możemy się jedynie tego domyślać¹⁵. W opinii wielu teologów w kuszeniu pierwszych ludzi wyłania się echo myślenia, które doprowadziło Szatana do buntu przeciw swemu Stwórcy. Musiała istnieć zatem jakaś próba, której poddani zostali aniołowie, ażeby dokonać wyboru dotyczącego afirmacji bądź negacji największego Dobra, którym jest Bóg.

Podsuwając prarodzicom pokusę opowiedzenia się przeciw ich Stwórcy, Szatan zdradził swój sposób postępowania i pragnień. W próbie, którą przegrał, musiał przeciwstawić się Bogu „swoją ogromną inteligencją”¹⁶. Chodziłoby

¹² Tenże, *Wyznania egzorcysty*, s. 19. W innym miejscu ksiądz Amorth powiedział, że pewną kobietę „Pan uwolnił od szatana po dziewięciu latach. Mówię, że Pan ją uwolnił, bo tylko On może tego dokonać”. Cyt. za: M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, tłum. J. Zarzycka, Kraków 2005², s. 50.

¹³ G. Amorth, *Egzorcysty i psychiatry*, s. 34; Kongregacja Nauki Wiary, *Wiara chrześcijańska i demonologia*, tłum. M. Stebart, Kraków 2011, s. 43.

¹⁴ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 35.

¹⁵ Tamże, s. 36.

¹⁶ Tamże. Por. Jan Paweł II, *Zwycięstwo Chrystusa na złym duchem* (katecheza wygłoszona 20 sierpnia 1986 roku), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, Kraków – Ząbki 1999, s. 208.

zatem o akt nieposłuszeństwa Bogu, który musiał być uwarunkowany jego intelektem i wolą. Dokonał go zatem w pełni dobrowolnie i świadomie, ponieważ Bóg obdarzył go wolną wolą i umysłem. Podobnego wyboru musieli dokonać pozostali aniołowie, którzy wypowiedzieli swe posłuszeństwo Stwórcy. Ksiądz Amorth stwierdza, że Szatan z racji „prymatu i autorytetu, jakim się cieszył, buntując się wobec porządku moralnego i duchowego Boga, pociągnął za sobą swoisty układ satelitów: aniołów, którzy zechcieli za nim pójść, z pełną świadomością i wolnością”¹⁷.

Nie jest łatwo ustalić przyczynę upadku Szatana, albowiem analizując tę decyzję w ramach logiki ludzkiej, należy stwierdzić, że stanowi ona akt totalnie absurdalny i autodestrukcyjny. Musiał być zatem motywowany czymś, co wprowadziło pewnego rodzaju ślepotę intelektualną. Powołując się na wielowiekową tradycję ojców Kościoła, włoski egzorcysta stwierdza, że przyczyna upadku Szatana tkwi w jego pysze. Pragnął on wywyższyć swoją osobę oraz potwierdzić niezależność wobec Boga. Ta ostatnia sięgnąć miała szczytów egoistycznego wywyższenia, ponieważ chciał siebie uważać za boga (por. KKK 392)¹⁸.

Szatan posiadał szczególne dary Boże, dlatego można go określić mianem księcia całego stworzenia¹⁹. Oznacza to, że – ze względu na niezwykle doniosłe wyposażenie swojej natury – był bliski Bogu z jednej strony, z drugiej zaś strony przewyższał inne byty. Ponieważ jego intelekt i wola były niezwykle przenikliwe, to także bunt dotyczył najgłębszych warstw jego bytu. Amorth na określenie jego buntu wobec Boga używa następujących wyrażen: „świadomie, całą pełnią swojego istnienia i swojej woli, poprzez bunt całkowity i doskonały oraz nieodwracalny”²⁰. Słowa „cała pełnia istnienia i woli” oznacza, że bunt nie był powierzchowny i płytki, lecz przeniknął do istoty tego anioła. „Całkowity i doskonały” nie oznacza, że mogło być coś doskonałego na miarę Boga, lecz że obejmował cały jego byt i dokonał się z zaangażowaniem wszystkich mocy oraz doskonałości bytowych. Wreszcie ksiądz Amorth, zgodnie z tradycyjną nauką Kościoła, stwierdza, że decyzja Szatana jest nieodwracalna, ponieważ zakotwiczona została w jego naturze. Ten grzech buntu pozostał złączony z jego istotą i pozostanie takim na wieczność (por. KKK 393)²¹.

Po buncie natura Szatana została trwale zdeformowana, co objawia się w sprzecznie wobec moralnego i duchowego porządku zapisanego przez Boga

¹⁷ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 40.

¹⁸ Tamże, s. 39.

¹⁹ Ksiądz Amorth twierdzi, że Szatan „był najdoskonalszym stworzeniem, jakie wyszło z rąk Boga”. *Wyznania egzorcysty*, s. 22.

²⁰ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 39; por. Jan Paweł II, *Aniołowie upadli, czyli szatani* (Katecheza wygłoszona 13 sierpnia 1986 roku), w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Bóg Ojciec*, s. 205.

²¹ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 39.

w naturze bytów²². Ponieważ zanegował miłość i ufność, stał się wewnętrznie pełen nieufności i nienawiści. Zamknięty w sobie i w swojej rozpacz po utracie najwyższego Dobra i Szczęścia, nie umie nawiązać kontaktów z żadnym bytem, aby pozostawać z nim w relacji solidarności i przyjaźni. Amorth nazwał to piekłem, to znaczy pewnym stylem życia odpowiadającym „nieposłuszeństwu i oddaleniu od Boga”²³. Ponieważ kusiciel oddalił się dobrowolnie od Boga jako swego rywala, odczuwa do Niego nieprzewyciężalną nienawiść. Z drugiej strony głębia jego natury ukierunkowana jest z racji stworzenia na zjednoczenie z Bogiem i tego zjednoczenia pragnie jako swego szczęścia. Przeżywa zatem najgłębsze istotowo rozdarcie, które implikuje jego rozpacz. Nienawiść do Boga przenosi na wszystkie stworzenia związane ze Stwórcą. Człowiek, który jest obiektem nieskończonej miłości Boga, został znienawidzony przez Szatana i demony, dlatego złe duchy kuszą człowieka, usiłując doprowadzić go do upadku, którego konsekwencją jest oddalenie od Boga (por. KKK 394)²⁴. Usiłują zatem doprowadzić do fundamentalnego rozdarcia, które wiedzie do unieszcześliwienia człowieka.

3. Szkodliwe działania demonów

Szatan, jak wykazaliśmy, został stworzony jako byt duchowy, obdarzony niezwykłą inteligencją²⁵. Podobnie pozostałe złe duchy są bytami osobowymi, posiadającymi rozum, wolną wolę oraz zdolność do podejmowania różnego rodzaju działań²⁶. Szatan, będąc bytem niezwykle inteligentnym i przedsiębiorczym, używa swoich zdolności do czynienia zła. Wynika to z jego natury, która przeniknięta jest nienawiścią i pozbawiona wszelkich pozytywnych odniesień do innych bytów. Ponieważ permanentnie sprzeciwia się Bogu, którego nienawidzi, nie może pozostawać z żadnym bytem w pozytywnych relacjach. Kieruje zatem swoją nienawiść w stronę człowieka, ażeby doprowadzić go do upadku moralnego. Celem takiej działalności jest spowodowanie w człowieku pustki i wytworzenie takiego poziomu nienawiści, która byłaby podobna do jego przerażającego i rozpaczliwego stanu. Obrazuje to interesująca odpowiedź księdza Amortha na postawione mu pytanie: „Czy diabeł cierpi?”: „Diabeł bardzo cierpi, ale z demoniczną perfidią, czyli z pragnieniem, by inni cierpieli tak, jak on. Dlatego właśnie kusi człowieka do zła”²⁷.

²² Tamże, s. 40.

²³ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 35.

²⁴ Por. tamże, s. 36; G. Panteghini, *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*, tłum. B. A. Gancarz, Kraków 2001, s. 113; F. Bamonte, *Possessioni diaboliche ed esorcismo*, s. 24-25.

²⁵ Por. M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 36; G. Huber, *Idź precz Szatanie! Działanie diabła dzisiaj*, tłum. E. Data, Marki – Struga 1997, s. 41.

²⁶ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 23.

²⁷ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 36.

3.1. Pokusa – zwyczajne działanie demonów

Szatan jest niezwykle przebiegłym stworzeniem, ponieważ potrafi kusić i wciągnąć w sieci zła wielu ludzi. Ten sposób działania określa się jako zwyczajny, w przeciwieństwie do nadzwyczajnego. Wystawienie na pokusę oraz podleganie jej charakteryzuje byt ludzki jako niedoskonały. Jezus w swoim ziemskim życiu zgodził się na taką sytuację, poddając się, jak każdy człowiek, kuszeniu przez Szatana²⁸.

Kuszenie do grzechu nie jest prostym i łatwym do zidentyfikowania działaniem szatańskim. Jest to niezwykle inteligentny proces, który należy odkryć, a następnie zidentyfikować ukryte zło, a za nim kusiciela – Złego. Za papieżem Pawłem VI Amorth powtarza, że „ten ciemny i niepokojący byt istnieje naprawdę – oraz, że – ze zdraziecką przebiegłością działa”²⁹. Szatan dokonuje niezwykle inteligentnego przededefiniowania wartości, albo wprowadza błędną ich hierarchię. Drugi sposób jego działania polega na tym, że stawia niższe wartości na miejscu wyższych, albo wartości względne absolutyzuje. Przededefiniowanie prowadzi do fałszywego ukazania wartości jako antywartości, zaś – antywartości jako wartości. Ta ostatnia taktyka jest niezwykle przebiegła i angażuje wielu ludzi, między innymi autorytety naukowe, do jej uwierzytelnienia.

Absolutyzowanie względnej wartości włoski egzorcysta obrazuje, przywołując wyjątkowe wydarzenie w dziejach świata, którym było wcielenie Syna Bożego. Poprzez ten akt Bóg w sposób niezwykle dowartościował całego człowieka. Syn Boży przyjął ludzkie ciało, które stało się narzędziem odkupienia ludzkości. Dostało ono wyjątkowej godności, ponieważ zostało złączone z naturą Boską, a po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu – włączone w życie Trójcy Świętej. Tymczasem Szatan występuje z bałwochwalczym kultem seksu, który sprowadza ciało do roli narzędzia grzechu i je poniża. Bóg ukazuje we wcieleniu niezwykłą wartość ciała i natury ludzkiej, tymczasem Szatan uwodzi ludzi, stawiając ciało i sferę seksualną jako bożka ludzkości³⁰.

Ulubionym polem, jak się wydaje, działalności szatańskiej jest próba negacji jego istnienia. Jak pewne okresy historii Europy były zdominowane przez lękowe poszukiwanie i ujawnianie działalności Złego³¹, tak od XVIII wieku zaczął się nurt jego negacji. Przyczyniły się do niego między innymi nadużycia, jak choćby tortury wobec heretyków czy polowanie na czarownice³². W ten nurt wpisują się,

²⁸ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 29; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 62.

²⁹ Tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 71; por. F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. F. Wycisk i inni, Paris 1981, s. 101.

³⁰ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 26.

³¹ Por. J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986; G. Panteghini, *Aniołowie i demony*, s. 192.

³² M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 76.

choć w inny sposób, niektórzy teologowie i bibliści negujący ewangeliczne egzorcyzmy. Jako uzasadnienie podają język kulturowy, którego ewangelici używali, przystosowując się do wierzeń ówczesnej epoki. Ksiądz Amorth dodaje ze smutkiem, że w ten sposób „mamy obraz kompletnej klęski”³³. W tak kształtowanej atmosferze wzrastały pokolenia kleryków i księży, którzy później jako biskupi prezentowali poglądy kwestionujące istnienie osobowego zła. „Trzy wieki odłożenia egzorcyzmów na bok sprawiły, że ich rozwój w oczach wielu jest czymś, od czego należy się trzymać z daleka, a najlepiej z tego nie korzystać”³⁴. Owocem takiego myślenia jest brak egzorcystów w wielu diecezjach takich państwach, jak Niemcy, Austria, Hiszpania czy Portugalia³⁵. Szatan może zatem swobodnie poruszać się w społeczności ludzkiej, nie będąc niepokojony ani przez nauki teologiczne, które ostrzegałyby przed jego zgubnymi wpływami, ani przez duchową walkę prowadzoną w celu wyzwolenia osób nękanych bądź opętanych. Pole działania zostało mu oddane bez bitwy. Ksiądz Amorth podsumowuje tę sytuację smutnym stwierdzeniem: „Nigdzie szatan nie jest tak obecny jak tam, gdzie się zaprzecza jego istnieniu”³⁶.

Efektom braku egzorcystów, to jest księży gotowych do duchowej walki z Szatanem o wyzwolenie człowieka, jest wzrost wróżbitów, czarowników i sekt. Ludzie, mający poczucie niezrozumienia i osamotnienia oraz opuszczenia w wielkich trudnościach, szukają pomocy u osób, które mogą mieć duchowe powiązanie ze światem złych duchów³⁷. Próba znalezienia rozwiązania przy pomocy takich osób musi skończyć się jeszcze większą porażką. Amorth opisuje przeżycia osób, które cierpiały na różnego rodzaju dolegliwości fizyczne i ich wyleczenia szukały u magów, uiszczając najczęściej wysokie opłaty. Wskutek działalności magów dolegliwości zazwyczaj ustępowały na krótki czas. Powracały jednak ze zwielokrotnioną siłą po upływie dłuższego okresu, na przykład roku. Pomimo nieskuteczności „terapii” tacy ludzie wracali do czarownika, nie zdając sobie sprawy z tego, że to właśnie on „przyczynił się do nasilenia się choroby”³⁸. W taki sposób następuje związanie się osoby chorej z czarownikiem, ponieważ nie zauważa ona korelacji choroby i działania osobowego zła u maga, z jednej

³³ Tamże, s. 78. Ksiądz Amorth streszcza swoje przykre doświadczenia, stwierdzając, że spotkał „teologów i biblistów – a wraz z nimi biskupów i księży – którzy nie wierzą w działanie złego ducha i w skuteczność egzorcyzmów, mówiących, że te praktyki są powrotem do średniowiecza. Są i tacy, którzy odrzucają egzorcyzmy opisane w Ewangelii”. *Egzorcysty i psychiatry*, s. 54.

³⁴ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 78.

³⁵ Tamże, s. 79.

³⁶ G. Amorth, *Egzorcysty i psychiatry*, s. 64. Ksiądz Amorth wysnuwa wniosek na podstawie zarówno doświadczenia duszpasterskiego, jak i wyników badań, że „największymi sprzymierzeńcami diabła są właśnie ci, którzy w niego nie wierzą i głoszą, że on – szatan, nie istnieje”. Cyt. za: M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 90-91.

³⁷ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 79.

³⁸ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 151.

strony³⁹, z drugiej zaś – nie ma kompetentnych przedstawicieli hierarchii Kościoła, którzy mogliby nieść skuteczną pomoc.

Wzbudzanie obojętności religijnej stanowi ważny element uwodzenia ludzi wierzących. Subtelne oszustwo pojawia się w momencie, w którym osoba wierząca, tracąc wiarę, zaczyna stosować taktykę usprawiedliwiania w postaci subiektywizmu religijnego. Pojawia się on w takich stwierdzeniach: „wierzę na swój sposób”, albo „wierzę, ale nie praktykuję”, które stanowią usprawiedliwienie powolnego odchodzenia od wiary. Ażeby zanegować jakąś niewygodną prawdę wiary, która niesie za sobą niewygodne konsekwencje moralne, uciekają się do metody oddzielenia Chrystusa od Kościoła. Znajduje to przejaw w wypowiedziach o tym, że ktoś deklaruje postawę wiary, stwierdzając jednocześnie, że nie wierzy w księży⁴⁰.

Ksiądz Amorth przytacza niebezpieczne myślenie współczesnych ludzi, które zostało zidentyfikowane na konsystorzu odbywającym się w 1991 roku w Rzymie. Wówczas uczestnicy stwierdzili, że można wymienić cztery opcje odejścia od wiary chrześcijańskiej:

1) odrzuca się Kościół, przyjmuje się Chrystusa. Ta myśl została zawarta w nośnym hasle: Chrystus – tak, Kościół – nie;

2) odrzuca się Chrystusa, który jest utożsamiany z jedną religią, a przyjmuje się jakiegoś Boga. Ukuto krótkie, łatwe do przyswojenia zdanie: Bóg – tak, Chrystus – nie;

3) odrzuca się Boga na korzyść religii. Chodzi o przyjęcie religii, która będzie akceptowana przez wszystkich. Z kolei ta myśl znalazła odzwierciedlenie w krótkim przesłaniu: religia – tak, Bóg – nie;

4) przyjmuje się subiektywne określenie własnej religii. Ponieważ został odrzucony byt transcendentny, to człowiek odwołuje się do siebie jako ostatecznej instancji rozstrzygającej o ideach religijnych: życiu po śmierci, istnieniu albo nieistnieniu bytów niewidzialnych, spełnieniu człowieka i tak dalej. Dalszą konsekwencją jest szerzenie się różnych sekt⁴¹.

Poddanie się tej podstawowej pokusie rodzi w sposób konieczny zagubienie w sferze etycznej. Mówi się nawet o tak zwanej etycznej nocy. To pojęcie określa brak busoli w życiu moralnym człowieka. Nie istnieje prawo moralne czy absolutne wartości, wobec których człowiek musi przyjąć pokorną postawę akceptacji⁴². Staje się on swego rodzaju kreatorem, a nie lektorem obiektywnych praw moralnych. Nie mając fundamentu, a tym samym punktów orientacyjnych, dokonuje wyborów, które motywowane są często egoizmem i hedonizmem. Etyka przyjemnościowa, w której dąży się do maksimum zadowolenia wraz z unika-

³⁹ Tamże.

⁴⁰ G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, s. 53.

⁴¹ Tamże, s. 58.

⁴² Por. tamże, s. 53.

niem trudu i wysiłku moralnego, staje się wyznacznikiem dla wielu ludzi. W tym obszarze działa tak zwany satanizm bezosobowy, który propaguje hasła całkowitej swobody. Jego naczelną zasadę stanowi zawołanie: „Czyń to, na co masz ochotę”, które rozbija wszelkie systemy wartości i moralności oraz występuje przeciw jakiegokolwiek władzy. Efektem takiego poglądu i postępowania jest – zdaniem księdza Amortha – „zawsze totalne zniszczenie”⁴³.

Ponieważ w naturze człowieka zapisane jest pragnienie podążania za prawdą i zdobywania wyższych wartości, usiłuje on znaleźć jakieś trwałe oparcie. Nie wszystkim bowiem wystarcza zanurzenie się w przyjemnościach światowych. Niektórzy doświadczają przesyty i wówczas budzi się w nich pragnienie czegoś większego i piękniejszego. Wielu doświadcza niepokoju i związanego z nim lęku, ponieważ świat nie dostarcza im żadnych gwarancji i stabilności. Pojawiają się trudne pytania o sens życia i cierpienia, o sens wysiłków i zmagania. Człowiek pragnie spotkać kogoś, kto pomógłby mu znaleźć odpowiedź na te dręczące pytania. Często, niestety, trafia do sekt albo zorganizowanych grup religijnych, które wykorzystują swoich adeptów. Ksiądz Amorth powołuje się na rosnącą liczbę Świadków Jehowy, którzy skompromitowali się poprzez kilkakrotne ogłaszanie końca świata, wyznaczonego na lata: 1874, 1914, 1925, 1975, 1986. Mimo ich błędnych prorocत्व wielu ludzi zgłasza do nich akces, wyznając z żarliwością ich doktrynę⁴⁴. Wytlumaczenie nielogicznego postępowania ludzi znajduje się w fakcie, że szukają oni najpierw wartości relacyjnych, społecznych i uczuciowych, a dopiero w następnej kolejności przyjmują doktrynę. Jeśli księża i wierni świeccy nie okażą im otwartości, wówczas demony łatwo mogą wciągnąć ich w grupy destrukcyjne⁴⁵. Te doprowadzają adeptów do zniszczenia moralnego i duchowego, wykorzystując ich duchowe pragnienia.

Ewidentnym działaniem kusicielskim jest imitacja instytucji i kultu Kościoła katolickiego. Nie ma to nic wspólnego z pragnieniem naśladowania Ciała Chrystusa w dobro, lecz perwersyjnym wykorzystywaniem praktyk liturgicznych do celów bluźnierczych. Szatan tworzy przez swoje narzędzia tak zwane kościoły Szatana, w których propaguje się jego kult. Ponieważ pragnie przekonać swoich wyznawców, że jest mocniejszy od Boga, proponuje człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Domaga się jednak odpowiedniego kultu, który wyniesie go na miejsce Boga. W zamian za osiągnięcie przyjemności i spełnienie namiętności, wyznawcy Szatana oddają mu hołd. Ten ostatni obejmuje wspomniany kult, osoby jemu poświęcone oraz ofiary. Do najbardziej przerażających i smutnych należy „czarna msza”, która jest profanacją Najświętszej Ofiary⁴⁶. Połączona jest ona

⁴³ Tamże, s. 64; por. S. Zalewski, J. Darmofalski, *Elementy destrukcyjne w «Biblii Szatana» Antona Szandora LaVeya*, Płock 2014, s. 70-93; S. Zalewski, *Destrukcyjność człowieka w sekcje satanistycznej*, w: *Sekty zamaskowane zniewolenie*, red. R. Stacherski, Płock 2005, s. 69-95.

⁴⁴ Por. G. Amorth, *Egzorcysta i psychiatra*, s. 58-59.

⁴⁵ Por. tamże, s. 60.

⁴⁶ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 89.

z okrucieństwem, gwałtami, składaniem ofiar, najczęściej ze zwierząt. Nie wyklucza się haniebnego procederu składania w ofierze ludzi. Do tych obłądnych ceremonii wykradane są konsekrowane Hostie, które mają służyć wyszydzeniu Jezusa i ukazaniu wyższości ciemnych, osobowych sił nad wiarą chrześcijańską⁴⁷.

W zamian za przyjęcie Szatana jako boga wyznawcy otrzymują od niego dary, które nieraz wydawać się mogą darami pochodzącymi od Ducha Świętego. W niektórych przypadkach osoby nie są świadome, że źródłem ich nadzwyczajnych zdolności jest Zły. W takiej sytuacji znalazł się Erazm z Bari, którego przeżycia opisuje ksiądz Gabriele, czerpiąc z periodyku „Odnowy w Duchu Świętym”. Erazm uczestniczył przed kilku laty w grze ze szklanką, nie zdając sobie sprawy, że chodzi o pewien rodzaj spirytyzmu. Przesłania, które były otrzymywane od ducha, posiadały zawsze treść dotyczącą pokoju i braterstwa. Oprócz pozytywnej i budującej treści charakterystyczne było miejsce, w którym pojawiały się dary u młodego mężczyzny. Prowadził wówczas działalność w Lourdes. Został obdarzony właściwościami, określanymi w parapsychologii jako pozazmysłowe, do których należały: jasnowidzenie, odczytywanie myśli, rozpoznawanie objawów klinicznych u ludzi, czytanie w sercu i w życiorysach osób, zarówno żyjących, jak i zmarłych. Po kilku miesiącach mógł cieszyć się kolejnym darem, którym było leczenie bólu fizycznego poprzez nałożenie rąk. Znakiem ostrzegawczym dla niego były zachowania ludzi, którzy po spotkaniu z nim nie wychodzili bardziej uspokojeni czy oczyszczeni, lecz widoczny był w nich wzrastający niepokój. Rodził się on z tego powodu, że Erazm potępiał ich za grzechy, które widział w przeszłości. Drugim elementem ostrzegawczym był brak postępu w jego życiu duchowym. Kiedy konfrontował je z Pismem Świętym, nie widział w sobie żadnej poprawy, dalej był „skłonny do gniewu, nieskory do przebaczenia, zawzięty, wrażliwy na zniewagę”. Odczuwał w sobie duże pokłady lęku dotyczące przyszłości i niesienia życiowego krzyża. Dopiero grupa charyzmatyczna uświadomiła mu źródło pochodzenia „darów”, które pełniły rolę uwodzicielską⁴⁸.

Ksiądz Amorth, dokonując krótkiej analizy tego świadectwa, stwierdził, że przekaz podczas seansu spirytystycznego był na wskroś pozytywny, a zatem Szatan działał pod pozorami dobra. Dodatkowo miejscem, w którym młody mężczyzna został obdarowany darami, było Lourdes – przestrzeń objawień i wielkiego kultu Matki Bożej. W końcu jego działalność uzdrowicielska przynosiła ludziom pozytywne skutki. Wymienione aspekty uwodzenia przedstawiają niezwykle przebiegłą taktykę Szatana, który pragnie pozyskać ludzi na różne sposoby.

⁴⁷ G. Amorth, *Egzorcyci i psychiatrzy*, s. 65. Por. S. Zalewski, J. Darmofalski, *Elementy destrukcyjne*, s. 50-69; M. Gajewski, *Satanizm. Historia, kontrowersje, pytania*, Kraków 2011, s. 64-66. Włoski egzorcysta podsumowuje tę myśl w jednej z pozycji stwierdzeniem, że szatan „naśladując kult boski, ma swoje świątynie, swój kult, osoby poświęcone (często związane przymierzem krwi), swoich czcicieli, wyznawców swoich obietnic”. *Wyznania egzorcysty*, s. 26.

⁴⁸ Tamże, s. 39-40.

Elementarny zmysł krytycyzmu pozwolił Erazmowi zachować zdrowy rozsądek i nie dopuścić do całkowitego zniewolenia.

Nie tylko wobec świeckich katolików Szatan stosuje strategię kłamstwa, lecz także używa najbardziej przebiegłych metod w zetknięciu z zaprawionymi w walce duchowej egzorcystami. W tym wypadku nader chętnie wykorzystuje ciekawość egzorcysty, wciągając go w dyskusje na temat różnych zagadnień. Ksiądz Amorth opisuje historię pewnego egzorcyzmu, który trwał pięć i pół godziny. Koniec został uwieńczony uwolnieniem osoby od zgubnego wpływu złego ducha. Nastąpiły wzruszające chwile radości, łzy i objęcia. Po tygodniu jednak tragiczny stan opętania powrócił. Rozżalony Amorth upomniął diabła, że obiecał mu odejście tamtego dnia, a jednak słowa nie dotrzymał. „A on przybierając słodką barwę głosu, odpowiedział: «Nie wiesz, że jestem kłamcą? Nigdy cię tego nie uczono? Mówię same kłamstwa! Jestem oszustem! Nigdy cię tego nie uczono?»». Poczulem się upokorzony⁴⁹. Jeśli Szatan potrafi czasami egzorcystów wciągnąć w pułapkę kłamstwa, to jeszcze łatwiej jest mu uwodzić zwykłych ludzi, nieznających demonicznych podstępów.

Jego przebiegłość została użyta innym razem w wyrafinowany a zarazem zabawny sposób wobec księdza Amortha. Wykształcony i doświadczony egzorcysta zaczął mówić o Maryi, która jest szczególnie znenawidzona przez demony za swoje posłuszeństwo Bogu i Jego miłość. Na słowa Amortha, że zmiażdżyła głowę Szatanowi, ten wtrącił się i zapytał: „Wiesz, którą nogą?”. Egzorcysta zaintrygowany domagał się odpowiedzi. Ten wyznał, że uczyniła to prawą nogą. Na pytanie „Dlaczego prawą” – Szatan natychmiast odpowiedział – „Ponieważ jest silniejsza i bardziej zdecydowana”. Ksiądz Amorth nic nie odpowiedział, lecz zaczęły pojawiać się w nim wątpliwości dotyczące tego, czy nie został oszukany przez Złego. W rozmowie ze swoim biskupem przedstawił problem, a biskup odpowiedział, że nie chodzi bynajmniej o kończyny ludzkie, ponieważ nie są to sprawy fizyczne, lecz duchowe i moralne. „Zmiażdżenie głowy” oznaczało rozbicie jego królestwa i utratę władzy⁵⁰.

3.2. Nadzwyczajny sposób działania Szatana i demonów

Działania demoniczne w postaci pokusy nie wyczerpują bogatej gamy aktywności złych duchów. Inny rodzaj działania, który dzieli się na różne kategorie, określony został w teologii jako nadzwyczajny. Jego nazwa uzasadniona jest tym, że objawia się przez nadzwyczajne efekty, które nie występują w normalnych warunkach.

Ksiądz Amorth wyróżnia kilka kategorii tego rodzaju działania. Należy podkreślić, że „nie istnieje tutaj terminologia oficjalna, a nawet powszechnie zaak-

⁴⁹ Tamże, s. 218-219.

⁵⁰ Por. tamże, s. 220-221.

ceptowana”⁵¹. Jest to niezwykle ważne stwierdzenie znanego egzorcysty, ponieważ wskazuje na wysoki stopień komplikacji tej rzeczywistości. Co więcej, ksiądz Amorth nie rości sobie pretensji to tego, żeby wymienić i opisać w sposób wyczerpujący te kategorie. Nie ma żadnych oficjalnych dokumentów wyliczających te kategorie i opisujących ich istotne cechy. Włoski egzorcysta czyni zastrzeżenie, że nawet wymienione przez niego, nie stanowią rozłącznych zbiorów i mogą zachodzić między nimi interferencje i łączenie symptomów⁵². Takie stwierdzenia dowodzą otwartości kwestii dotyczącej adekwatnego wprowadzenia kwalifikacji.

Włoski egzorcysta wyróżnia pięć kategorii, którymi usiłuje opisać nadzwyczajny sposób działania złych duchów: cierpienia fizyczne, opętanie diabelskie, dręczenie diabelskie, obsesja diabelska i napady diabelskie⁵³. W późniejszej publikacji dodaje jeszcze jedną kategorię, którą określa jako poddaństwo diabelskie⁵⁴. Jak wspominał, trudno ten podział traktować rozłącznie, ponieważ niektóre zbiory zachodzą na siebie. Nie jest zatem łatwo ustalić jasne kryteria, które doprowadziłyby do klarownego i precyzyjnego ich rozgraniczenia. Analiza poszczególnych kategorii pomaga ustalić pewne kryteria, którymi posłużył się Amorth. Do nich bez wątpienia należy fakt ataku diabelskiego albo na osoby, albo na przedmioty i zwierzęta. Drugie kryterium dotyczy zewnętrznego bądź wewnętrznego oddziaływania demonów. Nakładanie zachodzi w dwóch kategoriach: dręczenia i napadów diabelskich. Zarówno w pierwszej, jak i w drugiej kategorii mamy do czynienia z atakiem na przedmioty w postaci posiadanych dóbr materialnych, chociaż dręczenie posiada szerszy zakres treściowy⁵⁵.

Pierwsza z wymienionych kategorii, cierpienia fizyczne albo dolegliwości zewnętrzne, charakteryzuje się tym, że działania demoniczne dosięgają tylko zewnętrznej strony człowieka. Nie przenikają zatem do wnętrza osoby atakowanej. Jeśli jednak przenikałyby do wnętrza – zastrzega ksiądz Amorth – to jedynie epizodycznie i byłyby ograniczone czasem trwania dolegliwości⁵⁶. Zasadniczo więc atakowany jest wymiar fizyczny ofiar. Istota ataku polega na fizycznym zadawaniu bólu przez złe duchy. W życiorysach wielu świętych można odnaleźć wydarzenia, które mówią o tym, że byli bici, chłostani, okładani kijem. Najczęściej doświadczane są w ten sposób osoby bardzo bliskie Bogu, które nie dały żadnego

⁵¹ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63.

⁵² Tamże.

⁵³ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 30-32; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63-64. Ksiądz Amorth nie podaje kryterium uporządkowania kategorii nadzwyczajnej działalności demonicznej. Wydaje się to pewnym mankamentem w jasności przekazu.

⁵⁴ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 64.

⁵⁵ W dalszej części artykułu, zgodnie z tematem, nie będzie przeprowadzona dokładna analiza i opis kategorii, lecz ich ogólne ujęcie. Szczegółowa analiza domaga się obszernego artykułu.

⁵⁶ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63.

przyzwolenia na duchowo destrukcyjne działania demoniczne. Ksiądz Amorth przywołuje nazwiska takich świętych, jak Paweł od Krzyża, Jan Vianney czy ojciec Pio⁵⁷. W takich przypadkach nie jest konieczne odprawianie egzorcyzmów, ponieważ osoba nie dała żadnego przyzwolenia duchowego na jakąkolwiek działalność, a wręcz przeciwnie – jest w szczególnie bliskiej relacji z Bogiem. Wystarczy zatem żarliwa modlitwa doświadczającego cierpienia oraz modlitwa wstawiennicza innych członków Kościoła⁵⁸. Zdaniem księdza Amortha, jest to kategoria bolesna dla przeżywających, lecz najmniej niebezpieczna dla ich życia duchowego, ponieważ pozostają oni wierni Bogu, a działania demoniczne są jednoznacznie zidentyfikowane.

Opętanie demoniczne, zgodnie z klasyfikacją włoskiego egzorcysty, stanowi drugą kategorię nadzwyczajnego działania demonicznego. Chociaż wymienia je on na drugim miejscu, to jednak należy ono do „najcięższej formy” demonicznej aktywności nadzwyczajnej. Podczas gdy w pierwszej książce pt. *Wyznania egzorcysty* pisał o „nadzwyczaj wielkim utrapieniu”⁵⁹, to w drugiej *Nowe wyznania egzorcysty* użył sformułowania „najcięższa forma”⁶⁰. Dokonując ogólnej charakterystyki tego stanu, ksiądz Amorth pisał, że pociąga za sobą „stałą obecność szatana w ciele ludzkim [...]”⁶¹. Szatan zatem jakby „zasiedlił się” w wymiarze cielesnym człowieka, a więc przekroczył wewnętrzną granicę bytu ludzkiego. Wtargnął zatem do wnętrza bytu człowieka, działając tym samym od wewnątrz, a nie tylko od strony zewnętrznej. Gabriele Amorth dodaje ważną uwagę, że zły duch opanowuje ciało, czego nie może zrobić z duszą⁶². Egzorcysta nie zajmuje się wpływem duszy i złego ducha na ciało i nie czyni rozróżnień, ani nie bada możliwych zachodzących między nimi korelacji.

Dokonuje ważnego rozróżnienia pomiędzy stałą obecnością Szatana w ciele ludzkim a okresami kryzysów i odpoczynku. Mamy zatem do czynienia z permanentną obecnością w bycie ludzkim złego ducha, który może wywoływać kryzys albo nie ujawniać swojej obecności (stan odpoczynku)⁶³. Kryzys dotyczy manifestacji demonicznych, które wyrażają się w zewnętrznym działaniu złych duchów, sprawiając osobie opętanej ogromny ból. W czasie odpoczynku, czyli braku manifestacji, osoba opętana funkcjonuje prawie normalnie.

Osoby opętane w czasie kryzysu nie mają świadomości tego, co się z nimi dzieje. Gdy wracają do równowagi, to znaczy, gdy odzyskują panowanie nad

⁵⁷ Szatan potrafił bić o. Pio z taką nienawiścią i mocą, że z ciała świętego broczyła krew. Por. M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 43.

⁵⁸ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 30; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63.

⁵⁹ Tenże, *Wyznania egzorcysty*, s. 30.

⁶⁰ Tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63.

⁶¹ Tamże.

⁶² Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 30.

⁶³ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63.

władzami duchowymi, nie pamiętają niczego z zachowań i słów wypowiedzianych w stanie kryzysu. Nawet gdyby manifestacje trwały kilka godzin, osoba opętana nie jest w stanie niczego sobie przypomnieć. Zupełny brak świadomości człowieka w czasie kryzysu ksiądz Amorth przyjmuje jako jedno z głównych kryteriów odróżniających stan opętania od innych destrukcyjnych działań złych duchów. Jeśli osoba choćby mgliście pamięta wydarzenia, które miały miejsce w czasie kryzysu, to nie można zaliczyć takiego działania demonicznego do opętania. Taką aktywność egzorcysta określa jako dręczenie diabelskie, wyjaśniając, że „w ciele tej osoby nie siedzi na stałe zły duch, ale co jakiś czas ją napada i powoduje w niej zaburzenia fizyczne i psychiczne”⁶⁴.

Oprócz tego kryterium włoski egzorcysta podaje jeszcze inne znaki, które służą pomocą w identyfikacji tego stanu. Pisze o tym, że mogą ujawniać się gwałtowne reakcje, mówienie językami wcześniej osobie zupełnie nieznanymi, poznawanie rzeczy ukrytych, a nawet myśli ludzkich⁶⁵. Niechęć do rzeczy świętych, a wręcz nienawiść, której towarzyszy bluźnierstwo, stanowi również charakterystyczny znak opętania. Uwrażliwiając na te nadzwyczajne fenomeny, ksiądz Amorth równocześnie przestrzega przed różnego rodzaju demonicznymi kamuflażami⁶⁶.

Szatan potrafi bowiem stosować różnego rodzaju strategię w celu uniknięcia identyfikacji. Kiedy może posłużyć się człowiekiem, czyni go narzędziem w swoim ręku dla zwodzenia ludzi. W pewnych sytuacjach osoba manipulowana przez demony może sobie nie zdawać z tego sprawy. Takie wydarzenie opisał ksiądz Amorth, który tym samym uzasadnił niezwykle wysoki stopień inteligencji Szatana. Pewien pobożny a zarazem inteligentny chłopiec miał pięć lat, kiedy

⁶⁴ Tenże, *Wyznania egzorcysty*, s. 84. Poziom skomplikowania rzeczywistości opętania sprawia, że nie wszyscy egzorcysty patrzą na to kryterium (całkowita utrata świadomości) jako na cechę charakterystyczną dla stanu opętania. Istnieją bowiem przypadki, że osoba opętana posiada jakąś mglistą, a nieraz dość jasną świadomość manifestacji demonicznej i jej przebiegu. Kryterium to zatem nie jest przyjmowane bezdyskusyjnie przez innych egzorcystów. Por. F. Bamonte, *Possessioni diaboliche ed esorcismo*, s. 82-83; P. Madre, *Boża miłość a dar uwalniania*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1997, s. 119; A. R. Marín, *La lotta contro il demonio*, Torino 2008, s. 50-51. Świadczyć także o tym przeżycia świętej Marii od Jezusa Ukrzyżowanego, pierwszej świętej Arabki, która w pewnych momentach manifestacji demonicznych miała świadomość tego, co czynią demony i jaki jest ich szczegółowy cel działania. Por. P. Estrade, *Mariam, święta Palestynka – życie siostry Marii od Jezusa Ukrzyżowanego*, tłum. D. Śliwa, Kraków 2008, s. 98-99.

⁶⁵ Por. G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63. Ksiądz Amorth pisał o poznaniu „myśli innych osób”. To wyrażenie należy doprecyzować, ponieważ bezpośredniego poznania myśli danego człowieka może dokonać tylko Bóg. Taka możliwość zatem nie może leżeć w gestii innych bytów, także czysto duchowych, na przykład aniołów stróżów czy demonów. Mogą one jedynie poznawać pośrednio myśli ludzkie, wnioskując o nich z zachowań, gestów i wyobraźni człowieka, do których posiadają bezpośredni dostęp.

⁶⁶ G. Amorth, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 63-64. Nie będziemy analizować poszczególnych znaków w ujęciu księdza Amortha, ponieważ jest to szeroka problematyka, przekraczająca objętość niniejszego artykułu.

został przez księdza proboszcza dopuszczony do przyjęcia Komunii Świętej. Z racji swej pobożności i wrażliwości cieszył się dużym zaufaniem pasterza parafii. Gdy osiągnął wiek trzynastu czy czternastu lat, miał wizję świetlistego krzyża i słyszał głos, który zwiastował mu trudną misję: „Będiesz dużo cierpieć”. Od tego czasu doświadczał nadzwyczajnych znaków w postaci biczowania, zadrapań na boku, znaków na dłoniach i stopach. Towarzyszyły mu przy tym objawienia Jezusa i Maryi. W pewnym momencie zauważył, że na obrazie Najświętszego Serca Jezusa pojawiły się krwawe ły. Wiadomość o tym zjawisku obiegła okolicę, tak że zaczęli napływać do niego ludzie. Fenomen krwawych ły na obrazach nie był jednorazowy, lecz trwał długi czas, przyciągając coraz większą liczbę ludzi. W następnym roku chłopiec odbył wizytę u pseudocharyzmatyka, który odprawił nad nim jakieś modlitwy. Po tym spotkaniu chłopiec zaczął lewitować, a wiele osób, które go odwiedzały, doświadczały upadków podczas modlitwy. Chłopiec w tym czasie zrezygnował z przystępowania do sakramentów⁶⁷.

Kuria diecezjalna po zbadaniu sprawy miała wątpliwości co do prawdziwości objawień i fenomenów. Duszpasterze, którzy opiekowali się chłopcem, na prośbę księdza Amortha, zaczęli być coraz bardziej sceptyczni wobec jego zachowań i duchowości. Zdecydowali się modlić o jego uwolnienie. Wreszcie po jakimś czasie poprosili o interwencję księdza egzorcystę. Po pierwszym egzorcyzmie chłopiec zdradził swoje trudności, które przeżywał w związku z wiarą. Konsekwencją Hostia miała dla niego od najmłodszych lat smak zepsutej krwi. Podczas Przeistoczenia przychodziły mu na myśl bluźniercze słowa, a w czasie Komunii Świętej pojawiały się nieczyste obrazy. W wieku trzynastu lat dały o sobie znać inne fenomeny, które wprawiały ludzi w zdumienie: „lewitacje, stygmaty, znaki ikonograficzne na ciele, figurki, które pękały i ociekały krwią, sztywnienie ciała, niedowład kończyn, różne wizje, płatki i pęki róż, które wychodziły mu z ust”⁶⁸. W czasie egzorcyzmów pojawiły się manifestacje demoniczne: nadzwyczajna siła (kilku mężczyzn musiało trzymać chłopca), znajomość języków obcych, zachrypnięty głos, oczy pełne nienawiści⁶⁹. Okazało się, że chłopiec już we wczesnym dzieciństwie został powierzony na wychowanie babce, która oddała go Szatanowi⁷⁰. Dopiero seria egzorcyzmów pozwoliła wrócić chłopcu do stanu normalności⁷¹.

Ten przypadek pokazuje dwie ważne sprawy. Po pierwsze, Szatan może posługiwać się znakami, które przypominają w swym wyrazie zewnętrznym

⁶⁷ G. Amorth, *Wspomnienia egzorcysty*, s. 75-76.

⁶⁸ Tamże, s. 77.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże, s. 75.

⁷¹ Tamże, s. 78. W czasie walki z demonami ujawnił się charakterystyczny element wydarzeń: obrazy, na których występowało zjawisko krwawych ły, zostały oszpecone i pełne zakrzepłej krwi. Tamże.

charyzmaty Ducha Świętego. Po drugie, czyni to w celu uwiedzenia ludzi, którzy mają oddalić się od Boga, aby pójść zgubną drogą zdeprawowanych złych duchów. Ludzie zdążają tą drogą, mając dobrą intencję i pragnienia, zwiedzeni jednak fałszywymi znakami.

Różnego rodzaju choroby, trudności i utrapienia stanowią kolejną kategorię nadzwyczajnego działania demonicznego, które ksiądz Amorth określa mianem dręczenia diabelskiego. Dręczenia mogą mieć skalę od lekkich – do bardzo poważnych. Charakteryzują się także wielką różnorodnością objawów, które należy dobrze rozemniać. Ponieważ mają różny stopień ciężkości, to w różnym stopniu wpływają negatywnie na człowieka. Dręczenia mogą przybrać formę nieregularnych, sporadycznych albo systematycznych. Przedmiotem tej destrukcyjnej działalności demonicznej może być zdrowie, praca, uczucia, relacje interpersonalne, na przykład nagłe, bez żadnej przyczyny zerwanie relacji z bliskimi osobami. Atakiem może zostać objęta zarówno jedna osoba, jak i grupy, nawet bardzo liczne⁷².

Ludźmi dręczonymi przez złe duchy byli: Hiob, zgarbiona kobieta z Ewangelii, święty Paweł. Gabriele Amorth przywołuje przykład Hioba, który był w sposób wyjątkowy dotknięty dręczeniem diabelskim. Został boleśnie dotknięty utratą dzieci, dóbr materialnych i wreszcie zdrowia. Do tych cierpień dołączyło się niezwykle przejmujące doświadczenie niezrozumienia przez przyjaciół, a nawet przez żonę. Paweł Apostoł także nosił jakieś szczególnie bolesne doświadczenie w swoim sercu. Dręczenie, które nazywał „ościeniem” albo „wysłannikiem szatana” (por. 2 Kor 12, 7), szczególnie go poniżało i bolało. Ksiądz Amorth stwierdza, że było to bez wątpienia „jakieś działanie złego ducha”. Żadna z tych osób nie została opętana, lecz doświadczała demonicznego dręczenia⁷³.

Ponieważ stopień skomplikowania rzeczywistości dręczenia diabelskiego jest wysoki, dlatego sprawia duże problemy w rozeznaniu. Ustalenie przyczyny chorób i cierpień niesie wiele kłopotów i trudności. Należy bowiem dokonać rozstrzygnięcia kwestii, czy dolegliwości są pochodzenia nadnaturalnego, czy też u podstaw leży przyczyna naturalna. Terapia również jest trudna i, w porównaniu ze stanami opętania, bynajmniej nie stanowi łatwiejszego zadania⁷⁴.

Interesującym przykładem osoby, która doświadczała demonicznego dręczenia był ojciec Pio. Przeżywał on często różnego rodzaju dręczenia powodowane przez złe duchy, którym skutecznie przeszkadzał w dziele uwodzenia ludzi. Demony stosowały wobec niego różnorodne metody dręczenia. Jedną z nich było wzbudzenie w zakonniku dużego poziomu lęku. Stosowały metodę wyobrażeniową, pojawiając się na przykład w postaci ogromnego psa, jakby bestii, która w rzeczywistości nie istniała. W ojcu Pio budził się lęk o własne życie. Próba

⁷² G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 31; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 64.

⁷³ Tenże, *Wyznania egzorcysty*, s. 31.

⁷⁴ Tamże.

uwiedzenia zakonnika była kolejną metodą dręczenia, ponieważ rozbudzała w sposób nieuporządkowany pragnienia i pożądania. Demony pojawiały się pod postacią nagich kobiet, które prowokowały ojca⁷⁵. Najczęstszą jednak metodą, jak pisze ksiądz Amorth, były często podejmowane próby oszukania zakonnika. Demony przychodziły pod postacią Maryi, Jezusa, jego spowiednika albo przełożonego. W tych ostatnich przypadkach było tak uderzające podobieństwo, że ojciec Pio nie był w stanie zorientować się w oszustwie. A demony pod postacią spowiednika bądź przełożonego wydawały mu polecenia. Dopiero treść owych poleceń czy nakazów wzbudzała w nim wątpliwości. Kiedy podczas spotkania ojciec pytał przełożonego albo spowiednika, czy byli w jego celi, ci ze zdumieniem odpowiadali, że w danym momencie byli w zupełnie innym miejscu⁷⁶. Można się tylko domyślać, jakie ojciec Pio przeżywał udręki, gdy subtelnie był wprowadzany w błąd albo gdy w sposób brutalny atakowany był przez różnego rodzaju przerażające zwierzęta.

Obsesje diabelskie są kolejną kategorią nadzwyczajnego działania złych duchów. Ich istotę stanowią ciągłe, obsesyjne myśli. Posiadają one tę cechę, że człowiek nie może się od nich uwolnić. Bywa czasami tak, że dostrzega rozmowo ich niedorzeczność, jednak nie jest w stanie wyrzucić ich z pola swojej wyobraźni i świadomości. Czuje się on tak, jakby żył w pewnym rozdwojeniu osobowości: wola pozostaje wolna, lecz myśli obsesyjne nie ustępują miejsca zdrowemu myśleniu. Świadomość jest doświadczana bolesnymi i przygnębiającymi myślami, które zawierają silną pokusę odebrania sobie życia (myśli samobójcze). Osoba czuje się wyczerpana i nie widzi perspektywy poprawy oraz środków, które pozwoliłyby wyjść z tej tragicznej sytuacji. Odczuwa taki ból psychiczny i duchowy oraz stan beznadziejności, że woli wybrać śmierć, aniżeli trwać w takiej męczarni. Ten stan podobny jest w symptomach do jednostki chorobowej zwanej obsesją psychiczną. Różnicę można dostrzec dzięki praktyce oraz studiom. W przypadku obsesji demonicznej ujawniają się objawy, które są wynikiem działania złego ducha. Egzorcysta zauważa coś więcej, aniżeli tylko zaburzenie psychiczne⁷⁷.

Tego rodzaju nadzwyczajnej działalności demonicznej doświadczył pewien kleryk, który pragnął zostać księdzem. Jak napisał w świadectwie, podczas wspólnotowej modlitwy porannej pojawiały się u niego dreszcze albo myśli prowadzące do rozpacz i samobójstwa⁷⁸. W tym ataku demonicznym chodziło o to,

⁷⁵ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 43. Pewien seminarzysta doświadczał tak nagłych i intensywnych ataków pokusy zgrzeszenia przeciw szóstemu przykazaniu, że stawał niemal na granicy szaleństwa, którego efektem mogło być porzucenie powołania. Por. G. Amorth, *Wspomnienia egzorcysty*, s. 70-71.

⁷⁶ M. Tosatti, *Śledztwo w sprawie szatana*, s. 43.

⁷⁷ G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 32; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 64.

⁷⁸ Tenże, *Wspomnienia egzorcysty*, s. 70-71.

żeby młody człowiek zwątpił w swoje zdrowie psychiczne, a w końcu – żeby opuścił seminarium duchowne. Po modlitwach egzorcystycznych doszedł do ważnego wniosku, że nie jest szalony, a ataki są częścią walki duchowej⁷⁹. Dzięki temu ocalił to, co usiłował za wszelką cenę zniszczyć Szatan, a mianowicie służbę kapłańską. Gdyby bowiem zrezygnował z bycia w seminarium, nie mógłby oddać się całkowicie Bogu i pełnić wobec ludzi pięknej posługi kapłańskiej.

Ataki na domy, przedmioty i zwierzęta stanowią kolejną kategorię nadzwyczajnego działania demonicznego, która jest określona jako napady diabelskie albo nękania diabelskie. Istotną cechą tej aktywności jest fakt, że nie odnosi się ona bezpośrednio do osób, a jest skierowana na przedmioty i miejsca⁸⁰. Ksiądz Amorth wymienia przykładowo miejsca: domy, biura, sklepy, pola oraz przedmioty: samochody, poduszki, lalki, materace, które mogą podlegać atakom demonicznym. Opisuje konkretne symptomy, wskazujące na oddziaływanie nadnaturalne. Wymienia objawy, do których należą zamykające i otwierające się samoczynnie drzwi; kroki, które są słyszalne również przez osoby zaproszone; przedmioty, które się pojawiają i znikają; zwierzęta, których nie widać, lecz słychać. „Wiem również – pisał – o owadach, kotach, węzach, które przybierały materialny kształt. Pewna osoba, którą błogosławiłem, znalazła nawet żywą ropuchę w poduszce”⁸¹.

Powołuje się też na doświadczenia innego włoskiego egzorcysty, ojca Ernetiego, który dodawał, że w domu pewnej rodziny, oprócz otwierających i zamykających się drzwi, unosiły się krzesła, kołysały się szafy, przedmioty zmieniały barwy⁸².

Ksiądz Amorth nie jest łatwowiernym egzorcystą, który przyjmowałby bezkrytycznie wszystkie te fenomeny. Podaje wszystkim egzorcystom bardzo ważną wskazówkę, która dotyczy badania takich zjawisk. Mogą one bowiem mieć podłoże naturalne albo objawiać się u osób z racji ich zaburzeń chorobowych. Dla włoskiego egzorcysty bardzo ważne jest rozeznanie zjawisk, których etiologię można wytłumaczyć racjami naturalnymi, oraz zjawisk, w których widać działanie siły przekraczającej naturalne zdolności⁸³.

Podsumowując, należy stwierdzić, że ksiądz Amorth zgodnie z nauką Kościoła przedstawia podstawowe założenia dotyczące Osoby i dzieła Jezusa oraz nadzwyczajnego działania Szatana i demonów. Nie jest prawdą, jak twierdzą

⁷⁹ Tamże, s. 70.

⁸⁰ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 32; tenże, *Nowe wyznania egzorcysty*, s. 64. W ostatniej pozycji ksiądz Amorth pisze o „nękaniu diabelskim”, choć tak samo je definiuje, jak pojęcie „napadów diabelskich”.

⁸¹ Por. G. Amorth, *Wyznania egzorcysty*, s. 131.

⁸² Por. tamże, s. 134-135.

⁸³ Por. tamże, s. 136.

niektórzy, że egzorcyci szukają sensacji i uprawiają jakąś magię. W posłudze widzą nade wszystko działanie Jezusa, który w swojej miłości poprzez posługę księży egzorcystów uwalnia osoby opętane od bolesnego władztwa demonów. On jest jedynym Panem i Władcą, w imieniu którego egzorcyci prowadzą zwycięską walkę o szczęście i wolność człowieka.

Ujęcie natury demonów oraz ich działania jest zgodne z Pismem Świętym i nauką Kościoła. Wymienione kategorie działań demonicznych, czyli działania zwyczajne i nadzwyczajne, pozwalają na zidentyfikowanie przebiegłej a zarazem destrukcyjnej działalności tych zdeprawowanych bytów. Z pism księdza Gabriele Amortha przebija wiara połączona z roztropnością oraz troską o właściwe rozpoznanie problemów konkretnych ludzi i postawienie właściwej diagnozy.

THE PERSON AND WORK OF JESUS AND DEMONIC ACTIVITIES IN THE MINISTRY OF EXORCISTS ACCORDING TO FR. GABRIELE AMORTH

The most famous exorcist Father Gabriele Amorth is sometimes presented as a person who uses his ministry to arouse fear and making impression. Therefore, it is important to present his exorcist teaching and ministry point of view. Father Amorth according to the teachings of the Church presents the essential assumptions about the work of Jesus and the extraordinary action of Satan and demons. In the ministry above all he sees the action of Jesus, who in his love, through the involvement of exorcist priests, makes them able to free possessed people from painful governance of demons. He is the only Lord and Sovereign, in whose name exorcists lead victorious struggle for the happiness and freedom of man. Recognition of the nature of demons and their actions is in accordance with the Scriptures and the teachings of the Church. The mentioned categories of demonic activities, ie. the ordinary and extraordinary actions, allow us to identify cunning and yet destructive activities of those depraved beings. From the Father Gabriele Amorth writings emanates faith connected with prudence and care about recognizing the problems of specific people and the suggestion of their proper diagnosis.

Keywords: Redeemer, exorcist, demonic activities, possession, destruction.

Słowa kluczowe: Odkupiciel, egzorcysta, działania demoniczne, opętanie, destrukcja.

Wiesław BLOCK OFM^{Cap}*

FORMAZIONE ALLA «CONVERSIONE ECOLOGICA».
Prime riflessioni intorno all'enciclica *Laudato si'*
di Papa Francesco

L'enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, firmata il 24 maggio 2015, composta di 246 paragrafi divisi in sei capitoli, aggiunge senza dubbio un nuovo contributo alla riflessione magisteriale della Chiesa. Il papa si rivolge prima di tutto ai membri della Chiesa cattolica, cioè a 1,2 miliardi di battezzati, molti dei quali abitano nei paesi più inquinanti del mondo. Poi, lo sguardo si apre verso „ogni persona che abita questo pianeta” (LS 3), verso tutta la comunità internazionale, perché si impegni nel promuovere lo sviluppo sostenibile per la cura della terra. Papa Francesco, con la sua capacità di esprimersi in un linguaggio universale in modo molto persuasivo, pone l'umanità intera di fronte alle sue responsabilità¹.

* Dr hab. Wiesław BLOCK OFM^{Cap}. – kapucyn, wyświęcony w 1995 roku; wykładowca we Franciszkańskim Instytucie Duchowości przy Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” w Rzymie. Autor wielu publikacji w języku polskim i włoskim o tematyce związanej z rozwojem duchowości św. Franciszka z Asyżu i ruchu minoryckiego w XIII i XIV w., m.in.: „*Połowie mej duszy*”. *Komentarz do listów św. Klary z Asyżu* (Kraków 2006); (współautor R. Rapacz), *Ikona św. Klary z Asyżu. Symbolika i duchowość* (Kraków 2011); *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica* (Bologna 2013), *Wszystkim chrześcijanom. Duchowość Franciszka z Asyżu w świetle jego pism*, t. 1: *Łaska początków* (Kraków 2013), t. 2: *Pierwotna intuicja* (Kraków 2015).

¹ L'appello all'umanità universale all'interno di una enciclica non è una novità. Già la *Pacem in terris* di Giovanni XXIII (1963), si indirizzava a tutti gli uomini di buona volontà (cfr. *Pacem in terris*, nr. 3), così anche la *Populorum progressio* di Paolo VI (1967) era rivolta, nella sua parte finale, a tutti gli uomini di buona volontà (nr. 85). L'ultimamente anche l'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI (2009), era indirizzata a tutta l'umanità, indicando che solo con la carità, „illuminata dalla luce della ragione e della fede, è possibile conseguire obiettivi di sviluppo dotati di una valenza più umana e umanizzante. La condivisione dei beni e delle risorse, da cui proviene l'autentico sviluppo, non è assicurata dal solo progresso tecnico e da mere relazioni di convenienza, ma dal potenziale di amore che vince il male con il bene e apre alla reciprocità delle coscienze e delle libertà”, nr. 9.

L'enciclica è un testo ben articolato, in vari punti molto specifico, frutto della riflessione di tutta la Chiesa e del mondo; Bergoglio mette in risalto le parole dei suoi predecessori, attinge volentieri dai documenti di molte conferenze episcopali e spesso si riferisce a dati scientifici, frutto del lavoro di tanti studiosi. La riflessione del papa valorizza l'importanza del percorso fatto in precedenza, soprattutto dalla Chiesa cattolica ma anche da altre chiese cristiane². Infatti, ormai da quasi mezzo secolo, i cristiani dimostrano vivamente la propria consapevolezza per la responsabilità verso il creato. Basta ricordare - tra gli importanti punti di riferimento - il Magistero della Chiesa postconciliare come pure i passi svolti all'interno del processo ecumenico che va da Basilea (1989)³ a Graz (1997) fino alla *Charta Oecumenica* sottoscritta a Strasburgo il 22 aprile 2001, nella quale, al numero 9, si parla della collaborazione tra le Chiese di diversa confessione in Europa per la salvaguardia del creato. Insomma, l'enciclica, è un testo che ha dato voce alla collegialità. Come in una sinfonia, si completano voci di tanti popoli e di varie situazioni che nei diversi continenti fanno avvertire l'urgenza di una conversione ecologica perché si coinvolga l'intero *villaggio globale*⁴. Tutto questo con un unico scopo: „eliminare le cause strutturali delle disfunzioni dell'economia mondiale” (LS 6) correggendo „i modelli di crescita”⁵ incapaci di garantire il rispetto dell'ambiente⁶. Ha ragione Bruno Forte affermando che l'enciclica è un dono e una provocazione all'umanità intera, a cui sembra nessuno potrà moralmente sottrarsi⁷.

² L'enciclica non poteva non citare il patriarca della Chiesa ortodossa di Costantinopoli, Bartolomeo I, il quale in modo vivace aveva inserito il tema del rispetto per le creature nella riflessione e nell'azione della Chiesa ortodossa, tanto che gli venne attribuito il soprannome di *patriarca verde*.

³ „Milioni di uomini, di donne, di bambini sono vittime della povertà, della fame e della guerra. I diritti fondamentali degli uomini sono ancora costantemente violati. Specie animali e vegetali scompaiono definitivamente. La vita delle generazioni future e pure la nostra è oggi messa in pericolo, cf. *Documento finale dell'Assemblea Ecumenica Europea* (Basilea, 15-21 maggio 1989), „Il Regno” 13 (1989), p. 386-430.

⁴ Cf. B. Forte, *Laudato sì. Un'Enciclica voce di tutti, sfida e dono per tutti*, in: Papa Francesco, *Laudato sì. Sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano, 2015, p. 12.

⁵ Cf. *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (8 gennaio 2007), in: AAS 99 (2007), p. 73.

⁶ La riflessione e l'azione della Chiesa cattolica, delle Chiese cristiane, per la custodia del creato viene accompagnata oggi anche dallo sforzo comune di tutte le religioni. Tra i vari eventi vale la pena segnalare il Seminario: *Proteggere la terra, nobilitare l'umanità. Le dimensioni morali dei cambiamenti climatici e dell'umanità sostenibile*, organizzato e ospitato dalla Pontificia Accademia delle Scienze il 28 aprile 2015. La presenza in quel simposio di Ban Ki-Moon (Segretario generale delle Nazioni Unite) è un segno di apertura al dialogo e alla vicendevole formazione e alla collaborazione con le istituzioni, in una prospettiva globale e solidale.

⁷ Cf. B. Forte, *Laudato sì. Un'Enciclica voce di tutti, sfida e dono per tutti*, in: Papa Francesco, *Laudato sì. Sulla cura della casa comune*, n. 13.

1. Spiritualità del creato

L'auspicio di poter vivere in un mondo diverso, magari migliore, esige da ogni uomo scelte e azioni ben determinate, che in qualche modo si possono indicare e descrivere attraverso due vocaboli che all'interno dell'enciclica appaiono spesso, e per essa sono molto importanti: spiritualità ecologica, oppure spiritualità del creato e conversione ecologica.

Anche se papa Francesco non intende dare una definizione precisa a questi due termini, però nel secondo capitolo del testo, ne propone una rilettura rivolgendosi alla tradizione giudeo-cristiana. Lo fa con grande rispetto delle posizioni di tutti, poiché la cura del creato (conversione ecologica), dovrebbe prima di tutto tenere conto „della complessità della crisi ecologica e delle sue molteplici cause” (LS 63). Questo atteggiamento permette al papa di essere aperto e pronto ad un esteso e dettagliato dialogo e scambio delle opinioni: „È necessario ricorrere anche alle diverse ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alla vita interiore e alla spiritualità. Se si vuole veramente costruire un'ecologia che ci permetta di riparare tutto ciò che abbiamo distrutto, allora nessun ramo delle scienze e nessuna forma di saggezza può essere trascurata, nemmeno quella religiosa con il suo linguaggio proprio. Inoltre la Chiesa Cattolica è aperta al dialogo con il pensiero filosofico, e ciò le permette di produrre varie sintesi tra fede e ragione” (LS 63). Specificando il suo punto di vista, papa Francesco sottolinea che per la tradizione ebraica e cristiana, dire creazione è più che dire natura, perché essa, cioè la creazione, ha che fare con un progetto dell'amore di Dio, dove ogni creatura ha un valore significativo (cf. LS 74). La creazione è qualcosa più della natura (cf. LS 76)⁸. In conseguenza, il termine ‘spiritualità ecologica’, non indica solamente lo sforzo umano per custodire la terra, ma si articola in una prospettiva più ampia, perché la terra è del Signore: „Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini” (Le 25, 23). La terra, insieme con tutto il creato, secondo la visione biblica, si sta preparando al suo compimento apocalittico, quando „ci sarà la nuova terra e tutte le cose nuove” (cf. Ap 21, 5), anche se alcuni rifiutano l'esistenza di un Creatore (cf. LS 62).

Vengono quindi indicati i vari campi che fanno parte della spiritualità ecologica: la rilevanza di ogni creatura nell'armonia di tutto il creato, l'urgenza di una comunione universale, la consapevolezza teologicamente fondata della destinazione comune dei beni, una reciprocità responsabile e una relazione di solidarietà fra l'uomo e la natura (il creato) al cospetto dell'unico Padre celeste. Infatti, per il papa, il definitivo custode della terra e del cosmo, non è nessun altro, se non il solo Signore, Dio e Creatore. Il riferimento biblico, che fa da fondamento per

⁸ Cf. P. Stefani, *Maternità della terra: la radice biblica*, in: Papa Francesco, *Laudato si. Sulla cura della casa comune*, Città del Vaticano 2015, n. 149.

ogni tipo di spiritualità cristiana, dà – come sottolinea Bergoglio – ai cristiani, e in parte anche ad altri credenti, motivazioni alte per prendersi cura della natura e dei fratelli e sorelle più fragili (cf. LS 64).

A partire da questa panoramica, in cui la cura del creato e la spiritualità ecologica (coscienza ecologica) diviene pienamente consapevole che il Dio Creatore, il Dio Trinità, è presente nell'intero ambito del mondo e in tutta la sua storia, si comincia a parlare di 'conversione ecologica'.

Il termine stato introdotto trent'anni fa da un politico ambientalista e pacifista, lo scrittore italiano Alexander Langer⁹ (morto nel 1995). Nel lessico sociopolitico esso contiene un risvolto soggettivo, etico, personale e un risvolto oggettivo, sociale, e anche strutturale. Senza dubbio rimanda ad un cambiamento dello stile di vita della società moderna, invitando alla mutazione del consumo sempre più ossessivo dell'uomo, che svolge la sua attività in mondo sempre più globalizzato e tecno-economico. Il termine conduce a rendersi conto dei limiti dell'ambiente in cui viviamo. Si tratta di limiti essenzialmente temporali e consumistici: l'uomo è un essere mortale, che vive in un mondo destinato a durare anche dopo di lui, quindi non si può consumare in un tempo dato più di quello che la natura è in grado di produrre; né inquinare più di quanto l'ambiente riesca a rigenerare¹⁰.

Anche nei documenti magisteriali della Chiesa questo termine non è nuovo¹¹, già papa Giovanni Paolo II all'inizio di questo secolo durante una delle sue catechesi, fece un vivo invito alla conversione ecologica globale¹², che implica salvaguardare le condizioni morali di un'autentica ecologia umana¹³.

2. Educazione alla conversione ecologica

L'invito del papa a puntare su un altro stile di vita, educando all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente, deve partire dalla conversione ecologica. Per invitare a partecipare vivamente a questo nuovo percorso dell'umanità intera per formare nuove generazioni che siano in grado di costruire una cultura di vita condivisa,

⁹ I suoi scritti più importanti sono: *Vie di pace. Rapporto dall'Europa*, Trento, 1992; *La scelta della convivenza*, Edizioni e/o, Roma 1995; *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Palermo 1996.

¹⁰ Su questa tematica si consiglia il libro di Guido Viale, membro del Comitato tecnico-scientifico dell'Agenzia Nazionale per la Protezione dell'Ambiente (ANPA), *La conversione ecologica: there is no alternative*, Rimini 2011.

¹¹ Basta consultare: *Catechismo della Chiesa Cattolica* nn. 337-349; Il messaggio per la giornata della Pace del 1990: „Pace con Dio, Pace con tutto il creato”; *Redemptor Hominis*, n. 15; *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; *Centesimus annus*, n. 38; *Evangelium vitae*, nn. 10, 27, 42, 43.

¹² Cfr. *Catechesi di Giovanni Paolo II* (17 gennaio 2001), n. 4, in: *Insegnamenti* 24/1 (2001), p. 179.

¹³ Cfr. *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 38, in: *AAS* 83 (1991), p. 841.

il papa si è rivolto sia ai rappresentanti del campo della politica e della vita civile, delle varie associazioni che ai membri della Chiesa: „Tutte le comunità cristiane hanno un ruolo importante da compiere in questa educazione” (LS 214). Il papa sottolinea l'importanza dell'educazione svolta prima in famiglia, poi anche nei seminari e nelle case di formazione, poiché „grande è la posta in gioco, così come occorrono istituzioni dotate di potere per sanzionare gli attacchi all'ambiente, altrettanto abbiamo bisogno di controllarci e di educarci l'un l'altro” (LS 214).

L'impegno educativo proposto dall'enciclica è molto preciso, formulato in modo assai più chiaro che nel passato. Si tratta di elaborare un'etica, una spiritualità ecologica e una cultura della cura per la casa comune, cioè della nostra terra. Papa Bergoglio, per descrivere questo impegno, si richiama alla conversione ecologica e ad essa dedica tutto il sesto capitolo. Nel terzo paragrafo, chiarisce questa nuova espressione, mostrando come la forza del Vangelo è sempre in grado di suscitare nuovi spunti per rinnovare l'umanità. Il punto di partenza è biblico, la conversione ecologica deve essere coltivata su terreno evangelico: „infatti non sarà possibile impegnarsi in cose grandi soltanto con delle dottrine, senza una mistica che ci animi” (LS 216)¹⁴. Occorre sviluppare una vera e propria spiritualità ecologica, fondata sulla sequela di Cristo, in altre parole la crisi ecologica ci spinge ad una profonda conversione interiore (LS 217). Sorprendentemente l'appello alla conversione ecologica è rivolto anche alle persone dedicate quotidianamente alla vita di preghiera: „Tuttavia dobbiamo anche riconoscere che alcuni cristiani impegnati e dediti alla preghiera, con il pretesto del realismo e della pragmaticità, spesso si fanno beffe delle preoccupazioni per l'ambiente. Altri sono passivi, non si decidono a cambiare le proprie abitudini e diventano incoerenti. Manca loro dunque una conversione ecologica, che comporta il lasciar emergere tutte le conseguenze dell'incontro con Gesù nelle relazioni con il mondo che li circonda” (LS 217). Sentirsi responsabili per la madre terra, deve essere inteso come una rinnovata vocazione della vita cristiana „essere custodi dell'opera di Dio è parte essenziale di un'esistenza virtuosa, non costituisce qualcosa di opzionale e nemmeno un aspetto secondario dell'esperienza cristiana” (LS 217). Il primo passo, a livello spirituale di questo cammino, come hanno indicato i vescovi dell'Australia, citati dall'enciclica, sta nella riconciliazione con il creato: „Per realizzare questa riconciliazione dobbiamo esaminare le nostre vite e riconoscere in che modo offendiamo la creazione di Dio con le nostre azioni e con la nostra incapacità di agire. Dobbiamo fare l'esperienza di una conversione, di una trasformazione del cuore” (LS 218)¹⁵. La conversione ecologica si basa

¹⁴ Cf. Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 261, in: AAS 105 (2013), p. 1124.

¹⁵ Cf. Conferenza dei vescovi Cattolici dell'Australia, *A New Earth. The Environmental Challenge* (2002).

sulla vita interiore dell'uomo e in risposta alla sfida ambientale dovrebbe evolvere in vari atteggiamenti: „gratitudine e gratuità: riconoscimento del mondo come dono ricevuto dall'amore del Padre consapevolezza di una stupenda comunione universale, riconoscendo i legami con i quali il Padre ci ha unito a tutti gli esseri sviluppo della creatività e dell'entusiasmo, al fine di risolvere i drammi del mondo, dove la propria superiorità non sia un motivo di gloria personale o di dominio irresponsabile, ma offra una diversa capacità che a sua volta impone una grave responsabilità che deriva dalla propria fede” (cf. LS 220).

Una conversione ecologica accompagnata dalla educazione all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente dovrebbe quindi, essere approfondita. L'elenco dei vari atteggiamenti indicato dal papa è generale e propositivo, però nello stesso tempo molto pratico e circostanziato:

- „creazione di nuove abitudini” (cf. LS 209);
- „ritrovare equilibrio ecologico: interiore con se stessi, solidale con gli altri, naturale con tutti gli esseri viventi, spirituale con Dio” (cf. LS 210);
- „passare dalla informazione all'agire dare importanza alle piccole azioni quotidiane (evitare l'uso di materiale plastico o di carta, ridurre il consumo di acqua, differenziare i rifiuti, cucinare solo quanto ragionevolmente si potrà mangiare, trattare con cura gli altri esseri viventi, utilizzare il trasporto pubblico o condividere un medesimo veicolo tra varie persone, piantare alberi, spegnere le luci inutili” (cf. LS 211);
- „educazione estetica e il mantenimento dell'ambiente sano” (cfr. LS 215)¹⁶;
- „diffondere un nuovo modello riguardo all'essere umano” (cfr. LS 215);
- „ai problemi sociali rispondere creando reti comunitarie” (cfr. LS 219);
- coltivare le virtù.

Questa sfida educativa, giustamente ritenuta urgente, deve essere svolta in tutti gli ambiti, dalle famiglie alle scuole, alle associazioni religiose e pubbliche, non può essere trascurata negli ambienti formativi alla vita consacrata. Le persone consacrate in forza della propria vocazione sono le prime destinate ad elaborare all'interno dei loro carismi il programma per una conversione ecologica, con stili di vita sobri, ma anche disposizioni interiori, quali il rispetto per ogni vita e la passione per la bellezza, la cultura e il patrimonio ambientale.

3. Le virtù ecologiche

Dal punto di vista della spiritualità cristiana non è una novità il fatto che, quando si introduce il discorso della conversione, o del cambiamento interiore e esteriore del comportamento, si tocca nello stesso momento anche il tema delle

¹⁶ Cf. Giovanni Paolo II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 1990*, n. 14, in: AAS 82 (1990), p. 155.

virtù e dei vizi¹⁷. Già nella antica Grecia, poi anche nella Chiesa del periodo patristico, si era convinti che i vizi, cioè le profonde inclinazioni a fare del male, portano alla distruzione non solo dell'uomo che ne è toccato, ma anche del suo ambiente; al contrario le virtù promuovono la crescita. La lista delle virtù e dei vizi capitali cambia a secondo del periodo e della cultura, ma rimangono valide fino ad oggi le convinzioni che una squilibrata smania del possesso, dove al centro troviamo l'egoismo umano, si esprime attraverso: avarizia, gola e lussuria. Queste sono le realtà, che forse dovrebbero essere oggi tradotte in un linguaggio più moderno, ma in ogni caso esse indicano un squilibrio nel rapporto di ogni uomo e di ogni donna con le risorse (avarizia), con il cibo (gola) e con le persone (lussuria)¹⁸.

L'invito dell'enciclica alla conversione ecologica si fonda sulla necessità di purificazione delle relazioni umane e sociali. Tutto questo dovrebbe svolgersi in un atmosfera di „perfetta letizia”, come direbbe Francesco d'Assisi, dove le virtù possono essere chiamate ecologiche, perché danno all'uomo la possibilità di avere una propria stabilità di rapporti personali inseriti in una umanità integrata e riconciliata:

— la gioia e la pace: danno uno stile di vita capace di gioire profondamente senza esser ossessionati dal consumismo (cf. LS 222);

— il ritorno alla semplicità: porta alla vita sobria, nel senso di essere felici sapendo eliminare alcune cose che stordiscono (cf. LS 223);

— l'umiltà: è contraria alla superbia, che fa dell'essere umano un dominatore dispotico di tutto (cf. LS 224)

— uno stile di vita equilibrato: permette di vivere in serena armonia con il creato per riscoprire e contemplare il volto del Creatore (cf. LS 225)¹⁹

— l'amore: virtù fondamentale che permette una vita civile e politica, costruisce la fraternità universale (cf. LS 228-231)

— l'ammirazione: che permette di ritrovare nella creazione l'amore del Dio trinitario (cf. LS 239)²⁰

— la solidarietà globale: la persona umana tanto più cresce, si santifica e matura, quanto più entra in relazione, per vivere in comunione con Dio, con gli altri e con tutte le creature (cf. LS 240).

¹⁷ Su questa tematica: U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano 2003.

¹⁸ Cf. C. Simonelli, *Introduzione*, in: Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato si. Sulla cura della casa comune*, n. 45.

¹⁹ Papa Francesco sottolinea, che questa realtà: *non deve essere costruita, ma scoperta e svelata*, cf. Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 71, in: AAS 105 (2013), p. 1050.

²⁰ L'enciclica cita a proposito le parole di Giovanni Paolo II: *quando contempliamo con ammirazione l'universo nella sua grandezza e bellezza, dobbiamo lodare tutta la Trinità*, cfr. Giovanni Paolo II, *Catechesi* (2 agosto 2000), n. 4, in: *Insegnamenti* 23/2 (2000), p. 112.

Inoltre, fa parte del linguaggio aretologico dell'enciclica la parola „limite”, vocabolo che troppo spesso viene concepito solo nel suo senso negativo. Nel vocabolario di papa Bergoglio si tratta invece di un concetto positivo e necessario per una nuova formazione ecologica. Dall'elenco delle virtù proposte sopra, diventa chiaro come esso trova eco in diverse prospettive: semplificare lo stile di vita, non comportarsi come un dominatore che oltrepassa i confini o i limiti della natura.

Tutta l'enciclica trasmette un fondamento personalistico, anche quando si parla di spiritualità e di conversione ecologica viene sottolineata la dignità e la primaria posizione dell'uomo. Il personalismo ecologico, se così si può dire, verrà vissuto in un doppio senso: la sensibilità verso la sofferenza e il degrado ambientale deve essere strettamente accompagnata dalla sensibilità per la dignità umana e la compassione per la sofferenza. L'assenza di questi due atteggiamenti porta, secondo il papa, a queste distorsioni: una esagerata preoccupazione per l'ambiente o una totale disinvoltura e mancanza di cura. La proposta di papa Bergoglio non viene offerta solamente a pochi eletti, come ad eroi, ma egli sottolinea l'importanza di una ordinaria sapienza di vita (saper dire grazie, oppure avere il coraggio di perdonare il prossimo). Non per caso, per creare il processo di formazione della cura del creato, viene proposta come modello la figura di santa Teresa di Lisieux, con la sua piccola via dell'amore. Non perdere l'opportunità di una parola gentile, di un sorriso, di qualsiasi gesto che semini pace e amicizia (cf. LS 230). E' importante e necessario anche saper trovare il tempo per la festa, che comporta e offre una interruzione del ritmo uguale dei giorni, per vivere una liturgia – celebrata sin dalla antichità cristiana – cioè per la preghiera fatta di offerta di pane e di vino, l'Eucaristia. Questo è il momento del ringraziamento e anticipazione del mondo riconciliato.

Anche nei momenti più prosaici della vita, l'educazione alla conversione ecologica ha il suo fondamento personalistico, e dovrebbe portare a far sentire in profondità all'uomo che insozzando le foreste e riversando liquami nei fiumi (per dare solo alcuni esempi), non solo danneggia la natura, ma anche me stesso e la sua relazione con Dio e con il prossimo. Questi gesti, possibili ad ogni creatura umana, sono segni visibili del vissuto della spiritualità ecologica.

La Vergine Maria è modello della creatura che, avendo sperimentato l'universo come una viva presenza armonica – perché creato dall'infinito amore trinitario – ha saputo adorare la trascendenza nel mistero del Verbo incarnato e sperimentare la sua amorosa cura e provvidenza. Lei è „Madre e Regina di tutto il cerato” (LS 241) colei che sa custodire in umiltà e amore Gesù nel proprio corpo, e „ora comprende il senso di tutte le cose” (LS 241).

Il percorso proposto da papa Francesco, cioè l'invito alla formazione delle generazioni ad una cura del creato e alla conversione ecologica, non è una proposta idealista o addirittura utopista. Ancora una volta Bergoglio mostra che si può

pensare diversamente, sostenendo che il benessere e il futuro della terra e dell'uomo non si calcola con l'unico indicatore del flusso economico, come se il mondo fosse destinato ad una economia e tecnocrazia indefinita, al servizio di pochi. La sfida che viene lanciata ha bisogno di un'assunzione di responsabilità e di un effettivo processo formativo (e non solo informativo) per agire in virtù della conversine ecologica, in modo diverso dal solito. Si tratta prima di tutto di una educazione della mente, di una formazione del cuore umano, per poter uscire da una certa forma di passività ad un stile della vita cambiato e indaffarato a vantaggio di tutti. E' necessario risvegliarsi, credenti e non credenti, dal letargo di un benessere vizioso e incondizionato che non pensa né all'oggi né al domani; diventare sensibili alla natura e preoccupati per il futuro di coloro che verranno dopo di noi. Come figura di speranza viene fatto un richiamo a San Francesco d'Assisi, modello „di una sana relazione col creato come una dimensione della conversione integrale della persona” (LS 218). Egli, inserito in una rete di uomini e di donne, aveva spezzato lo schematismo vigente a quel tempo, che conosceva senza dubbio figure religiose e persone caritatevoli, ma aveva perso la fantasia creativa nella evangelizzazione²¹. Il fervore creativo di Francesco era legato alla forza del Vangelo e divenne per lui e per i compagni (*fratres minores*) una straordinaria esperienza di un mondo diverso possibile²². „Francesco sia l'esempio per eccellenza della cura per ciò che è debole e di una ecologia integrale, vissuta con gioia e autenticità” (LS 10).

FORMATION FOR AN „ECOLOGICAL CONVERSION”. SOME FIRST REFLECTIONS ON POPE FRANCIS' ENCYCLICAL *LAUDATO SÌ*

The article is a reread of *Laudato sì*, the last encyclical of Pope Francis, in order to understand the significance of the Pope's invitation to “ecological

²¹ Qualcuno aveva proposto addirittura un modello di vita basandosi sugli scritti di Francesco d'Assisi: 1. Sii uomo nel creato, fratello tra i fratelli; 2. Abbraccia tutti gli esseri creati con amore e devozione; 3. Ti è stata affidata la terra come giardino; reggila con sapienza; 4. Abbi cura dell'uomo, dell'animale, delle erbe, dell'acqua e dell'aria per tuo amore e perché la terra non ne resti priva; 5. Usa le cose con parsimonia perché la dissipazione non ha futuro; 6. Ti è dato il compito di svelare il mistero del cibo: perché la vita si nutra di vita; 7. Sciogli il nodo della violenza per comprendere quali siano le leggi dell'esistere; 8. Ricorda che il creato non riflette solo la tua immagine, ma di Dio altissimo porta significazione; 9. Quando tagli l'albero lascia un virgulto perché la sua vita non venga troncata; 10. Cammina con riverenza sulla pietra poiché ogni cosa ha il suo valore.

²² Cfr. C. Simonelli, *Introduzione*, in: Papa Francesco, *Lettera Enciclica Laudato sì. Sulla cura della casa comune*, Roma 2015, p. 32-34.

conversion”. This term, introduced thirty years ago, is fairly new to the language of the Church’s Magisterium and for the first time it appears in the text of an encyclical. The Pope’s invitation is intended to be an education to ecological conversion, which in practice should be expressed through the elaboration of an ethic, an ecological spirituality and a culture of care for the common home that is our earth. The call to ecological conversion is addressed also to persons dedicated daily to the life of prayer (LS 217). The challenge launched by Pope Bergoglio first of all points to the education of the mind, the training of the human heart, in order to be able to exit from a sort of passiveness to a changed and involved lifestyle for the benefit of all.

Keywords: formation, St. Francis of Assisi, pope Francis, ecology, spirituality, care for creation.

Słowa kluczowe: formacja, św. Franciszek z Asyżu, papież Franciszek, ekologia, duchowość, ochrona stworzenia.

Maciej GÓRNICKI*

GRY PSYCHOLOGICZNE W KONTEKŚCIE RELIGIJNYM

Wydana w 1964 roku książka Erica Berne’a pt. *W co grają ludzie* (w oryginale: *Games People Play*)¹ dała początek kierunkowi psychologii zwanemu analizą transakcyjną. Kierunek ten, opierając się częściowo na psychologii dynamicznej (psychoanalizie), zwraca większą uwagę na interakcje międzyosobowe, a jednocześnie posługuje się terminologią bardziej zrozumiałą dla przeciętnego odbiorcy niż klasyczna psychoanaliza (*explicite* mówi o tym kontynuator dzieła Berne’a, Thomas Harris, podkreślając wagę komunikatywności języka psychologii już w pierwszym rozdziale swej wydanej w 1969 roku książki: „Ja jestem OK – Ty jesteś OK”²). Psychoanalityczne terminy „*id*”, „*ego*” i „*superego*” zostały w analizie transakcyjnej przewartościowane, uwolnione od problematycznych koncepcji związanych z freudowskim libido czy adlerowską „wołą mocy” i nazwane odpowiednio: „Dziecko”, „Dorosły” i „Rodzic”. Są one rozumiane jako różne stany naszego „ja”, będące trwałymi elementami psychiki. Według terminologii analizy transakcyjnej, „Dziecko” jest stanem psychiki cechującym się spontanicznością, pragnieniem odkrywania świata – jest to przede wszystkim sfera uczuć, a także potrzeb, pragnień i motywacji. „Dorosły”, to stan, w którym reagujemy na obiektywne dane ze środowiska i przetwarzamy je. Jest to stan najłatwiej dostrzegalny w relacjach społecznych. „Rodzic”, to stan „naśladowania” wzorców rodzicielskich (i nie tylko rodzicielskich) – w tej sferze mieszczą się normy etyczne, stereotypy, wartości, ideały. Choć analiza transakcyjna woli mó-

* Dr Maciej GÓRNICKI – redaktor naczelny serwisu www.opoka.org.pl; w latach 2008-2013 prezes Fundacji Opoka; lider wspólnoty Szekinah w Gliwicach; członek Rady ENC – europejskiej sieci wspólnot chrześcijańskich; żonaty, ojciec dwójki dzieci.

¹ E. Berne, *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 1986 (2014⁵).

² T. Harris, *Ja jestem OK – Ty jesteś OK*, Poznań 2009. W niniejszym artykule korzystałem z angielskiego wydania w formie ebooka: Thomas Harris, *I’m OK, You’re OK*, Harper-Collins, Amazon Kindle ebook ASIN: B0054KY9QW.

wić o „stanach *ego*”, to wydaje się, że bardziej adekwatne byłoby tu określenie „sfera” czy też „warstwa” psychiki – jak bowiem wynika z tej teorii, dany człowiek może w konkretnym momencie funkcjonować jednocześnie w dwu lub trzech „stanach”, a każda ze sfer ma swoje podłoże neurofizjologiczne (w oparciu o odkrycia kanadyjskiego neurochirurga, Wildera Penfielda³). Według klasycznej analizy transakcyjnej sfery „Dziecka” i „Rodzica” formują się w ciągu pierwszych pięciu lat życia – późniejsze doświadczenia jedynie wzmacniają to, co zostało już uformowane. Wydaje się jednak, że trudno tu wyznaczyć ostrą granicę – zwłaszcza jeśli chodzi o „Rodzica”. Okres pierwszych pięciu lat jest być może trafnie rozpoznany, jeśli chodzi o wzorce pochodzące od własnych rodziców, jednak na sferę tę oddziałują również późniejsze środowiska wychowawcze, formacyjne, a nawet grupy rówieśnicze.

Ważną częścią analizy transakcyjnej jest teoria gier psychologicznych. Każdy człowiek potrzebuje wymiany bodźców z otoczeniem, określanej jako „głaski psychiczne” (ang. *strokes*)⁴. Głaski te wyrażają zainteresowanie, aprobatę, mogą być też wyrazem zwykłej uprzejmości, a czasem i negatywnej reakcji na własne zachowanie. Najcenniejszą formą wymiany „głasków” jest otwarcie się na drugą osobę, intymność pozwalająca wprost wyrażać swoje pragnienia, przekonania i przymyslenia – bycie zrozumianym, zaakceptowanym i odwzajemnieniem się tym samym. Jednak w codziennym życiu taka otwarta interakcja zdarza się dość rzadko. Częściej posługujemy się procedurami (seriami prostych, komplementarnych transakcji na poziomie „Dorosły” – „Dorosły”), rytuałami lub rozrywkami. Rytuał jest bardziej skomplikowaną procedurą, która jest „zaprogramowana przez zewnętrzne czynniki społeczne”. Rytuałem może być zarówno zwykłe powitanie, jak i obrzęd religijny. Rozrywki, to rozmaite rozmowy i interakcje, które służą nie tyle wymianie informacji czy osiągnięciu praktycznych celów (jak procedury), ile osiągnięciu psychologicznej korzyści – wymianie głasków.

Powyższe trzy rodzaje interakcji nie budzą zastrzeżeń i można je określić jako „*fair play*”. Istnieje jednak czwarta kategoria interakcji: gry psychologiczne. Gra jest „serią komplementarnych transakcji ukrytych, prowadzących do dobrze określonego, dającego się przewidzieć wyniku”⁵. Gry różnią się od innych zachowań psychologicznych swym ukrytym charakterem oraz tak zwaną „wypłatą”. Na poziomie społecznym – jawnym, rozgrywa się pewien scenariusz, który nie wzbudza zastrzeżeń. Na poziomie psychologicznym jednak zachodzi interakcja odmienna od tego, co widać na powierzchni. „Wypłata” oznacza ukrytą korzyść, która w danym typie gry jest zawsze tego samego rodzaju. W grach

³ Tamże, s. 4-12.

⁴ Tamże, s. 46-48. Termin „głask” odnosi się zarówno do dosłownego głaskania czy innych form czułości, których doświadcza dziecko od swoich rodziców, jak i – w szerszym sensie – do wszelkich bodźców pochodzących od otoczenia, także w dorosłym życiu.

⁵ E. Berne, *W co grają*, s. 37.

psychologicznych uczestniczyć mogą dwie lub więcej osób, w zależności od scenariusza danej gry.

Eric Berne w swojej książce opisuje niemal czterdzieści gier. Do tych niejako „klasycznych” gier nawiązują jego kontynuatorzy, często dodając własne⁶. Dla przykładu warto podać kilka z nich.

1. „Kopnij mnie”

To gra, w którą grają zazwyczaj mężczyźni, którzy z jakiegoś powodu nie umieją odnaleźć się w swojej roli społecznej. Prowokują więc (nieświadomie) swoim zachowaniem tak, jakby nosili na szyi kartkę z napisem „proszę, nie kop mnie”. *De facto* prowokacja ta służy temu, aby ktoś ich kopnął, to znaczy wykorzystał, oszukał, zwymyślał i tym podobne. To „kopnięcie” jest „wypłatą”, dzięki której mężczyzna może sobie powiedzieć „no tak, dlaczego zawsze mnie musi się to przytrafić”. W ten sposób zamiast brać odpowiedzialność za swoje życie, może we własnym przekonaniu uchodzić za ofiarę – to nie jego wina. Pod pozorem interakcji „Dorosły” – „Dorosły” ukrywa się tu psychologiczna interakcja: niesforne „Dziecko” – karcący „Rodzic”.

2. „Teraz cię mam, ty taki, owaki”

W tej grze chodzi o przyłapanie drugiej strony na jakimkolwiek przekroczeniu umowy. Na przykład klient umawia się z hydraulikiem na kosztorys napraw. Hydraulik przedstawia go, jednak podczas prac okazuje się, że zachodzi potrzeba wymiany dodatkowych elementów za dodatkową sumę, niewielką w stosunku do całości. Dolicza ją do rachunku, a klient widząc to, urządza scenę złości zupełnie nieadekwatną do tej sumy, albo oskarża hydraulika o nierzetelność, grozi doniesieniem do urzędu skarbowego i tym podobne.

Na czym polega gra? Pozornie jest tu interakcja dwóch „Dorosłych” zawierających umowę. Jednak w istocie klient psychologicznie odgrywa rolę „Rodzica”, czyhającego aż „Dziecko” coś przeskrobie, aby dać upust swoim nerwom. „Wyplatą” jest więc możliwość wpadnięcia w furię lub zaszakowania drugiej osobie, pod jakimś pozorem akceptowalnym społecznie („nie wywiązał się z umowy”). W tę grę mogą również grać mąż i żona, narzeczony i narzeczona. Złamanie umowy może być, na przykład, zapomnienie przez drugą stronę o czymś (choćby o jakiejś rocznicy lub obowiązku domowym), spóźnienie się, niezrealizowanie jakiegoś zakupu i tak dalej. Celem jest przerzucenie winy na drugą stronę i usprawiedliwienie samego siebie.

⁶ Oprócz publikacji Berne’a i Harrisa w języku polskim jest także książka niemieckiego autora Rüdiger Rogolla pt. *Aby być sobą. Wprowadzenie do analizy transakcyjnej*, Warszawa 1989.

3. „Patrz, co przez ciebie zrobiłem”

Ta gra może się toczyć między małżonkami, między rodzicami a dziećmi, albo w zakładzie pracy. Osoba podejmująca tę grę pragnie być sama i inicjuje jakieś działanie, które jej to umożliwi (na przykład reperuje coś w domu, zabiera się za gotowanie). W momencie, gdy ktokolwiek wejdzie, zadzwoni lub w inny sposób zakłóci to samotne zajęcie, zdarza się jakiś wypadek (upuszczenie pędzla, przypalenie kotleta, rozlanie czegoś). To jest pretekstem do oskarżenia drugiej osoby, powiedzenia: „to przez ciebie” i pozbycia się jej. Oczywiście to nie intruz, ale irytacja pierwszej osoby powoduje drobny wypadek, jednak ważny jest pretekst, pozwalający odseparować się od innych i przerzucić na nich winę. W ten sposób coraz łatwiej jest uzyskać upragnioną izolację.

Gra ta może mieć jeszcze ostrzejszy scenariusz: rozgrywający nie chce lub nie umie czegoś robić. Na sugestię lub prośbę nieświadomej ofiary robi to jednak (przykładowo idzie z nią na imprezę; je coś, co – jak wie – zaszkodzi mu; uczestniczy w jakimś innym zajęciu). Oczywiście w pewnym momencie coś idzie nie tak (na przykład na przyjęciu oblewa panią domu zupą, zaczyna narzekać na ból brzucha, powoduje jakiś wypadek lub *faux pas*) i w tym momencie może powiedzieć: „widzisz, to twoja wina”, „gdybyś mnie tu nie zaciągnęła, to by się nie stało”. Dzięki temu może odsunąć od siebie odpowiedzialność i zniechęcić drugą stronę do robienia z nim w przyszłości czegokolwiek.

Korzyścią psychologiczną jest tu usprawiedliwienie samego siebie, uniknięcie konfrontacji z własnymi nieumiejętnościami czy słabościami, uniknięcie odpowiedzialności, odseparowanie się od innych, którzy mogliby stawiać wymagania, wyzwania i tym podobne.

4. „Kozi róg”

Jest to gra małżeńska. Jedno z małżonków, na przykład kobieta, proponuje, aby wybrać się razem do kina. Mąż zgadza się. Jednak w trakcie dalszej rozmowy kobieta zaczyna wprowadzać jakiś trudny temat, na przykład, przypomina, że trzeba zrobić w domu malowanie. Zdaje sobie sprawę z tego, że teraz nie mają na to pieniędzy, podświadomie dąży więc do zirytowania małżonka. Małżonek odpowiada opryskliwie. Wtedy małżonka obraża się i mówi, że skoro mąż ma humory, ona nie pójdzie z nim do kina – może sobie iść sam. To jeszcze bardziej denerwuje małżonka, który faktycznie wychodzi i idzie sam do kina lub na piwo. Jest rozżalony i zawiedziony, a małżonka ma ukryte uczucie triumfu. W rzeczywistości w dowolnej chwili jedno i drugie mogłoby przerwać tę grę. Wystarczyłoby, żeby żona wyraziła mężowi wdzięczność za jego ciężką pracę i uznała, że nie jest to chwila na rozmowy o malowaniu, albo żeby mąż zwrócił uwagę na nastrój żony i okazał jej zrozumienie.

Ostatecznie celem tej gry jest uniknięcie emocjonalnej bliskości, stanięcia po stronie partnera (to oznacza psychologiczny wysiłek), a nierzadko – także uniknięcie bliskości fizycznej. Dzięki temu oboje zyskują pretekst, aby odsuwać się od siebie.

5. „Udręczona”

Jest to gra kobiet, które będąc paniami domu, muszą wypełniać wiele zadań (matka, kucharka, troskliwa żona, kochanka, sprzątaczką i tak dalej). Wielu kobietom sprawia radość godzenie tych różnych ról i umieją się w nich dobrze odnaleźć. Inne jednak źle się w nich czują, ale na poziomie społecznym nie dają tego po sobie poznać. Przyjmują kolejne obowiązki, troszczą się ponad miarę o dzieci i męża, organizują kolejne przyjęcia... Nawet gdy danego dnia ma być przyjęcie, to zadbają, aby jeszcze dołożyć sobie obowiązków – zawiozą dzieci na zajęcia, upieką dodatkowe ciasto, nagle dostrzegają, że trzeba coś jeszcze gruntowniej posprzątać, aż w pewnym momencie załamują się pod ciężarem tego wszystkiego. I wtedy cała „robotą leży”, przyjęcie nie dochodzi do skutku lub się nie udaje, kobieta zapomina o odebraniu dzieci, przypala obiad, robi cokolwiek, co będzie podświadomą demonstracją, że inni oczekują od niej za wiele. Nieraz drobne zawirowanie zdrowotne dziecka (gorączka, katar, ból brzucha) staje się pretekstem, by rozbić cały plan dnia (a czasem nawet zrezygnować z dawno zaplanowanego wyjazdu).

Mogą istnieć alternatywne scenariusze tej gry. Istotą jest tu „Rodzić” żony, ukształtowany przez jej matkę (najczęściej) lub babcię (rzadziej) – to ów „Rodzić” mieści w sobie takie patologiczne mnożenie obowiązków. W tej sytuacji mąż jest tylko pionkiem. Cokolwiek by nie powiedział lub zrobił, ostatecznie będzie źle, ponieważ nie chodzi tu o racjonalny podział obowiązków, ale o to, co się dzieje w psychice żony. Jej skrytym psychologicznym celem jest udowodnienie sobie, że robi wszystko za wszystkich (co jest oczywiście i niemożliwe, i wręcz szkodliwe), że wszystko zorganizuje, że jest „najlepszą żoną, matką, gospodynią”. Drugim celem jest uniknięcie intymności – otwarcia się na drugą stronę, szczerego dialogu i bliskości fizycznej. Na kolejnym etapie w tę grę może zostać wciągnięty psychoterapeuta, poradnia rodzinna, a w końcu – sąd. Wyjście z tej gry jest bardzo trudne i jest możliwe tylko, gdy kobieta uświadomi sobie, że tą grą unieszczęśliwia wszystkich dookoła siebie, z sobą samą włącznie.

6. „Patrz, jak bardzo się starałem”

To z kolei gra, w którą zazwyczaj grają mężczyźni. Pod pozorem normalnych zachowań kryje się pragnienie odsunięcia się od żony (aż do rozwodu włącznie). Na poziomie społecznym mąż będzie zapewniał, że wszystko jest w porządku,

będzie dostosowywał się do życzeń żony. Takim życzeniem może być choćby poproszenie o wspólne skorzystanie z poradni małżeńskiej (ponieważ żona podświadomie wyczuwa, że coś jest nie tak w ich małżeństwie), wyjazd na rekolekcje małżeńskie czy nawet zaproszenie na spotkanie wspólnoty. Mężczyzna zgadza się, ale jego ukrytym celem jest udowodnienie, że to na nic, że terapia lub wspólnota rozbija ich związek, albo że rekolekcje małżeńskie to „jedna wielka ściema”. Może to osiągnąć w różny sposób – przez sabotowanie terapii, przez pozorne dostosowywanie się do jej wymogów, poprzez zewnętrzne uczestniczenie w spotkaniach grupy małżeńskiej, aby potem znaleźć jakiś powód do „przyczepienia się”. Może to być cokolwiek, dzięki czemu da się udowodnić, że wszystko to nic nie daje, a wręcz pogarsza sytuację.

Pewnym wariantem tej gry jest „Patrz, jak dzielnie się trzymałem”. Mężowi jest źle w małżeństwie i podświadomie zaczyna wykorzystywać jakąś swoją chorobę, aby manipulować innymi. Pomimo złego stanu zdrowia (na przykład wrzodów żołądka) zapewnia, że chce pracować, a nie znajduje czasu na leczenie. Gdy jest to choroba chroniczna, ale bez momentów krytycznych, wtedy może przez długi czas zbierać bonusy od rodziny („patrzcie, jak się poświęca”), albo gdy następuje znaczące pogorszenie i wtedy żona oraz cała rodzina powinna wreszcie docenić, jak bardzo się starał, jak dzielnie się trzymał i tak dalej. Niestety, nawet jeśli otrzyma takie „głaski psychiczne”, będą one wynikały z poczucia winy, nie z prawdziwej miłości.

Dla mężczyzny korzyścią psychologiczną jest uwolnienie się od poczucia winy (i zepchnięcie jej na żonę), uniknięcie obowiązków domowych lub bliskości emocjonalnej z żoną. Ostatecznie jednak gra ta rozbija małżeństwo (czasem doprowadzając do rozwodu, a czasem – do trwania ze sobą, ale nie z miłości, tylko z poczucia obowiązku).

7. Gry „religijne”

Wśród gier wymienianych przez Berne’a są gry życiowe, małżeńskie, seksualne, towarzyskie, przestępcze i inne. Nie pojawiają się jednak gry o charakterze typowo religijnym. Czyżby środowiska religijne wolne były od gier psychologicznych? A może funkcjonują w nich jakieś warianty gier wymienionych w innych kategoriach?

a) Gra w „formatora i formowanego”

Wydaje się, że należy dodać przynajmniej jeden typ gry, która występuje powszechnie w kontekście grup religijnych: może to być wspólnota seminaryjna, zgromadzenie zakonne lub dowolna wspólnota świecka. Jest to gra w „formację”, albo w „formatora i formowanego”.

Na czym polega mechanizm tej gry? Występują w niej co najmniej trzy role: przełożony, formator i formowany. Formatorem może być wykładowca, kierownik duchowy, animator małej grupy, mistrz nowicjatu. Dodatkową rolę może być „współformowany”, czyli inna osoba z grupy podlegającej formacji.

Na poziomie społecznym „transakcja” wydaje się uczciwa: kandydat do danej wspólnoty (zakonnej, świeckiej, czy do kapłaństwa) zgłasza się i deklaruje swą wolę. Przełożony przyjmuje go, stawiając przed nim pewne formacyjne cele i weryfikuje osiągnięcie tych celów, z reguły poprzez działania formatorów (a czasem osobiście). Formator stara się przekazać osobie formowanej stosowny materiał (wiedza, umiejętności, sposób zachowania). Jest to działanie na poziomie „Dorosły” – „Dorosły” (w przypadku przekazu informacji) lub „Rodzic” opiekuńczy – „Dziecko” (w przypadku kształtowania postaw czy wyznaczania norm zachowania). Wychowanek dostosowuje się, wypełnia polecenia, nabywa wiedzę.

Na poziomie psychologicznym zachodzi jednak zupełnie inna interakcja. W istocie każdy przełożony pragnie rozwoju swojej wspólnoty, także rozwoju liczebnego. Brak nowych członków oznacza powolną śmierć wspólnoty, a brak nowych kapłanów – zasadniczy problem dla całego Kościoła partykularnego. Formator pełni rolę pomocniczą, ale kluczową, bez jego posługi nie jest możliwe osiągnięcie celu, którym jest wzrost wspólnoty. Wychowanek natomiast przychodzi z mieszanymi motywacjami. Niemal zawsze jedną z nich jest pewna korzyść wynikająca z przynależności do danej wspólnoty. Tą korzyścią może być prestiż, poczucie własnej wartości i sensu życia, oparcie znajdowane w grupie, szacunek innych ludzi, bezpieczeństwo egzystencjalne. Z reguły ta motywacja jest nieuświadomiona, czai się gdzieś głęboko w sferze „Dziecka” wychowanka. Przykrywa ją motywacja „idealistyczna”, wyrażana werbalnie: pragnienie służby Bogu i ludziom.

Na czym polega mechanizm gry w „formację”? Otóż na poziomie psychologicznym dostosowanie się do wymogów formatorów przynosi korzyść oczekiwaną przez wychowanka: prestiż, oparcie w grupie i tak dalej. Jest to „wypłata” będąca kluczem do zrozumienia istoty gry. Nie zakładamy tu cynizmu czy też świadomej manipulacji ze strony wychowanka. Zazwyczaj na poziomie społecznym utożsamia się on z daną wspólnotą, przejmuje jej ideały i gotów jest bronić wartości wyznawanych przez tę wspólnotę (chodzi zarówno o wartości związane z formacją ogólnochrześcijańską, jak i – ze szczególnym charyzmatem danej wspólnoty czy zgromadzenia).

Problem polega na tym, że formacja w rzeczywistości nie osiąga swojego celu, ponieważ opiera się na dwóch fałszywych elementach, które współistnieją z uświadomionymi motywacjami: u przełożonego jest to pragnienie sukcesu (rozumianego statystycznie), u wychowanka jest to pragnienie przynależności do wspólnoty (czy też bycia kapłanem), niosące ze sobą określone korzyści. W ten sposób można „uformować” liczne grono osób, u których nie następuje rozwój

w sferze pragnień, motywacji i potrzeb. Rzeczywisty rozwój oznacza stałe rozbiwanie postawy egocentrycznej, dążącej do własnego zysku i – zasadniczą przemianę motywacji. Nawet mimo silnych i szlachetnych motywacji uświadomionych (związanych z ideałami chrześcijańskimi), motywacje nieświadomione mogą stać się przysłowiową „kulą u nogi”, uniemożliwiając osiągnięcie celów formacji.

Problem ten dostrzegł już w swych badaniach L. M. Rulla⁷, określając go jako „zapomniany drugi wymiar”, to jest kwestię wyboru między dobrem rzeczywistym a pozornym⁸. Wydaje się, że teoria analizy transakcyjnej pozwala problem ten ukazać w jeszcze wyraźniejszy sposób, odkrywając mechanizm psychologicznej gry stojącej u jego podstaw i pokazując sposób przełamania tej gry.

W każdej grze psychologicznej chodzi o to, aby uniknąć intymności, czyli prawdziwego otwarcia się na drugą osobę, zasłaniając się pewnego rodzaju rolą odgrywaną w określonych sytuacjach. Również w grze w „formację” chodzi o to, aby uniknąć krępującej, bliskiej więzi między przełożonym, formatorem a wychowankiem. Łatwiej jest przekazywać treści formacyjne „bezosobowo”, w sformalizowany, zobiektywizowany sposób. Niestety, taka formacja nie wystarczy, ponieważ nie prowadzi do zasadniczej i trwałej przemiany u wychowanka. Nasz Mistrz, Jezus Chrystus, formując swoich apostołów nie dał im pewnego kanonu zobiektywizowanych reguł i zasad, ale przez trzy lata prowadził ich za Sobą, dając codziennie przykład swoim słowem i zachowaniem, wchodząc z apostołami w ciągłą interakcję, wymagającą odkrywania swego wnętrza, swoich pragnień, i stawiał im autentyczne wyzwania. Chrześcijaństwo nie jest zbiorem reguł życiowych i teologicznych, ale jest osobową relacją człowieka z Bogiem i ze współbraćmi. Dlatego w formacji chrześcijańskiej nie istnieje żadna droga na skróty, pozwalająca ominąć relacje i zastąpić je rolami. W takim przypadku autentyczna formacja zamienia się w psychologiczną grę w „formację”.

Czy da się tej gry uniknąć całkowicie? Czy jest możliwe stworzenie takiego środowiska formacyjnego, w którym gra ta nie mogłaby w ogóle zaistnieć? Prawdopodobnie nie, gdyż nawet w przypadku bardzo dojrzałego przełożonego i formatora, świadomych złożoności problemu „gry w formację”, zawsze istnieje ryzyko, że w grę tę będą próbowali grać wychowankowie. Ryzyko to graniczy wręcz z pewnością. Nie chodzi więc o to, aby oburzać się, stwierdziwszy pojawienie się elementów psychologicznej gry, ale by umieć ją przełamywać.

Należy podkreślić, że inicjatorem gry w formację jest przede wszystkim sama osoba formowana, ponieważ to ona zazwyczaj jest najbardziej niedojrzała i najsilniej zainteresowana „wypłatą”. Przełożony (czy też lider wspólnoty),

⁷ L. M. Rulla, F. Imoda, J. Ridick, *Anthropology of the Christian Vocation*, Rome 1986. Poszczególne wymiary omówione są w tomie I, w rozdziale 2., s. 178-203.

⁸ Tamże, t. I, s. 180. Drugiemu wymiarowi poświęcony jest także cały rozdział 9. w tomie II, s. 373-401.

a także formator, mogą nieraz podejrzewać, że u wychowanków funkcjonują mechanizmy tej gry, trudno je jednak obnażyć wobec ich niedojrzałości. Każda taka próba będzie prowadziła do mechanizmów obronnych czy innych psychologicznych uników. Z drugiej strony, nawet jeśli osoba formowana zda sobie sprawę z własnej niespójności, trudno jej będzie przełamać schematy gry już funkcjonującej, zwłaszcza gdy grają w nią we wspólnocie inni alumni, nowicjusze czy kandydaci.

Na czym może polegać przełamanie gry w formację? Dla każdej gry istnieje jej antyteza, czyli pewien sposób przełamania mechanizmu gry. Co jest tą antytezą w przypadku gry w „formację”?

Antyteza polega na wyjściu ze schematu gry, na zachowaniu niemieszczącym się w tym schemacie, uniemożliwiającym osiągnięcie „wypłaty”. W przypadku wspólnot religijnych takim elementem przełamującym schemat może być *scrutinium* lub inna rozmowa z przełożonym lub formatorem – o ile nie jest ona tylko formą egzaminu, ale autentyczną, szczerą rozmową, w której obydwie strony niejako „opuszczają tarcze”, ryzykując własnym zranieniem emocjonalnym. Jeśli osobie formowanej nie daje się możliwości wyrażenia swoich wątpliwości w stosunku do zasad obowiązujących we wspólnocie lub odnośnie do postępowania przełożonych albo formatorów, to trudno oczekiwać od niej otwartości. Ceną będzie cicha kontestacja, nieraz zepchnięta do podświadomości, lub pogłębiający się rozdźwięk między zewnętrznym zachowaniem i deklarowanymi wartościami a własnymi pragnieniami. Warto odpowiedzieć sobie na pytanie, co jest większym ryzykiem w formacji seminaryjnej, zakonnej lub wspólnotowej: podjęcie szczerzej rozmowy, podczas której mogą paść niesłuszne zarzuty, mogą zostać wyrażone błędne poglądy, czy brak szczerości, gdy wzajemne zarzuty są ukrywane, a rozdźwięk między zewnętrznym zachowaniem a wewnętrznymi pragnieniami i potrzebami pogłębia się? Szczerza rozmowa nie oznacza jednak festiwalu wzajemnych oskarżeń, trzeba umieć odróżnić poruszanie trudnych zagadnień od werbalnej agresji.

Wydaje się, że pewnym sposobem przełamania gry w formację – i to u samego jej zarania – było przewidziane przez świętego Benedykta początkowe zniechęcanie kandydata do klasztoru oraz doświadczenie jego cierpliwości⁹. Sposób ten mógł być skuteczny pod warunkiem, że kandydat nie zdawał sobie sprawy z tej strategii. W przeciwnym razie mógł po prostu założyć sobie: „muszę przez to przejść, żeby osiągnąć mój cel”, czyli – zaakceptować początkowe przykrości, aby w końcu zostać zakonnikiem. W każdym razie wszelkie nieprzewidziane trudności mogą stać się elementem przełamania gry. Dzięki nim osłabia się zależność między zewnętrżnie poprawnym zachowaniem a „wypłatą”.

Niedostrzeżenie mechanizmu gry psychologicznej może doprowadzić do ukształtowania się postawy hipokryzji. Hipokryzja nie jest tym samym, co

⁹ Reguła świętego Benedykta, LVIII.

cynizm. Cynik lekceważy wszelkie wartości; jeśli nawet odwołuje się do nich, to tylko po to, by zmanipulować otoczenie. Jego postawa jest świadomym oszustwem. Hipokryta natomiast uznaje wartości; istnieją one w jego sferze „Rodzica”, nie potrafi ich jednak w praktyce realizować, ponieważ istnieje rozdźwięk między wyznawanymi wartościami (a także uznawanymi normami postępowania) a jego motywacjami, pragnieniami i uczuciami. Ta postawa hipokryzji może nabrać charakteru społecznego, gdy podświadomie doświadczając własnego rozdźwięku zaczynamy usprawiedliwiać ewidentne objawy takiego rozdźwięku u swoich współbraci czy współsióstr. Mogą to być choćby nieustannie popełniane grzechy języka, problemy z własną seksualnością, alkoholizm lub inne nałogi, czy też gromadzenie dóbr doczesnych.

b) Inne gry religijne

Gra w „formację” z pewnością nie jest jedyną występującą w środowiskach religijnych. Istnieje wiele gier „pomocniczych” lub „pochodnych” w stosunku do niej, na przykład gra w „pobożność” (chodzi o demonstracyjną pobożność, przeznaczoną na pokaz) lub gra w „formację intelektualną”. Ta ostatnia często pojawia się wśród osób świeckich, które odczuwają niedosyt wiedzy religijnej i wyobrażają sobie, że kolejne kursy, warsztaty, konferencje czy inne szkolenia uczynią je lepszymi chrześcijanami. Oczywiście problemem nie jest sam udział w takich szkoleniach i nie stanowi też problemu samo pragnienie zdobywania wiedzy. Problemem jest ukryta motywacja, która do tego udziału skłania, a jest nią wzrost własnej pozycji (we wspólnocie czy też w oczach lidera). Wracając z kolejnego szkolenia, zazwyczaj osoby takie dają innym odczuć swoją wyższość (jest to moment „wypłaty”), czy to poprzez krytykę tego, co dzieje się we wspólnocie, czy też przez egzekwowanie kolejnych zasad i reguł poznanych na szkoleniu. Tak więc na poziomie społecznym zachodzi uczciwa wymiana: formator przekazuje pewną dozę wiedzy, adept ją przyjmuje (relacja „Dorośli” – „Dorośli”). Na poziomie psychologicznym jednak istotne jest to, co dzieje się później, gdy osoba taka wraca do macierzystej wspólnoty. Pod pozorem rzeczowych rozmów skrywa się interakcja na poziomie „Rodzic” – „Dziecko” („Rodzic” oceniający – „Dziecko” potrzebujące akceptacji).

8. Antyteza gier

Choć każda z gier psychologicznych ma swą własną antytezę, czyli mechanizm pozwalający na wyrwanie się z gry, to można jednak wskazać na jedną antytezę wspólną. Skoro w każdej grze chodzi o zebranie „wypłaty” w takiej czy innej formie, o otrzymanie psychicznych „głasków” od otoczenia, z pominięciem bliskości, intymności, szczerzej interakcji, strona rozgrywająca (to jest inicjator

gry) może zawsze wyrwać się, rezygnując z otrzymywania „głasków” – dając z miłością „głaski” drugiej stronie.

Wydaje się to łatwiejsze w sytuacji gier małżeńskich, ponieważ bliskość w relacji małżeńskiej jest czymś wynikającym z samej jej natury. Znacznie trudniejsze jest takie hojne dawanie miłości i otwieranie się na drugich w innych środowiskach: w pracy, w środowisku wychowawczym lub formacyjnym czy w innych relacjach społecznych.

Trudne, ale możliwe, jest także przełamanie gry ze strony osoby, która zostaje w tę grę wciągnięta. Również i w jej sytuacji danie „głasku” „za darmo” czyni grę bezcelową, pozwala na porzucenie jej scenariusza.

Aby możliwe było przełamanie dowolnej gry tym sposobem, którakolwiek ze stron musi sobie uświadomić to, że uczestniczy w grze. Nawet jeśli nie umie dokładnie opisać mechanizmu całej gry, wystarczy, jeśli zdaje sobie sprawę, że weszła w pewien scenariusz, który nie pozwala jej być sobą i który, według wszelkiego prawdopodobieństwa, kończy się zawsze tak samo. Jeszcze lepiej, jeśli uświadomią sobie to wszyscy biorący udział w grze – wtedy łatwiej jest uniknąć podejmowania gry w przyszłości.

Osoba przełamująca grę ponosi koszt. Płaci cenę, a ceną tą jest, mówiąc językiem papieża Jana Pawła II, „bezinteresowny dar z siebie”. Jednak dar ten jest wart swojej ceny, ponieważ w dalekiej perspektywie przynosi korzyść wszystkim stronom.

Gry psychologiczne są przekleństwem: oznaczają rezygnację z prawdziwego życia, prawdziwej bliskości, prawdziwej przemiany i prawdziwego rozwoju, na rzecz pozorów. Przełamanie gry, nawet jeśli kosztuje, oznacza szansę na prawdziwe życie i autentyczny rozwój.

PSYCHOLOGICAL GAMES IN RELIGIOUS CONTEXT

Psychological games are part of a larger psychological theory called transactional analysis, built on the classic psychodynamic school, but focused more on social interaction. Many such games were described by E. Berne, the founder of this school, including life games, as well as marriage, business and social ones. There is, however, no mention of religious games. But they do exist. One of them, potentially very destructive and particularly widespread, is described in the article. It is a “formation game”, based on a chiasm between declared values, beliefs (the “Parent” sphere) and one’s hidden motivations (the “Child” sphere). This rift has also been observed by other anthropological and psychological

schools, in particular L. M. Rulla's one, but transactional analysis gives a new insight as well as a possible solution. As with all psychological games, this means breaking the script of the game. Some possible ways of achieving this are mentioned in the study. Breaking the script always comes at a cost, but eventually leads to an authentic Christian growth and a fulfilled life.

Keywords: formation, psychological games, transactional analysis, motivations, growth, formative environment, seminary, novitiate, community, hypocrisy.

Słowa kluczowe: formacja, gry psychologiczne, analiza transakcyjna, motywacje, rozwój, środowisko formacyjne, seminarium, nowicjat, wspólnota, hipokryzja.

IV. RECENZJA

Ks. Adam RYBICKI*

**ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI,
„*HOMO THEOMORPHICUS ET THEOPHORICUS*”.
STUDIUM Z RECEPTYWNO-RESPANSYWNEJ TEORII DUCHOWOŚCI
(„Biblioteka teologii duchowości”, t. 4), Lublin 2015, ss. 304**

Trzeba przyznać, że mimo dość prężnie rozwijającej się teologii duchowości w Polsce, mało jest monografii o charakterze porządkującym pojęcia, sięgających do ich źródeł, a także mało jest tak ambitnych autorów, którzy prezentowaliby własną autorską koncepcję duchowości chrześcijańskiej.

Książka autorstwa Andrzeja Jastrzębskiego OMI wykazuje obydwie cechy. Autor postawił sobie za cel ujęcie duchowości człowieka z perspektywy nauk humanistycznych takich, jak filozofia czy psychologia (antropologia „oddolna”), aby następnie uzupełnić ten obraz poprzez ujęcia teologiczne (antropologia „odgórna”), szczególnie w tych punktach, gdzie można odkryć odpowiedniość oraz komplementarność obu ujęć. Aby zarysowane zadanie wykonać, rozwinął podstawowe zręby teorii duchowości, którą nazwał w pracy teorią receptywno-responsywną. Autor opiera się na rozumieniu duchowości jako zdolności człowieka do autotranscendencji, opierając się na myśli kard. Karola Wojtyły oraz Victora Emmanuela Frankla. Owa autotranscendencja – przekraczanie siebie nie oznacza przy tym lepszego przystosowania do otoczenia, ale nakierowanie na ostateczną wartość, na przykład – na Boga. Duchowa natura człowieka wyraża się w jego rozumności, a szerzej w jego władzach umysłowych, którymi są intelekt oraz wola, przy czym – jak zauważa ks. Jastrzębski – jedni myśliciele akcentują bardziej intelekt, a inni wolę. Z czasem zaczęto bardziej podkreślać świadomość, niż umysłowość, i to właśnie debata na temat mechanizmów świadomości

* Ks. dr hab. Adam W. RYBICKI, prof. KUL – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, wyświęcony w 1992 roku. Od 2001 roku – zatrudniony jako asystent, a następnie adiunkt (od 2001 roku) i profesor nadzwyczajny (od 2010 roku) w Instytucie Teologii Duchowości KUL; od 2012 roku – jego dyrektor oraz kierownik Studiów Podyplomowych w Zakresie Duchowości Katolickiej. Autor wielu książek i artykułów z zakresu duchowości maryjnej, duchowości mężczyzny, rozwoju duchowego itp.

jest dzisiaj perspektywą, w której rozważa się możliwość istnienia duchowego wymiaru człowieka, co autor książki wyraźnie podkreśla. Celem dociekań ks. Jastrzębskiego było więc ujęcie duchowości człowieka z perspektywy nauk humanistycznych, takich jak filozofia czy psychologia, aby następnie uzupełnić ten obraz poprzez ujęcia teologiczne.

Aby wykonać zarysowane zadanie, autor proponuje studium teorii duchowości, którą nazywa teorią „receptywno-responsywną” i jest to jego autorski wkład do współczesnego rozumienia duchowości. Jego receptywno-responsywna teoria duchowości jest w założeniu teorią filozoficzno-teologiczną. Autor jest osobą kompetentną w tej dziedzinie, ponieważ oprócz wykształcenia teologicznego jest również doktorem filozofii. Warto podkreślić wartość tego sięgnięcia do filozofii, ponieważ w ostatnim czasie teologia duchowości bardziej czerpie z psychologii niż z filozofii, co nie zawsze przynosi dobre owoce.

Autor kompetentnie wyjaśnia przyjętą terminologię. Termin „receptywność” pochodzi od słowa „recepca” (łac. *recipere*, *receptio*) i oznacza przyjęcie, miejscę przyjmowania. Recepca związana jest też z koncepcją (*conceptio*) – poczęciem, początkiem życia. Receptywność wyraża gotowość lub zdolność do przyjęcia czegoś z zewnątrz, co nie pochodzi w tym wypadku od samego człowieka. Opisuąc duchowość od strony receptywnej, ks. Jastrzębski ujmuje człowieka jako podmiot zdolny do przyjęcia działania i skutków łaski Bożej, czy – ujmując rzecz bardziej filozoficznie – jako kogoś zdolnego do odkrywania w sobie i w świecie obecności Innego, Transcendencji. Z kolei wyrażenie „duchowość responsywna” (od łac. *respondere*, *responsum*) autor rozumie jako akty człowieka w funkcji jego odpowiedzi na wcześniej odczytaną własną naturę, a później także przyjętą łaskę (recepca). W tym ujęciu chodzi przede wszystkim o nakreślenie podstawowych antropologicznych (filozoficznych i teologicznych) podstaw duchowości człowieka, które stanowią warunek konieczny wejścia w dynamikę dialogiczności; chodzi również o adekwatny opis fundamentów doświadczenia duchowego człowieka, zarówno w perspektywie przyrodzonej, jak i nadprzyrodzonej. Cała problematyka książki rozciąga się więc między ową receptywnością a responsywnością doświadczenia duchowego człowieka w relacji do „Innego”. Refleksja nad duchowością człowieka zawarta w książce kandydata prowadzi więc do wniosku, że człowiek jest ukształtowany zarówno jako naczynie do przyjęcia łaski i obecności Boga, jak i do bycia nosicielem Bożej obecności, co wyraża się najpełniej w aktach autotranscendencji. Człowiek w takim ujęciu jawi się jako *homo theomorphicus et theophoricus*. Do takiego ujęcia człowieka autor dopasowuje też odpowiednie ujęcie duchowości, co daje w efekcie jej koncepcję receptywno-responsywną.

Należy zauważyć, że współcześnie mamy do czynienia z bardzo różnorodnymi podejściami do rozumienia człowieka, w tym do jego wymiaru duchowego. Mimo prób podważania istnienia tego wymiaru ludzkiej egzystencji przez różnego rodzaju antropologie nihilistyczne i redukcjonistyczne, człowiek wciąż pozo-

staje zagadką i niesie w sobie cały ogrom otwartych pytań. Okazuje się – jak zauważa autor w efekcie swoich dociekań – że bycie *homo theomorphicus* zawiera się w naturze ludzkiej.

Doniosłość ukazania się prezentowanej monografii podkreśla fakt, że do rozwinięcia receptywno-responsywnej teorii duchowości doprowadziły autora wieloletnie interdyscyplinarne badania nad człowiekiem, które rozpoczęły się od metafizyki personalistycznej, były kontynuowane w zakresie psychologii humanistycznej oraz egzystencjalnej, potem także na polu neuroteologii, aby uzyskać w końcu swe zwieńczenie w antropologii duchowej i teologii duchowości. Jest to więc brakujące do tej pory uzupełnienie teologii duchowości o niezwykle potrzebną podstawę antropologiczną. Duchowość człowieka, nie tylko w ujęciu chrześcijańskim, nie jest bowiem rzeczywistością „w próżni”, wypreparowaną z ludzkich uwarunkowań i ludzkiej kondycji. Warto w tym miejscu dodać, że istniejąca do niedawna w Instytucie Teologii Duchowości Katedra Antropologii Duchowej (zlikwidowana jednak ze względów formalnych), miała za cel swoich badań właśnie ową podstawę antropologiczną wszelkich dociekań duchowych na temat człowieka, uznając tę bazę za warunek *sine qua non* właściwego rozumienia duchowości chrześcijańskiej. Z tym większym uznaniem należy przyjąć książkę ks. A. Jastrzębskiego, która nie tylko bardzo pogłębia ów antropologiczny fundament, ale jest na tym polu pod wieloma względami pionierska i nowatorska. Wprowadza autorskie i głęboko przemyślane, poparte znakomicie dobraną literaturą, sposoby zrozumienia struktury i dynamiki duchowej natury człowieka. Można zaryzykować tezę, że książka ta może stać się wartościowym dziełem propedeutycznym dla wszystkich adeptów teologii duchowości jeszcze zanim podejmą oni studia specjalistyczne w tej dziedzinie, a także dobrą inspiracją oraz systematyzacją dla tych, którzy zajmują się naukowo jakąkolwiek dziedziną antropologiczną i nie chcą swojej perspektywy redukować do jednego, materialistycznego ujęcia.

Struktura dzieła jest jasna i logicznie prowadzi do szerokiego przedstawienia zarysowanej przez autora problematyki. Począwszy od rozdziału pierwszego (Antropologia adekwatna), gdzie autor przedstawia różne antropologie, poprzez rozdziały drugi i trzeci (Negacja receptywności natury; Afirmacja receptywności natury), w których podjęto dyskusję z rozmaitymi redukcjonistycznymi koncepcjami, autor prowadzi swoje dociekania w kierunku ukazania głównego tematu rozprawy, jakim jest responsywność natury bytu ludzkiego oraz responsywność w wymiarze łaski. Taka struktura jest logiczna, spójna i konsekwentna. Nie ma w niej powtórzeń czy nieistotnych dla całości elementów. Również wykorzystane źródła dobrane są bardzo dobrze. Zwraca jednak uwagę to, że niektóre dzieła psychologów cytowane w dysertacji nie należą do najnowszych, na co wskazuje rok ich wydania. Narzuca się wobec tego pytanie, co ma do powiedzenia na ten temat najnowsza psychologia, która przecież w ostatnich latach niezwykle dynamicznie się rozwija.

Język przedstawianego dzieła jest bardzo bogaty ze względu na jej interdyscyplinarny charakter. Jednak krytyczna uwaga, która się tu nasuwa jest taka, że jeśli jest to rozprawa teologiczna, to należałoby czytelnika nieprzygotowanego merytorycznie do treści psychologicznych czy filozoficznych w jakiś sposób wprowadzić w specyficzny język i metodologię tych dziedzin, wyjaśniając np. niektóre sformułowania w przypisach. Autor niejako zakłada psychologiczne i filozoficzne wykształcenie czytelnika, co jest założeniem dość ryzykownym.

Podsumowując należy stwierdzić, że teologia duchowości dzięki studium ks. Andrzeja Jastrzębskiego – będącego czwartym tomem serii „Biblioteka Teologii Duchowości”, wydawanej przez Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości – zostaje ubogacona o opracowanie, które w bardzo kompetentny sposób ukazuje obecność i konieczność wymiaru duchowego w człowieku, a także pozwala zrozumieć filozoficzne i psychologiczne aspekty ludzkiej egzystencji w całym spektrum powiązań z jej wymiarem duchowym.

V. SPRAWOZDANIA

Ks. Marek CHMIELEWSKI*

**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI
za okres od 4.12.2014 do 24.12.2015 roku**

1. Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości systematycznie rozwija się pod względem liczebnym. W okresie sprawozdawczym przyjęto bowiem kolejnych ośmiu członków. Członkami-współpracownikami Stowarzyszenia zostali: mgr lic. Jacek Rafał Szewczyk, ks. mgr lic. Karol Tomasz Nasiłowski, mgr lic. Dominik Rydian oraz mgr lic. Danuta Barbara Krupa. Natomiast grono członków-korespondentów poszerzyli: ks. dr Arkadiusz Wiktor Kruk, s. dr Ewa Korb, s. dr Lucyna Natalia Musidlak i ks. dr Bogusław Nagel. Do tych ostatnich dołączyli także awansowani członkowie-współpracownicy, którzy w ostatnim czasie uzyskali stopień doktora w zakresie teologii duchowości. Są nimi: dr Andrzej Rzesoś i dr Marcin Gontarz SAC. Awans na członka zwyczajnego otrzymał dr hab. Andrzej Jastrzębski OMI, który 15 grudnia 2015 roku uzyskał na KUL stopień doktora habilitowanego.

Polskie Stowarzyszenia Teologów Duchowości aktualnie liczy więc 130 członków (stan na dzień 21 grudnia 2015 roku). Wśród nich jest czterech bisku-

* Ks. dr hab. Marek CHMIELEWSKI prof. KUL – prezbiter diecezji radomskiej, wyświęcony w 1983 roku; kanonik gremialny Kapituły Ostrobramskiej w Skarżysku-Kamiennej; od 1988 roku pracownik naukowy KUL, od 2013 roku wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu i profesor wizytujący na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie (Litwa); w latach 2005-2016 prodziekan ds. studenckich Wydziału Teologii KUL i członek Senatu KUL; założyciel i prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości; członek zwyczajny Międzynarodowej Akademii Miłosierdzia Bożego w Krakowie; członek-korespondent Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej (PAMI) w Rzymie; członek zwyczajny Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Naukowego KUL i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego; doktor *honoris causa* Uniwersytetu Witolda Wielkiego w Kownie; autor wielu publikacji z teologii duchowości, w tym około 25 książek; od 2003 r. w każdy czwartek prowadzi cykl audycji „Duc in altum!” w Radio Maryja i TV Trwam (około 670 odcinków) wydanych w książce pt. *Wielka księga duchowości katolickiej* (Wydawnictwo AA, Kraków 2015).

pów (bp Henryk Ciereszko z Białegostoku, bp Stanisław Jamrozek z Przemyśla, bp Andrzej Siemieniewski z Wrocławia i bp Henryk Wejman ze Szczecina).

Bardziej szczegółowe informacje co do struktury personalnej Stowarzyszenia ilustrują poniższe tabele:

	księża diecezjalni	księża zakonni	siostry zakonne	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
członkowie zwyczajni	23	14	1	1	1	40
członkowie korespondenci	25	17	5	8	7	62
członkowie współpracownicy	11	6	2	6	3	28
Razem:	59	37	8	15	11	130

	księża diecezjalni	księża zakonni	siostry zakonne	świeckie kobiety	świeccy mężczyźni	Razem
profesorowie tytułarni	9	4	1	—	—	14
doktorzy habilitowani	12	9	—	1	—	22
doktorzy	26	19	5	8	8	66
licencjaci	12	5	2	6	3	28
Razem	59	37	8	15	11	130

2. Jeśli chodzi o działalność wydawniczą Stowarzyszenia, to w ostatnim czasie, oprócz poprzedniego rocznika „Duchowość w Polsce”, ukazał się czwarty tom w ramach serii „Biblioteka teologii duchowości”. Jest to rozprawa habilitacyjna Andrzeja Jastrzębskiego OMI pt. *Homo theomorphicus et homo theophoricus. Studium z receptywno-responsywnej teorii duchowości*. Wydano ją w nakładzie 200 egzemplarzy, z czego połowę wykupił autor.

3. W okresie wakacyjnym zostały podjęte starania o umieszczenie rocznika „Duchowość w Polsce” na liście punktowanych czasopism naukowych. W tym celu między innymi wszystkie artykuły od 2009 roku (jest ich w sumie 132) wraz z obcojęzycznymi streszczeniami i słowami-kluczami zostały wpisane do internetowej Polskiej Bibliografii Naukowej (<https://pbn.nauka.gov.pl/>). Zainteresowani autorzy, po zalogowaniu się, mogą autoryzować powyższe wpisy i zweryfikować swoją afiliację.

W Wigilię Bożego Narodzenia 2015 roku rocznik „Duchowość w Polsce” znalazł się w części B wykazu czasopism naukowych, obejmującego 2212 wydawnictwa naukowe nieposiadające współczynnika wpływu *impact Factor* na pozycji nr 436. Przyznano mu 3 punkty. Można mieć nadzieję, że przy następnej

ewaluacji, dzięki – między innymi – umiędzynarodowieniu zarówno grona autorów, jak i zespołu recenzentów, a zwłaszcza dzięki upowszechnieniu poprzez wprowadzenie wersji internetowej, nasze czasopismo uzyska znacznie wyższą punktację.

4. Głównym obszarem aktywności naukowo-badawczej członków Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w ostatnich miesiącach jest opracowywanie *Encyklopedii duchowości katolickiej*. W tym celu dnia 24 stycznia 2015 roku w siedzibie Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie (ul. Rakowicka 18a), na zaproszenie jego dyrektora i zarazem wiceprezesa Stowarzyszenia prof. dr. hab. Jerzego Wiesława Gogoli OCD, odbyło się posiedzenie Rady Naukowej i Zespołu Redaktorów *Encyklopedii*.

Podczas kilkugodzinnych obrad przyjęto wypracowaną na poprzednim zebraniu tego grona koncepcję duchowości katolickiej, stanowiącą punkt wyjścia do przygotowania dzieła, jak również główne założenia formalne dla opracowywania haseł. Wstępnie też ustalono ich listę w liczbie około 625, obejmujących następujących 10 roboczych działów tematycznych:

01. Wprowadzenie metodologiczne,
02. Podmiot życia duchowego,
03. Sakramentalno-liturgiczna struktura życia duchowego,
04. Rozwój duchowy,
05. Formacja duchowa,
06. Duchowość powołań eklesjalnych,
07. Zaangażowanie doczesne,
08. Historia duchowości,
09. Szkoły duchowości,
10. Współczesne wyzwania duchowości.

Wyznaczeni redaktorzy działów niezwłocznie przystąpili do pracy, zlecając kompetentnym autorom napisanie haseł według przyjętych zasad, zgodnie z którymi są to przede wszystkim treści przedmiotowe nie zaś osobowe (o znaczących polskich teologach duchowości będzie mowa w kontekście poszczególnych zagadnień), w których akcent położony ma być na polską specyfikę i recepcję nauczania św. Jana Pawła II.

Dalszym etapem prac będzie synchronizacja treści na poziomie działów tematycznych, a ostatecznie na poziomie całej *Encyklopedii*.

Z informacji napływających od redaktorów i autorów, prace nabierają tempa, zwłaszcza że chcielibyśmy dotrzymać założonego terminu finalizacji dzieła, jakim jest zakończenie Jubileuszu z okazji 1050 rocznicy Chrztu Polski.

5. Oprócz tego wielkiego przedsięwzięcia, Stowarzyszenie – realizując swoje cele statutowe – zorganizowało kolejne ogólnopolskie sympozjum związane z Rokiem Życia Konsekwrowanego na temat: „Życie konsekrowane w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia”. Odbędzie się ono w dniach 19-20 czerwca 2015 roku w pięknie położonym nad jeziorem Ośrodku Charytatywno-Wypoczynkowym „Bojanowe Gniazdo” w Zaniemyślu na terenie archidiecezji poznańskiej. Sympozjum zorganizowano w ramach VI dorocznego Zjazdu Stowarzyszenia. Oprócz pogłębionej refleksji teologicznej, była okazja do nieformalnych spotkań i wzajemnego poznawania się członków Stowarzyszenia.

Naukowe owoce tego spotkania prezentuje niniejszy tom rocznika „Duchowość w Polsce”, zaś fotorelację z tego wydarzenia można obejrzeć na stronie internetowej Stowarzyszenia (http://www.kul.pl/fotogaleria-viii,art_62027.html).

6. Od 2011 roku Polskie Stowarzyszenie Teologów Duchowości prezentuje owoce swojej działalności w internecie na stronie: http://www.kul.pl/polskie-stowarzyszenie-teologow-duchowosci,art_27213.html

Oprócz spraw organizacyjnych, można tam znaleźć aktualności, informacje dotyczące dawnych i najnowszych publikacji, niektóre nagrania wystąpień sympozyjnych oraz fotografie, w większości autorstwa Jerzego W. Gogoli OCD. Na stronie Stowarzyszenia znajdują się różne teksty do pobrania, a przede wszystkim kompletna treść poszczególnych roczników „Duchowość w Polsce” w formacie pdf, co jest między innymi warunkiem przyznania punktacji.

Ze względów praktycznych witryna Stowarzyszenia tymczasowo jest podstroną witryny Instytutu Teologii Duchowości KUL, jednak niebawem znajdzie się ona na niezależnym serwerze. Niemniej jednak trzeba odnotować, że od chwili jej założenia w 2011 roku do tej pory była odwiedzana 3210 razy, z czego tylko w 2015 roku było 399 wejść, czyli średnio po około 30 miesięcznie. Wśród wizytujących stronę najczęściej było wejść z Polski – 1996 (przy czym dominowali internauci z Wrocławia i Dolnego Śląska – 505), Stanów Zjednoczonych – 154, Słowacji – 23, z Włoch, Niemiec i Rosji – po 11, z Ukrainy – 8, Francji i Wielkiej Brytanii – po 6 oraz po kilka z takich krajów, jak: Łotwa, Kanada, Australia, Norwegia, Węgry, Belgia i Szwajcaria.

Te niezbyt imponujące wyniki, a także stopniowe wprowadzanie przez KUL swojej nowej witryny, skłaniają Zarząd Stowarzyszenia do założenia na stałe profesjonalnej i bardziej nowoczesnej własnej witryny między innymi z możliwością indywidualnego przesyłania informacji bezpośrednio do poszczególnych członków Stowarzyszenia.

**LISTA CZŁONKÓW
POLSKIEGO STOWARZYSZENIA TEOLOGÓW DUCHOWOŚCI
(stan na dzień 21.12.2015 roku)**

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
ABIGNENTE Lucia	dr	Grottaferrata (Włochy)	K	16 VI 2009
BARAN Andrzej OFMCap.	dr	Lublin; UKSW	K	16 VI 2009
BARANOWSKA Dorota	mgr lic.	Oleśnica	W	9 V 2011
BARTOSZEK Wojciech ks.	dr	Katowice	K	16 VI 2009
BAK Janina Krystyna s.	dr	Zawiercie	K	16 VI 2009
BERNACIAK Jerzy SCJ	dr	Turciańskie Teplice (Słowacja)	K	16 VI 2009
BLOCK Wiesław OFMCap.	dr hab.	Rzym, Antonianum	Z	20 VI 2014
BROZIO Dariusz Maciej ks.	dr	Ełk	K	16 VI 2009
BRZEZICKA Anna	mgr lic.	Zamość	W	15 XII 2009
BURSKI Krzysztof Marian	dr	Kraków	Zał.	16 VI 2009
CABAŁA Sylwester CSsR	mgr lic.	Tuchów	W	15 XII 2009
CHMIELEWSKI Marek ks.	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
CHWAŁEK Jadwiga Daniela CSF	mgr. lic.	Bytom	W	8 VI 2012
CIERESZKO Henryk bp	dr hab.	Białystok	Z	9 I 2014
DĄBROWSKI Jan	dr	Wrocław	K	16 VI 2009

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
DULSKIS Romualdas ks.	prof. dr hab.	Kowno (Litwa); UVM	Z	4 VI 2010
DYKTYŃSKI Łukasz ks.	dr	Częstochowa WSD	K	9 I 2014
GAŁĄZKA Włodzimierz ks.	dr hab., prof. UKSW	Warszawa, UKSW	K	15 XII 2009
GAVITSKIY Anton Konstanty OFM	mgr lic.	Kalwaria Zebrzydowska	W	9 V 2011
GŁOWACKI Ireneusz ks.	mgr lic.	Trzebieszów	W	16 VI 2009
GNIECKI Czesław OFM	dr	Kalwaria Zebrzydowska	K	8 VI 2012
GODAWA Marcin ks.	dr hab.	Kraków; UPJPII	Z	9 I 2014
GOGOLA Jerzy Wiesław OCD	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
GONTARZ Marcin SAC	dr	Lublin	K	8 VI 2012
GÓRNICKI Maciej	dr	Gliwice	K	20 VI 2014
GRUCA Stanisław SCJ	dr	Pliszczyn	K	4 VI 2010
GRZESZCZUK Waldemar ks.	mgr lic.	Warszawa	W	3 XII 2014
GWIAZDA Paweł ks.	dr	Warszawa	Zał.	16 VI 2009
HADRYŚ Jacek ks.	dr hab., prof. UAM	Poznań; UAM	Z	16 VI 2009
HRTANKOVÁ Valéria	dr	Bratysława (Słowacja)	K	16 VI 2009
JAGIELKA Jan ks.	dr	Piekoszów	K	16 VI 2009
JAMROZEK Stanisław bp	dr	Przemyśl; WMSD	K	15 XII 2009
JASTRZĘBSKI Andrzej Krzysztof OMI	dr hab.	Ottawa (Kanada)	Z	3 XII 2014
KAWCZYŃSKI Mirosław Adam ks.	dr	Świdnik	K	15 XII 2009
KICIŃSKI Jacek CMF	dr hab., prof. PWT	Wrocław; PWT	Zał.	16 VI 2009
KNOP Tomasz ks.	dr	Częstochowa	K	4 VI 2010

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
KORBUT Ewa MSF	dr	Warszawa	K	19 VI 2015
KORCZAK Grzegorz ks.	dr	Łódź	K	4 VI 2010
KOTYŃSKI Marek CSsR	dr	Warszawa	K	17 XI 2010
KOWALSKA Izabela Maria	dr	Lublin; KUL	K	15 XII 2009
KOZIOŁ Bogusław TChr.	dr	Poznań	K	15 XII 2009
KRASŃIEWSKA Jolanta	mgr lic.	Kraków	W	21 VI 2013
KRĄŻEK Artur Jan ks.	mgr lic.	Kielce	W	3 XII 2014
KRÓL Lech ks.	dr hab.	Włocławek; UMK	Z	4 VI 2010
KRUK Arkadiusz Wiktor ks.	dr	Wrocław	K	19 VI 2015
KRUPA Danuta Barbara	mgr lic.	Kraków	W	19 VI 2015
KRUSZEWSKA Marietta Elżbieta ZJM	dr	Tarnów	K	12 XII 2012
KUMALA Janusz MIC	dr	Licheń Stary	K	12 XII 2012
LALA Krzysztof ks.	dr	Żory	K	4 VI 2010
LUBOWICKI Kazimierz OMI	prof. dr hab.	Wrocław; PWT	Z	16 VI 2009
ŁAKOTA Dorota	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
MACHNIAK Jan ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009
MATULEWICZ Elżbieta	dr hab.	Puck	Z	16 VI 2009
MIĄSIK Grażyna Ewa	mgr lic.	Krościenko nad Dunajcem	W	19 XII 2011
MICZYŃSKI Jan ks.	dr	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
MISIUREK Jerzy ks.	prof. dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
MISZTAŁ Wojciech ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
MLECZKO Włodzimierz COr	mgr lic.	Studzianna	W	12 XII 2012
MUSIDŁAK Lucyna Natalia ZSNM	dr	Włocławek	K	19 VI 2015
MUSZYŃSKI Robert Henryk ks.	dr	Lublin	K	16 VI 2009
NAGEL Bogusław ks.	dr	Kraków	K	21 XII 2015
NASIŁOWSKI Karol Tomasz ks.	mgr lic.	Paprotnia	W	19 VI 2015
NOWOSADKO Maria Monika	dr	Poznań; UAM	K	16 VI 2009
OGÓREK Paweł Placyd OCD	prof. dr hab.	Poznań	Zał.	16 VI 2009
OTRZĄSEK Agnieszka	dr	Lębork	K	16 VI 2009
PALUCH Ryszard	dr	Zabrze	K	16 VI 2009
PANASIUK Andrzej ks.	dr	Mieścisko	K	4 VI 2010
PARZYSZEK Czesław SAC	prof. dr hab.	Warszawa; UKSW	Z	4 VI 2010
PASZKOWSKA Teresa	prof. dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
PIASECKI Piotr OMI	dr hab.	Obra	K	16 VI 2009
PIETRZYK Marcin ks.	dr	Łódź; WSD	K	4 VI 2010
POPLAWSKI Jarosław ks.	dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
PORADA Ewa	dr	Katowice	K	12 VI 2013
POSACKI Aleksander SJ	dr hab.	Kraków	Z	4 VI 2010
PRASEK Mirosław COr	mgr lic.	Radom	W	16 VI 2009
PUZIAK Marcin Michał ks.	dr	Bydgoszcz; WSD	K	12 VI 2013
REBETA Wojciech Paweł ks.	dr	Lublin; WMSD	K	16 VI 2009
RUSIECKI Tomasz ks.	mgr lic.	Kielce; WSD	W	4 VI 2010

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
RUSIN Bernadetta Alina FMA	dr	Lubin	K	20 VI 2014
RYBICKI Adam ks.	dr hab., prof. KUL	Lublin, KUL	Zał.	16 VI 2009
RYDIAN Dominik	mgr lic.	Krerowo	W	19 VI 2015
RZESOŚ Andrzej	dr	Poznań	K	19 XII 2011
SARZYŃSKI Józef ks.	mgr lic.	Lublin	W	15 XII 2009
SAWICKI Ryszard ks.	mgr lic.	Marki	W	20 VI 2014
SEREMAK Waldemar SAC	dr	Częstochowa	Zał.	16 VI 2009
SEWERYN Tomasz ks.	dr	Kraków	K	4 VI 2010
SEKAŁSKI Cezary	dr	Kraków	K	4 VI 2010
SIEMIENIEWSKI Andrzej bp	prof. dr hab.	Wrocław; PWT	Zał.	16 VI 2009
SKAWRON Jerzy OCarm.	dr hab.	Lublin	Zał.	16 VI 2009
SKORODIUK Józef ks.	mgr lic.	Siedlce	W	16 VI 2009
SŁOMKA Walerian ks.	prof. dr hab.	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
SŁÓJKOWSKI Piotr Michał	mgr lic.	Warszawa	W	17 XI 2010
SOBCZYK Adam MSF	dr hab.	Poznań; UMK	Z	15 XII 2009
SOKOŁOWSKI Szymon ks.	mgr lic.	Suwałki	W	20 VI 2014
STARZEC Tadeusz OFMCap.	dr	Tenczyn	K	24 VI 2011
STEPULAK Marian Zdzisław ks.	dr hab.	Lublin	K	16 VI 2009
STROJECKI Piotr Marceli OCDS	dr	Warszawa	K	16 VI 2009
SUWIŃSKI Stanisław ks.	dr hab.	Toruń; UMK	K	12 VI 2013
SYKUŁA Marek OFMConv.	dr	Warszawa	K	16 VI 2009
SYNOŚ Paweł ks.	dr	Rzeszów	K	16 VI 2009

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
SYPKO Jan SCJ	dr	Kraków	K	15 XII 2009
SZEWCHYK Jacek Rafał	mgr lic.	Lublin	W	19 VI 2015
SZYMULA Marek ks.	dr	Urle; PWT	Zał.	16 VI 2009
ŚWIERCZ Grzegorz Piotr ks.	mgr lic.	Mórkowo	W	8 VI 2012
ŚWIERSZCZ Katarzyna	dr	Warszawa	K	16 VI 2009
TARNAWSKI Piotr ks.	dr	Rzeszów	K	12 VI 2013
TATAR Marek ks.	dr hab., prof. UKSW	Warszawa; UKSW	Z	4 VI 2010
URBAŃSKI Stanisław ks.	prof. dr hab.	Warszawa; UKSW	Zał.	16 VI 2009
WALKIEWICZ Piotr ks.	dr	Radom	K	16 VI 2009
WALKUSZ Marek CSSp	dr	Bydgoszcz	K	4 VI 2010
WAŚKOWSKI Marian Klemens OFM	dr	Zabrze	K	12 XII 2012
WEJMAN Henryk bp	prof. dr hab.	Szczecin; USz	Z	16 VI 2009
WERBIŃSKI Ireneusz ks.	prof. dr hab.	Toruń; UAM	Z	16 VI 2009
WIANOWSKI Leszek	dr	Radom	K	17 XI 2010
WILCZYŃSKI Adam ks.	dr	Kielce; WSD	K	19 XII 2011
WILK Marek Tadeusz ks.	dr	Przemyśl; WSD	K	15 XII 2009
WOJTATOWICZ Monika Noela CSFN	mgr lic.	Kalisz	W	24 VI 2011
WOŁKOWICZ Zbigniew Daniel ks.	mgr lic.	Loppiano (Włochy)	W	15 XII 2009
WOŹNIAK Marcin ks.	mgr lic.	Ryga (Łotwa)	W	8 VI 2012
WÓJTOWICZ Ryszard Lucjusz OFM	dr	Rybnik	K	16 VI 2009
WYSZYŃSKI Adam Dominik OP	mgr. lic.	Łódź	W	20 VI 2014
ZAGÓRSKI Andrzej MS	dr	Dębowiec	K	4 VI 2010

<i>Nazwisko i imię</i>	<i>stopień / tytuł naukowy</i>	<i>zamieszkanie / uczelnia</i>	<i>status członka</i>	<i>data przyjęcia</i>
ZALEWSKI Andrzej OFMConv.	dr	Zamość	K	15 XII 2009
ZALEWSKI Sławomir Antoni ks.	dr	Płock	K	15 XII 2009
ZARZYCKI Stanisław SAC	dr hab., prof. KUL	Lublin; KUL	Zał.	16 VI 2009
ZAWADA Marian OCD	dr hab.	Kraków; KID	Z	9 V 2011
ZIEMANN Eugeniusz Józef SCJ	dr	Lublin; KUL	K	15 XII 2009
ZIĘBA Jadwiga Agnieszka	dr	Kraków	K	9 I 2014
ZYGMUNT Krzysztof Józef CP	dr	Sadowie-Golgota	K	20 VI 2014
ZYZAK Wojciech ks.	prof. dr hab.	Kraków; UPJPII	Zał.	16 VI 2009

Legenda:

W – członek współpracownik; K – członek korespondent; Z – członek zwyczajny; Zał. – członek zwyczajny, założyciel Stowarzyszenia.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AA – Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18.11.1965).
- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”, Roma 1909-
- AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909-
- CD – Sobór Watykański II, *Dekret „Christus Dominus” o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* (28.10.1965).
- ChL – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II* (30.12.1988).
- CIC – *Codex Iuris Canonici*, Roma 1917.
- CiV – Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie* (29.06.2009).
- CT – „Collectanea Theologica”, Warszawa 1949/1950-
- DCE – Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est” o miłości chrześcijańskiej* (25.12.2005).
- DiM – Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia” o Bożym Miłosierdziu* (30.11.1980).
- DV – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Dei Verbum” o Objawieniu Bożym* (18.11.1965).
- EdE – Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” o Eucharystii w życiu Kościoła* (17.04.2003).
- EE – Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich, *Instrukcja: Istotne elementy nauczania Kościoła na temat życia konsekrowanego w zastosowaniu do instytutów oddających się pracy apostolskiej „Essential elements”* (31.05.1983).
- EG – Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013).
- EK – *Encyklopedia Katolicka*, red. zbiorowa, Lublin 1985-
- EN – Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi” o ewangelizacji w świecie współczesnym* (8.12.1975).
- FC – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio” o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* (22.11.1981).

- GS – Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965).
- GtS – Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane” z okazji Roku Rodziny 1994* (2.02.1994).
- HV – Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o przekazywaniu życia* (25.07.1968).
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.
- LG – Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964).
- LS – Franciszek, *Encyklika „Laudato si’” poświęcona trosce o wspólny dom* (24.05.2015).
- MND – Jan Paweł II, *List apostolski „Mane nobiscum Domine” na Rok Eucharystii październik 2004 – październik 2005* (7.10.2004).
- MR – Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, *Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami a zakonnikami w Kościele „Mutuae relationes”* (14.05.1978).
- MS – Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja „Musicam sacram” o muzyce w świętej liturgii* (5.03.1967).
- NMI – Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte” zakończenie wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (6.01.2001).
- OL – Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen” w setną rocznicę Listu Apostolskiego „Orientalium dignitas” papieża Leona XIII* (2.05.1995).
- OR – „L’Osservatore Romano”, wydanie polskie, Città del Vaticano 1980-
- OT – Sobór Watykański II, *Dekret „Optatam totius” o formacji kapłańskiej* (28.10.1965).
- PC – Sobór Watykański II, *Dekret „Perfectae caritatis” o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego* (28.10.1965).
- PDV – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie* (25.03.1992).
- PI – Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych „Potissimum institutioni”* (2.02.1990).
- PO – Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłańskim „Presbyterorum ordinis”* (7.12.1965).
- Rall. – Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *List okólny do osób konsekrowanych z nauczania Papieża Franciszka „Rallegratevi”* (2.02.2014).
- RD – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptionis donum” o konsekracji zakonnej w świetle tajemnicy Odkupienia* (25.03.1984).
- RDC – Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja: Rozpocząć na nowo od Chrystusa. Odn-*

- wione zaangażowanie życia konsekrowanego w trzecim tysiącleciu „*Ripartire da Cristo*” (19.05.2002).
- RMś – Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego* (7.12.1990).
- RP – Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia” o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (2.12.1984).
- RSr – Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Redemptionis Sacramentum” o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii* (25.03.2004).
- RVM – Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae” o różańcu świętym* (16.10.2002).
- SC – Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”* (4.12.1963).
- SCr – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* (22.02.2007).
- Scr. – Kongregacja do spraw Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *List do osób konsekrowanych podążających szlakiem znaków Bożych „Scrutate”* (8.09.2014).
- SrC – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis” o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła* (22.02.2007).
- TE – Kongregacja do spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów „Tota Ecclesia”* (31.01.1994).
- VC – Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Vita consecrata” o życiu konsekrowanym i jego misji w kościele i w świecie* (25.03.1996).
- VD – Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Verbum Domini” o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła* (30.09.2010).
- VS – Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (6.08.1993).

