

Ks. Marek Chmielewski

DUCHOWOŚĆ W ŻYCIU I POSŁUDZE KAPŁANÓW*

Prorok naszych czasów, Jan Paweł II, w Adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* (z 28 VI 2003), pisząc o zadaniach duchownych w jednoczącej się Europie, podkreśla, iż „w obecnej sytuacji kulturowej i duchowej kontynentu europejskiego są wezwani, by być znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję” (EiE 34).

W przytoczonych słowach uwagę przykuwa trafna diagnoza duchowego stanu społeczeństwa europejskiego, które jest „chore na horyzontalizm”, a tym samym „potrzebuje otwarcia na Transcendencję”. Na początku adhortacji Ojciec święty wyjaśnia, że ta choroba horyzontalizmu polega przede wszystkim na stracie zmysłu nadprzyrodzoności przez sprowadzenie wszystkiego do doczesności, do wymiernych korzyści ekonomicznych czy zaspokojenia naturalnych potrzeb. Przejawia się to m.in. w utracie pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego oraz w braku nadziei, „któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna” (EiE 7). Wskutek tego „w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy, niż jako wierzący; odnosi się wrażenie, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego” (EiE 7). Innym przejawem horyzontalizmu, boleśnie godzącego w poszczególnych ludzi, jest fragmentaryzacja egzystencji, a więc osamotnienie, podziały i kontrasty, „kryzys rodziny, konflikty etniczne, odradzanie się postaw rasistowskich, na-

* Opublikowano w: *Facere veritatem in caritate. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Pawła Sochy CM*, red. A. Brenk, Pallottinum-Poznań 2005, s. 123-134.

pięcia międzyreligijne, egocentryzm i powszechna obojętność etyczna, gorączkowe zabieganie o własne interesy i przywileje” (por. EiE 8).

Jak w dobie komunizmu istniał programowy ateizm, tak w europejskim totalitaryzmie, w zasięgu którego Polska znalazła się po 1 V 2004 roku, można mówić o programowym horyzontalizmie. Jego przejawem jest, na przykład, uporczywe odrzucanie chrześcijańskiego dziedzictwa w konstytucji Unii Europejskiej i preferowanie antropologii bez Boga i bez Chrystusa, a zatem traktowanie człowieka jako „absolutne centrum rzeczywistości” (EiE 9).

1. Jesteśmy potrzebni?

W tym kontekście zapewne niejedynemu kapłanowi, zwłaszcza w krajach Europy Zachodniej, stawia sobie bolesne pytanie: czy jestem jeszcze potrzebny temu społeczeństwu? Echo takich wątpliwości znajdujemy w Liście do kapłanów Jana Pawła II z okazji Jubileuszu Odkupienia, w którym czytamy: „To jest tak bardzo ważne dla nas: ażeby nie ogarniała nas pokusa «nieużyteczności», że jesteśmy niepotrzebni. Bo to nieprawda. Jesteśmy potrzebni bardziej niż kiedykolwiek – bo Chrystus jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek! Dobry Pasterz jest potrzebny bardziej niż kiedykolwiek!”¹.

Wynika z tego, że europejskiemu społeczeństwu choremu na horyzontalizm, każdy bez wyjątku kapłan jest potrzebny, ale nie tyle jako organizator, budowniczy, specjalista od mediów czy turystyki pielgrzymkowej, co przede wszystkim jako „człowiek Boży” (por. 1 Tm 6, 11; 2 Tm 3, 17), głęboko zatroskany o swoje życie duchowe. Te wątpliwości współczesnego kapłana rozwiewa Ojciec święty w cytowanej adhortacji, pisząc, iż „Kościół ma

¹ *Listy Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, Kraków 1998, s. 115.

do zaofiarowania Europie najcenniejsze dobro, jakiego nikt inny nie może jej dać: jest to wiara w Jezusa Chrystusa, źródło nadziei, która nie zawodzi; jest to dar leżący u początków jedności duchowej i kulturowej ludów Europy, który dzisiaj i w przyszłości stanowić może zasadniczy wkład w ich rozwój i integrację” (EiE 18). W świetle tego donioślejsze stają się słowa Papieża: „Kapłani na mocy swej posługi są powołani, by w szczególny sposób celebrować Ewangelię nadziei, głosić ją i jej służyć” (EiE 34).

Innymi słowy, współczesnemu społeczeństwu europejskiemu każdy kapłan jest potrzebny, pod warunkiem, że jest świadkiem (por. EN 41), to znaczy, że sam żyje głębokim życiem duchowym i jest szczerze zatroskany o życie duchowe powierzonych mu ludzi. Znamienne jest to, że często i mocno Jan Paweł II upomina się o życie duchowe kapłanów, o ich *esse*, z którego ma wypływać *agere*. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Pastores dabo vobis* Papież pisze, iż „kapłan musi być świadomy, że jego bycie w Kościele lokalnym stanowi, ze swej natury, element pozwalający żyć duchowością chrześcijańską” (PDV 31). Ma on więc być promotorem życia duchowego. W tym samym duchu wypowiada się Kongregacja do spraw Duchowieństwa m.in. w *Dyrektorium o życiu i postudze kapłanów* (z 31 I 1994). Jeden z trzech rozdziałów tego dokumentu (środkowy) w całości poświęcony został duchowości kapłańskiej. Czytamy tam, że „w celu przewyciężenia wyzwań, które mentalność świecka nieustannie stawia kapłanowi, powinien on zatroszczyć się, aby dać absolutne pierwszeństwo życiu duchowemu, ciągłemu trwaniu z Chrystusem i przeżywać z hojnością miłość duszpasterską” (Dyr 37). Nieco dalej *Dyrektorium* podkreśla, że „troska o życie duchowe powinna być odczuwana jako radosny obowiązek ze strony samego kapłana, ale także jako prawo wiernych, którzy szukają w nim, świadomie czy nieświadomie, człowieka Bożego” (Dyr 39).

Powyższe postulaty nabierają ostrości w świetle programu Kościoła na trzecie tysiąclecie, jaki nakreślił Jan Paweł II w Liście

apostolskim *Novo millennio ineunte* (z 6 I 2001). Odpowiedzią Kościoła na wyraźnie dostrzegalne zjawisko „powszechnej potrzeby duchowości”, objawiającej się współcześnie pomimo „rozległych procesów laicyzacji” (NMI 33) ma być program duszpasterski, którego nadrzędną ideą jest dążenie do świętości, to znaczy osiągnięcie z pomocą łaski Bożej „tej «wysokiej miary» zwyczajnego życia chrześcijańskiego” (NMI 31).

A zatem we współczesnym społeczeństwie europejskim, chorym na horyzontalizm i szukającym Transcendencji, bezwzględnie potrzebny jest kapłan, który żyjąc życiem duchowym, zdolny jest innych prowadzić do doświadczenia Jezusa Chrystusa – do świętości.

2. Duchowość w życiu kapłana

Podjęcie zagadnienia duchowości w życiu kapłana domaga się wpiętych wyjaśnienia samego pojęcia z uwagi na jego wieloznaczność. Słowo „duchowość”, które do języka teologii powróciło na przełomie XIX i XX wieku, jest bowiem ostatnio niezwykle popularne, a przez to wieloznaczne. Na przykład w Ameryce duchowość uznaje się za jedną z pięciu dziedzin problematyki tzw. *well-being*, czyli dobrego samopoczucia, i sprowadza się ją do poszukiwania takich dróg oddziaływania na psychikę jednostki (medytacja transcendentálna, praktyki religijne, sugestie itp.), aby otrzymać efekt osobistej satysfakcji².

Łacińskie słowo *spiritualitas* (duchowość) pojawiło się dość wcześnie, bo w latach dwudziestych V w. w listach pseudohieronimianich, których właściwym autorem był najprawdopodobniej Pelagiusz († 427). Autor tych listów zwraca się do nowo ochrzczonego dorosłego Thesiphonta z zachętą: *Age, ut in spiritualitate proficias* (Postępuj tak, abyś wzrastał w tym co ducho-

² P. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, w: *Duchowy rozwój człowieka. fazy życia. Osobowość. Wiara. Religijność*, red. P. Socha, Kraków 2000, s. 15.

we). Początkowo, aż do końca XI wieku pojęcie to miało sens ściśle religijny i oznaczało życie w Chrystusie pod natchnieniem Ducha Świętego. Pod wpływem tendencji manichejskich przeciwstawiano mu cielesność (*carnalitas*), a nawet zwierzęcość (*animalitas*), jakie człowiek odkrywa w swoim postępowaniu. Później, w dobie dojrzałej scholastyki słowo *spiritualitas* przybrało sens filozoficzny i oznaczało niematerialność duszy ludzkiej, dlatego rzadko służyło do określenia relacji człowieka z Bogiem. W okresie późniejszym, to jest od XIV do XVI wieku o duchowości mówiono niemal wyłącznie w sensie jurydycznym, określając tym pojęciem dobra duchowe (jałmużny, odpusty itp.), a nawet beneficja kościelne. W XVI wieku, kiedy zainteresowanie mistyką stało się powszechne, jurydycznie rozumiane słowo „duchowość” zupełnie zanikło. Odrodziło się po ponad trzech wiekach, głównie za sprawą francuskich autorów, takich jak Pierre Pourrat i August Saudreau³.

Współcześnie pojęcie „duchowość” funkcjonuje głównie w sensie antropologicznym i rozumiana jest jako wrodzona zdolność do autotranscendencji, czyli wychodzenia poza aktualne doświadczenie własnego ja. W zależności od tego, ku czemu transcenduje życie wewnętrzne człowieka, czyli całe bogactwo jego psychiki, można mówić o różnych formach duchowości. Czym innym zatem jest, na przykład, duchowość intelektualistyczna, dalekowschodnia czy europejska, a zupełnie czym innym duchowość chrześcijańska. Ta ostatnia, jako duchowość w sensie teologicznym, to po prostu życie duchowe, czyli – według Jana Pawła II – „życie ożywiane i kierowane przez Ducha ku świętości i ku doskonaleniu miłości” (PDV 19), albo – jak czytamy w Adhortacji apostołskiej *Vita consecrata* – „życie w

³ Chodzi głównie o ich dzieła: P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* (Paris 1918-1928), A. Saudreau, *Manuel de spiritualité* (Paris 1920). – Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, Lublin 1999, s. 70-71.

Chryście, życie według Ducha Świętego” (VC 93; por. DV 58-59).

Chrześcijanin na mocy sakramentu chrztu świętego, zwłaszcza w Eucharystii i modlitwie, doświadcza w sobie uświęcającego działania Ducha, toteż u podstaw chrześcijańskiej duchowości jest doświadczenie duchowe, w ramach którego możliwe jest także doświadczenie mistyczne⁴. Zarówno doświadczenie duchowe jak i mistyczne było przedmiotem zainteresowania teologów od początku chrześcijaństwa, czego dowodem są niezliczone dzieła ascetyczno-mistyczne, pisane głównie na użytek formacji w ośrodkach życia zakonnego. Pod tym względem wcale niebagatelny, choć wciąż mało znany, jest wkład polskich teologów⁵. Akademickie zainteresowanie duchowością i doświadczeniem duchowym jest stosunkowo późne i wiąże się bezpośrednio z powołaniem w 1917 roku pierwszej w świecie Katedry Teologii Ascetycznej i Mistycznej na Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum” w Rzymie i dwa lata później takiej samej Katedry na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie⁶. Warto odnotować, że pierwszą uniwersytecką Katedrę Teologii Ascetyczno-Mistycznej powołał do istnienia na KUL ks. prof. Antoni Słomkowski († 1982) w 1957 roku⁷. Dzięki jego zabiegom Prymas Tyśiąclecia utworzył w 1962 roku Prymasowskie Studium Życia Wewnętrznego⁸.

⁴ Zob. G. Moiola, *Dimensione esperienziale della spiritualità*, w: *Spiritualità. Fisionomia e compiti*, red. B. Calati, B. Secondin, T. P. Zecca, Roma 1981, s. 45-62.

⁵ Zob. J. Misiurek, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1 (w. X-XVII) – Lublin 1994, t. 2 (w. XVIII-XIX) – Lublin 1998, t. 3 (w. XX) – Lublin 2001.

⁶ Zob. M. Chmielewski, *Metodologiczne problemy posoborowej teologii duchowości katolickiej*, dz. cyt., s. 33-35.

⁷ Zob. W. Słomka, *Wkład ks. Antoniego Słomkowskiego w polską teologię duchowości*, w: *Ksiądz Rektor Antoni Słomkowski. Stulecie urodzin*, red. M. Chmielewski, Lublin 2001, s. 105-115.

⁸ Zob. J. Kloc, *25 lat istnienia Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego*, w: *Życie wedle Ducha*, red. E. Weron, Warszawa 1987, s. 215-2216. Zapis pierw-

Jest rzeczą bardzo znamioną, że we wszystkich tych przypadkach, zasadniczym powodem wprowadzenia teologii duchowości do programu studiów uniwersyteckich była usilna troska Kościoła o duchową formację duchowieństwa w odpowiedzi na ówczesne wyzwania społeczno-kulturowe. Konieczność takiej formacji dostrzegł św. Pius X, stwierdzając w encyklice *Lucunda sane* (z 12 III 1904), że głębokie życie duchowe to konieczny warunek owocnej posługi pasterskiej. W encyklice *Pieni l'animo* (z 28 VII 1906), adresowanej do biskupów włoskich, polecił w każdym seminarium duchownym powołać instytucję ojca duchownego. Od tego czasu kolejni papieże i dykasterie watykańskie nie ustawały w zabiegach o duchową formację duchowieństwa. Znalazło to odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który włącza teologię duchowości do programu studiów seminaryjnych (por. por. KL 16; DK 16), co usankcjonował także *Kodeks Prawa Kanonicznego* (z 25 I 1983) i *Ratio studiorum* (z 19 III 1985 roku). Również Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Sapientia christiana* (z 15 IV 1979) i Posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* (z 25 III 1992) dużo miejsca poświęcił formacji duchowej obejmującej studium teologii duchowości (por. PDV 45-51. 54). W rezultacie teologię duchowości, obok teologii moralnej, zaliczono do dyscyplin obowiązkowych podstawowego kursu teologii zarówno na uniwersytetach jak i w seminariach duchownych⁹. Także formacja stała duchowieństwa powinna obejmować pogłębienie wiedzy na temat życia duchowego, o czym przypomina Kongregacja do spraw Duchowieństwa w *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów* (Dyr 76).

szych w Polsce akademickich wykładów z teologii duchowości, prowadzonych przez ks. Antoniego Słomkowskiego, stanowi treść jego książki pt. *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II* („Apostolicum” Ząbki 2000), opracowanej przez autora niniejszego artykułu.

⁹ Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Teologia duchowości w wybranych dokumentach Kościoła*, „Roczniki Teologiczne”, 47(2000), z. 5, s. 93-101; tenże, *Teologia duchowości w formacji do kapłaństwa*, „Roczniki Teologiczne” 49(2002) z. 5, s. 109-124.

Jeżeli zatem w społeczeństwie chorym na horyzontalizm kapłan ma być promotorem i ekspertem życia duchowego – życia z Chrystusem w Duchu Świętym, to zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*, musi zadbać o osobistą świętość jak również o odpowiednie kompetencje w dziedzinie duchowości chrześcijańskiej. Ukazana powyżej troska Kościoła o duchową głębię kapłańskiego *esse* musi więc znaleźć dopełnienie w gorliwym i radosnym wysiłku ze strony kapłana. Jest to jeden z ważnych postulatów wynikających z miłości pasterskiej, która stanowi zasadniczy wymiar duchowości kapłańskiej. Jak czytamy w instrukcji Kongregacji do spraw Duchowieństwa pt. *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (z 4 VIII 2002), duchowość kapłana „polega na uczestnictwie w funkcji Chrystusa jako Głowy Kościoła i rozwija się przez pełnienie służby Kościołowi: jest to świętość osiągnana w posłudze i przez posługę” (KPP 12). Oznacza to, że ma on odwzrowywać w swoim życiu i działaniu postawę Chrystusa Dobrego Pasterza. Stąd osią całej jego duchowości jest miłość pasterska¹⁰.

3. Duchowość w posłudze kapłańskiej

Wspomniany przez Ojca świętego horyzontalizm, trawiący europejskie społeczeństwo, w jakimś sensie dotyka także sfery duszpasterstwa. Kongregacja do spraw Duchowieństwa dostrzega bowiem tendencję „sprowadzania koncepcji duszpasterstwa do zagadnień społecznych ujmowanych w perspektywie wyłącznie antropologicznej, z jakimś odniesieniem do pacyfizmu, uniwersalizmu i niezbyt precyzyjnie rozumianych «wartości»” (KPP 29). Kilka lat wcześniej niebezpieczeństwo tego zjawiska dostrzegali Jan Paweł II, który w encyklice *Redemptoris missio*

¹⁰ Zob. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 217-221; M. Chmielewski, *Jedność życia kapłana w świetle instrukcji Kongregacji ds. Duchowieństwa pt. „Kapłan – pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej”*, „Dobry Pasterz” 28(2003), s. 117-129.

(z 7 XII 1990) pisze, że istnieją takie koncepcje zbawienia i misji, które można nazwać antropocentrycznymi, gdyż skupiają się niemal wyłącznie na ziemskich potrzebach człowieka, przemilczając zarazem tajemnicę Odkupienia i Zbawienia (por. RMs 17).

W polskiej rzeczywistości ten horyzontalizm duszpasterstwa na szczęście nie przybiera aż tak radykalnych form, niemniej jednak pewne jego subtelne oznaki można dostrzec m.in. w doraźności różnych inicjatyw duszpasterskich, nierzadko inspirowanych odgórnie. Bywa, że kapłani dla „przyciągnięcia” wiernych, zwłaszcza młodzieży i dzieci, wykazują niezwykle przedsięwzięczość w zakresie działań nie mających wyraźnego związku z pracą ewangelizacyjną, jak chociażby organizowanie kafejek internetowych, boisk sportowych i lodowisk, imprez sportowych lub turystycznych itd.¹¹ Nie negując społeczno-kulturalnego wymiaru duszpasterstwa, należy jednak pamiętać, że „posługa prezbiterów jest przynaglana do odpowiedzialności z gotowością i konkretnie na poszukiwanie *sacrum* i autentycznej duchowości” (Dyr 36).

Wychodząc naprzeciw dostrzegalnej dziś w świecie „powszechnej potrzeby duchowości” (por. NMI 33) również inne religie oraz sekty na szeroką skalę proponują niekiedy bardzo przekonująco własne sposoby zaspokojenia tej duchowej potrzeby transcendencji. „My jednak – podkreśla Papież w Liście *Novo millennio ineunte* – skoro została nam dana łaska wiary w Chrystusa, który objawia Ojca i jest Zbawicielem świata, mamy obowiązek ukazywać, na jaką głębię może nas doprowadzić więź z Nim” (NMI 33). Wszyscy zatem kapłani, a szczególnie bezpośrednio zaangażowani w duszpasterstwo, powinni promować chrześcijańską duchowość w życiu osobistym i w działalności duszpasterskiej. Jest to podstawowe zadanie kapłanów w ramach misji Kościoła na trzecie tysiąclecie, którym jest dążenie do świętości (por. NMI 30).

¹¹ Zob. II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Pallottinum 2001, s. 23.

Pierwszoplanowym celem wszelkich zabiegów duszpasterskich jest doprowadzenie ludzi do doświadczenia Chrystusa. Zatem „trzeba uznać, że życie wewnętrzne jest najważniejszym przedsięwzięciem pastoralnym. Wszelkie duszpasterskie plany, zamierzenia misyjne, wszelkie wysiłki ewangelizacyjne, nie oparte na pierwszeństwie duchowości i kultu Bożego, byłyby skazane na porażkę” (KPP 11). Jeżeli więc nawet prawodawstwo kościelne stawia sobie za cel wzrost doskonałości życia chrześcijańskiego (por. KPP 15), to tym bardziej troska o świętość i prowadzące do niej życie duchowe powinny być przedmiotem szczególnej uwagi ze strony duszpasterzy. Jan Paweł II w pierwszym ze swoich Wielkoczwartkowym Listów do Kapłanów z 1979 roku pisał, że „[...] naszym powołaniem jest szczególna troska o zbawienie naszych bliźnich: ta troska jest szczególną racją bytu naszego życia kapłańskiego, ona nadaje mu sens – i tylko przez nią możemy też odnaleźć pełny sens naszego własnego życia, naszą doskonałość, naszą świętość”¹².

W zakres tej troski wchodzi więc nie tylko osobista pogłębiona duchowość kapłana, ale także odpowiednie jego kompetencje w dziedzinie teologii duchowości. Wiadomo bowiem, że wierni przychodzą do swojego duszpasterza traktując go przede wszystkim jako eksperta w dziedzinie spraw duchowych, aniżeli jako psychologa, psychoterapeutę czy też fachowca od biznesu, budownictwa czy socjotechniki. Jego kompetencja w zakresie duchowości powinna się zatem przejawiać we wszystkich zasadniczych dziedzinach podstawowego duszpasterstwa, takich jak: przepowiadanie, katecheza, sprawowanie liturgii, kierownictwo duchowe, a także opieka nad istniejącymi w parafii zrzeszeniami chrześcijańskimi.

Jak przypomina Sobór Watykański II i całe posoborowe nauczanie Kościoła odnośnie do kapłaństwa, posługa przepowiadania stanowi niezwykle ważny obszar życia i działalności ka-

¹² *Listy Ojca świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek (1979-1997)*, dz. cyt., s. 19.

płana (por. DK 4). Choć – jak podkreśla Jan Paweł II – „Eucharystia jest główną i centralną racją bytu Sakramentu Kapłaństwa”¹³, to jednak – jak czytamy w Instrukcji *Kapłan głosiciel Słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, wydanej przez Kongregację do spraw Duchowieństwa (z 19 III 1999) – „z duszpasterskiego punktu widzenia pierwsze miejsce w porządku działania przysługuje przepowiadaniu” (KGS I, 2; por. DK 4; PDV 26). Zważywszy na siłę słowa mówionego i na fakt, że „wiera rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17), należy stwierdzić, że jest to funkcja bardzo odpowiedzialna. Tymczasem – zdaniem Ojca świętego – współcześnie dostrzega się silną pokusę „stopniowego zeświecczania zbawienia”, która polega głównie na „sprowadzaniu chrześcijaństwa do mądrości czysto ludzkiej, jakby do wiedzy o tym, jak dobrze żyć” (RMs 11). Pozostaje to w związku z pewnymi oznakami postmodernistycznych wpływów na dziedzinę kaznodziejstwa¹⁴. Chodzi mianowicie o coraz częstsze zjawiska traktowania przepowiadania liturgicznego bardziej jako dziedziny sztuki, dającej kaznodziei szerokie możliwości interpretacyjne, aniżeli przekazu prawd dogmatycznych, których obiektywność postmodernizm odrzuca. Tego typu przepowiadanie mimo iż stawia sobie za cel większą efektywność, to w rezultacie pozostaje co najwyżej na poziomie większej efektywności¹⁵. A tymczasem, jak stwierdza cytowana Instrukcja *Kapłan głosiciel Słowa...*, „ludzki «sekret» owocnego przepowiadania tkwi we właściwej mierze «profesjonalności» kaznodziei, który wie, co i jak chce powiedzieć, gdyż ma za sobą poważne przygotowanie dalsze i bliższe, a nie pozwala sobie na dyletancką im-

¹³ Tamże, s. 37.

¹⁴ Zob. J. Kołodziejczyk, *Postmodernistyczna koncepcja kazania*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Pallottinum 1995, s. 83-89.

¹⁵ Zob. A. Grzegorzcyk, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ehtos” 9(1996) nr 1-2, s. 150-154.

pro wizację” (KGS, II, 2). Problem więc skuteczności przepowia-
dania dosięga zasadniczego wymiaru życia i posługi kapłana, ja-
kim jest jego życie duchowe i odpowiednia wiedza w tej materii.

To samo dotyczy katechezy, nie tylko szkolnej, ale także ka-
techezy dorosłych, która jest najznakomitszą formą katechezy i
nieodzownym elementem nowej ewangelizacji (por. CT 43; Dyr
47). Specyficznym bowiem celem katechezy jest „doprowadzenie
do pełni i codzienne zasilanie życia chrześcijańskiego wiernych
każdego wieku” (CT 20). Do tego zaś niezbędne jest integralne
włączenie w przekaz katechetyczny treści dotyczących życia du-
chowego, przez co katecheza staje się prawdziwą mistagogią¹⁶.

W taki właśnie sposób sprawę katechezy ujmuje Kongregacja
do spraw Duchowieństwa, polecając w cytowanej wyżej Instruk-
cji „rozwijać prawdziwą «oświeconą miłość» poprzez stałą i cier-
pliwie przekazywaną katechezę, osnutą wokół podstawowych
prawd katolickiej wiary i moralności, które kształtują życie du-
chowe. Chrześcijańskie nauczanie należy do szczytowych form
duchowego miłosierdzia” (KGS, II, 2). Wiąże się to z określony-
mi wymaganiami, jakie stawiane są pod adresem katechetów,
zwłaszcza kapłanów. W tymże dokumencie czytamy, że kate-
cheza „winna być pełniona z możliwie najwyższą ludzką perfek-
cją. Jeśli przekaz chrześcijańskiej doktryny i zasad duchowego
życia ma rozpa lić i oczyścić sumienia ochrzczonych, nie może
być skazany na leniwą i nieodpowiedzialną improwizację”
(KGS, II, 2). Toteż sprawdzianem dobrej katechezy jest rozwój
życia duchowego zakotwiczonego w sakramentach i modlitwie.
Szczególną bowiem racją katechezy jest to, że przygotowuje ona
do przyjęcia sakramentów. Jeżeli więc katecheza – jak zauważa
Jan Paweł II – „nie jest ożywiania życiem sakramentalnym”,

¹⁶ Zob. M. A. Schreiber, *Mistagogia. Comunicazione e vita spirituale*, „Ephemerides carmeliticae” 28(1977), s. 3-58; L. Boriello, *Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio*, „Ephemerides Carmeliticae” 32(1981), s. 35-89.

wówczas „przybiera formę czystego intelektualizowania” (CT 23).

Teologicznoduchowa formacja jest wielce przydatna duszpasterzowi w realizacji soborowego postulatu, aby liturgię, zwłaszcza eucharystyczną, uczynić prawdziwym źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego (por. KL 10. 14). Postulat ten przekłada się wprost na praktykę życia parafialnego. W Posynodalnej Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* Jan Paweł II zgłasza bowiem własną koncepcję parafii, znacznie różniącą się od dotychczasowych ujęć prawno-kanonicznych (por. KPK kan. 515 § 1). Parafia – według Ojca świętego – jest „zbudowana na gruncie rzeczywistości teologicznej, bowiem jest ona wspólnotą eucharystyczną, czyli wspólnotą zdolną do sprawowania Eucharystii, będącej żywym źródłem jej wzrostu i sakramentalnym węzłem doskonałej komunii z całym Kościołem” (ChL 26). Do takiej wizji parafii nawiązuje stwierdzenie Kongregacji do spraw Duchowieństwa, że „odrodzenie życia chrześcijańskiego w każdym Kościele partykularnym i w każdej wspólnotie parafialnej w dużej mierze zależy od odkrycia wielkiego daru Eucharystii, od ducha wiary i adoracji” (KGS, III, 1). Aby skutecznie kształtować takie eucharystyczne oblicze parafii każdy duszpasterz, a nie tylko proboszcz, musi rozumieć i stale odkrywać duchowy wymiar celebrowanej liturgii. Świadomość tego misterium przejawiać się będzie m.in. w trosce zarówno o piękno samej celebracji, jak i o estetykę przestrzeni sakralnej oraz parlamentów i szat liturgicznych. Tej sprawie dokumenty Kościoła o życiu i posłudze kapłanów poświęcają wiele uwagi, gdyż „kto nie troszczy się o poprawną celebrację, ukazuje braki swojej wiary i nie wychowuje innych do wiary. Dobra celebracja stanowi natomiast pierwszą ważną katechezę o Najświętszej Ofierze” (Dyr 49; por. KL 22; KPK kan. 846 § 1; KPP 15).

Bogata w treści duchowe Instrukcja Kongregacji do spraw Duchowieństwa pt. *Kapłan pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* zwraca uwagę, że prawdziwe duszpasterstwo zmierzające do

uświęcenia wspólnot parafialnych zakłada m.in. autentyczną pedagogię modlitwy. Jednakże nie będzie ono możliwe, jeżeli nie będzie czerpać z osobistej duchowości rozmodlonych kapłanów, bowiem „przykład i świadectwo kapłana może być dla wiernych wielką pomocą [...], gdy odkrywają parafię jako «szkołę modlitwy»...” (KPP 27). Warto w tym miejscu dopowiedzieć słowami innej Instrukcji, że „tylko duszpasterz, który się modli, potrafi nauczyć innych modlitwy i wyjednać u Boga łaskę ludziom powierzoną jego pasterskiej pieczy” (KGS, III, 2).

Tak więc duchowość w życiu i posługiwaniu kapłana ma niezwykle doniosłe znaczenie dla duszpasterstwa, zwłaszcza w podstawowym wymiarze parafialnym.

Kolejnym obszarem duszpasterstwa, w którym kompetencja w dziedzinie duchowości jest szczególnie potrzebna, jest kierownictwo duchowe, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi młodych (por. KPP 21). Jak czytamy w *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów*, „ponowne odkrycie i rozpowszechnienie tej praktyki, także poza czasem sprawowania Pokuty, jest wielkim dobrodziejstwem dla Kościoła w naszych czasach” (Dyr 54). Wielowiekowe doświadczenie Kościoła jednoznacznie potwierdza, że kierownictwo duchowe jest niezwykle pomocnym środkiem duchowego postępu dla wszystkich bez wyjątku osób, niezależnie od ich stanu życia, wieku czy pełnionych zadań. Już św. Teresa od Jezusa w XVI wieku uskarżała się bądź to na brak kierowników duchowych, bądź na ich niekompetencję, czym przysparzali jej wiele kłopotów i duchowych cierpień¹⁷. Współcześnie sytuacja jest podobna, dlatego Kościół głosem Ojca świętego (por. m.in.: RP 32; VC 39. 44. 58. 64. 95. 105) i różnych dykasterii watykańskich zachęca szczególnie kapłanów, aby wielkodusznie podejmowali się tej trudnej posługi, która wymaga osobistego doświadczenia życia duchowego i odpowiedniej wiedzy teologicznej oraz psychologicznej. Z uwagi na wysokie wymagania mo-

¹⁷ Zob. *Droga doskonałości*, I, 4, 13-16; I, 5, 1-7; por. S. Mojek, *Święta Teresa z Avila o kierownictwie duchowym*, „Homo Dei” 44(1985), s. 208-214.

ralno-duchowe, jakie stawia ten rodzaj posługi duszpasterskiej, dokumenty Kościoła dotyczące duchowości kapłańskiej do jej podejmowania szczególnie zachęcają kapłanów starszych. Mają oni bowiem nie tylko bogatsze doświadczenie życiowe, ale są także bardziej uformowani intelektualnie oraz duchowo. Instrukcja *Kapłan głosiciel słowa...* wprost nazywa ich „mistrzami duchowymi” (KGS, III, 3).

Znajomość praw życia duchowego okazuje się niezmiernie potrzebna w tak ważnej dla współczesnego duszpasterstwa dziedzinie, jakim są liczne formy zrzeszeń chrześcijańskich. W okresie posoborowym powstało ich tak wiele, że można wręcz mówić o „nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich” (ChL 29). Ich zasadniczym celem jest przede wszystkim realizowanie zadań duchowych, dlatego wśród kryteriów kościelnego charakteru zrzeszeń laikatu Jan Paweł II na pierwszym miejscu stawia troskę o realizację powołania każdego chrześcijanina do świętości (por. ChL 30). Innymi słowy, jeżeli dane stowarzyszenie, wspólnota, grupa czy ruch nie uznawałoby duchowego rozwoju za swój priorytet, tym samym sytuowałoby się poza wspólnotą eklezjalną. Choć są to z zasady zrzeszenia świeckich, to jednak zarówno ze względów katechetyczno-mistagogicznych jak i z uwagi na zachowanie komunii z Kościołem niezbędna jest tam obecność kapłana. Pełni on tam rolę nie tylko asystenta kościelnego, ale przede wszystkim duchowego opiekuna i eksperta w sprawach moralno-duchowych, a w niejednym przypadku także posługę faktycznego kierownika duchowego czy to wobec poszczególnych członków danego zrzeszenia, czy wobec całej zbiorowości w danej parafii lub środowisku¹⁸.

Twierdzenie, że duchowość, rozumiana jako praktyka dążenia do świętości oraz jako dyscyplina teologiczna, jest sprawą najważniejszą w życiu i działalności duszpasterskiej kapłana, by-

¹⁸ Szerzej na ten temat zob. M. Chmielewski, *Kierownictwo duchowe we współczesnych zrzeszeniach katolickich*, „Życie duchowe” 2(1995), nr 1, s. 55-72.

łoby z gruntu przesadne i poniekąd fałszywe. Na problem duchowości w życiu i posłudze kapłana należy zatem patrzeć całościowo, taka bowiem jest natura omawianej tu dziedziny teologii. Wśród licznych bardzo wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych duchowość pełni funkcję integrującą, zarówno w sensie podmiotowym, jak i przedmiotowym. Mówiąc o integracji w sensie podmiotowym mamy na myśli to, że każdy kto uprawia tę dyscyplinę powinien czuć się szczególnie przynaglony do umacniania swej więzi z Bogiem. Z kolei przez integrującą funkcję duchowości w sensie przedmiotowym rozumiemy jej szczególną doniosłość metodologiczną¹⁹. Uważa się bowiem, że teologia duchowości w piramidzie nauk teologicznych reprezentuje punkt najwyższy – wierzchołek, ku któremu zbiegają się wszystkie linie i wszystkie boki reprezentujące pozostałe dyscypliny teologiczne. Jest ona czymś na kształt zwornika w gotyckim sklepieniu. Nie oznacza to, że jest ważniejsza od innych, lecz że w swej funkcji służebnej stanowi właściwą płaszczyznę spotkania się wyspecjalizowanych dyscyplin teologicznych w specyficznej dla teologii katolickiej trosce o uświęcenie człowieka²⁰. Słusznie więc uważa H. Urs von Balthasar, że duchowość to „subiektywna strona dogmatyki”, albo „dogmat w akcji”²¹.

Zgodnie z tym dowartościowanie życia duchowego i teologii duchowości w życiu oraz posłudze kapłańskiej przyczynia się do umocnienia jedności kapłańskiego *esse* i *agere*. Instrukcja pt. *Kapłan głosiciel słowa* za Janem Pawłem II powtarza, że „jest bardzo

¹⁹ Szerzej odnośnie do tego zob. M. Chmielewski, *Integrujący charakter teologii duchowości*, „Roczniki Teologiczne” 50(2003) z. 5, s. 43-60.

²⁰ Zob. I. Colosio, *Il Concilio Vaticano II e la vita spirituale*, „Rivista di Ascetica e Mistica” 7(1962), s. 322; D. de Pablo Maroto, *La espiritualidad emergente del Concilio Vaticano II*, „Analecta Calasanctiana” 31(1989), s. 317-319; R. Winling, *La teología del siglo XX. La teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987, s. 170.

²¹ „Spiritualität ist die subjektive Seite der Dogmatik”. – *Verbum Caro*, Einsiedeln-Freiburg 1990, s. 227; tenże, *Il vangelo come norma e critica di ogni spiritualità nella Chiesa*, „Concilium” (Brescia) 1965, nr 4, s. 68.

ważne, aby każdy kapłan codziennie sobie uświadamiał, jak nieodzowna jest mu osobista świętość” (KGS, zakończenie; por. PDV 82). Z pewnością osobiste świadectwo życia duchowego kapłana-duszpasterza przyniesie błogosławione owoce współczesnemu światu, który – jak wspomnieliśmy na początku – cierpi na chorobę horyzontalizmu, i który właśnie dlatego – mówiąc słowami Pawła VI – „chętniej słucha świadków niż nauczycieli” (por. EN 41).