

Janusz Umerle

Duchowość kapłana diecezjalnego według "Presbyterorum ordinis"

Studia Włocławskie 11, 161-175

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ UMERLE

DUCHOWOŚĆ KAPŁANA DIECEZJALNEGO WEDŁUG *PRESBYTERORUM ORDINIS*

Ojcowie Soboru Watykańskiego II w Dekrecie *Presbyterorum ordinis* z 7 grudnia 1965 r. przedstawili ogólną wizję życia i posługi księży diecezjalnych. Według nich, prezbiterzy odgrywają „bardzo ważną rolę” w odnowie Kościoła, ale także świadomi byli, zapewne na podstawie doświadczeń swojej epoki, że ta rola jest „z dnia na dzień coraz trudniejsza”. Myślę, że warto jest powrócić do tego dokumentu i spróbować przyjrzeć się podstawom duchowości księdza diecezjalnego, tym bardziej, że – jak się wydaje – wciąż mało jest w literaturze teologicznej opracowań na ten temat.

1. Prezbiter – „w świecie” czy „poza światem”? – szukanie równowagi

Rozdział I Dekretu przedstawia „Prezbiterat w posłannictwie Kościoła” (DK, n. 2–3). Miejsce prezbitera w całej strukturze Kościoła jest ściśle określone. W jednej strony jego kapłaństwo zakotwiczone jest w „świętym i królewskim kapłaństwie” (DK, n. 2) całego Ciała Mistycznego, w drugiej zaś strony w kapłaństwie Chrystusa, które otrzymuje poprzez biskupa „w stopniu podporządkowanym”, uczestnicząc w jego misji, a więc także i w misji Apostołów. Zarówno wymiar Mistycznego Ciała Kościoła, jak i hierarchiczna sukcesja włączają prezbitera w uczestnictwo we „władzy” Chrystusa (por. DK, n. 2). Tutaj, słowem kluczowym dla duchowości kapłańskiej jest więc „uczestnictwo”; kapłan działa „w zastępstwie Chrystusa Głowy” (DK, n. 2).

Jednocześnie Sobór przypomina, że prezbiterzy, „wzięci z ludu” „żyją z innymi ludźmi jako z braćmi” (DK, n. 3); są „wydzieleni w jakiś sposób z Ludu Bożego”, nie po to, by się odłączyć od niego, lecz aby lepiej mu służyć. Prezbiter ma żyć cnotami „dobroci serca, szczerości, siły i stałości ducha, ustawicznej troski o sprawiedliwość, ogładą towarzyską” (DK, n. 3), by lepiej budować jedność we wszystkich ludzi.

Teologia duchowości zajmuje się interpretacją przeżywania treści wiary. W takim świetle, prawda o uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa, a jednocześnie przeżywanie wspólnoty ze zwyczajnymi ludźmi stają się wezwaniem, które może stanowić trudną do odnalezienia równowagę. Szukając tej równowagi należałoby sięgnąć do źródeł życia duchowego, z których pierwszym jest wzór Chrystusa ukazany w Ewangeliach.

Jezus mówił, działał i zachowywał się w stosunku do innych w zależności od tego, do jakiej grupy osób należeli. Inaczej traktował apostołów, uczniów, „tłumy”, faryzeuszy i uczonych w Piśmie, Piłata... Z apostołami Jezus dzieli swoje tajemnice: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego” (Mk 4, 11). Imitując „takiego” Jezusa, prezbiter powinien, jak się wydaje, odnaleźć w swoim życiu kapłańskim wspólnotę „uczniów”, z którymi mógłby dzielić tajemnice królestwa Bożego, niekoniecznie na płaszczyźnie, tak zwanego, „dzielenia się Słowem”, ale na płaszczyźnie nauczania najgłębszych prawd teologiczno-duchowych. W tej relacji ksiądz mógłby odnaleźć owe soborowe „uczestnictwo” w życiu mistycznym Kościoła jako Ciała Chrystusa. Inną grupą ewangeliczną są tak zwane „tłumy”, dla których „wszystko dzieje się w przypowieściach” (Mk 4, 11), które są raczej i dopiero zaproszeniem do wejścia do tajemnic królestwa, a przez to i do ściślejszej wspólnoty duchowej. W praktyce duszpasterskiej posługi kapłańskiej „tłumy” mogłyby być zidentyfikowane z częścią uczestników niedzielnych Mszy świętych, ale nie tylko. Dekret wspomina o roli kapłana jako dobrego pasterza poszukującego owiec: „by na tym świecie żyli wśród ludzi i jako dobrzy pasterze znali swe owce i starali się doprowadzić także te, które nie są z ich owczarni, by i one usłyszały głos Chrystusa i by nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz” (DK, n. 3). W stosunku do faryzeuszy i uczonych w Piśmie, których możemy uogólniając zaliczyć do Jego wrogów, zachowanie Jezusa staje się diametralnie inne, powtarza im wielokrotne „biada” (por. Mt 23, 13–33). Nie chodzi tu jednak, jak się często twierdzi, o ludzi należących do stanu kapłańskiego. Faryzeusze to, przez analogię do dzisiejszych realiów, pewna grupa wiernych przekonana o swojej wyższości i nieomyślności na poziomie życia religijnego. Odpowiedzią ojców soborowych na ten typ ludzi byłoby praktykowanie w stosunku do nich cnót, między innymi, wytrwałości, delikatności i dobroci serca, czyli stosowanie takiej samej postawy, jak w stosunku do wszystkich innych.

Ta różnorodność postaw nie jest łatwa i w praktyce trudno jest różnicować i klasyfikować ludzi na jej podstawie. Może więc tu grozić pewne zagubienie i konfuzja. Potrzebne jest natomiast odnalezienie pewnych

punktów odniesienia czy po prostu zwyczajne rozeznanie duchowe. Spróbujmy posłużyć się tutaj drugim źródłem teologii duchowości, którym jest dziedzictwo mądrości duchowej i mistycznej zawarte w pismach i życiu świętych i doktorów Kościoła. Niewątpliwie, całe życie prezbitera, jak i każdego chrześcijanina, ma być zorientowane na Boga, na zjednoczenie z Nim¹ – jeśli jego relacja z Bogiem jest prawidłowa, wszystkie inne obszary jego życia są zdrowe, a w przypadku działalności duszpasterskiej, przynoszące owoce dla królestwa Bożego. Proces zjednoczenia charakteryzuje się podwójnym dążeniem: „dążeniem synowskiej miłości do posiadania Boga” i „dążeniem miłości do zdobywania dusz”². „Posiadanie Boga” wpisuje się doskonale w soborowe „uczestnictwo” w Ciele Mistycznym Kościoła, z tym że w ujęciu teologii duchowości, należałoby nałożyć na siebie dwa wymiary tej mistycznej przynależności. Pierwszy wymiar to przynależność obiektywna, czyli ta wypływająca z łączności sakramentalno-instytucjonalnej, której niezbędnym warunkiem jest posiadanie cnoty teologalnej wiary; ta przynależność nie jest więc „automatyczna” – jest raczej nieustannym wezwaniem i odnawianiem. Drugi wymiar to przynależność subiektywna do Ciała Mistycznego, czyli proces zjednoczenia rozłożony w czasie, dynamiczny i w pewnym sensie nieskończony; jest to także wymienione wyżej „wezwanie” i „odnawianie”. Prezbiter więc jest „wcielony” w Kościół przez sakramenty, zwłaszcza przez sakrament chrztu i święceń, ale jednocześnie jest w drodze ku Mistycznemu Ciału. Jest to istotny i bardzo ważny element duchowości kapłańskiej. Nie pozwala on prezbiterowi na bierność w kontekście swojego codziennego życia wewnętrznego, a tym samym i zewnętrznego – duszpasterskiego, w „zdobywaniu dusz”.

Duchowość kapłaństwa służebnego jest więc ściśle związana z płodnością duszpasterską, która wymaga od kapłana wejścia w dynamizm mistycznego życia duchowego. Postawione w tytule pytanie: prezbiter – „w świecie” czy „poza światem”? jest jednocześnie pytaniem o Kościół, bo przecież prezbiter jest jego częścią. Kościół realizuje królestwo „nie z tego świata” (J 18, 36), czyli jest jakby „poza światem”, ale równocześnie realizuje królestwo Boże, które „pośród was jest” (Łk 17, 21), czyli jest „w świecie”. Kapłan porusza się więc na linii Kościół – „świat”, co czytelnie opisał dekret soborowy. Jednak, biorąc pod uwagę dynamizm tych dwóch przynależności, do Kościoła i do świata, duchowość kapłańska wymaga czujności, by tej równowagi nie zachwiać. Z punktu widzenia teologii duchowości, najistotniejsza jest droga do zjednoczenia z Bogiem, którą można odnieść do słów Jezusa: „potrzeba tylko jedne-

go” (Łk 10, 42). Budowanie jedności wewnętrznej czy mistycznej z Jezusem jest jednocześnie budowaniem Kościoła. Nie ma więc tutaj miejsca na obawę, że zbytne zajmowanie się „swoim” zjednoczeniem, będzie zaniedbywaniem duszpasterstwa. Jest raczej odwrotnie: zaniedbywanie zjednoczenia odbija się w sposób negatywny na owocnym zaangażowaniu duszpasterskim. Nie ma więc kapłaństwa służebnego „poza światem”; ono jest „spoza” świata, ale „dla” świata.

Jedną z łask zjednoczenia jest tak zwane „kontemplacyjne widzenie rzeczywistości”³, a zarazem lepsze rozeznanie rzeczywistości, w tym także realiów duszpasterskich. W Kościele lokalnym owocność działalności duszpastersko-apostolskiej zależy przede wszystkim od tego, co nazwalibyśmy budowaniem „subiektywnej” przynależności do Ciała Mistycznego – czyli od życia duchowego posługujących⁴, choć na pewno istnieją niezależne od tego inne poważne elementy, od których zależy skuteczność duszpasterska.

2. Posługa kapłańska – braterstwo czy autorytet?

Rozdział II Dekretu poświęcony jest posłudze prezbiterów (DK, n. 4–11). Prezbiter w Kościele realizuje trzy funkcje: jest sługą słowa Bożego (DK, n. 4), sługą sakramentów (DK, n. 5), pasterzem i przewodnikiem ludu Bożego (DK, n. 6).

Ogłaszanie słowa Bożego wchodzi w wymiar apostolski Kościoła, gdyż prezbiter jest tylko współpracownikiem biskupa w dziele głoszenia Ewangelii „wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15). Kapłan tylko „przekazuje” naukę chrześcijańską i wyjaśnia jej doktrynę. Sobór podkreśla jednak, że to przepowiadanie, „w obecnym stanie świata” jest „często bardzo trudne”⁵ i dlatego wymagające dostosowania niezmiennej prawdy Ewangelii do konkretnych okoliczności życia i kontekstu kulturowego (DK, n. 4). Na poziomie duchowości znajduje to swoje odniesienie na płaszczyźnie praktyk duchowych, takich jak medytacja, lektura duchowa i teologiczna zalecana przez wielu świętych i autorów duchowych⁶. Praktyka rozmyślenia czy modlitwy wewnętrznej jest zalecana wszystkim, w przypadku zaś kapłana nabiera ona specyficznego wymiaru. Prezbiter nie medytuje tylko na potrzeby własnego życia duchowego, ale też w celu lepszego przekazywania nauki Kościoła, dla „lepszego” duszpasterstwa. Jak więc i czy należy rozdzielać te dwa aspekty? Odpowiedź wydaje się oczywista: należałoby je rozdzielić i uczynić z medytacji przeznaczoną do przepowiadania osobną praktykę duchową. Ale czy rzeczywiście? Jeśli mistyka i zjednoczenie z Bogiem pojedynczego kapłana wpisuje się ści-

śle w jego misję w Kościele, to każdorazowy jego akt duchowy, w tym także każda modlitwa i medytacja jest aktem duszpasterskim i dotyczy budowania Ciała Mistycznego. Nie ma duchowości kapłańskiej bez ludu Bożego i tego, co prezbiter dla tego ludu czyni. Kapłan medytuje i żyje „swoim” zjednoczeniem z Bogiem, które dokonuje się w kontekście jego posługi. Wydaje się więc, że byłoby czymś sztucznym rozdzielanie tych dwóch rzeczywistości.

Prezbiterzy nie funkcjonują w Kościele sami. Ich duchowość jest w gruncie wspólnotowa. Ojcowie Soboru na pierwszym miejscu stawiają wspólnotę, którą ksiądz tworzy z biskupem, a poprzez niego także i z prezbiterium diecezjalnym (DK, n. 7). Tylko w ten sposób może on uczestniczyć, w sposób pełny, w kapłaństwie Chrystusa. Wspólnota tworzona z innymi kapłanami, widoczna szczególnie na płaszczyźnie koncelebrowania liturgii, wyraża się także na poziomie relacji ludzkich. Sobór zachęca do praktykowania „ducha braterstwa”, „gościnności”, „dzielenia się dobrami”, troski o kapłanów chorych, zniechęconych, osamotnionych (DK, n. 8). Dokument proponuje nawet tworzenie form życia wspólnotowego, które wyrażałoby się we wspólnocie mieszkania i dzieleniu się dobrami materialnymi.

Powstaje tutaj podstawowe pytanie, jak się wydaje, bardzo ważne dla duchowości kapłana diecezjalnego. Jest to pytanie o przedmiot naśladowania: na kim ma wzorować się kapłan diecezjalny? Biorąc pod uwagę rolę i powołanie kapłana w stosunku do wspólnoty, dla której posługuje, jego modelem naśladowania jest sam Jezus⁷: „Prezbiterzy wykonują w zakresie swej władzy urząd Chrystusa Głowy i Pasterza” (DK, n. 6)⁸. Z drugiej strony, w relacji do innych kapłanów i do całej wspólnoty Kościoła są braćmi: „Ze wszystkimi bowiem odrodzonymi w wodzie chrztu prezbiterzy są braćmi wśród braci” (DK, n. 9). Tutaj, przedmiotem naśladowania byłyby wspólnota apostołów i uczniów Jezusa. W przypadku kapłanów żyjących we wspólnotach mniszonych i zakonnych nie ma wątpliwości, że naśladowają oni wspólnotę uczniów Jezusa, gdyż szersze grono uczniów Jezusa oraz Jego najbliższe otoczenie, tak jak i pierwotna wspólnota Kościoła żyjąca wspólnotą dóbr materialnych (por. Dz 4, 32–37), składały się i z mężczyzn i z kobiet. Dlatego nie byłoby ścisłe uważanie jej za pierwowzór wspólnoty zakonnej. Gdzie więc umieścić duchowość kapłana diecezjalnego? Moim zdaniem najwłaściwszym i najlepiej umiejscowionym modelem naśladowania dla księdza diecezjalnego byłby sam Jezus – Pasterz i Głowa Kościoła. Jego najbliższą wspólnotą byłiby świeccy, dla których posługuje. Oczywiście, żyjąc takim powołaniem i funkcją,

prezbiter nie może zapominać, że jest także bratem i uczniem. Często spotyka się nawet opinię krytyczną w stosunku do kapłana diecezjalnego, twierdzącą, że nie żyje on we wspólnocie. Jest to, moim zdaniem, opinia mylna. Z jednej strony, jeżeli kapłan jest pasterzem, na wzór Jezusa, to jego wspólnotą są wierni, na wzór tych, którzy otaczali Jezusa: mężczyźni, kobiety, dorośli, dzieci i osoby starsze; byłaby więc to wspólnota w sensie pełniejszym niż wspólnota zakonna, bo reprezentująca wszystkie stany Kościoła. Z drugiej zaś strony, naśladuje także wspólnotę Apostołów, dlatego Sobór tak bardzo zachęca do tworzenia silnych więzi między kapłanami. Pozostaje tylko pytanie o sposób ich praktykowania. Jedną z propozycji Soboru jest tworzenie wspólnot życia kapłańskiego, czyli formalnych form życia wspólnotowego. Myślę, że istnieje inna często praktykowana forma budowania więzi kapłańskich: poprzez zwyczajne więzi przyjaźni, nie zdefiniowane instytucjonalnie, pod warunkiem, że podstawą tych więzi jest nie tylko jakaś naturalna zgodność charakterów, ale także wspólne wzrastanie na drodze wiary. Inną jeszcze podstawą budowania wspólnoty kapłańskiej byłaby wspomniana wyżej wzajemna troska niesiona kapłanom przeżywającym różne trudności (DK, n. 8).

Niewątpliwie, budowanie odpowiedniej równowagi na linii „kapłan pasterz – kapłan brat” może stanowić pewną trudność i wymaga głębszej analizy na poziomie teologiczno-duchowym, a nie tylko pobożnościowo-ascetycznym. Wielką pomocą i źródłem w konstruowaniu tego wymiaru duchowości prezbitera jest słowo Boże, a w szczególności Listy św. Pawła do Tymoteusza, którymi posługuje się także omawiany dekret. Nie wchodząc w szczegółową analizę tych listów, można powiedzieć, że ukazują one rolę biskupa, a w tym także i prezbitera, jako tych, „którzy dobrze przewodniczą” (1Tm 5, 17), czyli jako pasterzy, którzy jednocześnie są braćmi we wspólnocie, jaśniejącymi specyficznymi cnotami (zob. np. 1Tm 3, 1–13; 5, 17–25).

Odpowiedzi na pytanie „Posługa kapłańska – braterstwo czy autorytet?” można poszukać na płaszczyźnie duchowości. Interesującą analizę duchowości kapłańskiej znaleźć można w refleksjach ojca Józefa Marii Verlinde’a⁹ i brata Efraima¹⁰. W świetle tych publikacji, można powiedzieć, że praktykowanie funkcji autorytetu kapłańskiego związane jest ściśle z tajemnicą ojcostwa duchowego. O. Verlinde przedstawia ojcostwo kapłana jako przedłużenie ojcostwa Boga ukonkretyzowanego w funkcji i posłudze kapłaństwa służebnego. Br. Efraim natomiast mówi o kryzysie ojcostwa i autorytetu, który dotyka współczesny świat, w tym także i kapłanów. Ten kryzys autorytetu i ojcostwa kapłańskiego widoczny jest

szczególnie w sferze kultury zachodniej, który być może, zagraża i społeczeństwu polskiemu. Wydaje się, że „tajemnica ojcostwa” może być jedną z istotnych podstaw, na której można zbudować duchowość kapłana diecezjalnego. Prezbiter byłby tu ojcem, na wzór Boga-Ojca (DK, n. 12), czyli byłby też „autorytetem” we wspólnocie, ale jednocześnie i ojcem kochającym i wyrozumiałym, gdyż jest także jednym z członków Ciała Mistycznego, a więc i bratem we wspólnocie – jedno nie zaprzecza drugiemu. Połączenie tych dwóch wymiarów spotykałoby się w tym, co nazwane zostało tajemnicą ojcostwa duchowego.

Funkcja ojcowska kapłaństwa służebnego wyraża się szczególnie na poziomie kierownictwa duchowego, które posiada bogatą doktrynę w teologii duchowości. Według o. Eugeniusza-Marii od Dzieciątka Jezus, kapłan jest kimś więcej niż tylko przewodnikiem wiernych – jest, zgodnie ze świadectwem św. Bernarda, „ojcem żywicielem” (*père nourricier*), który poucza, pociesza i zachęca. Jak ojciec, rozeznaje rzeczywiste i fałszywe łaski otrzymywane przez wiernych, chroni ich przed niebezpieczeństwami i używa wszystkich sił, aby w ich życiu zatriumfowała łaska¹¹. Oto więc jedno z praktycznych zastosowań teologii ojcostwa, które może pomóc prezbiterowi w odkrywaniu swojej własnej duchowości i tożsamości, pod warunkiem posiadania całego zbioru cech i cnót uzdalniających do pełnienia tego delikatnego i odpowiedzialnego zadania.

3. Świętość kapłańska – prywatna pobożność?

Rozdział III Dekretu omawia życie prezbiterów (DK, n. 12–21). Interesujący jest fakt, że ojcowie soborowi stawiają na pierwszym miejscu świętość jako treść życia kapłańskiego. Mówiąc o powołaniu kapłanów do świętości, Dekret podkreśla jego szczególny charakter. Owszem, jak każdy ochrzczony, prezbiterzy powołani są do „doskonałości”, uzdolnieni do niej dzięki „chrzcielnej konsekracji” (*in baptismi cosecratione*), ale są do niej powołani „ze szczególnego względu, ponieważ poświęceni Bogu nowym sposobem w momencie przyjęcia święceń, stają się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana” (DK, n. 12). Kapłan zajmując „na swój sposób” miejsce Chrystusa, otrzymuje „szczególną łaskę”, by wypełnić swoją misję (DK, n. 12).

Interesujące są, z punktu widzenia teologii duchowości, te części tekstu, które mówią o „uleczeniu słabości ludzkiego ciała świętością Tego, który stał się dla nas Najwyższym Kapłanem”, oraz o „umartwieniu w sobie uczynków ciała” (DK, n. 12), aby prezbiter stał się doskonały w naśladowaniu Chrystusa – wiecznego Kapłana. Mowa jest tutaj o „ule-

czeniu” ludzkiej natury „świętością” Jezusa-Kapłana. Niemalże cała teologia duchowości zajmuje się procesem uświęcenia, który jest niczym innym, jak jednym wielkim uzdrowieniem zranionej przez grzech pierwotny natury, jest powrotem do pierwotnego nieskażonego stworzenia¹². Sobór umieszcza więc tożsamość i powołanie kapłańskie w kontekście uleczenia i odnowienia ludzkiej natury, co oznacza, że źródło tego powołania znajduje się w tym, co pierwotne, w tym, co sięga do odwiecznych planów Bożych; tam gdzie spotyka się człowiek z Bogiem, w najgłębszych obszarach życia duchowego. Tym właśnie jest proces zjednoczenia z Bogiem i związane z tym oczyszczenie i noce duchowe. Jest to więc idea niebagatelna w przeżywaniu kapłaństwa. Prezbiterat miałby tu wymiar predestynacyjny i eschatologiczny dzięki łączności z „Chrystusem wiecznym Kapłanem” (DK, n. 12), a więc „rozciągałby się” na całą wieczność. Z drugiej strony, duchowość kapłańska byłaby ściśle połączona z procesem zjednoczenia duchowego i mistycznego. Oczywiście, w sensie ontologicznym, sakrament święceń jest przyjęty od samego początku w sposób pełny. Jednak od strony podmiotu, jego pełne przyłgnięcie i asymilacja wymaga czasu. Konieczne jest więc owo „uleczenie”. Polaryzacja dwóch kierunków życia duchowego: procesu zjednoczenia z Bogiem i dążenia do dojrzałości i świętości kapłańskiej może prowadzić do ciekawych refleksji i odkryć teologicznych. Jeśli przyjąć najbardziej powszechny podział etapów życia duchowego: na drogę oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia, to na każdym z tych etapów duchowość kapłańska nabierze innego wymiaru naśladowania Jezusa-Kapłana.

Dokument zachęca do stania się uczniem Chrystusa, i to uczniem „co raz doskonalszym” poprzez coraz głębsze poznawanie „nauki” Chrystusa (por. 1Tm 4, 15–16), która ma stać się „przedmiotem kontemplacji” (DK, n. 13). Kontemplacja, rozumiana w teologii mistycznej jako łaska działająca na różnych etapach zjednoczenia¹³ ma, zgodnie ze słowami omawianego dokumentu, podwójny cel: „otwiera serca” słuchaczy, w sposób nadzwyczajny, czyniąc głoszenie słowa Bożego bardziej skutecznym; jednocześnie kontemplacja powoduje, że prezbiter „będzie się łączyć ściślej z Chrystusem Nauczycielem” (DK, n. 13). Kontemplacja w kontekście powołania kapłańskiego nie jest więc tylko domeną jakiejś osobistej pobożności; jest raczej jakby „motorem” jego skutecznej realizacji. Stopień łączności mistycznej z Jezusem Nauczycielem jest więc miarą wejścia w tajemnicę kapłaństwa służebnego.

Jak widzimy, statyczny model duchowości kapłańskiej, oparty na odniesieniach obiektywnych, nie wystarczy. Potrzebne jest spojrzenie dyna-

miczne, ujęcie generujące przeżywanie kapłaństwa. Taka perspektywa możliwa jest tylko w ujęciu duchowym tego sakramentu. Jest to niewątpliwie mało odkryty obszar poszukiwań teologicznych.

4. Jakie jest źródło jedności i harmonii życia kapłańskiego?

W punkcie 14 Dekretu ojcowie soborowi opisują życie współczesnych księży jako życie obciążone wieloma obowiązkami i pośpiechem. Niepokoją się jednocześnie, jak prezbiterzy mogliby zachować jedność między „ich życiem wewnętrznym” a „działalnością zewnętrzną” (DK, n. 14). Ta jedność jest konieczna, a odnajduje się ją przez uczynienie z wypełniania woli Bożej swego codziennego pokarmu. Chrystus bowiem działa w świecie poprzez swoje sługi i On sam jest „zasadą i źródłem jedności ich życia”; kapłani łączą się z Nim dzięki „uznaniu woli Ojca i oddaniu się dla trzody im powierzonej” (DK, n. 14). „Doskonałość kapłańska” zależy ściśle od „miłości pasterskiej”, której źródło znajduje się, przede wszystkim, w ofierze eucharystycznej. Odpowiedź ojców Soboru może wydać się zaskakująca. Zamiast zachęcać tutaj bezpośrednio do budowania jedności między kapłanami, albo do innych form uporządkowania owego „pośpiesznego” i „obciążonego” życia, wskazują na to, co jest najistotniejsze z punktu widzenia teologii duchowości i na drodze do zjednoczenia z Bogiem: szukanie, wierność i realizacja woli Bożej¹⁴. Bez tej podstawy życia duchowego życie kapłańskie jest narażone na chaos i zagubienie.

5. Słabości kapłanów – potrzeba pokory

Wspomniane wyżej szukanie woli Bożej w codzienności ma swoje odniesienie do słabości ludzkich, które są udziałem kapłanów. Dokument stwierdza, że dzieło, do jakiego zostali powołani, przerasta wszelkie ich siły i mądrość (por. DK, n. 15). Prawdziwy sługa Chrystusa jest człowiekiem świadomym swojej słabości na poziomie realizacji woli Bożej i dlatego praktykuje pokorę, która jest jakby „związaniem przez Ducha Świętego” (DK, n. 15). Pokora zaś prowadzi dalej: do posłuszeństwa. To posłuszeństwo wyraża się najpierw w kontekście wspólnoty hierarchicznej Kościoła – prezbiter „wykonuje w duchu wiary nakazy lub zlecenia papieża, własnego biskupa” (DK, n. 15). Jednocześnie nie jest on ślepym wykonawcą, lecz samodzielnym „poszukiwaczem” „nowych dróg dla większego dobra Kościoła” i „odważnych inicjatyw” (DK, n. 15). Tak wyrażona miłość pasterska prowadzi nawet do naśladowania wyniszczenia Chrystusa (por. Flp 2, 7–8), aby pokora i posłuszeństwo kapłana stały się częścią tajemnicy Syna Człowieczego (DK, n. 15).

W teologii duchowości pokora i posłuszeństwo są cnotami służącymi zjednoczeniu z Bogiem. W okresie oczyszczenia duchowego, czy drugiego nawrócenia, chrześcijanin wezwany jest do całkowitego posłuszeństwa, aby „stracić swoje życie” (Mt 16, 25). To z kolei związane jest z tajemnicą słabości, o której wspomina dekret. Mistycy mówią o korzeniu pychy albo o „ukrytej pysze”, która musi umrzeć i która jest jednocześnie źródłem poczucia słabości¹⁵. Interesująca jest analiza tego aspektu oczyszczenia u Stinissena, który mówi o przejściu od „iluzji” do „rzeczywistości”. Według niego pokora to uznanie, że jesteśmy stworzeniem Bożym, które potrzebuje „opróżnić się” ze wszystkiego, co zakłamuje ten obraz, a więc trzeba oczyścić się z mylnych wyobrażeń o sobie, pozbawić się „duchowej schizofrenii”¹⁶. Trzeba więc jakby „skapitulować”, aby przestać bronić w sobie tego, co „słabe” i „krucho”; trzeba się poddać spsobowi, w jaki Bóg patrzy na człowieka, czyli wejść w noc posłuszeństwa, które ostatecznie pokona słabość¹⁷.

Przenosząc tę analizę na poziom rozważań o duchowości kapłańskiej, można mówić o pewnej zależności, jaka istniałaby między owym procesem oczyszczenia a jakością realizowania ducha posłuszeństwa i pokory w życiu kapłana. Świadome wejście w noc duchową byłoby wyznacznikiem istnienia i prawdziwości pokory i posłuszeństwa w życiu kapłańskim. Natomiast, brak procesu oczyszczenia groziłby absencją ducha pokory i posłuszeństwa i wszystkimi, związanymi z tym, problemami w relacji do owej „wspólnoty hierarchicznej” Kościoła, oraz do zdolności rozeznawania woli Bożej w kontekście duszpasterskim, nie wspominając o „zwyczajnej” pokorze praktykowanej w stosunku do wiernych.

6. Czy w celibacie grozi samotność?

Ojcowie soborowi nie wchodzą w głęboką analizę biblijno-teologiczną celibatu. Przedstawiają go jako tradycję Kościoła zachodniego w odróżnieniu od Kościoła wschodniego, przypominając, że istnieją pewne elementy wspólne. Podtrzymują jednak zachowanie tej „odmiennej dyscypliny”, gdyż – jak twierdzą – „Celibat z wielu względów odpowiada kapłaństwu” (DK, n. 16). Będąc wyborem ze względu na królestwo niebieskie (zob. Mt 19, 12) jest jednocześnie konsekracją, czyli poświęceniem się Chrystusowi, aby „niepodzielnym sercem” trwać przy Nim i „z większą swobodą w Nim” oddawać się służbie „Boga i ludzi”, a tym samym „przyjąć szersze ojcostwo w Chrystusie” (DK, n. 16). Ten aspekt celibatu jest, jak się wydaje, mniej zauważany niż aspekt konsekuracyjny. O potrzebie wymiaru ojcostwa kapłańskiego wspominaliśmy już wcześniej, mówiąc ogólnie

o współczesnym kryzysie autorytetu i ojcostwa. *Presbyterorum ordinis* umieszcza wymiar ojcostwa w kontekście relacji, jaka istnieje między Chrystusem-Oblubieńcem a Kościołem-Oblubienicą. Prezbiter odnajduje się w tej relacji jako ten, który „zaślubia” wiernych Chrystusowi, dzięki swej osobistej oblubieńczej relacji z Bogiem i Kościołem w celibacie: kapłani „przywołują na pamięć to tajemnicze małżeństwo ustanowione przez Boga i mające w przyszłości być w pełni objawione, przez które Kościół posiada jedyne Oblubieńca, Chrystusa” (DK, n. 16).

Ten element duchowości celibatu znajduje punkt styczny z teologią mistyczną, dla której zaślubiny z Bogiem stanowią zwieńczenie życia duchowego¹⁸. Celibat należałoby więc umieścić, zgodnie z intencją ojców soborowych, między innymi, w wymiarze mistycznym. Same zaślubiny duchowe są zaproszeniem dla wszystkich chrześcijan, w tym także i żyjących w małżeństwie, jednak wspomnienie o oblubieńczości celibatu kapłanów dostarcza jego duchowości specyficznego wymiaru. Oblubieńczość, tak jak i w małżeństwie, oznacza wyłączność pożycia – życie zarezerwowane tylko dla kogoś jednego. Tak jest i w życiu kapłańskim. W mityce zaślubin mocno podkreśla się perspektywę holistyczną zjednoczenia, która oznacza totalne zaangażowanie człowieka na drodze zjednoczenia z Bogiem¹⁹. Ta całościowość może być odpowiedzią na pytanie, czy celibat nie jest zagrożony samotnością, która miałaby rzekomo generować różnego rodzaju zagrożenia natury moralnej, psychologicznej czy nawet fizycznej. Twierdzenia, że takie zagrożenia wynikają z praktykowania celibatu, wydają się wynikać z nieznamości tajemnicy mistycznego życia chrześcijańskiego, która jest dostępna wyłącznie na drodze wiary. Od strony zaś podmiotu praktykującego celibat byłoby rzeczą ewidentną, że problemy celibatu wynikają z braku lub słabości życia wewnętrznego, które nie tylko motywuje celibat, ale i uzdrawia to, co przeszkadza jego praktykowaniu na poziomie psychologicznym czy nawet fizycznym. Tym bardziej staje się naglące wezwanie skierowane do prezbiterów do wejścia w życie mistyczne, które jest najczęściej jedynym możliwym *antidotum* na napotykaną trudność: kapłani „niech nie pomijają stosowania norm, przede wszystkim ascetycznych, które potwierdzone są doświadczeniem Kościoła, a w świecie dzisiejszym nie mniej są konieczne” (DK, n. 16).

7. Ubóstwo – konieczność duchowa

Kapłani diecezjalni nie podejmują ślubu ubóstwa na wzór kapłanów i braci zakonnych. Niemniej jednak wezwani są przez ojców soborowych do „uporządkowanego” stosunku do stworzeń i do dóbr materialnych.

Mają być wolni wobec dóbr ziemskich, w czym ma pomóc duchowe „rozeznanie” własnego stosunku do nich. Z drugiej strony, prezbiterzy są zobowiązani korzystać ze stworzenia, gdyż „posłannictwo Kościoła dokonuje się wpośród świata i ponieważ dobra stworzone są wprost i konieczne do rozwoju osobowego człowieka” (DK, n. 17). Na płaszczyźnie duchowej, wolność tę osiąga się poprzez zasadę wyższości dóbr duchowych: dla kapłanów Pan jest „częstką i dziedzictwem” (Lb 18, 20), czyli nadrzędnym dobrem. Konieczne środki materialne kapłan ma przeznaczać na swoje własne utrzymanie, które musi sobie sam zapewnić, oraz dla „wypełnienia obowiązków własnego stanu” (DK, n. 17). Taka sytuacja kapłana wystawia go także na niebezpieczeństwo swego rodzaju niepewności materialnej, która przytrafia się na przykład kapłanom chorym. Potrzebne jest więc w przeżywaniu własnego stosunku do rzeczy materialnych także zaufanie do Opatrzności Bożej. Księża diecezjalni nie mają obowiązku praktykowania ubóstwa, niemniej jednak, „zachęca się ich do dobrowolnego praktykowania ubóstwa”, ponieważ w ten sposób będą mogli „wyraźniej upodobnić się do Chrystusa i stać się pochopniejsi do świętej służby” (DK, n. 17). Dokument podaje nawet konkretne sposoby praktykowania tego ubóstwa: „prezbiterzy jak i biskupi winni unikać wszystkiego, co mogłoby w jakikolwiek sposób zrazić ubogich, uprzedzając innych uczniów Chrystusa w porzucaniu w swych rzeczach wszelkiej próżności. Mieszkanie swoje niech tak urządzają, by nikomu nie okazało się niedostępne i aby nikt nigdy, także uboższy – nie obawiał się go nawiedzić” (DK, n. 17). Z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, tak przedstawione dobrowolne ubóstwo nie ma waloru ślubu ewangelicznego, lecz niewątpliwie ma wartość ewangeliczną. Trudność w jego praktykowaniu może wynikać z faktu, że w kontekście życia kapłana diecezjalnego nie istnieją ścisłe normy regulujące poziom jego życia materialnego. Dlatego tak ważne było dla ojców soborowych podkreślenie dobrowolności ubóstwa i, tym bardziej, wręcz jego konieczności, żeby „upodobnić się do Chrystusa”.

W teologii duchowości, ubóstwo zewnętrzne jest zawsze związane z ubóstwem duchowym²⁰. Wejście w tajemnicę ogołocenia Chrystusa jest jednocześnie wejściem w tajemnicę ubóstwa Chrystusa, „który będąc bogaty, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2Kor 8, 9). Ogołocenie Chrystusa to ogołocenie krzyża, które chrześcijanin przeżywa na płaszczyźnie swoich słabości, o których tak często wspomina Dekret w kontekście życia prezbitera. Wychodząc z założenia, że kapłan jest zaproszony do wejścia w tajemnicę swojej słabości i oczysz-

czenia duchowego, można przyjąć, że każdy jest zaproszony do praktykowania ubóstwa duchowego. Wydaje się więc, że gotowość do życia w wolności względem dóbr materialnych, w wewnętrznym ubóstwie, musi się ujawnić w jakiś sposób w zewnętrznym sposobie życia, czy we własnym stosunku do posiadanych środków materialnych. Nadmiar tych środków, zgodnie z zachętą ojców soborowych, mógłby posłużyć pomocą innym kapłanom: przeżywającym trudności materialne lub misjonarzom. Dekret zachęca więc, by tworzyć coś w rodzaju kas diecezjalnych, aby „w sposób wystarczający zaradzono zarówno odpowiedniemu zabezpieczeniu i tak zwanej opiece sanitarnej, jak też należnemu utrzymaniu prezbiterów, którzy są dotknięci chorobą, niezdolnością do pracy lub starością” (DK, n. 21).

8. Czy ksiądz diecezjalny żyje według jakiejś reguły?

Presbyterorum ordinis podaje środki, które kapłan ma praktykować w swoim życiu duchowym, a które w teologii duchowości nazywa się często praktykami życia duchowego. W przypadku księży diecezjalnych, są one takie same, jak te, które proponowane są całemu ludowi Bożemu. Są wśród nich „zwyczajne i szczególne, stare i nowe środki” (DK, n. 18). Są nimi, przede wszystkim, Pismo Święte i Eucharystia; spowiedź „przygotowana w codziennym rachunku sumienia”, która ma „wspomagać konieczne nawrócenie serca do miłości Ojca miłosierdzia”; lektura duchowa (*lectio divina*), która ma pomagać w „pilnym badaniu znaków woli Bożej i poruszeń łaski”, aby kapłani stali się „coraz bardziej gotowymi do pełnienia swego posłannictwa, przyjętego w Duchu Świętym”, na wzór Maryi, którą prezbiterzy mają „chwalić i kochać z synowską pobożnością i czcią” (DK, n. 18); codzienne nawiedzenie i kult Najświętszej Eucharystii; ćwiczenia duchowe, czyli regularne rekolekcje i dni skupienia; kierownictwo duchowe; modlitwa myślna i inne dobrowolnie wybrane formy modlitwy. Jest rzeczą zaskakującą, że Dekret nie wspomina tu o konieczności praktykowania liturgii godzin. Nie znaczy to jednak, że nie jest ona obowiązkiem²¹. Wprost przeciwnie, powinna być praktykowana zawsze i, o ile to możliwe, wraz z innymi kapłanami lub z wiernymi, których posoborowa reforma liturgiczna mocno zachęca do jej podjęcia. Jest więc nie tylko obowiązkiem, ale i łaską i szkołą modlitwy. Powstaje tu jednak zasadnicze pytanie: jak liturgia godzin, zrodzona w nurcie duchowości mniszey, może umiejscowić się w kontekście duchowości kapłana diecezjalnego? Życie codzienne księdza pracującego w duszpasterstwie, mimo uporządkowanego charakteru, którego się domaga, narażone jest

na sytuacje wyjątkowe i niespodziewane, częstokroć uniemożliwiające odmawianie danych godzin liturgicznych w odpowiednim dla nich czasie. Może to sprawić pewną trudność i być źródłem wyrzutów sumienia lub niepotrzebnego przemęczenia, gdy brak jest czasu na, tak zwany, brewiarz. Wydaje się, że jest tu potrzebna swego rodzaju „wrozumiałość” połączona z mądrym kierownictwem duchowym, w przypadku, gdy dzieła apostołskie lub obowiązki związane z zarządzaniem parafią odbierają niekiedy czas na odprawianie liturgii godzin.

Dekret nie zachęca księży diecezjalnych do praktykowania jakiejś konkretnej szkoły duchowości – ich życie duchowe ma być oparte na uniwersalnych praktykach duchowych. Jest tak dlatego, że ksiądz diecezjalny powinien reprezentować katolickość, czyli uniwersalizm Kościoła, i w ten sposób być kapłanem dla wszystkich wiernych, tak aby duchowość każdego wiernego mogła być przyjęta, zrozumiana i zobiektywizowana w świetle nauczania Kościoła, oraz aby własne preferencje teologiczno-duchowe duszpasterza nie wprowadzały swoistej „segregacji” w jego relacjach z wiernymi. Ten „uniwersalizm” duchowości kapłana diecezjalnego nie oznacza jednak oderwania od tradycji duchowej i mistycznej Kościoła, lub po prostu braku jakiejś duchowości. Jest rzeczą wielce pożyteczną korzystanie z bogactwa różnych szkół duchowości, często pochodzenia mniszego lub zakonnego, ale pod warunkiem, że są odpowiednio dostosowywane do owej uniwersalności diecezjalnego powołania kapłańskiego. Ponadto, istnieje bogata spuścizna duchowa pozostawiona przez biskupów i kapłanów diecezjalnych, która stanowi jakby odrębną szkołę duchowości kapłańskiej, i która powinna stać się priorytetowym źródłem duchowości księdza diecezjalnego.

Nie ma więc jakiejś ścisłej reguły życia kapłana diecezjalnego. Istnieje natomiast bogate doświadczenie życia księży diecezjalnych, życia którego duchowość ukształtowana jest w relacji między obowiązkami duszpasterskimi a osobistym życiem wewnętrznym nierozzerwalnie złączonym z posługą kapłańską. Duchowość ta zasługuje więc na zajęcie poczesnego miejsca wśród wielkich szkół duchowości oraz na szersze jej zbadanie i opracowanie na bazie pism duchowych biskupów i kapłanów diecezjalnych.

PRZYPISY

¹ Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, Venasque 1998, s. 154.

² Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, Kraków 1984, s. 643-648.

³ Por. J. Umerle, *Nazaret według Karola de Foucauld. Duchowość nazaretańska w świetle życia i pism Karola de Foucauld*, Włocławek 2006, s. 90.

⁴ Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus rozróżnia dwa rodzaje apostołstwa. Pierwsze to apostołstwo „wywodzące się bezpośrednio z nadprzyrodzonej miłości”, która jest owocem zjednoczenia mistycznego; autor nazywa osobę praktykującą takie apostołstwo „apostołem doskonałym”. Charakteryzuje się wysokim stopniem skuteczności. Drugie, to apostołstwo „praktykowane na skutek misji powierzanej przez Boga”, czyli formalne; jest ono mniej skuteczne – Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 657.

⁵ Tłum. własne: *Sacerdotalis vero praedication, in hodiernis mundi adiunctis haud raro perdifficilis...* – p. 4.

⁶ Zob. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, Kraków 1987, s. 92–115; Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 176–181; J. Umerle, *Nazaret według Karola de Foucauld*, dz. cyt., s. 68–73.

⁷ W teologii duchowości zawsze wskazuje się na Chrystusa, jako na przedmiot naśladowania. Piszą o tym zarówno autorzy duchowi, jak i teologowie, np.: Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 141–142.

⁸ Wyraża to termin biblijny προεβυτερος (por. 1Tm 5,17), czyli „najstarszy”: ten który jest najbardziej doświadczony na drodze wiary, i dlatego może być dla innych autorytetem w sprawach wiary.

⁹ J.-M. Verlinde, *Tajemnica ojcostwa*, Kraków 1997.

¹⁰ Efraim, *Józef, ojciec na nowe tysiąclecie*, Kraków 2001.

¹¹ Por. Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 249.

¹² W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, Kraków 1997, s. 19–20.

¹³ Zob. Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 404–406.

¹⁴ Zob. Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 183–184.

¹⁵ Por. tamże, s. 406.

¹⁶ Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 41–43.

¹⁷ Tamże, s. 42–45.

¹⁸ Jan od Krzyża, *Dzieła*, dz. cyt., s. 630; Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 3, Kraków 1987, s. 420; Maria-Eugeniusz od Dzieciątka Jezus, *Jestem córką Kościoła*, dz. cyt., s. 573; W. Stinissen, *Wędrownka wewnętrzna*, Poznań 2001, s. 241.

¹⁹ Por. W. Stinissen, *Noc jest mi światłem*, dz. cyt., s. 49–50.

²⁰ Por. Marie-Eugène de l’Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, dz. cyt., s. 81, 83, 828, 829–830.

²¹ Paweł VI, *Pieśń chwały*, p. 28 – *Liturgia godzin*, t. 1, s. 38.