

INTERIORYZACJA JAKO DROGA DO INTEGRACJI WYMIARÓW FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ

Wprowadzenie: problem interioryzacji wartości w formacji kapłańskiej

Mówiąc o formacji kapłańskiej mamy na myśli złożony proces pedagogiczny wyrażający się w tym, że Kościół proponuje ochrzczonemu człowiekowi – który doświadcza wezwania Bożego do wyboru drogi za Chrystusem w stanie kapłańskim i świadomie i dobrowolnie się na nią decyduje – „pewną *formę*, pewien sposób bycia, w którym on sam rozpoznaje swoją własną tożsamość, powołanie i normę”¹. Pierwszym formatorem w tym procesie jest sam Jezus Chrystus, działający w człowieku w Duchu Świętym. „Syn (...) który jest odbiciem Ojca, jest formatorem ludzi, gdyż przedstawia obraz według którego Ojciec stworzył ludzi. Dlatego też wzywa On, by posiadać Jego własną świadomość i dzielić Jego życie oraz posiadać Jego «formę»”². Wzywa, powołuje człowieka, tak że ten „słyszy” ten głos Boży w swym sercu, skłaniający go do przemyślenia sensu swego życia, rewizji swego systemu wartości, rewizji przyjmowanej hierarchii wartości, pozytywnego przewartościowania.

¹ *Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, Nowe Powołania dla Nowej Europy. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa Życia Konsekwowanego w Europie, Rzym, 5-10 maja 1997 r.*, red. Kongregacja Edukacji Katolickiej Kościołów Wschodnich, Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, IV, 36, s. 96.

² Tamże.

Czym jest powołanie kapłańskie? „Jest boską propozycją do zrealizowania się według [tej formy] i jest jedyne-jednostkowe-niepowtarzalne”, jest „ideą-projektem, jakby pewnym marzeniem, które jest w sercu Boga, ponieważ los stworzenia leży Mu na sercu”³. Jeśli powołany zdecyduje się przyjąć tę propozycję i odpowiedzieć na nią złożeniem daru ze swego życia i wejścia w głębszą relację z Jezusem Chrystusem, to – po stosownym rozeznaniu przez Kościół i jego przedstawicieli – może wejść na drogę formacji początkowej i ją odbyć w wybranym seminarium duchownym albo w jakim instytucie zakonnym.

W momencie święceń kapłańskich wspomniana forma życia staje się w Kościele i dla Kościoła sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza⁴. Drogą zaś do nabycia tej formy jest formacja rozumiana jako upodobnienie się do Chrystusa Głowy, Pasterza, Sługi i Oblubieńca i podjęcia Jego zbawczej misji w Kościele w Duchu Świętym. Przyjmuje ją konkretny człowiek, który pobudzony przez Ducha Świętego, nie tylko odczytał swoje powołanie do świętości właściwe dla wszystkich ochrzczonych w Kościele i zapragnął je realizować, ale także zdecydował się na udział w służebnym kapłaństwie Chrystusowym, którego zadaniem jest kształtowanie Ludu Bożego słowem Ewangelii i łaską Bożą udzielaną w sakramentach Kościoła.

Formacja początkowa alumna odbywa się w czasie poprzedzającym jego święcenia kapłańskie i ma miejsce w seminarium duchownym. Zaproponowana przez Sobór Watykański II koncepcja wychowawcza w seminariach była wynikiem przyjęcia nowej wizji Kościoła jako wspólnoty – *communio* – z której płynie realizacja misji zbawczej Kościoła i szczegółowa wykładnia duszpasterska, a której nie może nie uwzględniać właściwa formacja seminaryj-

³ Tamże, I, 13, s. 21-22.

⁴ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 25 marca 1992, nr 15.

na⁵. Dlatego też cechuje się ona podejściem personalistycznym formatorów do alumnów i ma wyraźnie ukierunkowanie chrystologiczne (DFK 4). Kładzie nacisk na życie wspólne w duchu wzajemnej miłości Chrystusa przeżywane w seminariach jako środowiskach wymagających poddania się pewnej karności, w celu zdobywania panowania nad sobą, zdobywania dojrzałości, wyrabiania w sobie niezbędnych dyspozycji duchowych, które okażą się także pomocne w lepszej współpracy z braćmi w kapłaństwie i ze świecnikami (DFK 11). Temu celowi służyć nie tylko bogate i zróżnicowane w różne przedmioty studia seminaryjne, modlitwa liturgiczna i indywidualna, wspólnota życia wspólnego ale także różny udział w grupach zainteresowań i współpraca, rozwój zainteresowań pastoralnych pod kątem przyszłej pracy duszpasterskiej.

Patrząc na formację w nieodległej przeszłości rodzi się pytanie: Czy w okresie posoborowym formacja w seminariach duchownych była i pozostaje do dziś właściwa, skuteczna, owocna? W odpowiedzi na nie trzeba bez wątpienia uwzględnić wiele czynników, także tych zmiennych, które pojawiły się w kolejnych dekadach. Gdy chodzi o polskie środowisko można tu przytoczyć jedynie niektóre uwagi, wyrażone wcześniej i inne odnoszące się do późniejszej i do obecnej sytuacji dotyczącej zmniejszonej liczby powołań i do kwestii formacji.

Przed około trzydziestu laty jedni uważali, że soborowa koncepcja formacji do kapłaństwa potwierdziła się pozytywnie w okresie posoborowym⁶. Jednakże tam gdzie zabrakło warunków niezbędnych do wychowania alumnów i odpowiednich wychowawców nie okazała się ona skuteczna i owocna. Inni dostrzegali w niej pewne braki i krytykowali ją wskazując lub nie jakieś propozycje mają-

⁵ Ks. J. R. Marczewski, *Jaki Kościół, takie seminarium, czyli o formacyjnych implikacjach współczesnej eklezjologii*, w: *Jakie seminarium diecezjalne na nasze czasy?*, red. Ks. J. Miczyński, Polihymnia, Lublin 2018, s. 30.

⁶ Ks. Buxakowski J., *Żrenica i oko*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. tenże, Pelplin 1992, s. 20-24.

ce na celu udoskonalenia formacji seminaryjnej. Biskup Stanisław Szymecki, wieloletni przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Seminariów, czuwającej nad wprowadzaniem w wytycznych Soboru i Kościoła do aktualnych potrzeb polskich seminariów diecezjalnych i zakonnych, zauważał: „Myślę, że wielkim cieniem formacji seminaryjnej jest brak interioryzacji otrzymanych treści. Dotyczy to dziedziny intelektualnej – nauki teologicznej, ale jeszcze bardziej dziedziny duchowej – pouczeń ojców duchownych, wychowawców. Powstaje w studencie jakaś sytuacja ‘nieprzemakalności’: słowo przekazane spływa po powierzchni i nie dociera do wnętrza, nie kształtuje duszy”⁷. Jego zdaniem mankamentem nie tylko formacji seminaryjnej ale i studiów teologicznych, które zawsze uznawano za ważną przesłankę głębszej formacji duchowej, jest „brak interioryzacji treści”, skutkiem czego jest spłylenie dostrzegalne tak w jednej jak i drugiej dziedzinie, a może nawet jeszcze większy brak, a mianowicie ten, że „słowo przekazane (...) nie dociera do wnętrza, nie kształtuje duszy”. Czy nie istnieje tu ryzyko, że postawa wychowanka stanie się bardziej zależna od zewnętrznych nakazów i nacisków niż od wewnętrznych przekonań?

W badaniu interioryzacji wartości i dojrzałości przychodzi teologii duchowości z pomocą zdrowa psychologia zalecona przez Sobór Watykański II (DFK 3). Dzięki badaniom empirycznym natury konkretnego człowieka jest ona w stanie rozpoznać tkwiące w nim mechanizmy psychiczne i ich uwarunkowania. Psychologiczne spojrzenie na człowieka łączy ona z chrześcijańską wizją filozoficzną i teologiczną. W tej optyce sytuuje się np. rzymska szkoła psychologii Luigiho M. Rulli SI, zajmująca się badaniem struktur osobowości osób powołanych do kapłaństwa i życia konsekrowanego⁸. „Według (...) badań prowadzonych przez o. Rullę, 60-80%

⁷ Bp Szymecki Stanisław, *Blaski i cienie formacji kapłańskiej w polskich seminariach*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. ks. J. Buxakowski, Pelplin 1992, s. 11.

⁸ L. M. Rulla SI, *Psicologia del profondo e vocazione. Le Persone*, Casa Editrice Marietti – Torino 1975.

powołanych to osoby, u których przeważa niespójność psychiczna, i to w sposób centralny. Oznacza to, że od 60 do 80% zakonników, zakonnic i kleryków nie zinterioryzowało całkowicie wartości powołaniowych, które świadomie wybrali (...)”⁹. Nie uczynili tego w ciągu czterech lat odbywanej formacji, do których odnoszą się owe badania. Czym jest niespójność psychiczna? „Przez niespójności (*inconsistenze*) rozumiemy zaburzenia równowagi występujące u ludzi normalnych, którzy pomimo chęci realizacji pewnych wartości, czują się motywowani w swoich konkretnych działaniach przez siły przeciwne (sprzeczne) z głoszonymi wartościami”¹⁰. „Czują się motywowani” i ulegają tym siłom wskutek czego nie motywują swych postaw wartościami powołaniowymi i nie uwewnętrzniają tych wartości ale motywują je albo chęcią przypodobania się przełożonemu, wychowawcy itd., celem bycia akceptowanymi przez nich; albo identyfikują się z jakąś osobą znaczącą czy też wzorami i ideałami jakiejś grupy osób.

W przypadku motywacji postawy chęcią przypodobania się komuś dana osoba kieruje się kryterium zewnętrznym (nagroda, kara) i dlatego nie dochodzi u niej do internalizacji wartości i utwierdzenia się w wewnętrznym przekonaniu odnośnie do nich. W przypadku natomiast identyfikacji z jakąś osobą znaczącą czy wzorami i ideałami jakiejś wspólnoty osób w celu np. pocucia się ważniejszym, albo z obawy pozostania samotną, mamy zazwyczaj do czynienia z identyfikacją uzewnętrznioną i częściową akceptacją osobistą tych wartości. Z tej racji ta druga motywacja jest motywacją wyższą od poprzedniej. Żadna osoba nie powinna się jednak na niej zatrzymać, gdyż w przypadku zerwania relacji z jakąś osobą znaczącą czy jakąś grupą, porzuci nawet te wartości, które były jej dzięki tej relacji ukazywane. Dlatego powinna dążyć do iden-

⁹ K. Dyrek SI, M. Kożuch SI, K. Trojan SI, *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, Kraków 1993, s. 33-35.

¹⁰ A. Manenti, *Psicologia del profondo*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, s. 23.

fikacji uwewnętrznionej, czyli do pełniejszego identyfikowania się wewnętrznego z wartościami i wzorami ukazanymi jej przez daną znaczącą osobę lub grupę¹¹. Z internalizacją wartości mamy do czynienia wtedy, gdy jakaś osoba nie zatrzymuje się na motywacji kryteriami zewnętrznymi (gratyfikacja, kara), czy jakimiś znaczącymi osobami, wzorami postępowania i w niewielkim stopniu je uwewnętrznia, lecz transcenduje samą siebie i kieruje się wartościami, podstawowym systemem wartości i czyni to z wiarą w ich doniosłość samą w sobie¹². Ta ostatnia motywacja jest niezwykle ważna w chrześcijaństwie, w którym nie chodzi o samorealizację, samozbawienie, lecz o „porzucenie” siebie i zawierzenie Bogu, przyjęcie Jego woli, przemienienie naszego życia w Chrystusie. A w realizacji powołania kapłańskiego, na podobieństwo apostołów, chodzi o przyjęcie wezwania Jezusa Chrystusa: „Pójdź za Mną”, i o naśladowanie Go na nowej drodze, zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i razem z innymi Jego uczniami w służbie Kościołowi.

W psychologii za osobę dojrzałą uznaje się taką, która nie jest doskonała, ale która zinternalizowała odnośne wartości do tego stopnia, że jej postawa jest motywowana nimi bardziej niż przypodobaniem się komuś czy zewnętrznym identyfikowaniem się z kimś¹³. Według przytoczonego tu badania najwyższy stopień dojrzałości osiąga ta osoba, która prawie nigdy nie przejawia w swej postawie niespójności. Na diagnozach i badaniach psychologii opiera się psychoterapia pomagająca człowiekowi odblokować pewne energie psychiczne, a także usunąć przeszkody w życiu wartościami¹⁴. Psychoterapia wspomaga też kierownictwo duchowe, zwłaszcza na początkowym etapie formacji, gdyż oba te sposoby

¹¹ K. Dyrek SI, M. Kożuch SI, K. Trojan SI, *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, s. 39-41.

¹² A. Manenti, *Psicologia del profondo*, s. 24.

¹³ Tamże, s. 25.

¹⁴ K. Dyrek SI, M. Kożuch SI, K. Trojan SI, *Powołanie, rozeznanie i rozwój*, Kraków 1993, s. 33-35.

pomagania człowiekowi „dotykają (...) tych samych problemów, zranień, lęków, potrzeb, pragnień”¹⁵.

Alessandro Manenti pisał, że „wszelkie wychowanie jest skazane na porażkę, jeśli ma na celu strukturę [wychowawczą], a nie osobę i osobowy rozwój. Bo to od zdolności uwewnętrznienia (*capacità di internalizzare*) przez indywiduum zależy wytrwanie [w powołaniu] zdolne być skutecznym i twórczym”¹⁶. Ma ono natomiast szansę powodzenia jeśli będzie prowadzić do interioryzacji wartości ważnych dla powołania kapłańskiego i zakonnego.

1. Rozumienie interioryzacji i jej znaczenie w doświadczeniu duchowym na podstawie Objawienia

Czym jest interioryzacja wartości i jak należy ją bliżej rozumieć w zastosowaniu do wartości istotnych dla formacji kapłańskiej? Jak zauważono, interioryzacja oznacza proces uwewnętrzniania wartości tak, iż stają się integralną częścią osobowości człowieka.

Owo uwewnętrznienie zakłada w człowieku „wnętrze”, w które zdolny jest on przyjąć wartości, zakłada w nim pewną „głębię”, do której może on zejść albo być doprowadzonym przez Kogoś w doświadczeniu duchowo-religijnym, a nawet ją przekroczyć.

Pojęcie interioryzacji i jej funkcja była i jest bliska mistrzom i autorom duchowym nie tylko w chrześcijaństwie, choć nie jest ona wszędzie jednakowo rozumiana. Ważną rolę odgrywa w tzw. religiach mistycznych, postulujących inną drogę duchową, niż religie oparte na Słowie objawionym. W religiach mistycznych człowiek poszukując głębi bytu wycofuje się z rzeczywistości realnej w doświadczenie duchowe, mistyczne. Nie dochodzi się w nich do oso-

¹⁵ J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 1993, s. 98.

¹⁶ A. Manenti, *Vocazione. Psicologia. Grazia*, (Testimoni: temi di spiritualità 5), Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1979, s. 35. W psychologii internalizacja i interioryzacja oznaczają to samo czyli proces uwewnętrzniania, przyswajania zewnętrznych norm, wartości, przekonań lub działań, które stają się integralną częścią osobowości lub systemu poznawczego człowieka.

bowego kontaktu z Bogiem ale do doświadczenia głębi bytu, głębi istnienia.

W odróżnieniu od buddyjskiej doktryny i drogi prowadzącej do odkrycia pustki¹⁷, w chrześcijaństwie chodzi nie tylko o wejście w siebie i medytacyjne zagłębienie się w siebie, ale i o przekroczenie siebie ku Bogu. Nie chodzi więc jedynie o przeżywanie wymiaru wewnętrznego duchowości, o jakąś duchową izolację, ale także o uzewnętrznienie postawy wewnętrznej, o konkretne życie w prawdzie i miłości Chrystusowej w wymiarze osobistym, rodzinnym, społecznym, chodzi także o zaangażowanie w działanie zdolne przemieniać świat po myśli Bożej. „Sama zaś społeczna natura człowieka wymaga, aby człowiek wewnętrzne akty religijne ujawniał na zewnątrz, aby łączył się z innymi ludźmi w dziedzinie religii, wyznawał swą religię w sposób społeczny” (DWR 3).

Co o głębi człowieka mówi Pismo Święte, które dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla kapłana pozostaje pierwszym źródłem duchowości? Jakie drogi i sposoby dojścia do niej dają się odczytać w doświadczeniu duchowym apostołów i autorów natchnionych?

Sam Pan Jezus mówił o istnieniu w człowieku duchowego wnętrza, „przestrzeni” wewnętrznej, duchowej, gdy wskazywał na „serce” człowieka – rozumiane w mentalności hebrajskiej jako „miejsce” uczuć, aktywności intelektualnej, woli i podejmowanych przez niego decyzji, a nawet symbol doświadczenia duchowego – i twierdził, że potrzebuje ono „skarbu”. Mówił, że mogą nim być dobra ziemskie, przemijające, utracalne lub może nim być „skarb w niebie”,

¹⁷ W buddyzmie klasycznym (Mahayana) akcentuje się radykalne uwewnętrznienie, wejście w siebie mające prowadzić medytującego do wyzwolenia się z kręgu jednostkowości, z ciężaru tego istnienia naznaczonego cierpieniem do ponownego utożsamienia się ze wszystkim co istnieje. J. A. Cuttat uważa że duchowość ta cechuje się nie tylko „przepastną wewnętrżnością” ale i „totalnym zwróceniem się ku sobie” tak u mistrza, jak i u uczniów, czego skutkiem jest całkowity brak relacji między nimi. Ks. T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1993, s. 101.

czyli dobra niebieskie, a zwłaszcza nieprzemijające szczęście obcowania z Bogiem (Mt 19,21).

W zależności od tego, ku jakim wartościom bądź pseudowartościom zwraca się wola człowieka i je wybiera, ku takim ciąży jego serce: „Bo gdzie jest twój skarb, tam będzie i serce twoje” (Mt 6,21). Dla dobrego człowieka tym skarbem jest skarbem są właściwe wartości, które wybiera i kryteria, którymi się kieruje, dla złego są nim wartości pozorne i kryteria egoistyczne. Mówiąc iż, „dobry człowiek z dobrego skarbcza swego serca wydobywa dobro, a zły człowiek ze złego skarbcza wydobywa zło”, i że „z obfitości serca mówią jego usta” (Łk 6,45), Pan Jezus wskazuje na serce człowieka jako na źródło dynamizmu moralnego i duchowego człowieka¹⁸. Taki dobrze funkcjonujący dynamizm moralny i duchowy wymaga niewątpliwie zdolności wewnętrznego rozeznania. „Światłem ciała jest oko – kontynuuje Jezus. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie rozświetlone. Lecz jeśli twoje oko jest chore, całe twoje ciało będzie w ciemności. Jeśli więc światło, które jest w tobie, jest ciemnością, jakże wielka to ciemność” (Mt 6,22-23). W tym przypadku przez ciało nie należy rozumieć ciała fizycznego, lecz człowieka od strony jego stanu zewnętrznego a jeszcze bardziej stanu grzechu, w którym się znajduje¹⁹, potrzebując otwarcia się na Boga i Jego łaskę. Wewnętrzne „oko” człowieka mogące stać się dla niego „lampą” (Łk 11,34) odnosi się do stanu umysłu i ducha człowieka; zdrowe oko symbolizuje czysty i jasny umysł, a także jasność świadomości, sumienia i zdolność rozeznania właściwych motywów działania. Chore „oko” nie jest w stanie tego dostrzec i powoduje, że człowiek kieruje się złymi intencjami, czyli np. zazdrością, chciwością, egoizmem i postępuje niejako „po omacku”. Tego typu rozeznanie wymaga zagłębienia się w siebie i otwarcia się na Ducha Świętego, bez którego nie można rozeznąć drogi woli Bożej.

¹⁸ J. Lévêque, *Interiorité. I. Le thème dans la Bible*, DSAM, t. VII, kol. 1884.

¹⁹ X. Léon – Dufour, *Ciało*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. Ks. K. Romaniuk, red. X. , Léon – Dufour, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1972, s. 140.

Także św. Paweł przyznaje wielką rolę sercu w interioryzacji wartości, głównie cnót teologicznych, tj. wiary, nadziei i miłości rozlewanych w sercu przez Ducha Świętego i kształtowanych w wytrwałym pokonywaniu trudności życiowych (Rz 5,5; 2 Tes 3,5). Twierdzi, że sam Chrystus zamieszkuje przez wiarę w sercach swych uczniów, by zakorzenieć ich w swej miłości i ugruntować ich w niej tak, aby poznali „miłość przewyższającą wszelką wiedzę” i aby zostali napełnieni pełnią łaski Bożej (Ef 3,17-19). Ich serca są zarazem „mieszkaniami” Ducha Świętego (Rz 8,11), który z głębi serc potwierdza że są przybranymi synami Bożymi i kieruje ich ku Bogu z wołaniem „Abba, Ojcze” (Ga 4,6). Tenże Duch Boży jest dla uczniów Chrystusa także „zadatką” i „ręką”, czyli potwierdzeniem, że udzielona im obietnica zbawienia zostanie kiedyś spełniona w całości.

Obok serca istotną rolę w antropologii Pawłowej przejętej z biblijnej tradycji izraelskiej i w duchowości należy przypisać duchowi (*pneuma*) człowieka. Gdy apostoł mówi np.: „Kto zaś z ludzi zna to co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2,11), to wskazuje, że dzięki duchowi dosiegamy naszej wewnętrznej głębi, że ją przenikamy, poznajemy. Człowiek wierzący będąc otwartym na działanie Boga może to działanie w swym duchu uchwycić i rozpoznać i do takiej dyspozycji bycia, działania pod wpływem Ducha (Ga 6,1), i przyjęcia od Niego ducha mądrości, celem głębszego poznania Boga (Ef 1,17) i Jego zamysłu zbawczego, zachęca apostoł. Jest zatem zrozumiałe dlaczego św. Paweł łączy ściśle obecność Ducha Świętego w sercu ze wzmocnieniem siły „człowieka wewnętrznego” (Ef 3,16). Kim jest ów człowiek wewnętrzny? To po prostu człowiek kierujący się wiarą w Boga, który usprawiedliwił nas w Jezusie Chrystusie i pragnie nas uświęcić i zbawić. To człowiek który przyjmuje wolę Bożą wobec siebie i ma w niej upodobanie. Jest to więc człowiek o odnowionym duchu kierujący się bardziej mocą Ducha Świętego w swych poczynaniach i dążący do doskonałości. Nie da się go całkowicie oddzielić od „człowieka zewnętrznego”, „ciała”, czyli „człowieka cielesnego” podlegającego nawet po chrzcie

św. śmierci i grzesznym skłonnościami (Rz 7,22), bo w tym samym człowieku, nawet wolnym od grzechów ciężkich można dostrzec dobro i zło, choć nie w tych samych proporcjach co w człowieku pogrążonym w grzechach. W przemianie duchowej w Chrystusie każdy wierny jest wezwany do tego, aby codziennie umierał „staremu człowiekowi”, człowiekowi grzechu, odnawiał się w Duchu Świętym oraz upodabniał się coraz bardziej w swym myśleniu, wartościowaniu i relacji do Boga i innych, do Jezusa Chrystusa i stawiał się w całości świątynią Ducha Świętego (1 Kor 6,19)²⁰. Tak więc dzięki Duchowi Świętemu człowiek może być sprowadzony na głębię duchową, doświadczyć mocy łaski Bożej.

Inaczej o wewnętrzności jako przejawie duchowości mówi św. Jan w swoich pismach. W prologu swego *Pierwszego Listu* zauważa, że objawienie Syna Bożego w ciele dotarło do ludzi poprzez zmysły. Akcentuje najpierw dwa zmysły: „widzenie” i „słyszenie”.

Natura „widzenia” Janowego nie ogranicza się do widzenia świata, ale go przekracza, transcenduje i sięga rzeczywistości duchowej. „Bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli i świadczymy (...) i głosiśmy wam życie wieczne, które (...) nam zostało objawione (1 J 1,2). Opowiadając o „drugim uczniu”, który wraz z Piotrem dotarł do pustego grobu, umiłowany uczeń napisał o nim: „Ujrzał i uwierzył” (J 20,8), dając świadectwo temu, że to on sam uwierzył wówczas w zmartwychwstanie Jezusa.

„Słyszenie” odnosi się głównie do słów Jezusa i Jego osoby, a także do Boga Ojca i Jego świadectwa o Synu Bożym. Uczeń Jezusa usłyszawszy pierwsze wezwanie: „Pójdź za Mną”, winien odtąd uważnie słuchać swego Mistrza, gdyż chodzi tu nie o jakiś zwykły przekaz, wymianę myśli ale o „prawdę usłyszaną [przez Jezusa] u Boga” (J 8,40). Słuchanie budzi wiarę w Jezusa i ją stale umacnia, ugruntowuje tak, że wiara i słuchanie Jezusa ściśle się łączą znaczenio-

²⁰ Ks. J. Przeździecki, *Idea rozwoju duchowego człowieka w listach św. Pawła*, w: *Ojcowie Kościoła w trosce o życie duchowe człowieka*, red. J. Przeździecki i in., Drohiczyńskie Towarzystwo Naukowe, Drohiczyn 2010, s. 87.

wo w czwartej Ewangelii: „Kto słucha słowa Mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne” (J 5,24). Słuchanie z odpowiednią dyspozycją wewnętrzną jest warunkiem przyjęcia słowa Jezusa do głębi serca i wejścia w szczególną relację przynależności do Niego: „Kto jest z Boga, słów Bożych słucha” (J 8,47). „Moje owce słuchają głosu Mego” (J 10,27) – mówi Chrystus o swych uczniach nazywając ich „swoimi”.

Wymienione dwa zmysły jedynie pośredniczą w doprowadzeniu człowieka do poznania Jezusa Chrystusa i do wiary w Niego i są „zasadniczymi elementami składowymi wiary Janowej”²¹. Kolejne z nich, „dotyk” i „smak” są istotne w głębszym zaangażowaniu się także jego woli i miłości człowieka do Jezusa. Na przykład Maria Magdalena, która jako pierwsza ujrzała Jezusa zmartwychwstałego, chciała Go dotknąć. Mówiąc do niej: „Nie dotykaj Mnie” (J 20,17), Jezus wskazał na to, iż Jego zmartwychwstanie ustanawia nowy typ relacji innych z Nim, relację całkowicie duchową, ustanawia relację przez wiarę i miłość, a nie przez kontakt fizyczny, a gdy zmartwychwstanie się wypełni i gdy Jego uczniowie powstaną z martwych, relacja ta stanie się wzajemną relacją duchową opartą na miłości. Podobnie w spotkaniu z apostołem Tomaszem, Jezus wskazuje na wiarę jako typ relacji z Nim po zmartwychwstaniu: „Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli” (J 20,29). „Smak” z kolei odnosi się np. do wody przemienionej przez Jezusa w Kanie Galilejskiej w wino i ocenionego przez starostę weselnego jako „dobre wino” (J 2,6-10). Odnosi się też do sytuacji, w której Jezus zaprasza każdego, by przyszedł do Niego i „pił” „wodę żywą” i gdy obiecuje „strumienie wody żywej” – czyli Ducha Świętego – wypływające z Jego Boskiego wnętrza tym, którzy uwierzą w Niego i Go uwielbią (J 7,37-38). „Smak” odnosi się również do nakazu spożywania chleba, którym jest ciało Jezusa Chrystusa i do picia Jego krwi: „Kto spożywa moje ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Spożywanie ciała i Krwi

²¹ Ks. M. Bednarz, *Pisma św. Jana*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1997, s. 161.

Pańskiej z wiarą daje człowiekowi uczestnictwo w głębokiej rzeczywistości duchowej, w życiu Bożym, i udziela go w jakimś stopniu już dziś, a w pełni udzieli w dniu ostatecznym²². Głębia tajemnicy Bosko-ludzkiej domaga się głębokiej jej interioryzacji przez wiarę, domaga się przyłgnięcia do osoby Jezusa i Jego woli całym sobą, także zmysłami duchowymi.

Jak zauważono, „widzenie” Jezusa i jego czynów, jak i „słuchanie” Jego słów, nauczania prowadzą człowieka, otwartego na łaskę Bożą, do wiary w Boga. O ile poznanie naturalne Jezusa jest wynikiem poznania zmysłowego i rozumowego, poznanie którego oczekuje Jezus, jest poznaniem wynikającym z uwierzenia w Niego: „Jeżeli jednak dokonuję [dzieł], to choćbyście Mnie nie wierzyli, wiercie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38). Także uczniowie Jezusa to potwierdzają, gdy mówią: „A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga” (J 6,69). Chodzi tu o poznanie ponadrozumowe domagające się głębszej interioryzacji słów i czynów Jezusa. Prawda, którą Jezus głosił jest rzeczywistością wewnętrzną, w którą należy wniknąć pod przewodnictwem Ducha, który jest wewnętrznym Nauczycielem (1 J 2,20) każdego ucznia Chrystusowego i zarazem wspólnoty wiernych, kierowanych od zewnątrz przez Nauczycielski Urząd Kościoła, biskupów i kapłanów. W jaki sposób naucza uczniów Duch Święty? Czyni to przez swe „namaszczenie”, określone jako „namaszczenie od Świętego” (1 J 2,20). „Duch Święty oświeca umysły [chrześcijan], aby poznali prawdę, a nawet więcej, wlewa do ich serc «zmysł» prawdy, *sensus fidelium*, czyli tę świadomość wiary, która nie potrzebując informacji, i ujawnia, – jakby za pomocą niezawodnego instynktu – całą swą skuteczność w momencie rozeznania”²³. Duch Święty „uczy wszystkiego” (1 J 2,27) czerpiąc ze słowa Chry-

²² Tamże, s. 163. W tradycji synoptycznej życie wieczne należy dopiero do eschatologicznej przyszłości.

²³ T. Beck, G. della Croce, *Il discernimento dono dello Spirito*, Edizioni Dehonianiane – Bologna, 1986, s. 63.

stusowego i rozświetlając nim świadomość chrześcijan. To jest Jego świadectwo dawane Jezusowi (1 J 5,6). Trwając w Duchu, chrześcijanie otrzymują od Niego to szczególne pouczenie. W pouczeniu tym nie chodzi jedynie o intelektualne zgłębienie treści objawienia i o wiedzę teologiczną, której nie powinno się deprecjonować, ale o dotarcie do głębszego wymiaru, jakim jest udzielone nam przez Boga życie w Chrystusie.

To zaś wyraża się najbardziej w miłości Boga do ludzi objawionej w Jezusie Chrystusie. „Jak Mnie umiłował Ojciec, tak i Ja was umiłowalem” (J 15,9). Jej wyrazem są wszystkie słowa i czyny Jezusa, proces formowania i jednoczenia wspólnoty apostołów, kształtowania uczniów, i wreszcie „umiłowanie swoich” do końca, czyli aż do samoofiarowania się podczas ustanowienia Eucharystii w Wieczerniku a następnie wydania się na krzyżu za zbawienie wszystkich. Na tę swą miłość Pan Jezus oczekuje odpowiedzi i wskazuje na uwarunkowania moralne tej miłości, tj. zachowanie przykazań Bożych (J 14,15). Tym, którzy odpowiedzą na Jego miłość, obiecywał głębsze wprowadzenie w relację miłości ze Swym Ojcem i z sobą samym, i to, że ich dusze staną się mieszkaniem Boga (J 14,23). Jest to obietnica obecności Boga w duszy uczniów Chrystusa, zjednoczonych w miłości ze swym Mistrzem. Komentując ten aspekt życia duchowego św. Augustyn napisał: „W rzeczywistości Bóg nie jest daleko. To ty sam sprawiasz, że Bóg jest daleki albo bliski. Kochaj a On się przybliży. Kochaj, a On zamieszka w tobie. Pan jest blisko. Niczym się nie przejmuj”²⁴. Wzbudzona w duszy przez słowo Boże i miłość Chrystusa dynamika miłości, w której człowiek porzuca siebie dla Boga, niejako sprawia, że transcendentny Bóg staje się immanentny, bliski, dający odczuć swą obecność. Głębia tej odczuwalnej obecności Boga i Jego osobowej miłości domaga się jej interioryzacji i wierności Bogu.

Jakby dopełnieniem wymienionych aspektów doświadczenia duchowego według pism św. Jana jest ten, który został wyrażony

²⁴ Św. Augustyn, *Kazanie 21*.

czasownikiem „trwać”, „wytrwać”. Pozostaje on w ścisłym związku i zależności z obietnicą i doświadczeniem zamieszkania Boga w duszy chrześcijanina i jest warunkiem jego owocnego życia. Tu pierwszym wymogiem jest „trwanie w nauce” i w prawdzie Chrystusowej: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami” (J 6,31). Spełnienie tego warunku domaga się interioryzacji słów Chrystusa tak, aby stały się zasadą postępowania człowieka. Drugim warunkiem jest „spożywanie Ciała i picie Krwi Jezusa Chrystusa” (J 6,56). „Trwanie” staje się tu wzajemne tak iż „trwanie w Chrystusie” łączy się z łaską „trwania Chrystusa” w duszy tego, kto Go przyjmuje. Ilustruje ją obraz krzewu winnego, za pomocą którego Pan Jezus wzywa do trwania w Nim („Trwajcie we Mnie...”), zapewniając ze swej strony o wzajemności („...a Ja w was [trwać będę] (J 15,4) i o tym, że stanie się ono źródłem owocności życia uczniów (J 15,5). Ukazanej tu wzajemności nie da się pojąć bez Ducha Świętego i Jego uświęcającego i jednoczącego działania w duszy, tj. bez Jego miłości (J 14,20). Później Jan apostoł określi to wprost wzajemnym trwaniem w miłości *agape*: „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16). Lévêque uważa, że w tej wzajemnej obecności Chrystusa w chrześcijaninie i chrześcijanina w Chrystusie streszcza się i uzyskuje swą największą głębię interioryzacja chrześcijańska mająca za swój wzór jedność istniejącą pomiędzy osobami Trójcy Świętej²⁵.

Gdy słowo Boże zostanie, pod wpływem Ducha zinterioryzowane w wierze, stanie się ono wewnętrzną dynamiczną rzeczywistością, prawdą inspirującą w każdej okoliczności życia chrześcijańskiego. Zdając się na Ducha Prawdy i Jego wewnętrzne pouczenie chrześcijanie postępują drogą prawdy i nie pozwalają się z niej zwieść nauczycielom kłamstwa. Podobnie, jak słowo Chrystusa prowadzące do prawdy, tak i miłość Chrystusa będąca życiem duszy, całe życie Boże udzielane w sakramencie Eucharystii podlega interioryzacji w relacji osobowej z Bogiem. Jeśli się ona dokona, ziarno sło-

²⁵ Lévêque, *Interiorité. I. Le thème dans la Bible*, DSAM, t. VII, kol. 1889.

wa Bożego i komunii wzajemnej miłości wiernych z Chrystusem zrodzi owoce, z których wynika chwała Boża i duchowe dobro bliźniego. Interioryzacja doświadczenia wiary w wymienionych przejawach prowadzi w końcu do ukształtowania wewnętrznej jedności osoby ludzkiej²⁶. Osiągając ten stan chrześcijanie stają się bardziej skutecznymi apostołami jedności ludzi w wierze i miłości przyczyniając się do naprawy i zjednoczenia podzielonego świata.

2. Interioryzacja w duchowości współczesnego człowieka i jej odkryta wartość.

Mówienie o wnętrzu, głębi człowieka nie jest szerzej rozumiane w obecnej kulturze, w której chrześcijanie ulegają postępującej sekularyzacji, ekstrawersji i aktywizmowi sprowadzających ich na powierzchnię rozumienia i przeżywania życia i utrzymujących ich w stanie dużego rozproszenia. Dziś niejeden człowiek stawia sobie pytanie: czy naprawdę istnieje w człowieku jakaś rzeczywistość wewnętrzna, rzeczywistość nieredukowalna do tego co zewnętrzne? Takiego pytania nie stawiano sobie od starożytności do czasów współczesnych, bo istniało przekonanie, że taka rzeczywistość duchowa istnieje, dyskutowano jedynie nad tym co ją konkretnie konstytuuje²⁷. Anton Rotzetter pisze, że w latach siedemdziesiątych na Zachodzie nie mówiono w ogóle o wewnętrznej sferze człowieka. „Żył on w złudzeniu, że wszystko może zrobić i że ma do wszystkiego prawo: podbój kosmosu, spacer po księżycu, przezwyciężenie ubóstwa Trzeciego Świata dzięki ogromnym inwestycjom pieniędzy, nauki, technologii, wolontariuszy (takie było wielkie marzenie J. F. Kennedy’ego), przygotowanie ludziom ogonów i dłuższych palców, wszczepianie nowych organów w celu zapewnienia niezawod-

²⁶ G. Segalla, *Doświadczenie duchowe w tradycji Janowej*, w: *Duchowość Nowego Testamentu (Historia duchowości, t. II)*, tłum. K. Stopa, red. R. Fabris, Homo Dei, Kraków 2003, s. 319.

²⁷ N. Grimaldi, *Lo statuto dell'interiorità*, w: *L'idea di persona*, red. V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1996, s. 107.

ności i zapobiegania nioczekiwanym spontanicznym reakcjom – to tylko kilka przykładów błędnego przekonania o konieczności zajęcia miejsca Boga i możliwości zrobienia i osiągnięcia wszystkiego, jeśli nie teraz, to kiedyś”²⁸. Dla tych, którzy utracili drogę do swego wnętrza albo jej jeszcze nie odkryli Rotzetter pisał później o „nowej wewnętrżności”, nowej drodze do wnętrza człowieka, do której można dotrzeć wieloma sposobami: ćwiczeniem się w słuchaniu – drogą do jaźni; opowiadaniem historii, bibliodramą czyli metodą pracy grupowej wykorzystującą dramę i odgrywanie ról do głębszego przeżywania i rozumienia tekstów biblijnych; sprawowaniem pewnych rytuałów za pomocą świec; tańcem, ćwiczeniami ruchu itp²⁹.

Jeszcze dziś ci, którzy cechują się myśleniem przyrodniczo-technicznym i są skłonni do analizy rzeczywistości metodą obserwacji zewnętrznej czy badań właściwych dla nauk przyrodniczych a następnie do weryfikowania prowadzonych badań, eksperymentów, zdają się postrzegać także i samych siebie przez ten sam pryzmat stosowany do poznania rzeczy – pryzmat empirii – i odmawiać człowiekowi, osobie ludzkiej ontologicznej głębi. Ten typ myślenia zrodził się w czasach nowożytnych. Humanizm oświecenia odrzucał dogmaty religijne i polityczne na rzecz rozumu i praw naturalnych, wierząc że człowiek może udoskonalić swe życie osobiste i społeczne przez rozwój umysłowy i moralny, kształtowany przez naukę i doświadczenie. Opowiadał się też za wolnością człowieka do własnych poglądów i kształtowania swego życia według własnych możliwości i wyborów. „Kiedy to wskutek współpracy nauki i praktyki doszło do nowych odkryć, i – jak to objaśnił Benedykt XVI, odwołując się do wizji rzeczywistości Franciszka Bacona – wiary w postęp, wiary w „zupełnie nowy świat królestwa

²⁸ A. Rotzetter, *Neue Innerlichkeit*, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz. Quel Verlag Stuttgart 1992, s. 11.

²⁹ Tamże, s. 39-116.

człowieka”³⁰. Była to wiara w wielkie możliwości techniki dającej człowiekowi moc nad światem od zewnątrz, czego wyrazem stały się osiągnięcia w dziedzinie fizyki i chemii oraz technologii, która przełożyła się na rewolucję przemysłową. Wraz z rozwojem kultury materialnej jako skutku uprawy natury przez człowieka, kultura duszy ludzkiej – jako drugi, niematerialny aspekt natury – zaczęła tracić na znaczeniu i, z czasem, stawała się zakładnikiem nauki i szczegółowych formuł nauk humanistycznych, antropologii, historii, filozofii a także socjologii i psychologii, nie odwołujących się do Transcendencji³¹. Natura zaczęła być synonimem natury materialnej a empiryzm nauk ścisłych rozciągano na nauki o człowieku. Jedynie humanistka zorientowana na świat ludzkich symboli, odsyłających do wartości duchowych i będących ich wskaźnikami, opierała się scjentyzmom i ich propozycjom świeckiego zbawienia³².

W XX w. można mówić o dalszym postępie naukowym i technicznym i jego wpływie na takie aspekty życia, jak transport (samochód, samolot), komunikacja (telefon, telewizja, internet), medycyna (tomograf komputerowy, sztuczne narządy), technika wojskowa (broń atomowa, rakiety), informatyka (komputery). Ten rozwój przyniósł ogromne korzyści dla człowieka i zarazem imponujące osiągnięcia (lot na księżyc,) ale także i zagrożenia dla życia ludzkiego i pokoju na świecie. Od początku rozbudzał też nadzieję na jeszcze większe osiągnięcia w przyszłości.

Przechodząc teraz do wpływu zarysowanego myślenia i nauk na praktykę życiową, należy stwierdzić, że od początku wiarę w postęp naukowo techniczny niektórzy zrozumieli jako wyzwanie do konkurowania z Bogiem w panowaniu nad światem. Wiara

³⁰ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej* (30 listopada 2007 r.), 16-17.

³¹ J. S. Wojciechowski, *Człowiek cielesny i duchowy. Relacje religii i kultury w aspekcie kulturoznawczym*, w: *Chrześcijaństwo a kultura*, red. Ks. R. Bartnicki, ks. W. Kawecki CSsR, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006, s. 170.

³² Tamże, s. 171.

w potencjał człowieka i nadzieja na przemianę świata w nowożytności wzrastały i, z czasem, zostały oderwane od Boga, od nadprzyrodzonego źródła światła i mocy, do którego człowiek miał dostęp od wewnątrz, przez wiarę w Boga Stwórcę i ufność w Jego łaskę dającą mu nadzieje na zbawienie. Egzaltacja wymienionymi osiągnięciami, wartościami ziemskimi przybierała niekiedy formę idolatrii, tak iż człowiek przestawał szukać rzeczy wyższych (KDK 57). Szerzący się ateizm stał się właśnie wyrazem takiej postawy podziwu dla człowieka i wiary w jego autonomię i zdolność autonomicznego panowania nad światem oraz zbudowania idealnego porządku społecznego. W owej pogoni za postępem, pobudzanej także jakby cierpieniem na „kompleks boga” (H. E. Richter) i roszczeniem do całkowitej autonomii człowiek nie zrealizował żywionych nadziei na nowy świat, w którym miały zapanować wolność, równość i braterstwo, ale popełnił poważne błędy, bo uległ pokusie, chęci dokonania szybkich, gwałtownych przemian metodą rewolucji (Rewolucja francuska, Rewolucja październikowa), która wyzwalała nienawiść człowieka do człowieka, prowadziła do terroru, rozlew krwi i zniszczenia wcześniej istniejącego porządku społecznego.

Wiara w stworzenie nowego świata i w człowieka jako jego autonomicznego pana przez rozwój naukowo techniczny okazała się złudna, godząca w samego człowieka, ponieważ przestała się liczyć z koniecznymi obiektywnymi zasadami etycznymi. Okazało się słuszne, że „jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka wewnętrznego (por. Rz 7,22; 2 Kor 4,16), wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata³³”. Formacja etyczna człowieka wewnętrznego domagała się wysunięcia na pierwsze miejsce wartości moralnych, takich jak poszanowanie prawdy, prawość myślenia i postępowania, wierność wartościom, poczucie odpowiedzialności za siebie i za innych. Domagała się odkrycia i uwzględniania relacji

³³ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, 22.

do Boga jako uosobienia wszystkich wartości, a w chrześcijaństwie uwzględnienia Boga osobowego objawionego w Jezusie Chrystusie.

Gdy chodzi o Kościół katolicki to w XIX w. zajmował on postawę nieufności w stosunku do przemian zachodzących w społeczeństwie pod wpływem naukowo-technicznego postępu, co wpłynęło na powiększenie się dystansu pomiędzy nim a cywilizacją współczesną. W połowie XX w. ta postawa zaczęła się zmieniać i podczas Soboru Watykańskiego II dokonał rewizji swej postawy względem świata i wartości ziemskich. W *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* wyraził uznanie dla rozwoju i osiągnięć cywilizacji współczesnej i uznał je za zgodne z planem Bożym wobec świata, znak wielkości Boga i dobrodziejstwo dla człowieka (KDK 37). Stwierdził, że jeśli temu rozwojowi towarzyszy wiara w Boga Stwórcę i postęp w dziedzinie ducha, może on być znakiem współdziałania człowieka ze Stwórcą w doskonaleniu dzieła stworzenia (KDK 34). Wskazał też na konieczność włączenia aktywności ludzkiej w tajemnicę paschalną Chrystusa, aby mogła zostać doprowadzona w niej do doskonałości, gdyż prawem przekształcania świata jest nowe przykazanie miłości (KDK 38).

Jednocześnie przestrzegł przed uleganiem pokusie zburzenia hierarchii wartości i pomieszania dobra ze złem, sprzyjających pewnemu fenomenizmowi i agnostycyzmowi, a to ze względu na to, że stosowane w naukach współczesnych metody badań nie są w stanie dotrzeć do „najgłębszych podstaw rzeczy” (KDK 57), a także fałszywemu humanizmowi, czyli humanizmowi bez Boga obracającemu się przeciw człowiekowi i temu co jest dla niego obiektywnie dobre.

Analizując sytuację świata współczesnego sobór skoncentrował się bardziej na człowieku, jego godności i prawach we wszystkich dziedzinach życia społecznego, gospodarczego, politycznego itp. Nie zatrzymał się jedynie na relacji człowieka ze światem ale wskazał na człowieka jako „ośrodek i szczyt wszystkich rzeczy” (KDK 12). Dotknął w końcu wewnętrznej tajemnicy człowieka, tej, którą w języku biblijnym wyraża „serce”: „Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za część przyrody

lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wypływającą z fizycznych i tylko społecznych warunków, lecz przeciwnie, osiąga samej istoty rzeczy” (KDK 14). Człowiek jest „szczytem” wszystkich rzeczy tego świata, bo tym co zawiera jego „wnętrze”, je przerasta. W „wewnętrznej głębi”, tj. w swym sercu zwraca się ku Bogu i wchodzi w relację osobową z Nim. Jest zdolny do takiej relacji, bo został stworzony na Jego obraz i jako istota rozumna i wolna, zdolny jest do poznania i miłowania swego Stwórcy, i do oddawania Mu chwały (KDK 12).

Ma on ponadto „w swym sercu wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KDK 16). Prawe sumienne stale kształtowane przez słowo Boże, Ducha Świętego i naukę Kościoła jest zdolne do bezbłędnego rozeznania moralnego. Wola daje człowiekowi możliwość „aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo, od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgola przymusu zewnętrznego” (KDK 17). Wspomniana konstytucja soborowa dodaje, że człowiek „ma w sobie zasiane pewne boskie ziarno” i rozumie przez nie „najszczytniejsze powołanie człowieka” wiary do tego, aby w świecie głosić Chrystusa i razem z Kościołem obecnym w świecie dążyć do tego, aby osoba ludzka została zbawiona a ludzkie społeczeństwo odnowione (KDK 3).

Udzielając pod wpływem Objawienia Bożego odpowiedzi na to, czym jest człowiek, sobór każe dalej wnikać we własne wnętrze przed Bogiem i rozważyć to co Kościół myśli o człowieku. A Kościół postrzega człowieka nie tylko w płaszczyźnie stworzenia i wynika-

jącej stąd jego przyrodzonej godności, ale widzi go także w tajemnicy odkupienia i zbawienia wiecznego. Odstępując od Boga przez grzech człowiek został odkupiony przez Jezusa Chrystusa. Pomimo tego pozostał on dalej skłonny do grzechu i w dalszym ciągu potrzebuje pojednania z Bogiem w sakramencie i wspomagającej łaski Bożej w chrześcijańskim byciu i działaniu. Analizując sytuację człowieka w świecie współczesnym wspomniana konstytucja opisuje człowieka dzisiejszego jako człowieka o podzielonym sercu wynikającym z jego grzeszności, z ulegania przeciwnym tendencjom obecnego świata i szybko zachodzącym w nim zmianom. Uwidacznia się w niej zarazem troska Ojców Soboru o to czy człowiek w tym zmiennym świecie pozostanie sobą i czy odkryje „klucz” do swego życia i spełnienia?

Kościół „wierzy, że klucz, ośrodek i cel całej ludzkiej historii znajduje się w jego Panu i Nauczycielu. Kościół utrzymuje nadto, że u podłoża wszystkich przemian istnieje wiele rzeczy nie ulegających zmianie, a mających swą ostateczną podstawę w Chrystusie, który jest Ten sam, wczoraj, dziś i na wieki” (KDK 10). Ujmując człowieka w dziejącej się historii ludzkiej sobór uczy, że w centrum tej historii jest Jezus Chrystus, którego pojedynczy człowiek i ludzkość winna uznać za „klucz” do poznania sensu życia, za ośrodek swego życia i za cel, w którym możliwe jest najwyższe spełnienie. „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22).

Dotychczas Kościół nigdy nie stawiał tylu pytań na temat człowieka, na temat tego kim on jest, kim się stanie, i czy w swym życiu odzyska naruszoną przez grzech spójność, syntezę i czy, wreszcie, zrealizuje swe życie w Chrystusie, „obrazie Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) i „Człowieku doskonałym” (KDK 22). Czy uwierzy w Niego i pozwoli, aby Bóg odnowił w nim zniekształcony przez grzech obraz Boży?³⁴

³⁴ B. Lambert, „*Gaudium et spes*” hier et aujourd’hui, „Nouvelle Revue Théologique” 107 (1985) s. 331-333.

Zauważamy, iż w tekstach soborowych jest mowa nie tylko o człowieku jako „budowniczym nowej ludzkości” (KDK 30), który doszedł do wybitnych osiągnięć i do podporządkowania sobie świata materialnego, ale że jest w nich zarazem mowa o „tajemnicy człowieka”, która wyjaśnia się nie w relacji do świata ale w stosunku do Chrystusa, że mówi się o „wnętrzu człowieka”, o „wewnętrznej [jego] głębi”, o „sercu” i „sumieniu człowieka”, o jego „duszy duchowej i nieśmiertelnej”. Droga do zrozumienia tajemnicy człowieka i jego powołania wiedzie więc przez wiarę w Jezusa Chrystusa i otwarcie się na Jego Ducha we wspólnocie Kościoła. Tę drogę winien znać każdy chrześcijanin, gdyż jest to droga do spełnienia się w wierze i w człowieczeństwie.

3. Interioryzacja w formacji kapłańskiej i jej wieloraka funkcja.

Formacja jest zadaniem całego życia kapłana. Badania nad formacją kapłańską pokazują, że interioryzacja wartości właściwych dla przeżywania i realizacji kapłaństwa w okresie formacji początkowej, nabiera jeszcze większego znaczenia w dalszych latach kapłana. Pokazują one, że jeśli nawet przeżył on harmonijnie poprzedni okres, około trzydziestego roku jego życia dochodzi do pewnego przełomu polegającego na tym, że coraz bardziej kładzie on akcent nie na samo działanie ale na jego głębszy sens³⁵. Adhortacja *Pastores dabo vobis* św. Jana Pawła II a także *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* Kongregacji ds. Duchowieństwa³⁶ omawiają obszernie formację kapłańską wyszczególniając w niej cztery poziomy: ludzki, duchowy, intelektu-

³⁵ A. Boyer, A. Mancini, M. Quellet, T. Prendergast, J.-M. Robillard, *Integralna formacja kandydatów do kapłaństwa*, red. J. Guindon, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1998, s. 34-35.

³⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (Poznań 2017) (dalej w tekście: Rf).

alny i duszpasterski. Tu będzie nas interesowała refleksja nad nimi pod kątem integracji i interioryzacji tejże formacji.

3.1. Interioryzacja w służbie głębszej formacji ludzkiej

Skoro każdy z wymiarów formacyjnych ma na celu „przekształcenie czy upodobnienie” serca seminarzysty na wzór Serca Chrystusowego” (Rf 89), należy najpierw zapytać o rolę interioryzacji w formacji ludzkiej seminarzysty a następnie i kapłana.

Już stwierdzenie Ojców Synodalnych: „Bez odpowiedniej formacji ludzkiej cała formacja kapłańska byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu”³⁷, wskazuje na to, że chodzi tu o rzeczywistość leżącą u podstaw innych wymiarów formacji. Chodzi tu o „fundament konieczny [i zarazem] dynamiczny całego kapłańskiego życia”, czyli o pierwsze prawa i zasady, które są u podstaw dynamiki formacji seminarzysty a potem kapłana. Taką zasadą jest np. ta, którą podaje św. Tomasz, że „łaska zakłada naturę”, wiara zakłada poznanie naturalne a doskonałość zakłada to co ma być udoskonalone³⁸. Natura ludzka zawiera w sobie pierwiastek cielesny i duchowy, tj. duszę pozostającą w jedności z ciałem, i «podmiotowe», osobowe «ja» zdolne do poznania i do doskonalenia się w sobie i w relacji z Bogiem i z innymi, gdyż człowiek jest indywidualną osobą i istotą społeczną (KDK 12).

W ramach formacji do kapłaństwa i w kapłaństwie chodzi o nabycie doskonałości ludzkiej jaśniejącej w Synu Bożym, który stał się człowiekiem, Człowiekiem doskonałym i o to, by w trakcie tej formacji zostało odnowione w duszy podobieństwo Boże zniekształcone od czasu pierwszego grzechu (KDK 22). Na uwzględnienie człowieczeństwa Jezusa we własnej formacji wskazywała np. św. Teresa od Jezusa, która przez pewien czas uległa namowom niektórych teologów, aby na wyższych etapach modlitwy zajmować się

³⁷ *Propositio* 21; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 43.

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *STh*, I, q. 2, a.2, ad I.

wyłącznie tajemnicami Bóstwa Chrystusa pomijając Jego człowieczeństwa, potem jednak pod wpływem spowiedników jezuickich i ich duchowości nie dotkniętej neoplatonizmem, na nowo doceniła wartość człowieczeństwa Jezusa w życiu duchowym, tak iż określiła je „mocnym fundamentem” swej modlitwy³⁹. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa ma duży wpływ na kształtowanie się człowieczeństwa chrześcijanina, bo jest dla niego wzorem życia i ukazuje sposób realizacji powołania, w tym powołania w kapłaństwie ministerialnym. Udoskonalone człowieczeństwo chrześcijanina ma udział w świętym człowieczeństwie i Bóstwie Jezusa Chrystusa i jest jakimś odbiciem świętości Jego ludzkiej natury.

Warunkiem dobrze rozpoczętej formacji jest otwarcie się człowieka na formatorów w tym co dotyczy historii własnego życia, wpływu na niego rodziców, czyli pierwszych wychowawców, sposobu przeżywania relacji z innymi i umiejętności przeżywania samotności. Dla każdego formatora ważne jest poznanie wychowanka: „Wychowywać znaczy przede wszystkim spowodować wyjście na jaw rzeczywistości własnego «ja», takiego jakie ono jest, jeśli chce się potem doprowadzić do tego, jakim ono powinno być. Szczerość jest podstawowym krokiem do osiągnięcia wolności, lecz w każdym przypadku konieczna jest zewnętrzna pomoc dla dobrego zobaczenia własnego wnętrza. Wychowawca powołaniowy musi zatem poznać zakamarki serca ludzkiego, by towarzyszyć młodemu człowiekowi w budowaniu prawdziwego ‘ja’”⁴⁰. Wychowawca w seminarium, a zwłaszcza ojciec duchowny jest tym, który towarzyszy klerykowi w zejściu do wnętrza i pomaga głębiej rozpoznać siebie samego w relacji do Chrystusa, najwyższego kapłana i doskonałego człowieka, którego ducha i rysy postawy należy nabyć. W tej re-

³⁹ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, 24, 2: „Poczęła się we mnie wzmacniać na nowo miłość świętego Człowieczeństwa. Poczęła się utwierdzać modlitwa moja jak budowa na mocnym fundamencie oparta” (Taże, *Dzieła*, t. I, tłum. Bp H. P. Kossowski, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1987).

⁴⁰ *Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, Nowe Powołania dla Nowej Europy*, IV, 35.

lacji wychowawcy względem wychowanka nie chodzi oczywiście o „zeskanowanie” wnętrza tego drugiego, gdyż posługa wychowawcy jest tylko posługą „diakona Ducha Świętego”, a więc kogoś, kto powinien respektować wolność wychowanka i jego prawo do zachowania wolności i tajemnicy własnej osoby ujmowanej w sobie i w relacji do Boga, tajemnicy, której ten nie pozna dogłębnie nawet przy pomocy najlepszych wychowawców.

Wychowanie do kapłaństwa ma na celu głównie kształtowanie tych postaw, od których zależy jakość kapłana, tzn. jego podobieństwo do Chrystusa i owocność jego posługi duszpasterskiej. Wśród nich w pierwszym rzędzie ważne są takie postawy ludzkie, jak poszanowanie i umiowanie prawdy, prawda moralna, poczucie odpowiedzialności, rzetelność, szacunek wobec innych osób, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, współczucie wobec ludzi będących w trudnościach, cierpieniu, konsekwentne postępowanie itp. Niektóre z tych postaw, zwłaszcza poszanowanie prawdy, prawda, wierność, poczucie odpowiedzialności należą do fundamentalnych postaw moralnych (*Sittliche Grundhaltungen*)⁴¹. Pewne postawy człowieka są jedynie zewnętrznym przejawem wewnętrznych trwałych jego dyspozycji zwanych w teologii moralnej cnotami, inne zaś, jak wymienione fundamentalne postawy mają głębszy charakter i mogą być podstawą dla innych postaw. Dietrich von Hildebrand nazywa je „postawami zasadniczymi” (*Grundhaltungen*), głównie ze względu na przysługującą im głębię w osobie, która je zajmuje. Postawa może się cechować pewną głębią, w zależności od wzniosłości wartości, do której się odnosi; większą głębią cechuje się postawa wobec wartości intelektualnych, a zwłaszcza religijnych, niż wobec dóbr materialnych, konsumpcyjnych. Zdaniem Hildebranda ważna jest tu zasada: „Im wznioślejsza jest wartość, tym do głębszej warstwy duszy osoby apeluje i domaga się na ten

⁴¹ Dietrich von Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, red. J. A. Kłoczowski OP, „W drodze”, Poznań 1982, s. 7-50.

apel odpowiedzi”⁴². Wartości duchowe, religijne, domagają się ich przyjęcia, przeżywania i interioryzacji na coraz to głębszym poziomie i w ten sposób kształtują osobowość moralną człowieka. Należy dodać, że niezbędnym przymiotem tej osobowości jest dobrze kształtowane sumienie umożliwiające rozeznanie dobra i zła i stała troska o zachowanie jego wrażliwości, od czego będzie zależał właściwy osąd moralny różnych sytuacji, w których znajdzie się człowiek i jego zdolność obiektywnej percepcji osób i wydarzeń.

Kolejną istotną sprawą w formacji ludzkiej jest dojrzewanie uczuciowe kleryka a następnie kapłana ku takiej postawie, która we wszystkich wymiarach swego życia kieruje się miłością inspirowaną miłością Bożą. Jan Paweł II twierdził, iż „warunkiem dojrzewania uczuciowego jest świadomość, że centralne miejsce w życiu ludzkim zajmuje miłość”⁴³. Przyznanie centralnego miejsca miłości przyczynia się do bardziej personalistycznego ukierunkowania człowieka, doceniania wartości relacji z innymi osobami. Warunkiem dobrego przeżywania relacji z osobami płci odmiennej jest zdolność „pogodzenia” w sobie miłości *eros* z miłością *agape* i takiego ich zintegrowania, aby ta pierwsza miłość została oczyszczona, poddana i zjednoczona z tą drugą, i by osoba stała się bardziej zdolna do poświęcenia się dla innych i szukania ich prawdziwego dobra⁴⁴. Jest to szczególnie ważne dla osób poświęcających się Bogu w kapłaństwie i w życiu zakonnym. Bardzo ważne jest też zrozumienie tego co Jan Paweł II określił „oblubieńczym sensem ciała”, czyli że w ciele człowieka jest „zdolność wyrażania miłości, tej miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar”⁴⁵. Człowiek bowiem, jak uczy Vatica-

⁴² Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, (Gesammelte Werte, t. 2), Stuttgart-Regensburg 1973, s. 248.

⁴³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 44.

⁴⁴ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est o miłości chrześcijańskiej*, 7.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do początku*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, s. 55.

num II, „nie może odnaleźć siebie inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z samego siebie” (KDK 24). W kapłaństwie ten sposób życia realizuje się w służbie ludowi Bożemu i w ojcostwie duchowych wobec wiernych. Według *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* harmonijnemu rozwojowi osobowości seminarzystów służy „dojrzała więź z mężczyznami i kobietami”. W rodzinie jest to więź z matką i ojcem, w parafii – z kobietami dającymi przykład modlitwy, ducha ofiary i wyrzeczenia, opieki i troski o bliźniego. A także z kobietami, które poświęciły się życiu konsekrowanemu. Pomimo, iż więź z Chrystusem nie jest dana w sposób naoczny, jak z kobietami i mężczyznami, osoby poświęcające się Bogu, mogą transcendować swój wymiar cielesny i zmysłowy i w wierze wchodzić w relację duchową z Chrystusem zmartwychwstałym, żyjącym w sposób ukryty w Kościele i dostępnym wszystkim wiernym w słowie Bożym i, w sposób szczególnie, w Eucharystii. Z Nim mogą rozmawiać i jednoczyć się w Duchu Świętym. Doświadczając tej duchowej jedności z Chrystusem mogą trwać w celibacie i „niczego nie przedkładać nad miłość Chrystusa” (św. Benedykt).

3.2. Interioryzacja postawy miłości Chrystusa w formacji duchowej

W świetle wytycznych formacji cytowanego już *Ratio fundamentalis...*, „formacja duchowa jest ukierunkowana na podtrzymywanie i ożywianie więzi seminarzysty z Bogiem i braćmi, w przyjaźni z Jezusem Dobrym Pasterzem i w postawie uległości wobec Ducha Świętego” (Rf 101). Chodzi w niej o wprowadzenie seminarzysty w coraz ściślejszą relację z Bogiem Trójjedynym, która w początkach życia duchowego koncentruje się bardziej na Osobie Chrystusa i, w miarę jak człowiek stanie w się coraz bardziej wrażliwy na działanie Ducha Świętego i będzie Mu uległy, uzyska kształt przyjaźni z Nim. Owa przyjaźń z Jezusem Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem dysponuje człowieka do coraz lepszej relacji z innymi i może owocować również przyjaźnią z nimi. Proces formacji duchowej to „proces kształtowania „serca” seminarzysty pozostającego w tej wewnętrznej relacji z Bo-

giem przez Chrystusa w Duchu Świętym, do miłości hojnej i ofiarnej, która stanowi początek miłości pasterskiej” (Rf 101).

Zauważamy tu, iż dla tej formacji jest ważny obraz czy punkt widzenia Jezusa Chrystusa. Jaki to obraz? Ojcowie VIII Zwyczajnego Synodu, który miał miejsce w 1990 r. – i był poświęcony w dużej mierze kapłaństwu i formacji kapłańskiej, – „dali wyraz swej świadomości szczególnego związku ontologicznego, który jednoczy kapłana z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem i Dobrym Pasterzem”, i uwydatnili prawdę, iż „tożsamość ta jest podstawą właściwej formacji w okresie przygotowawczym do kapłaństwa, a następnie w ciągu całego życia kapłańskiego”⁴⁶. Jest to zrozumiałe, gdyż w formacji kapłańskiej, podobnie jak w formacji w różnych instytucjach życia konsekrowanego, odwołujących się do właściwych im charyzmatów, pod wpływem Ducha Świętego dochodzi się do życia (całą) tajemnicą Jezusa Chrystusa ale pod pewnym aspektem, a mianowicie tym, jaki wynika z charyzmatu.

Charyzmat kapłański zostaje jednak przekazany kandydatom na mocy święceń kapłańskich (2 Tm 1,6) udzielanych przez włożenie rąk biskupa i modlitwę błagalną o dar Ducha, przez którego „namaszczenie otrzymują [oni] szczególne znamię i (...) upodabniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa Głowy” (DK 2). Wówczas to „dzięki (...) konsekracji, dokonanej przez Ducha (...) życie duchowe kapłana zostaje naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania znamienujące Jezusa Chrystusa Głowę i Pasterza Kościoła, które objawiają się w Jego pasterskiej miłości”⁴⁷. Jeśli życie duchowe kapłana zostaje tak „naznaczone, ukształtowane i określone przez postawy i wzory postępowania Jezusa Chrystusa” to podobnej modyfikacji zostaje poddana jego miłość, która już na tym początkowym etapie kapłaństwa doznaje wzbogacenia od Ducha Świętego, który jest jej Duchem miłości w Bogu i w mistycznym Ciele Chrystusa. Należy

⁴⁶ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 11.

⁴⁷ Tamże, nr 21.

dodać, że w tym upodobnieniu ontologicznym do Chrystusa, chodzi bardziej o świętość obiektywną, wynikającą z włączenia człowieka w Chrystusa-Świętego w najwyższym stopniu i w Jego świętą misję, a nie o świętość subiektywną czyli moralną, która jest kapłanowi zadana i jest możliwa do osiągnięcia dzięki udzielonej mu łasce tego sakramentu (DK 12).

Sakrament i charyzmat życia kapłańskiego ukierunkowują kapłana na obraz Chrystusa Najwyższego Kapłana i Dobrego Pasterza jako właściwy dla jego powołania i stanu życia aspekt niezgłębionej tajemnicy Chrystusa (Ef 3,8), aby swoim udziałem w owej tajemnicy i wynikającą z niej specyficzną misją realizowaną z oddaniem siebie ubogacał Kościół. Kleryk a następnie kapłan winni więc identyfikować się z tym obrazem Jezusa Chrystusa. Jeśli taka identyfikacja będzie miała miejsce, ich miłość, pod wpływem Ducha Świętego może nabrać kształtu miłości pasterskiej.

Pierwsza i decydująca jest łaska Ducha, który przenika wewnątrz wyświęconego na kapłana, bierze go niejako w posiadanie i uzdalnia do uczestnictwa i współpracy z Jezusem Chrystusem w dziele zbawienia. Dzięki temu Chrystus uobecnia się odtąd w nim jako szafarzu sakramentów. Obiegowe określenie kapłana jako „duchownego”, i „przynależącego do stanu duchownego” zdaje się mu przypisywać duchowość niezależnie od tego, jaką on duchowość faktycznie posiada. Ściśle rzecz biorąc można je uznać za nieuprawnione, gdyż najważniejszym kryterium jego duchowości jest posiadanie Ducha Świętego i uległość względem Niego w naśladowaniu Chrystusa Kapłana i Pasterza. „Tak, Duch Święty jest podstawą i sprawcą naszego życia duchowego – pisze św. Jan Paweł II. On stwarza «nowe serce», ożywia je i kieruje nim poprzez «nowe prawo» miłości, miłości pasterskiej. W rozwoju życia duchowego decydującą rolę odgrywa świadomość, że kapłanowi nigdy nie brakuje łaski Ducha Świętego, będącej darem całkowicie darmowym i zadaniem wymagającym odpowiedzialności”⁴⁸.

⁴⁸ Tamże, nr 33.

Wezwanie do praktykowania czynnej miłości, które otrzymuje każdy ochrzczony, zostaje w sakramencie kapłaństwa ponownie zaakcentowane i polecone z nowego tytułu. Miłość pasterska ma się wyrazić w postawie służby kapłana i postawa ta jest zwyczajnym sposobem świadczenia owej miłości. Doskonalszym sposobem, danym niektórym, jest oddanie życia za drugich w formie męczeństwa za wiarę w Chrystusa⁴⁹. Święty Augustyn uczył, że „miłość pasterska (*amoris officium*) jest tym przymiotem, dzięki któremu naśladowujemy Chrystusa w Jego darze z siebie i w Jego służbie. Nie tylko nasze czyny – pisał – ale nasz dar z siebie jest tym, co ukazuje miłość Chrystusa do Jego owczarni. Miłość pasterska określa nasz sposób myślenia i działania, nasz sposób odnoszenia się do ludzi i jest dla nas miłością szczególnie wymagającą”⁵⁰. Jako postawa zasadnicza kapłana nie ma ona określonych granic i dlatego winna być stale oczyszczana z „miłości własnej”⁵¹, pielęgnowana w odniesieniu do swego wzoru w Chrystusie i rozwijana w całym życiu duchowym oraz ujawniana w postawie apostoelskiej.

Jan Paweł II podkreśla zasadniczą rolę Ducha Świętego w uzyskaniu przez kapłana zażyłości z Bogiem i w realizacji „specyficznego wezwania do świętości” właściwego dla posługiwania kapłańskiego.

W jaki sposób kapłan powinien dochodzić do zażyłości z Bogiem i ją utrzymać w swym posługiwaniu? Jest to możliwe na drodze formacji duchowej, która będąc dziełem Ducha Świętego i angażując całą jego osobę kieruje ją *ad intra* i „ustanawia głęboką więź z Jezusem Chrystusem, Dobrym Pasterzem”, i stopniowo „prowadzi do podporządkowania całego życia Duchowi Świętemu w po-

⁴⁹ J. Nawrot, *Pojęcie kapłańskiej „caritas pastoralis”*, „Studia Gdańskie” XIII (2000), s. 30.

⁵⁰ Św. Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 123, 5; CCL 36, 678.

⁵¹ J. Nawrot, *Pojęcie kapłańskiej „caritas pastoralis”*, dz. cyt., s. 33. Według św. Augustyna „miłość własna” stoi w opozycji do miłości Bożej i różni się od dobrze pojętej miłości samego siebie.

stawie synowskiego oddania wobec Ojca i ufne go przywiązania do Kościoła”⁵².

Przewidziana w tym wymiarze formacja polega na „szukaniu” Jezusa Chrystusa na potrojnej drodze:

- a) wiernego rozważania słowa Bożego;
- b) aktywnego uczestnictwa w świętych tajemnicach Kościoła;
- c) posługi miłości wobec najmniejszych (DFK 8)⁵³.

W jakich aspektach szukanie Jezusa Chrystusa wymaga od seminarzysty, kapłana interioryzacji?

Rozważanie słowa Bożego jest nie tylko jakimś zaleceniem ale powinnością kapłana, gdyż jest ono ciągle uznawane przez Kościół za konstytutywny akt wiary chrześcijańskiej. Wszystkie dokumenty dotyczące formacji duchowej kapłanów potwierdzają jego ważność w całym życiu, aby wiara kapłana nie była oderwana od wiary biblijnej, tj. wiary w objawiającego się Boga i przemawiającego do człowieka.

Ważność słuchania słowa Bożego u Izraelitów akcentowała zwłaszcza *Księga Powtórzonego Prawa*, w wezwaniu: „Słuchaj, Izraelu!” (6,5). Bóg wzywał Izraelitę do słuchania Go całym sobą, czyli umysłem, wszystkimi władzami duszy, całym sercem; wzywał również do zachowania i strzeżenia Jego słowa w sercu (30,11-14). Takie słuchanie wymagało odpowiedniej dyspozycji, skupienia, uwagi, jak to pokazuje przykład Samuela: „Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,1-21). Uczyło ono następnie rozeznania i posłuszeństwa woli Bożej. To, że wiara biblijna rodzi się ze słuchania słowa Bożego potwierdzają także Ewangelie i doświadczenie apostołów. Słowo Jezusa nie tylko obwieszcza przybliżenie się Królestwa Bożego ale jest wezwaniem do uznania się za grzesznika i do podjęcia pokuty i nawrócenia (Mk 1,15; Łk 13,1-5), i do pójścia za Mistrzem. Tu przykładem otwarcia się na słowo Boże jest zwłaszcza najbliższa Je-

⁵² Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 45. Por. *Dekret o formacji kapłanów*, nr 8.

⁵³ Tamże, nr 46.

zusowi wspólnota apostołów i uczniów, a wśród nich „umiłowany uczeń” pozostający w szczególnej zażyłości z Jezusem. Uosabia on wiarę ugruntowaną, odważną, gotową trwać przy Jezusie nawet pod krzyżem, wiarę przyjmującą prawdę o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa na podstawie samych znaków, zanim Go tenże apostoł zobaczył, wiarę gotową do świadectwa o Zmartwychwstałym⁵⁴.

Taka wiara i wewnętrzne otwarcie się na słowo Boże i jego wezwanie potrzebna jest również współczesnemu człowiekowi, o czym przypomniła konstytucja *Dei Verbum* mówiąc, że przez (...) objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tm 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Ba 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjmując ich do niej” (KO 2). Dlatego w formacji duchowej seminarzysty i kapłana ważne jest „połączone z rozmyślaniem i modlitwą czytanie Słowa Bożego (*lectio divina*), słuchanie pokorne i pełne miłości Tego, który mówi. W świetle i mocy Słowa Bożego można bowiem odkryć, zrozumieć i pokochać własne powołanie, pójść za Nim i wypełnić swoją misję”⁵⁵.

Odnowiony *Ratio fundamentalis* akcentuje, iż „centrum formacji duchowej stanowi więź osobowa z Chrystusem, która rodzi się i karmi w sposób szczególny w cichej i przedłużonej modlitwie”, inspirowanej rozważaniem słowa Bożego. Modlitwa wymaga ciszy, która jest warunkiem głębszej recepcji słowa Bożego, ciszy zewnętrznej i wewnętrznej, milczenia, które otwiera człowieka na obecność Boga i działanie Jego Ducha. Czytanie i rozważanie słowa Bożego w ramach *lectio divina* rodzi w sercu człowieka wiarę w obecność i działanie Boga a także ufność, że Bóg, który przemówił w Jezusie Chrystusie, słucha naszej modlitwy. Za sprawą Ducha Świętego prowadzi do żywego osobowego spotkania z Bogiem Ojcem. Choć czytanie słowa Bożego jest pierwszym krokiem w proce-

⁵⁴ J. Kręcidło, *Tożsamość umiłowanego ucznia w Czwartej Ewangelii*, „Collectanea Theologica” 78(2008) nr 3, s. 45-58.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 47.

sie przeżywanej *lectio divina*, nie oznacza to, że przejście od lektury do medytacji staje się od razu wyższym stopniem modlitwy ustnej. Taki pogląd Balthasar nazywa „neopłatońskim zabobonem” i widzi w nim pewną spirytualizację sprzeczną z ekonomią Wcielenia⁵⁶. Modlitwa Kościoła musi być bowiem ‘w przeważającej części ustna’, a pogłębienie jej może się dokonać nie tylko w sensie zdolności interioryzowania treści przez podmiot ale także przez zgłębianie sensu słów Jezusa, słów liturgii słowa Bożego.

Słowo Boże ma głębię w sobie i zarazem zdolność otwarcia głębi w człowieku. Przyjmowane i rozważane w Duchu Świętym okazuje się „żywe (...) skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osadzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4,12). Umożliwia rozpoznanie prawdy o sobie przed Bogiem i uświadamia człowiekowi jego grzech, pobudza do skruchy, wzywa do nawrócenia. Rodząca się z medytacji i modlitwy „nadzieja na pojednanie z Bogiem i odpuszczenie winy – pisze Hildebrand – (...) kształtuje bardzo głęboko skruchę chrześcijanina i nadaje jej całkiem nowy charakter w porównaniu z prawdziwą skruchą czysto naturalną. Ból z powodu popełnionego grzechu nie staje się przez to mniejszy – przeciwnie: wobec nieskończonej miłości i miłosierdzia Bożego jest on jeszcze nieporównanie głębszy – ale jest to ból jakby oczyszczony, przynoszący ulgę, ból z miłości. Tylko taka skrucha wywołuje łzy”⁵⁷. Ma ona „obiektywną siłę wewnętrznej przemiany” a nie ma „mocy przekreślającej grzech”. Dopiero świadomość, iż krew Jezusa Chrystusa zgładziła nasze grzechy jest warunkiem, aby skrucha mogła stać się drogą do nawrócenia człowieka w sakramencie pokuty. W obecnej sytuacji zatracenia poczucia grzechu Jan Paweł II wzywa do odkrycia „piękna i radości sakramentu pokuty”, a tak-

⁵⁶ H. U. von Balthasar, *Medytacja chrześcijańska*, tłum. W. Szymona OP, „W drodze”, Poznań 1998, s. 53.

⁵⁷ D. von Hildebrand, *Przemienienie w Chrystusie*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1982, s. 31.

że do wychowywania przyszłych kapłanów do cnoty pokuty, czyli do postawy zadośćuczynienia Bogu za swoje grzechy, za grzechy innych, naprawienia relacji z Bogiem⁵⁸. Cnota ta łączy się ze głębszym zrozumieniem sensu krzyża, misterium paschalnego Chrystusa i udziału w nim.

W umyśle a jeszcze bardziej w głębi serca człowieka medytującego słowo Boże rodzi się modlitewna odpowiedź w formie prośby o jakieś dobro, dziękczynienie za otrzymane łaski, przebieganie za innych i uwielbienie Boga. Dzięki temu modlitwa staje się żywą rozmową z Bogiem, która może się ciągle pogłębiać i, jeśli człowiek pozwoli się prowadzić Bogu, osiągnąć stan kontemplacji.

W przeszłości medytację nad słowem Bożym odbywano według różnych metod wypracowanych w duchowej tradycji Kościoła i rodzącą się z niej modlitwę przeżywano bardziej indywidualnie. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* zachęca prezbiterów do praktykowania modlitwy myślniej i innych form modlitwy oraz do utrzymania ducha modlitwy i ścisłej łączności z Chrystusem (DK 18). Wraz ze wzrostem samoświadomości Kościoła po Soborze Watykańskim II docenia się bardziej rolę wspólnoty eklezjalnej w medytacji, w której jednoczymy się z Bogiem oraz z braćmi i siostrami, zwłaszcza w Eucharystii.

Ta świadomość, że słowo Boże przemawia do nas nie tylko osobście ale również buduje wspólnotę Kościoła jest szczególnie potrzebna kapłanowi. „Kościoła nie można sprowadzać do samej płaszczyzny sakramentalnej, – pisze Balthasar – sakramenty zakładają słowo, a ich udzielanie ma także prowadzić do słowa – z tym, że to słowo ma tu już być interioryzacją daru i dopiero dzięki niemu możliwą i oczekiwaną odpowiedzią”⁵⁹. Głębsza potrzeba medytacji wynika także z przyjęcia sakramentu, tj. daru Chrystusa w Eucharystii i „przemyslenia i uobecnienia w sobie głębi dającego się

⁵⁸ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 48.

⁵⁹ Tamże, s. 52.

w Eucharystii Słowa”⁶⁰, co może się dokonać np. podczas wspólnego milczenia uczestników Eucharystii po Komunii św. Teolog szwajcarski mówi tu o medytacji o wyraźnym profilu eklezjalnym. Medytację nad słowem Bożym o tym profilu praktykowali pastarze pochodzący z różnych stron świata na XII Zgromadzeniu Synodu Biskupów w dniach od 5 do 26 października 2008 roku. Była to medytacja wychodząca od wspólnotowej *lectio divina* – „Seven Steps”. Uwzględniała ona wspólnotowe słuchanie słowa Bożego i głębsze przyjęcie tych słów, które uczestnicy tej medytacji otrzymali w otwarciu się na Ducha zmartwychwstałego Pana a następnie dzielili się swą wiarą z innymi w atmosferze „bliskości Boga”⁶¹. Medytacja taka broni przed indywidualistycznym podejściem do słowa Bożego i do modlitwy.

O formacji wiernych w liturgii Kościoła można mówić pod warunkiem stałego ich uczestnictwa w niej i rozważania tajemnic wiary, poczynając od tajemnicy Wcielenia, aż po tajemnicę ponownego przyjścia Jezusa Chrystusa u kresu historii. *Ratio fundamentalis...* podaje, że „rok liturgiczny ofiaruje mistagogię pedagogiczną Kościoła, umożliwiając w ten sposób zrozumienie duchowości [całej tej drogi Jezusa Chrystusa – przyp. S.Z.] poprzez interioryzację tekstów biblijnych i modlitw liturgicznych”(102). To zadanie stanowi zobowiązanie najpierw dla kapłana.

Liturgia, a zwłaszcza Eucharystia, „jest (...) źródłem, z którego wypływa cała moc” (KL 10) Kościoła, tzn. jest źródłem łaski, która podtrzymuje i umacnia wiarę i pozwala kapłanowi i wiernym żyć miłością karmiącą się miłością ze źródła Bożego. Dlatego „niezbędnym elementem formacji duchowej każdego chrześcijanina, a zwłaszcza każdego kapłana jest wychowane liturgiczne, które

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ *Guide de lecture pour l'Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de L'Église*, Édition Fidélité, Namour, 2010, s. 48-50. Szersze objaśnienie tej metody można znaleźć pod adresem: www.c-b-f.org (Pastorale biblique»Méthode» Méthode de Lumko).

polega w istocie na żywotnym włączeniu w misterium paschalne Jezusa Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, obecnego i działającego w sakramentach Kościoła”⁶². Wychowanie liturgiczne jest tu widziane przez papieża Jana Pawła II jako „niezbędny element formacji duchowej”, jako włączenie w misterium paschalne Chrystusa sprawowane podczas Eucharystii, w „uobecniające się zwycięstwo i tryumf Jego śmierci”, w dziękczynienie Kościoła za dar żywej obecności Chrystusa w Duchu Świętym pośród uczestników wspólnoty Eucharystycznej (por. KL 6). *Pastores dabō vobis* mówi o konieczności żywotnego włączenia chrześcijanina a zwłaszcza seminarzysty i kapłana w misterium paschalne, co jest możliwe jedynie w ramach dłuższego pogłębiającego się procesu formacyjnego. Autentyczne uczestnictwo w Eucharystii polega na uczestnictwie „świadomym, pobożnym i czynnym” (KL 48). Warunkiem takiego udziału jest duch ciągłego nawracania się, wiernych, praktyka skupienia duchowego, refleksja nad własnym życiem w odniesieniu do Boga, rachunek sumienia, pojednanie z Bogiem w sakramencie pokuty i pojednania, czynne uczestnictwo w życiu Kościoła itp. Tak dla kapłana, jak i dla wiernych ważne jest zrozumienie wartości i funkcji znaków, obrazów i, zwłaszcza, symboli w Eucharystii. „Symbol (...) nie tylko odsyła do czegoś i jest narzędziem poznania, ale – w odróżnieniu od pojęcia, obrazu znaku – umożliwia uczestnictwo w tym, co symbolizuje”⁶³. On to, w powiązaniu ze słowem, znakiem i obrzędem pomaga wnikać w głębię tajemnicy Eucharystii, w relację z Jezusem Chrystusem i uczestniczyć w świecie duchowym⁶⁴.

Sobór w ramach *actuosa participatio* postulował, aby wierni „kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pań-

⁶² Jan Paweł II, *Pastores dabō vobis*, nr 48.

⁶³ C. Greco, *La conoscenza simbolica nell'esperienza religiosa*, w: *La conoscenza simbolica*, edd. C. Greco i S. Muratore, Edizioni San Paolo, Milano 1998, s. 247.

⁶⁴ S. T. Zarzycki SAC, *Interioryzacja misterium paschalnego Chrystusa w celebracji Eucharystii*, „Polonia Sacra”, 26(2022) 1, s. 175-181.

skiego i składali Bogu dzięki, ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie ze sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich” (KL 48). Formacja seminarzystów do kapłaństwa nie może być mniej wymagająca, aby mogła ukształtować w przyszłym kapłanie odpowiednią dyspozycję szafarza Eucharystii. Dlatego też św. Jan Paweł II kładzie nacisk na codzienne uczestnictwo seminarzystów w Eucharystii, wolne od rutyny a przejawiające się w czynnym w niej zaangażowaniu tak od strony wewnętrznej, jak i od strony zewnętrznej przeżywając ją jako „najważniejsze wydarzenie dnia”. Postuluje, aby formacja mająca podstawę, motywację, źródło łaski i siły w Eucharystii prowadziła do ukształtowania u nich następujących postaw wewnętrznych: a) „wdzięczność za dobrodziejstwa otrzymane z góry, jako że Eucharystia oznacza ofiarę dziękczynną; b) postawę ofiarności, która każe łączyć własną, osobistą ofiarę z eucharystyczną ofiarą Chrystusa; c) miłość umacnianą przez sakrament, który jest znakiem jedności i dzielenia się z innymi, d) pragnienie kontemplacji i adoracji Chrystusa realnie obecnego pod eucharystycznymi postaciami”⁶⁵. Wdzięczność za jakieś otrzymane dobro jest postawą przeciwną postawie traktującej otrzymywane od innych dobra za oczywiste, należne nam. Jako postawa religijna opiera się na głębokim przeświadczeniu, że wszystko w człowieku i w życiu ludzkim jest darem Bożym i że należy dziękować Bogu za dar życia, odkupienia w Chrystusie, i za wszystkie dary duchowe i materialne (Kol 4,2; 2 Tes 1,3), które służą realizacji naszego życia i chrześcijańskiego powołania.

Postawa ofiarności kształtuje się w człowieku i zarazem jest kształtowana przez Ducha Świętego w odniesieniu do ofiary Jezusa Chrystusa sprawowanej na ołtarzu i do odkupienia jako zrealizowanego miłosierdzie przez Boga w Chrystusie wyzwolenia człowieka

⁶⁵ Tamże.

z grzechu, usprawiedliwienia go i obdarzenia Duchem Świętym (KK 2; 3; 48; 52). Zakłada ona także świadomość, że ta rzeczywistość odkupienia trwa w Kościele, a trwa z tego względu, że „ skutki [odkupienia] realizują się w człowieku i ‘w świecie’”⁶⁶. I jest to postawa, w której człowiek oddaje Bogu siebie i świat. Według biskupa Wojtyły „ta (...) postawa, w której człowiek przez Chrystusa i wraz z Chrystusem – „wraz z ofiarą Ciała Pańskiego” – oddaje Ojcu siebie i świat, w sposób szczególnie bliski i podstawowy zarazem wyraża samą egzystencjalną istotę wiary. We wierze bowiem (...) człowiek (...) ‘powierza siebie całego Bogu (KO 5)’”⁶⁷. Składając duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa wierni upodabniają się do ofiarniczej postawy Chrystusa Kapłana, upodabniają się do Niego wewnętrznie dzięki działaniu w nich Ducha Świętego. Ich postawa ofiarności wyraża bezinteresowny dar z siebie dla Boga, w którym człowiek, w myśl nauki soborowej, może się w pełni odnaleźć (KDK 24).

Posługa kapłańska ma na celu budzenie i utrzymanie w wiernych owej postawy ofiarności. Przede wszystkim jednak kapłani jako pierwsi winni ową postawę ofiarności przejawiać i sprawować swoją posługę nie tylko jako sakramentalne pośrednictwo – znak jedynego pośrednictwa Chrystusa między ludźmi a Bogiem – ale i, podobnie jak wierni uczestniczący w kapłaństwie powszechnym, przylegać wewnętrznie do tajemnicy, którą sprawują, i dołączać do Ofiary Chrystusa ofiarę z własnego życia. Powołanie bowiem do kapłaństwa służebnego nie znosi powołania do kapłaństwa powszechnego, ale je wzmacnia, jeśli więc jakiś kapłan nie składał takiej ofiary Bogu z własnego życia, nie byłby w osobistej i egzystencjalnej jedności z Chrystusem⁶⁸. Działając w zastępstwie Chrystusa Głowy prezbiterzy nie odrywają się od kapłaństwa powszechnego

⁶⁶ Kard. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków, 1972, s. 76.

⁶⁷ Tamże, s. 195.

⁶⁸ A. Vanhoye, *Kapłaństwo służebne*, w: Kard. A. Vanhoye, F. Manzi, U. Van-ni, *Kapłaństwo Nowego Przymierza*, tłum. W. Dzieża, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2007, s. 174.

ale je przeżywają egzystencjalnie, gdyż byłoby to sprzeczne z interioryzacją, jakiej wymaga od nich jedno i drugie kapłaństwo jako uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa. Sprawowanie Ofiary eucharystycznej w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) (KK 10; 28; DK 2) Jan Paweł II objaśnia jako sprawowanie „w swoistym sakramentalnym utożsamieniu się z Prawdziwym i Wiecznym Kapłanem, który sam tylko Jeden jest Prawdziwym i prawowitym Podmiotem i Sprawcą tej swojej Ofiary – i przez nikogo właściwie nie może być w jej spełnianiu wyręczony”⁶⁹. Owo ‘sakramentalne utożsamienie’ z Chrystusem wymaga od kapłana jakby wyjścia z siebie i wnিকnięcia w Chrystusa i Jego wewnętrzną postawę ofiarności, aby móc ją wyrazić w przewodniczeniu liturgii.

Postawa seminarzysty a następnie i kapłana winna być stale umacniana w miłości przez sakrament Eucharystii określany sakramentem miłości. Msza Święta jest sprawowana dla Ludu Bożego, którego prawem „stało się przykazanie nowe miłowania, jak Chrystus nas umiłował” (J 13,34) (KK 9). Mając w świadomości to prawo kapłani i wierni Kościoła zjednoczonego we wspólnocie (*in comunione*) przez Ducha Świętego (KK 4), winni starać się je coraz bardziej interioryzować i nim żyć zarówno we wspomnianym wymiarze osobistym czyniąc ze swego życia dar dla innych, jak i we wspólnocie Kościoła wnosząc swój własny dar do niej z racji przynależności do określonego stanu i pełnienia określonych funkcji. Kapłani sprawując „święte szafarstwo” dla dobra braci mają je sprawować w duchu miłości pasterskiej i służby.

Jan Paweł II wskazuje także na „pragnienie kontemplacji i adoracji Chrystusa realnie obecnego pod eucharystycznymi postaciami” jako istotne w kształtowaniu wewnętrznej postawy kapłańskiej. Jest to adoracja „Słowa, które stało się ciałem”, Człowiekiem, kontemplacja *kenozy*, czyli ogołocenia się Syna Bożego z chwały, jaką On odwiecznie posiada (Flp 2,6-8), kontemplacja Jezusa Chrystusa zmartwychwstałego jako Pana obecnego pod postaciami eucharystycznymi.

⁶⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 29.

stycznymi we wspólnocie Kościoła „po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20). Ma ona głęboki sens, gdyż akt przyjęcia Pana eucharystycznego wymaga asymilacji i poddania się przemieniającemu działaniu łaski Chrystusowej w głębi swego serca. Jest wyrazem wiary w poszerzające serce działanie tej łaski i to przemienienie możliwe w pełnej skupienia na darze Eucharystii adoracji tej tajemnicy. „W chlebie i winie, pod których postaciami Chrystus nam się daje w paschalnej uczcie (por Łk 22,14-20), całe życie Boże dociera do nas i udziela się w formie sakramentu (...) Chodzi o dar absolutnie bezinteresowny, który jest jedynie odpowiednikiem obietnic Bożych, spełnionych ponad wszelką miarę”⁷⁰. „To co Duch Święty dotyka jest przez Niego całkowicie uświęcone i przemienione”⁷¹, nie tylko na ołtarzu ale i w sercu człowieka Jemu uległego. Nie jest to natomiast możliwe w rutynowym podejściu do Mszy Świętej i jakimś automatyzmie sakramentalnym, czyli postawie pozbawionej głębszego namysłu nad nią i nie ożywianej na modlitwie świadomości duchowej.

Z wymienioną postawą adoracji Najświętszego Sakramentu poza Mszą Świętą łączy się kwestia relacji pomiędzy liturgią a modlitwą prywatną i interioryzacji doświadczenia duchowego w obu przypadkach. W początkach XX w. duchowość potrydencka była oskarżana przez takich przedstawicieli ruchu liturgicznego, jak np. Festugière, jako będąca pod wpływem *Ćwiczeń duchowych* św. Ignacego Loyoli⁷² i nacechowana tendencją do wewnętrżności i indywidualizmu. Teologom duchowości przypisywano „podejrzliwą postawę” względem prób odnowy liturgicznej i jej postulatów⁷³. Polemika pomiędzy przedstawicielami ruchu liturgicznego a teologami zajmującymi się życiem duchowym (asceza, mistyka) doprowadziła

⁷⁰ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 8.

⁷¹ Tamże, 13.

⁷² Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1991.

⁷³ M. Festugière, *La liturgie catholique. Essai de synthèse suivie de quelques développements*, Abbaye de Maredsous 1913.

do ukucia przez jakiś czas funkcjonującego rozróżnienia pomiędzy duchowością obiektywną właściwą dla liturgii a duchowością subiektywną, właściwą dla ascezy i mistyki. Nie wchodząc w poszczególne etapy tej historycznej polemiki, warto tu wspomnieć o próbie rozwiązania problemu tej relacji oraz ukazaniu ważności liturgii dla życia Kościoła i modlitwy prywatnej dla życia duchowego, zawartymi w encyklice *Mediator Dei* Piusa XII. Określa ona liturgię „kultem zewnętrznym i wewnętrznym”, precyzując, iż ten drugi kult jest jej głównym elementem.

Papież nie poparł stanowiska tych liturgistów, którzy uważali, że należy ograniczyć się do pobożności obiektywnej, opartej na Eucharystii – w której działanie Chrystusa ma moc obiektywną – i do praktyk ściśle z nią związanych a zaniechać praktyk związanych z pobożnością „osobistą”, „subiektywną”. Stwierdził, że „pobożność subiektywna jest konieczna, aby sakramenty i Ofiara Ołtarza były w pełni skuteczne”, ponieważ to ona przyczynia się do odpowiedniego usposobienia duszy wiernego⁷⁴. Wspomniał następnie o wzajemnym dopełnianiu się „pobożności prywatnej i wewnętrznej” z udziałem w liturgii, ujmując to następująco: „Tak jak pobożność bez Ofiary Ołtarza i sakramentów staje się bezpłodną, tak słabnie uczestnictwo w Ofierze i w sakramentach bez medytacji i ćwiczeń duchownych”⁷⁵. Soborowa *Konstytucja o liturgii świętej* stwierdza nie tylko, że liturgia jest szczytem działalności Kościoła i źródłem jego mocy (KL10), ale dodaje, że „życie duchowe nie ogranicza się do udziału w samej tylko liturgii” (KL 12), ale obejmuje też modlitwę prywatną, udział w różnych nabożeństwach, a także umartwienie wspierające ducha modlitwy.

Na uwagę zasługuje bardziej współczesne rozwiązanie, jakie znajdujemy w pismach duchowych Tomasza Mertona. „Trzeba uznać, że brak nam głębokiego i naglącego sensu naszej kondycji grzeszników i niemocy, w której się znajdujemy. Jeśli zabrakłoby

⁷⁴ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei et Hominum*, II.

⁷⁵ Tamże.

nam łaski Bożej płynącej z modlitwy osobistej, sama modlitwa liturgiczna byłaby mało znaczącym ćwiczeniem estetyzmu i rozproszenia. Same teksty biblijne używane w liturgii, szczególnie teksty *Psalmów* i proroków, opisują w surowych terminach lęk i niepokój człowieka, który się czuje oddzielony od Boga oraz jego desperacką potrzebę łaski i zbawienia⁷⁶. Merton opisuje medytację nad Słowem Bożym jako "ruch paschalny życia chrześcijańskiego", jako przejście ze śmierci do życia w Chrystusie. Doświadczenie śmierci to doświadczenie drogi oczyszczenia prowadzącej ku własnemu wnętrzu, ku wewnętrzności kontemplacyjnej, ku własnej nicości. Na tej drodze pod wpływem identyfikacji duchowej z Chrystusem w Duchu Świętym dochodzi stopniowo do przezwyciężenia swego pozornego, fałszywego „ja”. Merton pojmuje bowiem drogę duchową jako proces, w trakcie którego dochodzi do odkrycia i przebudzenia w sobie prawdziwego „ja” i nabycia własnej tożsamości w Chrystusie, tj. uzyskania głębokiego „ja”, które zostaje uwolnione z „ja” powierzchownego, zewnętrznego, egoistycznego⁷⁷. Trapiста amerykański wielokrotnie akcentuje potrzebę przejścia tej drogi wewnętrznej na medytacji i kontemplacji, aby głębiej i pełniej móc uczestniczyć w Eucharystii. Mówi także o odwrotnym kierunku duchowym, a mianowicie, że udział w Eucharystii, celebrowanie jest mediacją, drogą ku wnętrzu osoby będącej w stanie łaski uświęcającej i pozostającej w komunii z Kościołem⁷⁸.

Meiattini jest zdania, że, pomimo iż u Mertona nie ma systematycznie opracowanej nauki na temat relacji pomiędzy modlitwą, kontemplacją a celebrowaniem liturgicznym, jego wkład w rozwiązanie tej kwestii i jego odkrycie jest istotne. Reasumuje je następująco: w Eucharystii może mieć miejsce kontemplacja aktywna karmiąca się medytacją i lekturą słowa Bożego oraz życiem sakramentalnym i li-

⁷⁶ T. Merton, *Il clima della preghiera monastica*, Garzanti, Milano 1970, s. 124

⁷⁷ G. Meiattini, *Vie dell'interiorità nell'azione liturgica. Il contributo di Thomas Merton*, „Ecclesia Orans” 22(2005) s. 82.

⁷⁸ Tamże, s. 90.

turgicznym Kościoła. Ta kontemplacja ma naturę aktywną i pośrednią i angażuje całego człowieka, jego sferę zmysłową i duchową⁷⁹. Merton mówi ponadto o kontemplacji „czystej i bezpośredniej”, którą osiąga człowiek pod wpływem Ducha Świętego, bez udziału myśli i zaangażowania sfery zmysłów, kontemplacji, w której ma miejsce doświadczenie pasywne. Kontemplację aktywną określa jako dziejąca się w nas nie bez nas (*in nobis non sine nobis*) a własną jako dziejąca się w nas bez nas (*in nobis sine nobis*)⁸⁰. Tak więc o interioryzacji można mówić w ramach kontemplacji aktywnej w Eucharystii, jak i „poza” liturgią, gdy człowiekowi zostaje udzielona kontemplacja pasywna, czysta, bezpośrednia, jako najwyższa forma doświadczenia mistycznego. Czerpiąc z misterium paschalnego Chrystusa przeżywanego w Eucharystii, Duch Święty uczy człowieka głębszej modlitwy, wyrzeczenia się siebie i przyłgnięcia do ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa i przekształcającego zjednoczenia z Nim.

3.3. Interioryzacja wiedzy w formacji intelektualnej seminarzysty i kapłana

Jan Paweł II określił formację intelektualną prezbitera jako „nieustanną potrzebę rozumu, dzięki któremu człowiek ‘uczestniczy w świetle Bożej myśli’ i stara się zdobyć mądrość, która z kolei uzdalnia go i prowadzi do poznania i przyłgnięcia do Boga”⁸¹. Natomiast *Ratio fundamentalis*... ten element formacji seminarzysty i kapłana postrzega bardziej pod kątem zdobycia solidnej edukacji teologicznej i możliwości nawiązania dialogu ze współczesną kulturą w celu przekazania orędzia ewangelicznego w sposób wiarygodny i zrozumiały (116). Pomiędzy jednym a drugim określeniem nie ma rozdziewięku, bo adhortacja *Pastores dabo vobis* zawiera te same odniesienia do teologii, obecnej kultury i ewangelizacji, kładzie jed-

⁷⁹ Tamże, s. 104.

⁸⁰ Tamże, s. 105.

⁸¹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 51.

nak większy nacisk na dążenie do głębi poznania i nabycie mądrości jako uczestnictwa w mądrości Bożej.

Tak jeden jak i drugi dokument wymieniają pewne uwarunkowania kulturowe, które winny być uwzględnione w tym wymiarze formacji: obojętność religijna, powszechna niewiara w realną zdolność rozumu do poznania obiektywnej i uniwersalnej prawdy, podważanie prawdziwości wiary, problemy i pytania związane z odkryciami naukowymi i technicznymi itp. Są to oznaki społeczeństwa postmodernistycznego, w którym człowiek dostrzega wiele propozycji sensu, nacechowanych relatywizmem i probabilizmem. Przestał bowiem wierzyć w mit postępu linearnego ludzkości, postępu o rzekomo nieograniczonych możliwościach i skłonił się ku pragmatyzmowi, sądząc iż w ten sposób prezentuje bardziej realistyczne podejście do życia i działa w oparciu o własną logikę i rozsądek szukając coraz bardziej tego co przynosi mu korzyść⁸². Dla wielu wartością podstawową staje się pełna realizacja samego siebie, której jednakże towarzyszy obawa przed pewnymi zagrożeniami z zewnątrz (skażenie środowiska, niezdrowa żywość) oraz tym wszystkim co powoduje uczucie frustracji i stan niemożności, poczucie że trudno jest stać się sobą w świecie, w którym za naczelne wartości uznaje się własną autonomię, wolność i kreatywność. To doświadczenie pokazuje człowiekowi, że on sam sobie nie wystarcza, że jest ukierunkowany na wartości wyższe, i że winien dążyć do odkrycia głębszego sensu swego istnienia. Ten sens odsłania mu Jezus Chrystus, Zbawiciel, Pośrednik pomiędzy Bogiem a ludźmi (KL 5; DM 3). Człowiek bez Boga pozostaje sam dla siebie zagadnieniem nierozwiązanym (KDK 21) i gdy chodzi o zagadkę życia i śmierci i gdy chodzi o sposób życia i ostatecznego spełnienia.

Te spostrzeżenia dotyczące warunków zewnętrznych są ważne dla zrozumienia uwarunkowań nauczania teologii i prowadzenia formacji kapłańskiej. Ci, którzy uczą teologii dostrzegają różne

⁸² Ch. Theobald, *La lezione di teologia. Sfide dell'insegnamento nella postmodernità*, Edizioni Dehoniane Bologna, 2009, s. 7-11.

braki u początkujących studentów filozofii i teologii, dziedzin złożonych z wielu dyscyplin szczegółowych i wymagających dużego wysiłku poznawczego ze strony uczestników wykładów. Tu też okazuje się, czy przybywający do seminarium są dotknięci obecnym we współczesnym myśleniu subiektywizmem wyniesionym do rangi kryterium prawdy⁸³. Prawda, chociaż jest wartością sama w sobie w nowożytnej myśli przechodziła różne „przeobrażenia”. Pierwszy umysłowy przełom w jej rozumieniu dokonał się, gdy scholastycznemu *verum est ens* – byt jest prawdą – przeciwstawiono formułę *verum quia factum* i w ten sposób zerwano z dawną metafizyką; „w miejsce dawnego utożsamiania prawdy i bytu pojawia się utożsamianie prawdy i faktyczności”. Poznawalny jest nie byt prawdziwy, uczyniony przez Boga będącego Intelktem, lecz „poznawalne jest tylko *factum*, to co zrobiliśmy sami” w historii. Historia, w której tworzy się to co nowe” oraz matematyka jako nauka uzyskująca znaczenie stają się dominujące i ważne dla innych dyscyplin naukowych⁸⁴. Drugi umysłowy przełom, który dokonał się w połowie XIX w., polegał na zwrocie ku myśleniu technicznemu: w miejsce *verum quia factum* weszło *verum quia faciendum*, czyli prawdą o którą chodzi jest prawda przemiany świata, „panowanie tego co można jeszcze zdziałać (...), panowanie *techné*”⁸⁵. Już nie chodzi o to, że miejsce metafizyki zajęła historia ale o detronizację historii na rzecz techniki. Te zwroty spowodowały, że i teologia zwróciła się ku historii i dowartościowała historię zbawienia oraz zwróciła się częściowo ku uzasadnieniu swego zadania przemiany świata. Nie powinna ona jednak porzucić tego miejsca, które wyznacza jej nie zmieniający się świat ale judeochrześcijańskie objawienie. Istotą wiary jest zawierzenia nie własnym czynem, dziełom, lecz Bogu i trwanie przy Nim⁸⁶.

⁸³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 52.

⁸⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 51-53.

⁸⁵ Tamże, s. 55-57.

⁸⁶ Tamże, s. 59-60.

Ponowoczesność znamionuje kryzys, zwątpienie w możliwości rozumu, który wcześniej był wynoszony i przeceniany w modernizmie. Odrzuca ona uniwersalność rozumu i jego możliwości poznania obiektywnej prawdy i to do tego stopnia, że jej przedstawiciele z niechęcią odnoszą się do terminu „racjonalizm”, który do niedawna był uznawany za podstawę pewnego i niewzruszonego poznania prawdy⁸⁷.

Seminarium Duchowne jest miejscem, w którym w trakcie intelektualnej formacji poszukuje się i odkrywa prawdę w oparciu o filozofię i, zwłaszcza, w teologii, a jest nią prawda najwyższa, Bóg. Studium filozofii klasycznej, historii filozofii, która ukazuje rozwój myśli filozoficznej, nurty filozoficzne, szkoły i systemy myślowe, powinny – według Jana Pawła II – pogłębić u seminarzysty ‘kult wobec prawdy’, a nawet wzbudzić w nim „pewien rodzaj uwielbienia i miłości prawdy” rozumianej nie jako wytwór myśli człowieka, lecz jako przekazaną nam w darze przez najwyższą Prawdę⁸⁸. Prawda absolutna opiera się na autorytecie Boga, który przemówił do człowieka i objawił się mu najpełniej w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, drodze, prawdzie i życiu (J 14,6).

Wywodząca się z wiary w Boga objawionego w Chrystusie teologia jest nauką, która ma swój przedmiot materialny, formalny i sobie właściwą metodę badawczą. Postępowanie naukowe zakłada u teologa nie tylko jego refleksję rozumową nad badanym przedmiotem ale także i wiarę w prawdę objawioną. Te dwa podejścia wzajemnie się wspierają i przenikają. Wykład teologiczny kształtuje u seminarzystów nie tylko głębsze zrozumienie wiary (*fides querens intellectum*) ale i samą wiarę. Kształtuje także postawę krytyczną w teologii, np. co do przyjmowanego obrazu Boga w świadomości wiernych a tym przedstawionym w Biblii; co do twierdzeń teologicznych poda-

⁸⁷ E. Sienkiewicz, *Ponowoczesny spór o prawdę*, w: *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, red. Ks. K. Góźdz, Ks. J. Chyła, ks. S. Kunka, Wydawnictwo „Bernardinum”, Pelplin 2012, s. 158.

⁸⁸ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 52.

wanych przez różnych teologów a wypowiedziami Urzędu Nauczycielskiego Kościoła itp. Znajomość teologii jest niezwykle ważna dla każdego kapłana, także dla duszpasterza. Dzięki niej głębiej ujmujemy on zagadnienia wiary i może je jaśniej przedstawić w homilii, dyskusjach z innymi i rozmowach duchowych. Bardzo przydatne są też opracowania popularnonaukowe, które zagadnienia wiary wyrażają językiem bardziej komunikatywnym. „Skąd bierze się zjawisko niechętnego czytania książek, co w przypadku księży jest dość nagminne?”⁸⁹ – pytał, wspomniany bp Szymecki. To pytanie jest tym bardziej zasadnie dziś, w dobie internetu, w którym przypadkowo natrafione teksty nie zastąpią spokojnej głębokiej lektury dobrej książki.

Teologii, tak jak każdej nauce grozi fragmentaryzacja, rozproszenie uwagi i skupienie się jedynie na jednej dyscyplinie, co utrudnia całościowe widzenie i powiązanie np. prawd wiary z życiem moralno-duchowym. Dlatego papież pisze, że „formacja teologiczna powinna (...) pomóc kandydatowi do kapłaństwa w ukształtowaniu własnej wizji prawd objawionych przez Boga w Jezusie Chrystusie i doświadczenia wiary Kościoła, wizji pełnej i scalonej”⁹⁰. Powinna ona „przekraczać granice czystej wiedzy pojęciowej i prowadzić do rozumienia sercem”⁹¹, „do przyłgnięcia do Jezusa Chrystusa, Mądrości Bożej”⁹². Co znaczy rozumienie sercem tajemnic wiary, osobowe przyłgnięcie do Jezusa Chrystusa w wierze? Jakiego poznania Chrystusa ono wymaga?

Jest poznanie, które umożliwia niewątpliwie głębszą relację z Bogiem w Chrystusie, ale zawdzięcza ją nie tyle własnemu wysiłkowi intelektualnemu co łasce Bożej. Według von Balthasara „tylko ten, kto jest przekonany, że Jezus zna go osobiście, zyskuje dostęp

⁸⁹ Bp Szymecki Stanisław, *Blaski i cienie formacji kapłańskiej w polskich seminariach*, w: *Rady ewangeliczne w formacji kapłańskiej*, red. ks. J. Buxakowski, Pelplin 1992, s. 11.

⁹⁰ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 54.

⁹¹ Tamże, nr 51.

⁹² Tamże, nr 53.

do poznania Jezusa; tylko ten kto ma ufność, że zna Go takim, jakim On jest, czuje się także znanym przez Niego⁹³. Ewangelie przekonują nas, iż Jezus zna ludzkie serce i potrafi w nim czytać myśli, jak np. w odniesieniu do uczonych w Piśmie, którzy wątpili czy Jezus może odpuszczać grzechy (Łk 5,17); i że zna zamiary człowieka, jak np. w odniesieniu do apostołów przed rozmnożeniem chleba (J 6,6) czy podczas uczty paschalnej do Judasza, który go zdradził (Mk 14,18.20). To poznanie jest „wiedzą zbawczą, która w świetle Bożym rozpoznaje ludzką grzeszność i potrzebę zbawienia”⁹⁴. A dla człowieka to bycie poznanym przez Jezusa jest bardzo istotne, zwłaszcza wtedy, gdy odsłania mu miłość Bożą, jak w przypadku apostoła Piotra, gdy zmartwychwstały Pan pytał go trzykrotnie o miłość, wiedząc o tym że tenże apostoł Go zdradził, a nie wypominał mu owej zdrady (J 21,15-19).

Dla apostołów pełne poznanie Jezusa stało się możliwe z perspektywy Jego zmartwychwstania i dzięki Duchowi Świętemu, nierozdzielnemu od Zmartwychwstałego. Najbardziej dał temu wyraz św. Paweł, gdy stwierdził: „Albowiem Bóg, Ten który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6). Apostoł mówi tu o „wyrzyciu” poznania Jezusa w sercu przez Ducha Świętego, czego sam doświadczył podczas objawienia się mu Jezusa Chrystusa pod Damaszkiem. To światło Ducha, światło Zmartwychwstałego tak jemu, jak i apostołom i uczniom pozwoliło zrozumieć sens krzyża Jezusa i w całej prawdzie zobaczyć Jego życie. Jednocześnie skłoniło go do przewartościowania wszystkiego i do nawrócenia, i skierowało go na drogę naśladowania Jezusa, przyjęcia i realizacji powierzanej mu misji. Poznanie Jezusa Chrystusa apostoł Paweł uznał za „najwyższą wartość” i aby Go po-

⁹³ H. U. von Balthasar, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?* Tłum. Ks. E. Piotrowski (Problemy Teologiczne 5), Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 5.

⁹⁴ Tamże, s. 15.

zyskać, był gotów wziąć „udział w Jego cierpieniach”, czyli przyjąć krzyż i nieść go „w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci [dojdzie] jakoś do pełnego powstania z martwych” (Flp 2,8.10-11).

Według von Balthasara, także każdy wierzący „żyje od Zmartwychwstania (do którego doprowadził go zasadniczo chrzest) ku krzyżowi, ale żyje także od codziennego krzyżowania ku zmartwychwstaniu”⁹⁵. Winien zatem prosić Ducha Świętego o światło pozwalające mu bardziej rozpoznać Zmartwychwstałego zwłaszcza w słowie Bożym i w Eucharystii i o moc do niesienia krzyża, jaki mu zostanie przydzielony i do ufego jednoczenia się w każdej sytuacji z Jezusem Chrystusem.

3.4. Zinterioryzowana postawa miłości Chrystusa i jej uzewnętrznienie w posłudze duszpasterskiej

„Związek kapłana z Jezusem Chrystusem, a w Nim z Jego Kościołem, jest osadzony w samym fakcie bycia kapłanem na mocy konsekracji-namaszczenia sakramentalnego, i w kapłańskim działaniu, czyli w misji i posłudze” – pisze Jan Paweł II, podkreślając, że kapłan jest sługą Kościoła tajemnicy, komunii i misji (KDK 45; KK 4; KK 48)⁹⁶. Ten związek zostaje nawiązany w Duchu Świętym i powinien być w Nim przeżywany jako żywy i owocny. Kapłan bowiem, na podobieństwo Chrystusa, który przez Ducha Świętego został namaszczoney i posłany przez Ojca, by głosił Ewangelię (Łk 4,18), otrzymuje od Chrystusa za pośrednictwem Kościoła misję ściśle związaną ze swą konsekracją i może ją wypełnić jedynie w Duchu Świętym, Duchu Prawdy i Miłości.

Współdziałając z łaską Ducha Świętego alumni seminarium w ramach odbywanej całościowej formacji na wzór Jezusa Chrystusa Nauczyciela, Kapłana i Pasterza powinni „wyrabiać się na praw-

⁹⁵ Tamże, s. 64.

⁹⁶ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 16; tenże, *Adhortacja Christifideles laici*, 8.

dziwych duszpasterzy”, czyli powinni przygotować się do posługi głoszenia słowa, sprawowania sakramentów i posługi pasterskiej (DK 4). Wskazano już na czym polega interioryzacja słowa Bożego w ramach *lectio divina* oraz udział w sakramencie Eucharystii i sakramencie pokuty i pojednania w ramach formacji duchowej.. Teraz rodzi się pytanie: W jaki sposób kapłani powinni głosić słowo Boże, sprawować sakramenty święte i pełnić posługę pasterską, aby mogli prowadzić lud Boży do świętości?

Ta kwestia była dyskutowana na Soborze Watykańskim II i znalazła swe odbicie w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, w której zachęca się kapłanów do nabywania świętości (41). W *Dekrecie o formacji kapłanów* alumni są wezwani do tego, by „nauczyli się żyć w zażyłej i nieustannej łączności z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym”, i aby „przyłgnęli do Chrystusa-Kapłana jako przyjaciele” oraz by tak przeżywali tajemnicę paschalną, aby jako kapłani mogli wtajemniczać w nią lud Boży (8). Natomiast w *Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów* znajdujemy pełniejszą odpowiedź na interesujące nas pytanie. Ukazuje on z jednej strony – jak o tym już wspomniano przy omawianiu duchowego wymiaru formacji – wewnętrzną więź istniejącą na płaszczyźnie ontologicznej i moralnej pomiędzy konsekracją i misją prezbitera, a jego świętością z drugiej strony (12). Przechodząc następnie na płaszczyznę operatywną tłumaczy, w jakim sensie wykonywanie posługi kapłańskiej domaga się świętości kapłana i w jakim ją realizuje (13)⁹⁷. *Dekret* objaśnia, że podobnie jak Chrystus wydał samego siebie za nas w dziele odkupienia świata i przez mękę wszedł do swojej chwały (Łk 24,26), podobnie prezbyterzy „umartwiają w sobie uczynki ciała i oddają się całkowicie na służbę ludzi, dzięki czemu mogą postępować w świętości, którą zostali obdarzeni w Chrystusie, aż staną się mężami doskonałymi” (DK 12). W celu osiągnięcia świętości zadana jest prezbiterom

⁹⁷ M. Midali, *La vita spirituale dell'operatore apostolico secondo il Concilio Vaticano II*, w: *Spiritualità dell'azione. Contributo per un approfondimento*, red. M. Midali, LAS-Roma 1977, s. 131.

praktyka ascezy pomocnej do tego, by pokonać w sobie skłonność do egoizmu, obojętność na innych i ukształtować postawę ofiarności, co było zawsze istotne dla wszystkich wiernych. Ale na tym nie wyczerpuje się perspektywa świętości kapłanów. Są oni wezwani do niej nie „pomimo” ani „obok” swej posługi, ale w samej posłudze, która winna sprzyjać ich życiu duchowemu. „Wykonując posługę Ducha i sprawiedliwości, o ile by tylko byli ulegli Duchowi Chrystusowemu, który ich ożywia i prowadzi, umacniają się w życiu duchowym. Przez same bowiem święte codzienne czynności, jak i przez całe swoje posługiwanie, które wykonują w zjednoczeniu z biskupem i prezbiterami, zmierzają ku doskonałości życia” (DK 12). Posługa kapłanów przynależy do posługi apostołatu i różni się od np. aktywności zawodowej tym, że jako forma działania cechuje się strukturą duchową, jest „posługą Ducha i sprawiedliwości”, posługą nie tylko motywowaną duchowo (chwała Boża, zbawienie dusz), ale i wykonywaną w wewnętrznej uległości Duchowi Świętemu i w zjednoczeniu z Chrystusem, a więc sakramentalnym pośrednictwem wykonywanym z osobistym wewnętrznym zaangażowaniem.

Posługa kapłanów tak sprawowana wpisuje się w perspektywę powołania całego Ludu Bożego do świętości (KK 39) i służy jej urzeczywistnieniu. „Sama zaś świętość prezbiterów wiele wnosi do owocnego wypełniania ich posługi. Jakkolwiek bowiem łaska Boża może dokonywać dzieła zbawienia przez niegodnych także szafarzy, to jednak Bóg woli dokonywać dzieła zbawienia zwykłą drogą przez tych, którzy stawszy się bardziej uległymi poruszeniom i kierownictwu Ducha Świętego, mogą ze względu na swe ścisłe zjednoczenie z Chrystusem i świętość życia powiedzieć z Apostołem: ‘I żyje już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus’” (Ga 2,20) (DK 12). Widzimy więc, iż możliwe jest przezwyciężenie dychotomi pomiędzy posługą duszpasterską a życiem kapłanów.

Adhortacja *Pastores dabō vobis* uwzględnia to, że stopień świętości kapłanów wpływa na skuteczność sprawczą sprawowanej przez nich posługi. Zwróćmy pokrótce uwagę, jakie dyspozycje prezbite-

ra uznaje się za ważne w głoszeniu Słowa, sprawowaniu sakramentów i w przewodzeniu wspólnocie w miłości.

Kapłan jako szafarz Słowa powinien być „pierwszym wierzącym” w nie, „w pełni świadomym, że słowa jego posługi (...) należą do Tego, który go posłał”, winien on pozostawać w „wielkiej osobistej zażyłości ze Słowem Bożym” (...) i „z sercem uległym i rozmodlonym (...) zbliżać się do Słowa, aby ono przeniknęło do głębi jego myśli i uczucia i zrodziło w nim nową mentalność – ‘zamyśl Chrystusowy’” (1 Kor 2,16), winien, wreszcie, trwać w Słowie i będąc przez nie „nieustannie ewangelizowanym” stawać się doskonałym uczniem Jezusa Chrystusa⁹⁸. Możemy tu dostrzec różne stopnie interioryzacji słowa Bożego przez kapłana jako przejawu jego coraz głębszej uległości Duchowi Świętemu i posłuszeństwa Słowu, i jego działaniu w sobie. Dzięki temu może on skuteczniej uczestniczyć w urzędzie prorockim Chrystusa głosząc Ewangelię, poruszając serca wiernych mocą i miłością Ducha i wzywając każdego do posłuszeństwa wiary.

Sprawując Najświętszą Ofiarę prezbiterzy winni być świadomi, iż celebрую ją *in persona Christi*, i – przylegając wewnętrznie do Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza – przyjmują postawę ofiarną, gotową umrzeć dla grzechu i tego wszystkiego co nie pozwala się w pełni ofiarować z Chrystusem Kapłanem Bogu Ojcu za zbawienie braci i sióstr. To właśnie w Eucharystii jest możliwe dla kapłana nawiązanie najgłębszej więzi z Jezusem Chrystusem⁹⁹ i podporządkowania całego życia Duchowi Świętemu, która to więź miłości powinna się wyrazić w postawie pasterskiej miłości wobec wiernych.

A jakiej dyspozycji wewnętrznej oczekuje się od prezbitera w sakramencie pokuty? Kapłan, jeśli chce „mądrze kierować sumieniami wiernych” w tym sakramencie „powinien przyzwyczaić się do słuchania głosu Boga, który przemawia w głębi serca, oraz do pełnego

⁹⁸ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 26.

⁹⁹ Tamże, nr 45.

miłości posłuszeństwa Jego woli”¹⁰⁰, twierdzi Jan Paweł II. Sumienie moralne „działając w głębi ludzkiego ‘ja’ i skłaniając do posłuszeństwa zobowiązaniom moralnym, ukazuje głęboki sens tego posłuszeństwa” względem wymagań Boga i Jego miłości¹⁰¹. Należy pomóc penitentowi je odczytać. Oprócz podanego duchowego kierownictwa istotna jest w tym sakramencie rola kapłana jako świadka miłosierdzia Bożego i człowieka dialogu interpersonalnego, cierpliwego wysłuchania penitenta i doprowadzenia go do doświadczenia miłosierdzia Bożego¹⁰².

Pasterzując ludowi Bożemu i kierując nim kapłan powinien to czynić, będąc ożywiony miłością Dobrego Pasterza i gotowością do służby wszystkim w powierzonej mu wspólnocie kościelnej, troszcząc się o jej jedność i taki rozwój, w którym zostaną dostrzeżone, rozpoznane i wykorzystane wszystkie charyzmaty wzbudzane przez Ducha Świętego dla budowania *communio* Kościoła. W tym względzie bardzo przydatna jest dla kapłana teologia pastoralna jako „refleksja naukowa o codziennym wzrastaniu Kościoła, w mocy Ducha Świętego, w kontekście historii, a więc o Kościele jako ‘powszechnym sakramencie zbawienia’ (KK 48), jako znaku i żywym narzędziu zbawienia Jezusa Chrystusa działającym przez słowo, sakramenty i posługę miłości”¹⁰³. Tę wiedzę wykorzystuje on i łączy ze swoją postawą wierności Bogu i „ufnością w ukryte działanie łaski, która objawia się w ludziach prostych i ubogich (Tt 1,7-8)”¹⁰⁴. Jest otwarty na potrzeby duchowe i materialne swych braci i sióstr. Będąc człowiekiem dialogu organizuje spotkania i zachęca do współpracy na rzecz dobra duchowego parafii, i darzy wiernych szacunkiem dla ich trudu i wkładu w funkcjonowanie wspólnoty.

¹⁰⁰ *Propositio 22*; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 44.

¹⁰¹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 44.

¹⁰² Ks. J. Szymański, *Formacja do posługi spowiednika*, „Ateneum Kapłańskie” 138 (2002) s. 349.

¹⁰³ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 57.

¹⁰⁴ Tamże, nr 26.

3.5. Poziomy interioryzacji w służbie pełnej integracji poszczególnych płaszczyzn formacji

Pytanie o wewnętrzną jedność posługi kapłańskiej było stawiane na Soborze Watykańskim II i dwie dekady po nim. Zdaniem Gilsberta Greshake, nie udzielano na nie jednakowych odpowiedzi. Wychodząc od potrójnego urzędu Chrystusowego (Prorok, Kapłan i Pasterz) jedni (J. Ratzinger, K. Rahner) widzieli możliwość integracji posługi kapłańskiej w przepowiadaniu Słowa, które jest pierwszym zadaniem urzędu kapłańskiego (KK 28; DK 4); drudzy (W. Kasper, H. U. v. Balthasar) widzieli ją w urzędzie pasterskim ukierunkowanym na jednoczenie wszystkich wiernych, budowanie jednego Ciała Chrystusa przyporządkowując mu wszystkie posługi i charyzmaty; jeszcze inni (H. Schlier) widzieli ją w działaniu „kapłańskim”, czyli w „uobecnianiu radykalnej ofiary Jezusa dla Ojca i za nas aż do śmierci”, czyli sprawowaniu Eucharystii; jeszcze inni (późniejszy pogląd kard. J. Ratzingera) właściwy punkt integracyjny widzieli we włączeniu się w misję zbawczą Jezusa Chrystusa, posłanego przez Ojca¹⁰⁵. Zastanawiając się nad tym, za którą z tych syntez przemawia większość argumentów Greshake nie podziela żadnej z nich i twierdzi, że w owych modelach integracji „chodzi raczej o różnorodne opinie i akcentowania” takiego czy innego pola działania kapłana. Uważa, że potrójność urzędu nie może być „zacieniona na korzyść jednego lub dwóch odizolowanych elementów”. I wskazuje na najgłębszy duchowy wymóg, za jaki uznaje szukanie „gdzie leży, albo gdzie powinno leżeć jego (=kapłana) specyficzne zlecenie, jego posłanie, jego punkt ciężkości i jego „styl”¹⁰⁶. W proponowanych modelach integracji koncentrowano się bardzo na urzędzie kapłana i jego obrazach.

¹⁰⁵ G. Greshake, *Być kapłanem. Teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, tłum. K. Wójtowicz CR, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1983, s. 85-88.

¹⁰⁶ Tamże, s. 88.

W adhortacji *Pastores dabo vobis* i w *Ratio fundamentalis...*, znajdujemy ten sam model integracji, który można określić modelem personalistycznym i zarazem duchowym. Wychodzi on z założenia że „koncepcja formacji integralnej jest szczególnie ważna ze względu na to, iż cała osoba, z tym wszystkim czym jest i co posiada, służy Bogu i wspólnocie chrześcijańskiej. Powołany jest ‘podmiotem integralnym’, czyli jednostką wybraną do osiągnięcia solidnego życia wewnętrznego bez podziałów i dychotomii” (Rf 92)”. W tym modelu zaakcentowana jest; po pierwsze, „osoba”, „podmiot”; po drugie, jej powołanie do służby Bogu, czyli jej ukierunkowanie życiowe, cel; i, po trzecie, „solidne życie wewnętrzne, bez podziału i dychotomii” pomiędzy dążeniami obecnymi w człowieku na poziomie natury zmysłowej, rozumnej i duchowej.

Omówione wyżej cztery wymiary formacji pozostają ze sobą wzajemnie powiązane w procesie formacji i oddziałują wzajemnie na siebie. Należy je obecnie tak rozpatrywać aby ukazać efekt procesu integracji i w jego ramach rolę interioryzacji wartości. Dlaczego jest ona ważna? Jakie ma znaczenie dla jakości procesu formacji?

Zanim podkreślimy wpływ poszczególnych wymiarów formacji na całościowy proces integracji, warto podać na czym polega zasada integracji jako takiej. Proces ten wymaga uwzględniania całościowej egzystencji człowieka, całościowego jego działania, które rozgrywa się na poziomie natury zmysłowej, psychiki i poziomie duchowym. Do integracji dochodzi, „gdy wyższy poziom szanując wcześniejsze osiągnięcia, koordynuje je i ukierunkowuje na ważniejsze cele i horyzonty. Następny poziom przejmuje poprzedni i kieruje go ku celowi bardziej spójnemu z rzeczywistością ludzkiej tajemnicy”¹⁰⁷. Według psychologów integracja nie jest stanem finalnym, lecz ciągłym procesem i niekoniecznie ciągle postępującym równomiernie. Kazimierz Dąbrowski mówi o dezintegracji i widzi jej pozytywne strony, wymieniając osoby pod pewnym względem

¹⁰⁷ A. Cencini. A. Manenti, *Psicologia e teologia*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 2018, s. 166.

genialne a niezintegrowane. Pisze o dezintegracji pozytywnej jako stanie przejściowym w procesie rozwoju osobowości¹⁰⁸. Także analizowane dokumenty traktują ją jako proces.

Formacja ludzka kandydatów do kapłaństwa jest oparta na pełnej prawdzie o człowieku powołanym do zjednoczenia z Bogiem. Jest ona „niezbędnym fundamentem” dla formacji duchowej, gdyż „łaska bazuje na naturze”, ponieważ w swej posłudze kapłan zwraca się do konkretnych ludzi, jego posługa winna być wiarygodna, promieniująca człowieczeństwem, będącym odbłaskiem człowieczeństwa Chrystusa, aby jego ludzka osobowość stała się dla ludzi „pomostem” w spotkaniu z Chrystusem¹⁰⁹. Dostrzegamy tu ważny motyw duszpasterski, który pomaga kandydatom do kapłaństwa pogłębiać i interioryzować swoją postawę miłości bliźniego i służby. Dokumenty nie wzmiankują, iż natura jednego człowieka może być odmienna od drugiego, że np. jeden może być bardziej uczuciowy i łatwiej nawiązujący kontakt z innymi, drugi bardziej racjonalny i skłonny do pewnego dystansu; że jeden może być intrawertykiem¹¹⁰ i zmierzać do Boga bardziej przez powrót do siebie samego, a drugi ekstrawertykiem i kierować się do Boga, wychodząc od refleksji nad otaczającym go światem. Wydaje się, iż zakładają, że te różnice nie mają większego wpływu na proces formacji. Za cechę fundamentalną w postawie kapłana jest uznana „zdolność do utrzymywania więzi z innymi”, dlatego kapłan, aby mógł być „czło-

¹⁰⁸ K. Dabrowski, *Trud istnienia*, Wydawnictwo Antyk, Warszawa, brw, s. 20-24.

¹⁰⁹ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 43.

¹¹⁰ W związku z analizowaną tu interioryzacją, do której wydaje się być bardziej skłonny intrawertyk, należy wyjaśnić, że rozróżnienie to w psychologii pochodzi od Junga, według którego „Postawa introwertyka, gdy jest normalna, charakteryzuje się nieśmiałością, refleksyjnością, wycofaną naturą, która nie zdradza się łatwo, unika obiektów, zawsze przyjmuje postawę obronną i lubi chować się za podejrzliwą obserwacją”, G. Wehr, *Selbsterfahrung mit C. G. Jung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1995, s. 46. Z punktu widzenia natury ma ona taką samą wartość jak postawa ekstrawertyka.

wiekem jedności”, powinien posiadać te przymioty (1 Tm 3,1-5), które pozwolą mu utrzymywać braterskie kontakty z innymi. Zawarta jest tu moralna motywacja interioryzacji wartości osobowych, od której zależy jakość jego posługi duszpasterskiej. Jakość kontaktów duszpasterskich z innymi jest warunkowana dojrzałością uczuciową kapłana. Dlatego na etapie formacji początkowej wielokrotnie jest mowa o konieczności dojrzewania uczuciowego seminarzysty motywowanego „przygotowaniem do udziału w miłości Chrystusa, Dobrego Pasterza” (Rf 89). Pojęciem „dojrzałość” posługuje się psychologia i odróżnia je od doskonałości, do której jest powołany chrześcijanin na drodze do świętości (Mt 5,48). Teologia praktyczna sięga do tego pojęcia, zwłaszcza w odniesieniu do wymiaru ludzkiego formacji. Zdaniem Chlewińskiego, „dojrzałość osobowości wyraża się szczególnie przez zdolność transformacji emocji o charakterze popędowo-biologicznym na tzw. wyższe uczucia, zintegrowane z systemem uznawanych wartości (społecznych, estetycznych, moralnych, religijnych), zorganizowane w postawy czyli dynamizmy ukierunkowujące postępowanie człowieka (psychizacja emocji i ich humanizacja)¹¹¹.

Wychowanie do dojrzałości uczuciowej w chrześcijańskim rozumieniu zależne jest najpierw od dobrze pojętej i prowadzonej „formacji do wolności, która polega na konsekwentnym i szczerym posłuszeństwie wobec «prawdy» własnego istnienia, wobec «sensu» własnego życia, czyli wobec „bezinteresownego daru z siebie samego” jako drogi i najważniejszej treści prawdziwej samo-realizacji¹¹². Prawdziwa wolność kształtuje się w relacji do dobra ukazanego przez prawdę odczytaną w postawie i nauczaniu Jezusa Chrystusa. Takiemu dobru „prawa wola podporządkowuje poruszenia zmysłowe, które uznaje za swoje” (KKK 1768). Kierując się taką postawą seminarzysty, kapłan są w stanie zintegrować swoje

¹¹¹ Z. Chlewiński, *Dojrzałość, osobowość, sumienie, religijność*, „W drodze”, Poznań 1991, s. 22.

¹¹² Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 44.

emocje z moralno-duchową postawą do której dążą, tak że nabiorą one w ich postawie wartości moralnej, zasługującej i przyczynią się do udoskonalenia wrażliwości względem bliźniego. Ten proces będzie zależał od głębi przyłgnięcia do Chrystusa, Prawdy i od intensywności przeżywanej miłości do Niego, która jest w stanie ogarnąć całą osobę we wszystkich trzech wymiarach: fizycznym, psychicznym i duchowym¹¹³, i pociągnąć ku celowi duchowemu dokonując transformacji emocji na uczucia wyższe.

Istotne i wielopoziomowe znaczenie ma interioryzacja wartości w formacji intelektualnej seminarzysty i kapłana, inspirowanej wartościami. Wpływa ona na kształtowanie się postawy bardziej ludzkiej, gdyż rozum jest nieustanna potrzebą człowieka; przyczynia się do nabycia wiedzy teologicznej, tak istotnej w ewangelizacji, i pośrednio do nabycia umiejętności praktycznych, ważnych w pracy duszpasterskiej; przeżywana w wierze i w uległości Duchowi Świętemu otwiera kapłana na mądrość Bożą, czyli na uczestnictwo w świetle myśli Bożej i miłości Bożej. Do nabycia tej mądrości prowadzi głębokie wnikanie w słowo Boże będące skutkiem wytrwałego szukania Boga i prawdy Bożej oraz zgłębianie go w Duchu Świętym. W obecnych czasach utraciły znaczenie różne metody medytacji, które kiedyś były wykorzystywane i służyły głębszej interioryzacji treści religijnych. Szerzej znana jest jedynie medytacja ignacjańska. Polecana jest również metoda *lectio divina*, której praktyka jest znana w wielu wspólnotach modlitwy.

Do największej interioryzacji wartości kapłaństwa i swej posługi dochodzi prezbiter w swej permanentnej formacji duchowej. Bardziej, niż skutkiem wysiłku kapłana jest ona w nim dziełem Ducha, który prowadzi posłusznego Mu prezbitera do głębokiej więzi z Jezusem, Dobrym Pasterzem, do podporządkowaniu całego życia temuż Duchowi i kształtuje w nim synowską postawę wobec Boga Ojca, oraz ofiarną postawę wobec powierzonych mu wiernych. Tenże Duch, który rozlewa swą miłość w sercach wiernych (Rz 5,5), czy-

¹¹³ Tamże.

ni to samo w sercu kapłana – przeżywającego swój celibat w duchu motywacji ewangelicznych, duchowych i duszpasterskich – i wprowadza go w serdeczną, przyjacielską więź z Jezusem Chrystusem i uzdalnia do całkowitego daru z siebie w służbie Ludowi Bożemu. Uzdalnia go do dania świadectwa oblubieńczej miłości Chrystusa do Kościoła, czyli „do umiłowania ludzi sercem nowym, wielkim i czystym – bezinteresownie i ofiarnie – zawsze wiernym, a zrazem z ową «boską zazdrością» (por. 2 Kor 11,2) i czułością przypominającą uczucia matki; (...) znosić «bole rodzenia» do chwili «aż Chrystus się ukształtuje w wierzących (por. Ga 4,19)”¹¹⁴. Ta miłość jako dar Ducha ma nie tylko charakter wolitywny ale i afektywny, pierwszy jest istotny w wypełnieniu woli Bożej i w ofiarnym działaniu aż po przyjęcie krzyża, drugi, zabarwia uczuciowo więź z Jezusem Chrystusem, ze wspólnotą kapłanów, z wiernymi. Ta pierwsza posiada prymat nad drugą i gotowa jest znieść wszystkie oschłości, próby i ofiary. To dzięki takiej miłości Boga i bliźniego kapłan dochodzi do integracji wszystkich wymiarów swojej formacji, uzyskuje spójność osobowości i staje się „kapłanem według Serca Bożego”.

Kryzys kapłański może się objawić stopniowo i się nasilić, gdy kapłan zaniedba modlitwę i podda się duchowi świata, duchowi indywidualizmu, który w ekstremalnej postaci przeradza się w kult tzw. samorealizacji i „bycia sobą”; gdy utraci żywy kontakt z Bogiem i przestanie się przejmować kondycją duchową innych; gdy postawi siebie w centrum działania i planowania własnego życia. Na każdym etapie kryzysu może uświadomić sobie miłość Chrystusa Dobrego Pasterza i z głębi serca na nowo próbować umotywować nią swoją postawę i odrodzić się w swym powołaniu, posłudze i gorliwości kapłańskiej. Akt interioryzacji miłości Chrystusa jest możliwy w jednej chwili, pod wpływem przychodzącej łaski Bożej, dogłębna przemiana postawy wymaga długiego czasu...

¹¹⁴ Tamże, nr 22.

Ks. dr hab. Stanisław T. Zarzycki SAC – w latach 2010-2020 prof. Instytutu Teolog Duchowości a następnie Instytutu Nauk Teologicznych KUL, obecnie na emeryturze; autor kilku książek, m.in. *Dietricha von Hildebranda filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca* (Lublin 1997) i *Rozwój życia duchowego i afektywność*. (Lublin 2008) oraz wielu artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej.