

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II  
w Krakowie  
Wydział Teologiczny

ks. mgr lic. Michał Pabiańczyk

ŚWIĘTOŚĆ KAPŁANA NA ŁAMACH  
„PASTORES”  
w latach 1998-2018

Praca doktorska  
przygotowana na seminarium z teologii duchowości  
pod kierunkiem  
ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego

Kraków 2020

**Autor:** ks. Michał Pabiańczyk

**Tytuł:** Świętość kapłana na łamach „Pastores” w latach 1998-2020

**Promotor:** ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

**Kraków 2020**

**Stron: 293**

## **ABSTRAKT**

Świętość kapłana posiada charakter trynitarny. Choć może być postrzegana jako osobista doskonałość moralna, to w ujęciu chrześcijańskim akcent pada na upodobnienie się do Boga, który pełni rolę uświęcającą oraz wzoru świętości. Wobec tego świętość kapłana jest ściśle powiązana ze świętością Boga Trójjedynego, z którym kapłan pozostaje w ścisłej relacji. Bóg w dziele uświęcającym prezbitera pełni rolę inicjatora działań zmierzających do przywrócenia obrazu i podobieństwa do Stwórcy. Dążenie kapłana do świętości rozumiane jest w ujęciu personalistycznym, czyli wyrażającym się w sposób osobowy i względem osoby. Celem świętości kapłana jest zjednoczenie z Bogiem oraz trwanie w miłości z Trójcą Przenajświętszą. Kapłan realizuje świętość na drodze powołania, do którego wezwał go Bóg.

## **SŁOWA KLUCZOWE**

świętość, kapłan, uświęcenie, istota świętości, wzór świętości, powołanie, formacja

# SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.....	3
WYKAZ SKRÓTÓW .....	6
BIBLIOGRAFIA.....	8
WSTĘP .....	27
ROZDZIAŁ I.....	35
Trynitarne podstawy świętości kapłana.....	35
1. Kapłan w relacji do Boga Ojca.....	35
1.1 Obraz Boga Ojca w życiu kapłana.....	36
1.2 Kapłan jako ojciec.....	46
2. Kapłan w relacji do Jezusa Chrystusa.....	54
2.1 Wiara kapłana w Jezusa Chrystusa.....	54
2.2 Miłość kapłana do Jezusa Chrystusa.....	59
2.3 Nadzieja kapłana pokładana w Jezusie Chrystusie.....	62
3. Kapłan w relacji do Ducha Świętego.....	66
3.1 Duch Święty źródłem wiary, nadziei i miłości.....	67
3.2 Prowadzenie w Duchu Świętym.....	72
3.3 Działanie w Duchu Świętym.....	75
3.4 Rozeznawanie w Duchu Świętym.....	77
ROZDZIAŁ II.....	81
Istota świętości kapłańskiej.....	81
1. Powołanie szczególnym wezwaniem do świętości.....	81
2. Chrystus wzorem świętości kapłańskiej.....	88
2.1 Upodobnienie się do Jezusa Chrystusa.....	88
2.2 Kapłan na wzór Serca Jezusowego.....	94
2.2.1 Serce w Biblii.....	94
2.2.2 Od serca z kamienia do serca z ciała.....	97
2.2.3 Kapłan według Serca Jezusowego.....	101
3. Tytuły Jezusa wzorem do kapłańskiej posługi.....	105
3.1 Miłość pasterska.....	105
3.2 Pasterz przewodnikiem.....	110
3.3 Chrystus głową i sługą.....	113
3.3.1 Kapłan głową i sługą.....	113
3.3.2 Kapłan sługą Słowa Bożego.....	119
3.4 Kapłan szafarzem sakramentów.....	122
4. Chrystus cierpiący Sługa Jahwe.....	126

4.1	Cierpienie kapłana.....	127
4.2	Męczeństwo kapłana. ....	134
5.	Świętość kapłana w Kościele.....	138
5.1	Trwanie w komunii z Kościołem powszechnym.....	139
5.2	Jedność z Kościołem lokalnym. ....	143
5.3	Jedność z Kościołem powszechnym.....	148
6.	Maryjny wymiar świętości kapłana.....	151
6.1	Maryja w życiu kapłana.....	151
6.2	Maryja drogą do wiary.....	155
7.	Radykalizm ewangeliczny życia kapłana.....	160
7.1	Posłuszeństwo.....	160
7.1.1	Posłuszeństwo i wolność.....	160
7.1.2	Posłuszeństwo i pokora.....	169
7.2	Celibat.....	174
7.2.1	Droga do celibatu.....	174
7.2.2	Celibat drogą niepodzielnej miłości do Boga i Kościoła.....	181
7.3	Ubóstwo.....	185
7.3.1	Ubóstwo drogą Jezusa Chrystusa.....	185
7.3.2	Ubóstwo stylem życia kapłańskiego.....	189
ROZDZIAŁ III.....		194
Formacja kapłańska.....		194
1.	Formacja intelektualna.....	194
2.	Formacja ludzka.....	198
2.1	Kształtowanie dojrzałej osobowości.....	198
2.2	Wypoczynek codzienny.....	204
3.	Formacja duchowa.....	209
3.1	Rozwój cnót.....	210
3.2	Wady przeszkodą w uświęceniu.....	215
3.3	Zjednoczenie woli z wolą Bożą.....	218
3.4	Zjednoczenie w Eucharystii.....	222
4.	Formacja pastoralna.....	226
4.1	Kapłan sługą i bratem we wspólnocie.....	226
4.2	Kapłan nauczycielem.....	232
4.3	Ksiądz kapłanem świętego kultu.....	235
ROZDZIAŁ IV.....		241
Źródła i środki w realizacji świętości kapłańskiej.....		241

1. Życie sakramentalne. ....	241
1.1 Sakrament pokuty i pojednania. ....	241
1.2 Sakrament Eucharystii.....	248
2. Modlitwa. ....	254
2.1 Breviaryzowa.....	254
2.2 Osobista.....	259
2.3 Wspólnotowa. ....	267
3. Kierownictwo duchowe.....	271
4. Asceza.....	276
Zakończenie.....	282

## WYKAZ SKRÓTÓW

- CIV – Encyklika *Caritas in veritate*
- CL – Adhortacja posynodalna *Christi fideles laici*
- CV – Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*
- DA – Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*
- DE – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*
- DM – Encyklika *Dives in misericordia*
- DP – Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordini*
- EE – Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*
- EG – Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*
- KDK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
- KO – Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- LF – Encyklika *Lumen fidei*
- NMI – List apostolski *Novo millennio ineunte*
- OWLG – Ogólne wprowadzeni do liturgii godzin
- PDV – Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis*
- REP – Adhortacja *Reconciliatio et penitentia*
- RFSI – *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 8 XII 2016 r.
- RM – Encyklika *Redemptoris Missio*
- SC – Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*

US – Encyklika *Ut unum sint*

ZFK – Zasady formacji kapłańskiej na podstawie dokumentu - *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 9 III 1985 r.

ZFKwP – *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, X 2019 r.

22NZw – Mszał Rzymski 22 niedziela zwykła

# BIBLIOGRAFIA

## 1. SOBOROWE DOKUMENTY KOŚCIOŁA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, [w:] Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002, s. 104-166.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, [w:] Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002, s. 526-606.

Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, *Presbyterorum ordinis*, [w:] Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002, s. 314-324.

Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym, *Dei verbum*, [w:] Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002, s. 350-363.

## 2. NAUCZANIA PAPIEŻY

Pawła VI, Adhortacja *Evangelica testificatio*, Rzym, 29 czerwca 1971 r.

Paweł VI, Encyklika *Sacerdotalis caelibatus*, Rzym 21 czerwca 1967 r.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Rzym, 30 listopada 1980 r.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et penitentia*, Rzym, 2 grudnia 1984 r.

Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Christi fideles laici*, Rzym 30 grudnia 1988 r.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio*, Rzym, 7 grudnia 1990 r.

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, Rzym, 6 sierpnia 1993 r.



Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis*, Rzym, 25 marca 1992 r.

Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25 maja 1995 r.

Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Rzym 6 stycznia 2001 r.

Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 17 kwietnia 2003 r.

Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, tłum. J. Pach, red. L. Dudkiewicz, K. Klauza, Częstochowa 1998.

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et Paenitentia*, Kraków 1997.

Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia. Sztuka spowiadania. Poradnik*, praca zbiorowa pod red. J. Augustyna, Kraków 2017, s.139-142.

Jan Paweł II, *Z homilii do kapłanów i seminarzystów*, Fulda, 17 listopada 1980, cyt. za: „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1/1981, s. 15.

Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, Audiencja generalna, 7 lipca 1993, cyt. za „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 11/1993, s. 37-38.

Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, Rzym, 22 lutego 2007 r.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Rzym, 29 czerwca 2009 r.

Benedykt XVI, *Wewnętrzna wolność*, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 2006, Jan Paweł II, *Mój umiłowany Poprzednik*, red. J. Czapczyk, Poznań 2008.

Benedykt XVI, *List do Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*

27.05.2007 r., „Opoka”, [w:]

[https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/chiny\\_27052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/chiny_27052007.html)  
1 (06.07.2020).

Franciszek, *Pierwsze kazanie Papieża Franciszka*, [w:] Dziennik.pl,  
<https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/422114,osiem-minut-trwalo-pierwsze-kazanie-papieza-franciszka.html> (06.07.2020).

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, 29 czerwca 2013 r.

Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii Gaudium*, Rzym, 24 listopada 2013 r.

Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Christus vivit*, Rzym, 25 marca 2019 r.

### 3. DOKUMENTY KOŚCIOŁA

*Zasady formacji kapłańskiej na podstawie dokumentu – Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, (ZFK) 9 III 1985.

*Zasady formacji kapłańskiej w Polsce – Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* – w oparciu o *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, (ZFKwP) 8 XII 2016, „L’Osservatore Romano. Supplemento” 8 XII 2016 (dalej: RFIS).

*Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, „Biblioteka Niedzieli”, tom 78, Częstochowa 1999.

### 4. LITERATURA ŹRÓDŁOWA

Daniel-Ange, *Znak dla świata*, „Pastores” 5 (4) 1999.

Antoine-Emmanuel, *Modlić się psalmami*, „Pastores” 36 (3) 2007.

Antoine-Emmanuel, *Jezusowe wprowadzenie w modlitwę*, „Pastores” 54 (1) 2012.

Augustyn J., *Wychowanie do ojcstwa*, „Pastores” 2 (1) 1999.

Augustyn J., *Kierownictwo duchowe a odnowa duszpasterska*, „Pastores” 4 (3) 1999.

- Augustyn J., *Większa miłość*, „Pastores” 5 (4) 1999.
- Augustyn J., *Kontemplacja osoby Jezusa*, „Pastores” 7 (2) 2000
- Augustyn J., *Nie gromadźcie skarbów na ziemi*, „Pastores” 10 (1) 2001.
- Augustyn J., *Napomnienie braterskie*, „Pastores” 26 (1) 2005.
- Augustyn J., *Sumienia księży*, „Pastores” 44 (3) 2009.
- Bartkowicz W., *Droga wiary Jana Pawła II*, „Pastores” 51 (2) 2011.
- Bardski K., *Droga do miłości*, „Pastores” 28 (3) 2005.
- Bardski K., *Chrystus królem i sługą*, „Pastores” 31 (2) 2006.
- Benedykt XVI, *Wierzyć w moc sakramentu święceń*, „Pastores” 32 (3) 2006.
- Benedykt XVI, *Iść za Chrytusem drogą pokory*, „Pastores” 58 (1) 2013.
- Bardski K., *Ewangeliczne powołania*, Pastores 41 (4) 2008.
- Bruguès J.L., *Powołanie do szczęścia*, „Pastores” 56 (3) 2012.
- Cantalamesa R., *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, „Pastores” (1) 1998.
- Cantalamesa R., *Ksiądz w szkole modlitwy*, „Pastores” 29 (4) 2005.
- Cantalamesa R., *Tajemnica przemienienia*, „Pastores” 12 (3) 2001.
- Cecile, *W mocy psalmów*, „Pastores” 35 (2) 2007.
- Cencini A., *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, „Pastores” 26 (1) 2005.
- Cencini A., *Pozwolić się wybrać*, „Pastores” 41 (4) 2008.
- Cencini A., *Ksiądz zawsze „człowiekiem modlitwy”?*, „Pastores” 44 (3) 2009.

- Cencini A., *Ku sumieniu paschalnemu*, „Pastores” 47 (2) 2010.
- Czerwik S., *Wdzięczni Ojcu za Eucharystię*, „Pastores” 34 (1) 2007.
- Czerwik S., *Msza święta – teologia, intencja, ofiary*, „Pastores” 39 (2) 2008.
- Cholewa M., Pek K., *Wywiad z ks. bp Andrzejem Suskim. Duchowość Pasterza*, „Pastores” 1 (1) 1998.
- Cholewa M., *Sakrament formacji sumień*, „Pastores” 7 (2) 2000.
- Cholewa M., *Odkryć smak psalmów*, „Pastores” 17 (4) 2002.
- Chyła J., *Jak wychowywać seminarzystę do miłości Kościoła*, „Pastores” 66 (1) 2015.
- Chlewiński Z., *Ubóstwo – świadectwem*, „Pastores” 10 (1) 2001.
- Corti R., *Pięć znaków kapłańskiego braterstwa*, „Pastores” 12 (3) 2001.
- Cozzoli M., *Ksiądz i lud razem – aby służyć*, „Pastores” 76 (3) 2017.
- Cupiał D., *Powrót do domu Ojca*, „Pastores” 20 (3) 2003.
- Czaja A., *Kościół jako communio*, „Pastores” 12 (3) 2001.
- Dajczak E., *Pasterz, któremu musi wystarczyć mocy do miłowania...*, „Pastores” 1 (1) 1998.
- Damazyn M., *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, „Pastores” 47 (2) 2010.
- Delfieux P., *Bez zaufania nic nie jest możliwe*, „Pastores” 34 (1) 2007.
- Diagneault A., *Od serca z kamienia do serca z ciała przez życiowe kryzysy*, „Pastores” 59 (2) 2013.
- Dziadosz H., *Bądźcie naśladowcami moimi*, „Pastores” 47 (2) 20010.

- Dyrek K., *Posłuszni i nieużyteczni*, „Pastores” 43 (2) 2009.
- Edith, *Getsemani*, „Pastores” 27 (2) 2005.
- Edith, *Łono Ojca*, „Pastores” 59 (2) 2013.
- Edith, *Serce w Biblii*, „Pastores” 24 (3) 2004.
- Edith, *Veni Creator Spiritus*, „Pastores” 69 (4) 2015.
- Edith, *Wszystko oddać i wszystko otrzymać*, „Pastores” 21 (4) 2003.
- Faszczowa A., *Maryja potrzebuje fałszywej czci*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Foltyńska A., *Życie braterskie we wspólnocie*, „Pastores” 12 (3) 2001.
- Gabrielle, *Psalterz – księgą strachu przemienionego*, „Pastores” 56 (3) 2012.
- Giertych W., *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, „Pastores” 1 (1) 1998.
- Giertych W., *Uwalnianie wolności*, „Pastores” 11 (2) 2001.
- Giertych W., *Przez Niego, z Nim i w Nim...*, „Pastores” 19 (2) 2003.
- Giertych W., *Teologia głoszonego słowa*, „Pastores” 42 (1) 2009.
- Giertych W., *Papież bez seminarium*, „Pastores” 47 (2) 2010.
- Giertych W., *Religijność to jeszcze nie wszystko*, „Pastores” 49 (4) 2010.
- Giertych W., *Modlitwa a celibat*, „Pastores” 51 (2) 2011.
- Garcia J., *W tobie mam upodobanie*, „Pastores” 11 (2) 2001.
- Górny G., *Żywa katecheza*, „Pastores” 5 (4) 1999.
- Grün A., *Medytacja słowa Bożego drogą do nadziei*, „Pastores” 9 (4) 2000.

- Grzywocz K., *Kto mnie widzi, widzi i Ojca*, „Pastores” 6 (1) 2000.
- Grzybowski J., *Formacja serca*, „Pastores” 35 (2) 2007.
- Grzybowski J., *Nadzieja jako zaufanie miłości*, „Pastores” 41 (4) 2008.
- Hajduk T., *Jak Jezus formował Apostołów*, „Pastores” 22 (1) 2004.
- Hausman N., *Przystać na Boży wybór*, „Pastores” 59 (2) 2013.
- Hinc M., *Kondycja psychiczna księdza*, „Pastores” 16 (3) 2002.
- Huk T., *Sluchać Jezusa, sluchać ubogich (rozmowa z Janem Vanier)*, „Pastores” 12 (3) 2001.
- Hummes C., *Znaczenie celibatu osób duchownych*, „Pastores” 38 (1) 2008.
- Jacek, *Alkohol stał się moim bożkiem*, „Pastores” 24 (3) 2004.
- Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, „Pastores” 1 (1) 1998.
- Jan Paweł II, *Służyć Jego owczarni*, tłum. M. Sobolewska, „Pastores” 22 (1) 2004.
- Jarominek A., *Modlitwa serca*, „Pastores” 54 (1) 2012.
- Jerominek A., *Jaki Król?*, „Pastores” 76 (3) 2017.
- Jaworski R., *Seminarium miejscem dojrzewania sumienia*, „Pastores” 4 (3) 1999.
- Jaworski R., *Trudności w pracy księdza*, „Pastores” 20 (3) 2003.
- Jaworski R., *Nowe czasy – nowa formacja*, „Pastores” 10 (1) 2001.
- Kiernikowski Z., *Przemienieni przez Eucharystię*, „Pastores” 17 (4) 2002.
- Kiernikowski Z., *Moc umierania duchową cechą pasterza*, „Pastores” 1 (2005).
- Kiernikowski Z., *Posłuszeństwo – świadomość potrzeby granic*, 31 (2) 2006.

- Kiernikowski Z., *Od religijności do wiary*, „Pastores” 35 (2) 2007.
- Kiernikowski Z., *Św. Paweł – przeznaczony do Ewangelii*, „Pastores” 41 (4) 2008.
- Kiernikowski Z., *Wzrastanie wzrostem Bożym – Kol 2,19*, „Pastores” 49 (4) 2010.
- Klahs C., *Przewodnik wspólnoty*, „Pastores” 9 (4) 2000.
- Knabit L., *Ojcostwo rodem z Ducha Świętego*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Kotowa K., *Rytm pracy i odpoczynku*, „Pastores” 20 (3) 2003.
- Kożuch M., *Kierownictwo duchowe a przeżywanie trudnych doświadczeń*, „Pastores” 27 (2) 2005.
- Kropiewski Z., *Wolność w wychowaniu seminaryjnym*, „Pastores” 11 (2) 2001.
- Kropiewski Z., *Bezradni w nawróceniu*, „Pastores” 24 (3) 2004.
- Krzywonos J., *Kard Stefan Wyszyński wobec księży*, „Pastores” 66 (1) 2015.
- Kudasiewicz J., *Jezus wzorem i nauczycielem przebaczenia*, „Pastores” 7 (2) 2000.
- Kudasiewicz J., *Dziewica modląca się*, „Pastores” 9 (4) 2000.
- Kudasiewicz J., *Biblijne SOS dla odpoczynku*, „Pastores” 20 (3) 2003.
- Kudasiewicz J., *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores” 1 (2005).
- Kulpaczyński S., *Język katechezy*, „Pastores” 16 (3) 2002.
- Kunka S., *Chrześcijańska asceza przez wieki*, „Pastores” 79 (2) 2018.
- Marie-Laure, *Spożywanie Bożego słowa*, „Pastores” 60 (3) 2013.
- Misiaszek K., *Katecheza bez ewangelizacji*, „Pastores” 16 (3) 2002.

- Louf A., *Czułość i moc*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Louf A., *Samotność mnicha*, „Pastores” 5 (4) 1999.
- Louf A., *Pokora i posłuszeństwo*, „Pastores” 34 (1) 2007.
- Malina A., *Wierny arcykapłan jako nasz formator*, „Pastores” 47 (2) 2010.
- Michalewski J., *W ramionach Ojca*, „Pastores” 1 (2) 1999.
- Morgalla S., *Ucho sługi*, „Pastores” 40 (3) 2008.
- Nadbrzeżny A., *Od niewoli do zawierzenia*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Nagórny J., *Sakrament pokuty drogą do wewnętrznej harmonii*, „Pastores” 4 (3) 1999.
- Naumowicz J., *Dzielić z uczniami swoje życie*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Naumowicz J., *Milczenie ust i milczenie serca*, „Pastores” 3 (2) 1999.
- Naumowicz J., *Strzec swego sumienia*, „Pastores” 4 (3) 1999.
- Naumowicz J., *Medytacje młodego prezbitera*, „Pastores” 9 (4) 2000.
- Naumowicz J., *Chrystus – prawdziwy pedagog*, „Pastores” 16 (3) 2002.
- Naumowicz J., *Św. Augustyna droga do celibatu*, „Pastores” 21 (4) 2003.
- Naumowicz J., *Pokora drabiną do nieba*, „Pastores” 22 (1) 2004.
- Naumowicz J., *Niecierpliwa eschatologia*, „Pastores” 53 (4) 2011.
- Nieścior L., *Grzegorz Wielki o mocy Ducha*, „Pastores” 67 (2) 2015.
- Ołdakowska-Kufłowa M., Mazurczyk U.M., *Lektury*, „Pastores” 13 (4) 2001.
- Ozorowski M., *Duch Święty przekona was...*, „Pastores” 44 (3) 2009.



- Palmes K., *Slużba przełożeńska*, „Pastores” 11 (2) 2001.
- Pawłowski Z., *Shema Israel wypełnione w Jezusie*, „Pastores” 40 (3) 2008.
- Paszowska T., *Naśladowanie Chrystusa jako podręcznik ascezy*, „Pastores” 79 (2) 2018.
- Pek K., *Poznać Boga, aby rozumieć siebie*, „Pastores” 6 (1) 2000.
- Pleskaczyński J., *Milczenie Jezusa*, „Pastores” 3 (2) 1999.
- Polak W., *Być Pasterzem*, „Pastores” 58 (1) 2013.
- Porada R., *Dlaczego Kościół jako communio?*, „Pastores” 26 (1) 2005.
- Przeczyszewski M., *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, „Pastores” 22 (1) 2004.
- Pudelko J., *Miłość i lęk u Jezusa?*, „Pastores”, 60 (3) 2013.
- Pylak B., *Zostawić w ludziach cząstkę ojcowskiego serca*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Radcliffe T., *Hojność łaskawego Boga*, „Pastores” 10 (1) 2001.
- Radecki A., *Jak być naprawdę ubogim?*, „Pastores” 15 (2) 2002.
- Rahner K., *Człowiek o przebitym sercu*, „Pastores” 3 (2) 1999.
- Rahner K., *Posłuszeństwo zakonne*, „Pastores” 40 (3) 2008.
- Ratzinger J., *Lektury*, „Pastores” 47 (2) 2010.
- Ratzinger J., *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1 (1) 1998.
- Rondet M., *Celibat ewangeliczny a świat ludzkich relacji*, „Pastores” 21 (4) 2003.
- Rossetti S.J., *Jaka asceza dla księży XXI wieku*, „Pastores” 79 (2) 2018.
- Ruszała A., *Czy „Bóg sam wystarcza”*, „Pastores” 21 (4) 2003.

- Rzeszowski W., *Powołanie jako dialog*, „Pastores” 30 (1) 2006.
- Rzeszowski W., *Psychologia i formacja*, „Pastores” 46 (1) 2010.
- Rzeszowski W., *Życie w braterskiej wspólnotcie*, „Pastores” 28 (3) 2005.
- Salij J., *Modlitwa wstawiennicza kapłana*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Salij J., *Chronić pamięć o naszych męczennikach*, „Pastores” 27 (2) 2005.
- Seremek J., *Sługa Boga*, „Pastores” 27 (2) 2005.
- Siemieniewski A., *Eucharystia jako szkoła duchowości*, „Pastores” 3 (2) 1999.
- Siemieniewski A., *Eucharystia-tajemnica wzruszenia i wdzięczności*, „Pastores” 1 (2005).
- Skrzypczak R., *Wyznanie jako droga ku prawdzie*, „Pastores” 44 (3) 2009.
- Skrzypczak R., *Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej*, „Pastores” 49 (4) 2010.
- Skrzypczak R., *Pokochał Kościół aż do bólu*, „Pastores” 66 (1) 2015.
- Słabek P., *Przekazać wiarę*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Strzelczyk G., *Chrystus wzorem dla starców?*, „Pastores” 37 (4) 2007.
- Strzelczyk G., *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 49 (4) 2010.
- Strzelczyk G., *Powołani do rozeznawania*, „Pastores” 63 (2) 2014.
- Sullivan D., *Samozadowolenia zagrożeniem dla Kościoła*, „Pastores” 24 (3) 2004.
- Szczerba D., *Wpływ Eucharystii na życie tych, którzy ją sprawują*, „Pastores” 25 (4) 2004.
- Szcześniak J., *Stały spowiednik*, „Pastores” 44 (3) 2009.
- Szczurek J., *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, „Pastores” 27 (2) 2005.

- Szmydki R., *Miejsce pieniądza*, „Pastores” 46 (1) 2010.
- Szmydki R., *Odnowione rozumienie wiary*, „Pastores” 49 (4) 2010.
- Szostek A., *Sanktuarium spotkania i dialogu*, „Pastores” 4 (3) 1999.
- Szyrszeń P., *Faryzeusz, celnik i ja*, „Pastores” 59 (2) 2013.
- Śliwa J., *Jakiego księdza potrzebujemy?*, „Pastores” 10 (1) 2001.
- Thurian M., *Wdzięczność i radość Matki Pana*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Vanhoye A., *Nowość kapłaństwa Chrystusowego*, „Pastores” 6 (1) 2000.
- Vanhoye A., *Lęk Jezusa*, „Pastores” 11 (2) 2001.
- Vanhoye A., *Kim jest ksiądz*, „Pastores” 51 (2) 2011.
- Vanhoye A., *Usprawiedliwienie przez wiarę*, „Pastores” 59 (2) 2013.
- Vanier J., *Lęk i szansa na nowe życie*, „Pastores” 9 (4) 2000.
- Verlinde J.M., *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, tłum. M. Pieńskowska, M. Owsieńska, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Warowny M., *Nawróciwszy się, umacniaj braci*, „Pastores” 51 (2) 2011.
- Warowny M., *Od ludzkiego strachu do bojaźni Bożej*, „Pastores” 60 (3) 2013.
- Warowny M., *Tatus – imię Boga dojrzałych chrześcijan*, „Pastores” 65 (4) 2014.
- Warowny M., *Czy Jezus był ascetą?*, „Pastores” 79 (2) 2018.
- Wons K., *Sluchać i miłować*, „Pastores” 4 (3) 1999.
- Wons K., *Ksiądz rozmilowany w Chrystusie*, „Pastores” 5 (4) 1999.
- Wons K., *Bóg, ja i mamona*, „Pastores” 10 (1) 2001.

- Wons K., *Potrzebujemy kontemplacji Jezusa*, „Pastores” 23 (2) 2004.
- Wons K., *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Wons K., *Dwie drogi łaknących i cierpiących*, „Pastores” 61 (4) 2013.
- Wróbel R., *Gdzie Duch Pański, tam wolność*, „Pastores” 46 (1) 2010.
- Wróbel M., *Wierzyć, czyli przyjmować*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Zakrzewski J., *Ksiądz też uczy się cierpieć*, „Pastores” 9 (4) 2000.
- Zarzewny E., *Pasterz według Bożego serca*, „Pastores” 24 (3) 2004.
- Zarzewny E., *Anuncjatkę – ewangeliczna droga maryjności*, „Pastores” 50 (1) 2011.
- Zarzycka B., *Rozwój własny a życie oddane Ewangelii*, „Pastores” 48 (3) 2010.
- Zatorski W., *„Ojciec nasz” według św. Cypriana*, „Pastores” 39 (2) 2008.
- Zatwardnicki S., *Strategia 12 Kroków*, „Pastores” 38 (1) 2008.
- Ząbczak-Plajzer J., *Eucharystia szkołą wdzięczności*, „Pastores” 57 (4) 2012.
- Zimoń A., *Rodzicielstwo duchowe*, „Pastores” 2 (1) 1999.
- Autor anonimowy, *Słucha jak przyjaciel, mówi jak ojciec*, „Pastores” 28 (3) 2005.
- Zakonnik, *Sakrament nie jest moją własnością*, „Pastores” 7 (2) 2000.

## 5. LITERATURA PRZEDMIOTU

- Verlinde J.M., *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. G. Kania, Warszawa 2004.

Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, Poznań 2010.

Jankowski A., Romaniuk K., *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*,  
Katowice 1972.

## 6. LITERATURA POMOCNICZA

Ambaum J., *Funkcja kapłana w ofierze eucharystycznej „In persona Christi” i „In persona Ecclesie”*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel, tłum. F. Mickiewicz,  
Poznań-Warszawa 1988, s. 209-223.

Alvarez T., *Przewodnik do wnętrza zamku*, tłum. D. Wandzioch, Flos Karmeli, Poznań  
2010, s. 266-267.

Augustyn J., *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków, 2015.

Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 7, tłum. Z. Kubiak, wyd. III poprawione, Warszawa 1987.

Bravo A., *Prezbiterat jako apostołski sposób życia*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel,  
Poznań Warszawa 1988, tłum. G. Ostrowski, s. 245-256

Cantalamesa R., *Życie w mocy Ducha*, tłum. D. Piekarczyk, Kraków 2006.

Cantalamesa R., *Wspominając błogosławioną Mękę*, tłum. T. Bargiel, Kraków 2007.

Cantalamesa R., *Pieśń Ducha Świętego*, tłum. M. Przeczewski, Warszawa 2009.

Cantalamesa R., *Moc krzyża. Medytacje watykańskie*, tłum. M. Przeczewski, Kraków  
2013.

Cantalamesa R., *Oblicza Miłosierdzia, Boga i człowieka*, tłum. A. Fraś, A. Maderak,  
Częstochowa 2016.

- Cantalamessa R., *Nasza wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, tłum. K. Stopa, Kraków 2017.
- Cencini A., *Będziesz miłował Pana, Boga Swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 1995.
- Cencini A., Manenti A., *Psychologia a formacja. Struktura i dynamika*, seria: „Psychologia i formacja”, tłum. K. Kozak, Kraków 2002.
- Cencini A., *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, tłum. J. Zarzycka, Kraków 2004.
- Cencini A., *Od relacji do uczestnictwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
- Cencini A., *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005.
- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 273-274.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996.
- Dyrek K., *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000.
- Filokalia, *Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1998.
- Galot J., *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel, tłum. L. Balter, Poznań-Warszawa 1988, s. 277-289.
- Gargano I., *Lectio Divina. Wprowadzenie*, tłum. G. Piątek, Kraków 2001.
- Garridou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001.

- Garrigou-Lagrange R., *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958, s. 134.
- Giemza B., *Preferencyjna opcja na rzecz ubogich jako znak wiarygodności Kościoła*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 7, 2013, s. 237-255.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o lasce*, tłum. S. Jopek, Kraków 2005.
- Grialou H., *Jestem Córką Kościoła*, tłum. O. Nowakowska, Kraków 1984.
- Grignon de Montfort L.M., *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. H. Brownsfordowa, Lublin 1998.
- Grzybowski J., *Emancypacja, cyfrowy świat i obiektywna prawda. Refleksja nad ostatnim ćwierćwieczem Polski i Kościoła*, red. T. Kopiczko, „*Studia Elckie*”, 19, (2017), nr specjalny, s. 637-654.
- Teresa od Jezusa, *Dzieła*, tom II, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1987.
- Hareźga S., *Słowo Boże w sprawowaniu sakramentu pojednania. Sztuka spowiadania. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2017.
- Henrici P., *Virtus in Infirmitate. Władza Kościoła*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel, tłum. L. Balter, Poznań Warszawa 1988, s. 180-188.
- Izaak ze Stelli, *Kazanie na święto Wszystkich Świętych*, 3 10, cyt. za: Canopi A. M., *Kazanie na Górze drogą nawrócenia*, *Lectio divina*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 75.
- Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, III, 15.
- Kolodiejchuk B., *Matka Teresa „Pójdź, bądź moim światłem”*, tłum. M. Habura, Kraków 2015.
- Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, *Gaudium*, Lublin 2014.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.

- Kudasiewicz J., *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, Kielce 2000.
- Kuźniar J., *Książka o Mszy świętej*, Kraków 2003.
- Louf A., *Pokora i posłuszeństwo*, tłum. Ojcowie Tynieccy, Kraków 2019.
- De Lubac H., *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 2017.
- Łucarz S., *Siedem grzechów głównych*, Kraków 2004.
- Melotti L., *Maryja, Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów 1993.
- Muszala A., *Jak modlił się Jezus*, Kraków 2015.
- Ratzinger J., „*We wspólnocie z naszym papieżem Pawłem VI*”, Kazanie wygłoszone w niedzielę papieską 10 lipca 1977 roku, „*Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*”, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom VIII/1, Lublin 2013, s. 622-626.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu*, część 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Ratzinger J., *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom XI, Lublin 2012.
- Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości, Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Opera Omnia, Tom XII, Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, Część A, studium nad Augustynem, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom I, Lublin 2014.
- Rosatto P., *Spirituality of the diocesan priest*, [w:]  
<https://www.theway.org.uk/back/s039Rosato.pdf> (20.06.2020).



- Rupnik M.I., *Powiedzieć człowiek*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2009.
- Rupnik M.I., *Spotkać ojca. Od upokorzenia do pokory*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2013.
- Speyr von A., *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, W drodze, Poznań 1996.
- Sopoćko M., *Listy z Czarnego Boru*, Archiwum Instytutu Miłosierdzia Bożego, Częstochowa 2008.
- Skowroński A., *Analiza współczesnego i poszukiwanie nowego modelu formacji kapłańskiej w WSD w Elku*, Elk 2017, red. T. Kopiczko, „Studia Elckie”, 19, (2017), nr specjalny, s. 603-626.
- Stein E., *Twierdza duchowa*, tłum. Immakulata J. Adamska, Poznań 1998.
- Stein E., *Wiedza krzyża*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1999.
- Stinissen W., *Wędrowka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avili*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 20015.
- Szczurek J., *Trójedyny*, PAT-Kraków 1999.
- Szymik J., *Prawda i wolność*, Kraków 2019.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Urbański S., *W szkole świętości*, Warszawa 2016.
- Urbański S., *Rozwój świętości kapłana przez formację permanentną*, red. T. Kopiczko, „Studia Elckie”, 19, (2017), nr specjalny, s. 543-555.
- Urbański S., *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2011.
- Vanhoye A., *Bóg tak umiłował świat. Lectio divina do ofiary Chrystusa*, tłum. M. Królikowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005.

Verlinde J.M., *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, tłum. M. Pieńskowska, M. Owsieńska, „Pastores” 2 (1) 1999.

Witek S., *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986.

Wencel K.T., *Milczenie*, Kraków 2001.

Wojtyła K., *Komentarz teologiczno-duszpasterski do aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966*, „Ateneum Kapłańskie”, 9 (1972), s. 5-21.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.

Wons K., *Opowieść o tęskniących za domem*, Kraków 2013.

Wons K., *Gdy Bóg przychodzi w ciemnościach*, Kraków 2015.

Wons K., *Cała piękna*, Kraków, 2017.

Zawada M., *Siedem pieczęci zła*, Kraków 2001.

Zawada M., *Teologiczne horyzonty pragnienia*, Kraków 2017.

Ołdakowska-Kufłowa M., Mazurczak U.M., *Obraz Boga Ojca w kulturze*, Lublin 2000.

## WSTĘP

Świętość kapłana jest spełnieniem obietnicy złożonej przez Boga, której zapowiedź sięga Starego Testamentu. Jan Paweł II słowami zobowiązania, jakie skierował Stwórcą do Izraela przez usta proroka Jeremiasza, rozpoczął Posynodalną Adhortację Apostolską „Pastores dabo vobis”. Obietnica ta wyraża się w krótkim zdaniu: „Dam wam pasterzy według mego serca” (Jr 3, 15, PDV 1). Osobliwość, jaka kryje się w tym proroctwie, znalazła swoje rozwiązanie w osobie Jezusa Chrystusa, który pragnie, aby prezbiterzy przez Niego powołani byli kontynuatorami Jego dzieła. Dzieło to znajduje praktyczną realizację w sprawowaniu pamiątki Męki i Zmartwychwstania oraz misji nauczania wszystkich narodów (por. Łk 22,19; por. Mt 28,19). Kapłan w biblijnym ujęciu jest spadkobiercą tajemnicy Eucharystii oraz nauczania Mistrza z Nazaretu.

Podczas wizyty *ad limina Apostolorum* polskich biskupów w roku 1998 papież Jan Paweł II zaadresował kilka słów do przedstawicieli episkopatu Polski, które zaczerpnął z wyżej wspomnianej adhortacji. „Kościół – mówił Ojciec Święty – „uważa formację przyszłych kapłanów [...] i ich ustawiczną troskę, przez całe życie, o osobiste uświęcenie w posłudze, a także troskę o ciągłą odnowę duszpasterskiego zaangażowania za jedno z najdelikatniejszych i najważniejszych zadań, od których zależy przyszłość ewangelizacji ludzkości” (PDV 2). Wobec tak jednoznacznego, a zarazem krótkiego wskazania, odnoszącego się do życia i posługi kapłanów, Komisja Episkopatu Polski ds. Duchowieństwa podjęła apel ojca świętego. W związku z tym odpowiedzią na wyzwanie czasu, w jakim znalazł się Kościół w Polsce, jest kwartalnik „Pastores” oraz Centrum Formacji Duchowej w Krakowie stawiające sobie za cel przygotowanie osób biorących udział w formacji przyszłych kapłanów, tak zakonnych, jak i diecezjalnych.

Kwartalnik „Pastores”, tworzony pod patronatem Episkopatu Polski, jest skoncentrowany na formacji kapłanów na miarę czasu, który wymaga uwzględnienia bieżącej sytuacji, w jakiej rodzą się nowe powołania, oraz potrzeb duchowych związanych z codziennym życiem osób już wyświęconych na kapłanów. Tym samym wskazuje na konieczność ciągłej formacji osób duchownych, których celem jest świętość życia osobistego i troska o Kościół. Innymi słowy, znaki czasu, jakie wziął pod rozeznanie Kościół w Polsce, a odnoszące się do kapłanów, stanowią zasadnicze pole poszukiwań odpowiedzi na pytanie, czym jest świętość kapłana według serca Jezusowego

oraz jak się formować, aby odpowiedzieć na Boże powołanie do świętości realizowane na drodze powołania.

Kwartalnik „Pastores” jest dziełem powstałym po Soborze watykańskim II, którego recepcja wzbudzała wiele wątpliwości i była powodem szeregu nieporozumień. Wystarczyły zmiany w obszarze sprawowanej liturgii, by ujawniły się różnice zdań prowadzące do podziałów. Dlatego próba analizy fundamentalnych zagadnień odnoszących się do kapłaństwa pozwala odkryć, kim jest i do czego powołany jest kapłan, by nie zatracić tego co święte wśród wielości zagadnień związanych z interesującym nas tematem.

W związku z niezliczonymi dyskusjami na temat tożsamości kapłańskiej i tego, czym jest świętość, można jednoznacznie wskazać potrzebę rozpatrzenia tych zagadnień. Ich wyjaśnienie jest tym bardziej naglące, że zaobserwowano gwałtowny spadek liczby powołań. Problem ten dotknął tak zachodniej, jak i środkowej części Europy, w tym także Kościoła w Polsce. Częste powoływanie się na aspekt demograficzny, odnoszący się do faktycznego uszczuplenia liczby urodzin dzieci, nie wyjaśnia najbardziej dręczących pytań o powód spadającej liczby seminarzystów, ani tym bardziej o sens powołania do kapłaństwa oraz tego, czym jest świętość.

Kryzys związany z wyborem drogi świętości realizowanej w powołaniu kapłańskim stał się faktem. Podjąłem się zbadania tego tematu nie tylko jako świadomy swego posłannictwa kapłan, ale niejako także z obowiązku – w częstochowskim Wyższym Seminarium Duchownym pełnię posługę ojca duchownego. Za oczywisty uznałem temat świętości i tożsamości kapłańskiej już w czasie własnej formacji do święceń, gdy jeszcze nie brakowało powołań. Skutkowało to postrzeganiem kapłaństwa skoncentrowanego na pracy w Kościele, która uznawana była i wciąż bywa za najistotniejszy przejaw właściwie realizowanej świętości. Wobec tego rodzi się pytanie, czym jest świętość i dlaczego kojarzy się ona z powołaniem? Dlaczego tak wielu księży opuszcza szeregi kapłańskie, mając wszelką sposobność do życia w stałej obecności Boga?

Świętość kapłana stawiana jako cel w ramach przeżywanego powołania automatycznie wywołuje szereg skojarzeń związanych z tym tematem. Istnieje zatem możliwość stworzenia bardzo szerokiego wachlarza, którego bogactwo opisu może wprowadzać trudność z rozeznaniem co należy do istoty świętości, a co najwyżej służy jej realizacji. Jest to tym bardziej ważne, że można dokonać pomieszania świętości z

legalizmem prawnym lub też z ascetyką, która bywa utożsamiana z właściwym przeżywaniem wiary zredukowanej do zewnętrznych jej przejawów. Już samo słowo „świętość” może kojarzyć się bardziej z poprawnością moralną, niż ze słowem wyrażającym czyjąś tożsamość. Jednocześnie świętość może być przypisywana komuś z racji posiadania cech, które są widziane jako cnoty w ramach mentalności danej grupy społecznej, a pełniące rolę „dekalogu” niekoniecznie zbieżnego z tym, który zawiera Słowo Boże. Również hierarchia celów i wartości oraz praktykowane cnoty osobiste, ale też i wady, mogą istotnie wpływać na rozumienie świętości. Niewątpliwie dążenie do świętości posiadając charakter dynamiczny, czyli mający perspektywę rozwoju w realizacji powołania kapłańskiego, i wymaga dookreślenia. Kwartalnik „Pastores” jako źródło materiału badawczego posiada atut szerokiego spektrum opisującego tę rzeczywistość. Materiał źródłowy znajdujący się w „Pastores” pełni jednocześnie rolę szerokiej analizy tego, kim jest kapłan oraz jak dążyć do świętości, aby nie rozminąć się z głosem Bożym, który nie tylko powołuje, ale i wzywa do ciągłego nawrócenia, czyli ponawiania decyzji o świętości życia w oparciu o więź z Bogiem.

Ponieważ zagadnienie świętości kapłana jest równoznaczne z odpowiedzią człowieka na Boże wezwanie zapraszające do wyjątkowej więzi z Trójjedynym, kwartalnik „Pastores” koncentruje się na wskazaniu drogi zmierzającej do pogłębienia relacji z Tym, który go wybrał. Materiał źródłowy obejmuje w znaczącej większości artykuły będące dziełem kapłanów, których posługa na łonie Kościoła przypada na okres minionego stulecia, aż do roku 2018. Ponadto materiał badawczy uwzględnia wypowiedzi sióstr zakonnych oraz osób świeckich. Tym samym przekrój osób mających doświadczenie Kościoła nie zawęży się do tych, którzy osobiście przeżywają powołanie kapłańskie, ale będących w bezpośrednim kontakcie z osobami powołanymi. Oznacza to, że teksty źródłowe są próbą wsłuchania się w możliwie najszersze spektrum ludzi Kościoła, aby tym lepiej opisać, czym jest świętość realizowana w kapłaństwie. Jednocześnie teksty umieszczone w kwartalniku w przeważającej większości są echem Kościoła znajdującego się na terenie Europy, co nie oznacza, że kwartalnik „Pastores” preferuje myśl teologiczną na temat kapłaństwa pochodzącą ze Starego Kontynentu. Zabieg ten jest wynikiem dostępu do Tradycji Kościoła, której historia sięga początków chrześcijaństwa obecnego na tym terenie od początku.

W ramach konsultacji Rady Programowej kwartalnika „Pastores” z ks. bp. Andrzejem Suskim na czele, podjęto decyzję o niepromowaniu wybranej duchowości stanowej. Dlatego jasno określonym celem pisma jest formacja i tożsamość prezbitera z

uwzględnieniem posługi, do jakiej zaproszony jest kapłan w ramach powołania (por. PDV 45). W związku z powyższym każdy numer periodyku ma podejmować jeden wybrany temat odnoszący się do zagadnień kapłańskich. Ewentualny wybór tematu może być podyktowany decyzją Rady Programowej oraz Redakcji lub też potrzebą czytelników kwartalnika. Szczególną cechą materiału źródłowego jest monograficzny charakter poszczególnych artykułów. Takie podejście do zagadnień traktujących o kapłaństwie pozwala uniknąć zbędnych powtórzeń, co nie jest prostym zadaniem dla pisma wydawanego jako kwartalnik.

W związku z koniecznością utrzymania analizy na temat kapłaństwa w duchu Kościoła katolickiego, głównym punktem odniesienia dla Rady Programowej są adhortacje *Pastores dabo vobis* oraz *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Aby nie zawęzić obszaru poszukiwań na temat świętości kapłańskiej do dokumentów Kościoła oraz artykułów zamieszczonych na łamach kwartalnika, pismo „Pastores” wskazuje czytelnikowi w każdym numerze szereg lektur, które warto poznać, by pogłębić poruszany temat oraz doprecyzować zagadnienia bieżące, z którymi może mieć do czynienia kapłan z racji społecznego wymiaru swojej posługi.

Materiał źródłowy można podzielić na siedem grup tematycznych, które odnoszą się do zagadnień świętości kapłańskiej. Pierwsza traktuje o powołaniu kapłana, które jest analizowane z dwóch punktów widzenia. Jednym jest powołanie do świętości rozumianej osobowo, natomiast drugim powołanie do służby w Kościele. Powołanie jest analizowane jako wezwanie do bycia w obecności Świętego Świętych, który uświęca prezbitera. Natomiast powołanie do służby w Kościele według artykułów przedstawiane jest jako odpowiedź kapłana na powołanie i uczestnictwo w uświęcającym dziele zbawienia dokonanego przez Boga. Zagadnienie to podejmują ks. bp J.L. Brugues, ks. bp Z. Kiernikowski, ks. K. Bardski, ks. W. Rzeszowski oraz S.N. Hausman.

Drugą grupą tematyczną jest relacja kapłana z trzema Osobami Boskimi. Artykuły odnoszące się do tej problematyki należy podzielić według relacji uwzględniającej wybraną Osobę Boską. Ujęcie takie pozwala na uchwycenie uświęcającej roli każdej z Osób Trójcy Przenajświętszej, aby uwypuklić partykularny aspekt relacji. Autorzy tacy jak ks. bp D. Zimoń, ks. R. Cantalamessa, ks. J.M. Verlinde, ks. J. Szczurek oraz s. Edith, którzy odnoszą się do relacji Boga Ojca z kapłanem, wskazują na cechy pierwszej z Osób Boskich. Dlatego ich artykuły odnoszą się do takich zagadnień, jak: miłosierdzie Ojca, troska, udzielanie życia, życzliwość, sprawiedliwość i miłość. Autorzy poruszanej

problematyki pozwalają na analizę obrazu Boga Ojca, który kształtuje pojęcie świętości w oczach kapłana oraz postawę prezbitera na wzór Pierwszej Osoby Trójjedynego Boga.

Artykuły odnoszące się do relacji kapłana z Jezusem Chrystusem ujmowane są w perspektywie trzech cnót teologicznych. Dlatego ks. R. Szmydki, ks. W. Bartkowicz, ks. A. Vanhoye analizują świętość kapłana w relacji ze Zbawicielem, skupiając się wokół wiary w Jezusa, zaś ks. K. Wons, ks. A. Jaromianek, ks. J. Krzywonos analizują miłość względem Jego osoby. Trzecia z wymienionych cnót, czyli nadzieja, rozpatrywana przez ks. bp. P. Liberę, ks. J. Naumowicza oraz ks. J. Grzybowski, ujmowana jest w perspektywie trudności, jakie napotyka kapłan w ramach posługi oraz życia wiecznego, w którym partycypuje prezbiter. Artykuły odnoszące się do relacji kapłana z Jezusem Chrystusem pozwalają przedstawić świętość w ujęciu wertrykalnym, czyli w porządku łaski. Nadprzyrodzony charakter świętości kapłana znajduje się w centrum wszelkiej analizy zamieszczonej w kwartalniku „Pastores”.

Artykuły z drugiej grupy, odnoszące się do relacji pneumatycznej osoby kapłana, podkreślają rolę Trzeciej Osoby Boskiej w dziele uświęcenia prezbitera. Do najważniejszych zagadnień poruszanych w tej tematyce należą: wpływ Ducha Świętego na kapłana w aspekcie łaski uświęcającej oraz działanie prezbitera w mocy Parakleta. Zagadnienia te podejmują na łamach „Pastores” ks. P. Jaskóła, ks. Z. Kijas, ks. L. Nieścior oraz s. J. Pudełko. Równie ważnym tematem jest relacja miłości jako Trzecia Osoba Boska, która jest sposobem wzajemnych odniesień między Ojcem i Synem jako pierwowzór dla relacji kapłana na wzór Trójjedynego Boga.

Trzecią grupą tematów poruszanych w artykułach są zagadnienia o charakterze chrystocentrycznym. W takim ujęciu świętość kapłana analizowana jest przez Autorów w świetle osoby Jezusa Chrystusa. Dlatego przewodnie linie tematyczne skupiają się wokół następujących zagadnień: Słowo Boże, Eucharystia, pascha Zbawiciela. Słowo Boże należy do najczęściej poruszanych tematów na łamach „Pastores”. Pismo Święte postrzegane jest przez takich Autorów, jak ks. K. Wons, ks. J. Kudasiewicz, ks. S. Morgalla oraz ks. Z. Pawłowski jako fundament wszelkiej analizy teologicznej, źródło formacji do świętości osoby kapłana oraz „miejsce” spotkania Boga. Temat Eucharystii jest istotnie powiązany ze Słowem Bożym oraz tematem paschy Jezusa. Tryptyk ten jest centralnym i najważniejszym zagadnieniem analizy na temat świętości kapłana. Eucharystia ujmowana jest nie tylko jako zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, ale również sakrament komunii kapłana z Bogiem, czyli wejściem w ścisłą relację ze Świętym

Świętych. Temat Eucharystii został poddany analizie przez takich Autorów, jak ks. W. Giertych, ks. S. Czerwik, ks. A. Siemieniowski, ks. J. Ząbczak-Plajzer oraz D. Szczerba. Natomiast pascha w ujęciu Autorów postrzegana jest w bezpośrednim powiązaniu z osobą Jezusa, a drugorzędnie z kapłanem w perspektywie jego całego życia. Pascha więc ujmowana jest również w znaczeniu symbolicznym jako przejście od jednej rzeczywistości do drugiej. W przypadku kapłana będzie to oznaczać przejście od starego do nowego sposobu życia, czyli świętości na wzór Chrystusa.

Świętość kapłana w trzeciej grupie tematycznej zawiera styl życia rozumiany jako radykalizm ewangeliczny. Autorzy materiału źródłowego poświęcają temu tematowi wiele uwagi ze względu na praktyczny wymiar świętości kapłana, jaki wynika z poznania Mistrza z Nazaretu. W ten sposób świętość kapłana nie jest zredukowana do gnozy, ale znajduje konkretne przełożenie w praktyce ubóstwa, czystości i posłuszeństwa.

Czwarta grupa źródeł skupia się na zagadnieniu świętości kapłana w ujęciu eklezjalnym. Dlatego do najważniejszych tematów należą jedność kapłana z Kościołem oraz jego miłość pasterska do Oblubienicy Chrystusa. Temat ten omawiany jest przez ks. bp. A. Czaję, ks. R. Poradę oraz ks. M. Cozzolę. Konsekwencją eklezjalnego ujęcia świętości prezbitera jest podjęcie tematów wynikających z faktu powołania do służby w Kościele. Artykuły, odnosząc się do tej problematyki, wskazują na miarę miłości kapłana do Kościoła, czyli świętości wyrażonej w tej cnocie. Miłość pasterska jest główną cechą świętości kapłana, jaką analizuje materiał źródłowy.

Piąta grupa traktująca o świętości kapłana odnosi się do relacji prezbitera z Matką Bożą. Do głównych zagadnień poruszanych w artykułach należą wiara Niepokalanej, matczyzna relacja Najświętszej Maryi Panny z kapłanem oraz Jej styl życia. Wobec tego Maryja rozpatrywana jest jako Matka kapłana oraz święty sposób życia wiarą. Uszczegółowieniem świętości osoby Maryi jako Matki i wzoru dla kapłana jest sposób przyjęcia Słowa Bożego oraz przebywanie w Jego obecności.

Do szóstej grupy tematycznej odnoszącej się do interesującego nas tematu należą źródła i środki uświęcenia kapłana – zagadnienia tak ważne, że poświęcono im oddzielne numery kwartalnika „Pastores” Materiał źródłowy skupia swoją uwagę na sakramentach Eucharystii, pokuty i pojednania, modlitwie, kierownictwie duchowym oraz ascezie. Wśród Autorów poruszających tę tematykę są ks. M. Ozorowski, ks. J. Augustyn, ks. J. Nagórny, ks. R. Skrzypczak, ks. J. Galota, ks. M. Cholewa, ks. W. Zatorski, ks. S. Kunka oraz s. Cecile, s. Gabriele. Poruszane zagadnienia wpisują się w praktykę kapłana



rozciągającą się na całe jego życie, dlatego wymagają analizy roli, jaką pełnią w uświęceniu prezbitera.

Ostatnią, siódmą grupą tematyczną jest formacja z podziałem na cztery jej rodzaje. Podział ten zaczerpnięty jest z dokumentu *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, który wyróżnia formację duchową, intelektualną, ludzką oraz pastoralną. Formacja duchowa skupia się wokół zagadnienia rozwoju cnót. Autorami omawiającymi tę problematykę są ojciec święty Benedykt XVI oraz ks. J. Naumowicz. Formacja intelektualna jest analizowana przez takich Autorów, jak ks. R. Jaworski, ks. W. Giertych oraz s. B. Zarzycka. Ks. A. Cencini skupia swoją uwagę na formacji ludzkiej wyrażonej w modelu integracji. Obok ks. A. Cenciniego problematyki formacji ludzkiej podejmuje się ks. W. Rzeszowski, który akcentuje formację permanentną niewyłączającą żadnego momentu z życia kapłana jako elementu w służbie świętości. Natomiast formacja pastoralna w ujęciu Autorów zajmuje ostatecznie miejsce. Kolejność ta podyktowana jest metodologią formacji, której wymiar pastoralny warunkowany jest dojrzałością w pozostałych elementach formacyjnych. Analizy ostatniego etapu formacji podejmuje się ks. M. Warowny, ks. R. Corti, J. Augustyn, ks. W. Rzeszowski oraz A. Foltińska.

Eklezyjalny wymiar świętości kapłana na łamach kwartalnika „Psatores” gwarantuje uprzednią obiektywizację artykułów w świetle nauczania Kościoła. Dlatego metodą badawczą, którą zastosowałem w niemiejszej pracy doktorskiej jest metoda analityczno-syntetyczna. Metoda ta ma na celu uzyskanie w ramach przeprowadzanej analizy i syntezy tego co odnosi się do świętości kapłana, a znajduje się w materiale źródłowym.

Pracę podzielono na cztery rozdziały. Pierwszy z nich traktuje o doktrynie świętości kapłańskiej w perspektywie relacji prezbitera do Boga. Trójjedyna tożsamość Boga wymaga omówienia relacji z poszczególnymi Osobami Trójcy Przenajświętszej, aby umożliwić uchwycenie bogactwa aspektów tego zagadnienia. Dlatego rozdział pierwszy omawia trynitarnie podstawy świętości kapłana. Ponadto stawia sobie za zadanie nakreślenie właściwego „obrazu” Boga będącego wzorem świętości dla kapłana. Relacja oparta o właściwą doktrynę świętości stanowi podstawę do dalszej części dysertacji doktorskiej.

Rozdział drugi analizuje istotę świętości kapłańskiej ukazanej w osobie Jezusa Chrystusa Najwyższego Kapłana. Dlatego wskazując na Jego Osobę, jednocześnie analizuje temat upodobnienia się prezbitera do swego Mistrza. Wśród głównych

zagadnień analizowane są cechy Jezusa jako kapłana wskazujące na Jego świętość. Wśród najważniejszych zagadnień poruszana jest miłość pasterska wyrażona w postawie służebnej na rzecz zbawienia ludzkości. W ten sposób świętość kapłana rozważana jest w perspektywie Kościoła jako miłość zdolna do poświęcenia dla dobra innych. Dlatego omawiane są kwestie cierpienia, męczeństwa oraz jedności kapłana z Kościołem. Rozdział drugi podejmuje również temat obecności Maryi w życiu kapłana. Osoba Najświętszej Maryi Panny analizowana jest jako dar Matki dla osoby powołanej oraz wzór świętości. Ponadto ta część pracy poddaje analizie radykalizm ewangeliczny jako konsekwencję odpowiedzi człowieka na dar powołania do świętości realizowany w wymiarze kapłańskim.

Rozdział trzeci podejmuje analizę formacji kapłana do świętości. Formacja podzielona jest według ujęcia zawartego w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Najważniejszym celem w dążeniu prezbitera do świętości jest zjednoczenie kapłana z Bogiem. Dlatego cała formacja analizowana jest w perspektywie tego najważniejszego celu. Ponieważ zadanie dążenia do świętości rozciąga się na całe życie prezbitera, to również formacja analizowana w rozdziale drugim nie posiada sztywnych ram czasowych. Formacja w ujęciu, które nie wyklucza żadnego obszaru formacji do świętości, jest kluczowym zamiarem trzeciego rozdziału.

Ostatnia część pracy analizuje źródła i środki do świętości kapłańskiej. Ponieważ Eucharystia jest źródłem i szczytem życia kapłańskiego, należy do najważniejszych zagadnień analizy tego rozdziału. Również sakrament pokuty i pojednania podlega analizie jako miejsce doświadczenia świętości Boga i kształtowania sumienia kapłańskiego. Do źródeł i środków w realizacji świętości kapłańskiej, które nie mają charakteru sakramentalnego, należą modlitwa, kierownictwo duchowe i asceza. Analiza tych ostatnich źródeł i środków wskazuje na wspólnotowy charakter drogi kapłana do świętości, który podkreśla potrzebę drugiego człowieka w procesie uświęcenia. Poruszane zagadnienia w ostatnim rozdziale nie są podejmowane jako uzupełnienie tematu świętości kapłańskiej, ale jako nieodłączne elementy w drodze do świętości.

# ROZDZIAŁ I

## Trynitarne podstawy świętości kapłana

Przedmiotem analizy jest świętość kapłana. Ponieważ źródłem wszelkiej świętości jest sam Bóg Trójjedyny, to poniższy rozdział traktuje o relacji między kapłanem a Stwórcą. Ze względu na Trójjedyność Boga, analiza rozłożona jest na relację kapłana z poszczególnymi jej Osobami, aby w ten sposób uwypuklić trynitarne powołanie kapłańskie. Tym samym świętość kapłana, w poniższej analizie, jest doświadczeniem Boga samego, który uświęca osobę powołaną według roli, jaką pełni każda z Osób Boskich w uświęceniu człowieka. Występujące tu dwa elementy, czyli uświęcenie i relacja z Bogiem, wydają się być jedną rzeczywistością odnoszącą się do tego samego. Oznacza to, że świętość kapłana jest wyrazem pogłębiającej się relacji ze swym Stwórcą. Dlatego analiza w niniejszym rozdziale skupia się wokół tematu relacji, czyli uświęcenia realizującego się na drodze pogłębienia więzi kapłana z Bogiem. Wobec tego świętość kapłana postrzegana w oderwaniu od trzykroć świętego Boga jest oddzieleniem się od źródła wszelkiego dobra i pozbawieniem świętości Osobowej i przeżywanej jako więź miłości, tak jasno wyrażonej w najważniejszym przykazaniu.

### 1. Kapłan w relacji do Boga Ojca.

Trójjedyny Bóg powołujący człowieka zaprasza go do szczególnej świętości realizowanej w więzi z Nim samym. Ponieważ analiza więzi wobec poszczególnych Osób Boskich umożliwia uchwycenie bogactwa tej relacji, to refleksja przyjmie porządek według określonej kolejności. Pierwszą z osób Boskich jest Ojciec. Dlatego analiza świętości kapłana rozpoczyna się od obrazu Boga Ojca, która wyraża relację powstającą między Stwórcą a kapłanem. Obraz jest tu pojęciem ogólnym, które zastępuje bogactwo poszczególnych aspektów analizowanych w niniejszym paragrafie. Analiza świętości wyrażonej w relacji do Boga Ojca przechodzi od wiedzy na temat pierwszej Osoby Boskiej do doświadczenia Jego Świętości. Następnie analizie zostanie poddana funkcja kapłana jako ojca, wyrażonego w jego posłudze na rzecz Kościoła.

## 1.1 Obraz Boga Ojca w życiu kapłana.

Według J.M. Verlinde'a „obraz” Boga Ojca w życiu kapłana jest wyrazem relacji z Nim samym. Dlatego słowo „obraz” bywa synonimem wzajemnego odniesienia Boga Ojca i kapłana. Samo słowo „obraz” jest bardzo szerokie znaczeniowo. Właściwie „obraz” odnosi się do wszystkiego, co dotyczy Boga, a może być próbą przedstawienia Jego osoby. Natomiast próba opisanego tego, co łączy kapłana z Bogiem Ojcem, znajduje swoje odzwierciedlenie we wszystkim, co odnosi się do pierwszej osoby Boskiej, jak również z tym, co wiąże się ze słowem „ojciec”. To zaś, co się odnosi do tego słowa, to osobiste doświadczenie ojca w życiu kapłana oraz doświadczenie społeczne, które mówi o ojcu, a co stanowi istotny aspekt egzystencjalny w tym temacie<sup>1</sup>. Również wspólnota osób wierzących posiada swoje doświadczenie Boga Ojca w oparciu o przepowiadane Słowo Boże, które wprowadza kapłana w relację z Nim samym<sup>2</sup>. Natomiast słowo „ojciec” odkrywane jest w oparciu o relację, jaka jest między Bogiem Ojcem a Jego Synem<sup>3</sup>. Ponieważ omawiana relacja odnosi się do więzi kapłana z Bogiem Ojcem, to zasadniczym obszarem badawczym jest kontekst religijny, mający swe źródło w Biblii<sup>4</sup>.

Obraz Boga Ojca w ujęciu ks. J. Szczurka wskazuje na życie, którego On jest przekazicielem. To ojciec jest dawcą życia dla syna, a tym samym kapłan względem Boga jest tym, który to życie otrzymuje od Niego<sup>5</sup>. Nie jest to dar życia, który uzależnia kapłana i zmusza do wdzięczności, ale raczej w pierwszej kolejności daje nadzieję na życie wieczne. W ten sposób tworzy się relacja synowska wynikająca z faktu otrzymania życia<sup>6</sup>. Dawanie życia przez Ojca uczniom Jezusa jest wyrazem życzliwości Boga Ojca względem tych, których powołał Chrystus. Życzliwość jest więc ściśle powiązana z faktem obdarowania życiem<sup>7</sup>. Autor zaznacza, że to życie wieczne polega na tym, aby poznali Ojca (por. J 17,3)<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, tłum. M. Pieńkowska, M. Owsieńska, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 11.

<sup>2</sup> Por. Tamże, s. 19; por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, „Pastores” 27 (2) 2005, s. 21.

<sup>3</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 17; por. G. Strzelczyk, *Droga wiary Jezusa*, „Pastores” 49 (4) 2010, s. 19.

<sup>4</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 12.

<sup>5</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 16.

<sup>6</sup> Por. J. Szczurek, *Trójedyny*, Kraków 1999, s. 159.

<sup>7</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 16.

<sup>8</sup> Por. Tamże; por. A. Muszala, *Jak modlił się Jezus*, Kraków 2015, s. 60.

Zdaniem ks. K. Grzywocza oraz s. Edith poznanie Ojca jest celem samym w sobie. Nie jest to jednak wiedza oderwana od osoby, którą poznaje kapłan, ale życie samo w sobie. Jest to życie z osobą przez poznanie jej i trwanie w niej samej. Ten rodzaj relacji jest najgłębszym sensem powołania w kapłaństwie i pierwszym motywem wezwania człowieka do bycia z Bogiem (por. Mk 3,14). W ten sposób obraz Boga Ojca dającego życie jest życzliwym zaproszeniem do trwania w relacji Ojciec syn, w której życie jest udziałem w tajemnicy Boga. Udział w tejże tajemnicy jest widzeniem, oglądaniem Boga. Nie jest to jednak widzenie bez żadnego udziału kapłana. Nie dzieje się to bez jego woli. Człowiek posiada pragnienie widzenia Boga i do tego doświadczenia jest zapraszany. Dlatego jak zauważa s. Edith trudno wyobrazić sobie relację bez wzajemnego doświadczenia, bez oglądania Jego chwały (por. Wj 33,18)<sup>9</sup>.

Zdaniem ks. J. Szczurka wejście kapłana w relację z Bogiem Ojcem opiera się na tym, co Bóg zechce objawić. Objawienie to kształtuje obraz Boga w oczach kapłana. Tym zaś, co objawia, jest Słowo<sup>10</sup>. Słowo to zawiera konkretne obrazy biblijne, które wyrażają analogicznie, a tym samym zrozumiale dla człowieka, Bożą relację z ludźmi. Innymi słowy, jakie jest usposobienie Boga względem człowieka w obrazach biblijnych. Natomiast człowiek pociągnięty tym obrazem pogłębia wiarę w tego, który chce mu się objawiać. Wiara zaś jest widzeniem Boga według otrzymanej łaski. Tę prawdę teologiczną uwypukla ks. J. Szczurek, i dlatego widzenie w wierze jest łaską i tym samym relacją, w jaką wchodzi kapłan przez przyjęcie skierowanego do niego Słowa<sup>11</sup>.

S. Edith odwołując się do obrazów występujących w Słowie Bożym, a odnoszących się do osoby Ojca, podkreśla, że kapłan odkrywa szczególną więź z Nim samym. Zauważa, że takim obrazem biblijnym, który przybliży osobę Boga Ojca, jest „łono”<sup>12</sup>. O noszenie na łonie całego Izraela był poproszony Mojżesz przez Boga (por. Lb 11,12). Łono jest wyrazem głębokiej więzi. Miejscem uprzywilejowanym. Jest przeznaczone dla uciśnionych za życia. Polecenie, by Mojżesz zatroszczył się o lud, jest faktycznie wyrazem woli samego Boga<sup>13</sup>. W tej perspektywie Bóg jawi się jako zatroskany o ludzi, którzy są mu bliscy jak własne dzieci. Wobec takiego doświadczenia kształtuje się mentalność Izraelity, a tym samym kapłana, że stając wobec Boga, zwraca się do Niego

---

<sup>9</sup> Por. K. Grzywocza, *Kto mnie widzi, widzi i Ojca*, „Pastores” 6 (1) 2000, s. 40; por. Edith, *Łono Ojca*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 124.

<sup>10</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przewyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 17.

<sup>11</sup> Por. Tamże, s. 21.

<sup>12</sup> Por. Edith, *Łono Ojca*, dz. cyt., s. 124.

<sup>13</sup> Por. Tamże, s. 125.

jak do Ojca. Obraz łona bywa zastępowany sercem (spocząć na czyimś sercu)<sup>14</sup>. Ta scena znajduje swe odzwierciedlenie w czasie ostatniej wieczerzy (por. J 14, 11). Jeśli serce, to jest to więź tego, co najgłębsze w człowieku i Bogu. Ponieważ Jezus zwrócony jest całym sercem ku Ojcu jako Syn, to i Ojciec ku Niemu. W ten sposób kapłan odkrywa więź z Bogiem Ojca na wzór Jezusa. Relacja płynąca z tego obrazu jest więc relacją głębokiej zażyłości<sup>15</sup>.

Ks. abp D. Zimoń poruszając temat zażyłości Boga Ojca z kapłanem, stwierdza jej fakt w tym, że przemówił do nas przez swego Syna. Tak dalece posunięta interwencja Boga pozwoliła ludziom zrozumieć, co to znaczy, że są oni stworzeni na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Człowiek jest odbiciem swego Boga. Słowa te znajdują pełne wyjaśnienie w osobie Jezusa. Syn Człowieczy jawi się już nie jako Słowo, lecz Słowo, które stało się ciałem. Patrząc na oblicze Jezusa, odkrywamy więź z Ojcem (por. J 14,9). To Jezus jest odbiciem Ojca. Dlatego według ks. abp A. Zimonia, kontemplując Jezusa, odkrywamy, kim jesteśmy dla Boga Ojca. Jest to najmocniejszy „obraz”, przez jaki przemówił do nas Bóg. Wobec tego zapatrzenie na Jezusa rodzi poznanie tego, kim jest Ojciec<sup>16</sup>.

S. Edith oraz ks. J. Szczurek podejmując temat poznania Ojca przez osobę Syna, odwołują się do Pisma Świętego jako źródła wiedzy w tym temacie. Poznanie zaś w języku Biblii utożsamiane jest z miłością. Miłość tę, która jest więzią osób samą w sobie, może poznać kapłan, przybliżając się do serca Tego, który spoczywa na sercu Ojca. Relacja więc rodzi się z poznanej miłości Ojca i Syna. Ta miłość Syna przynagła nas do miłości Boga Ojca (por. 2 Kor 5,14). Wybrani apostołowie i przyszli kapłani odkrywają ścisłą więź z Bogiem Ojcem na wzór Chrystusa. Widząc miłość Ojca i Syna, apostołowie pragną ją naśladować, prosząc o szkołę modlitwy, w której dostrzegają szczególną relację Jezusa z Bogiem Ojcem. Modlitwa Pańska zaczyna się od nawiązania bezpośredniej i zażyłej relacji z Bogiem już w pierwszych słowach (por. Mt 6,9). Z tej modlitwy wynika usynowienie. Modlitwa więc wyraża relację Ojca i Syna. Idąc więc za analizą s. Edith oraz ks. J. Szczurka, można odkryć, że kapłan poznaje swoją tożsamość w modlitwie zwróconej do swego Boga i Ojca jako kapłan w relacji synowskiej<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Por. Tamże.

<sup>15</sup> Por. Tamże.

<sup>16</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 65.

<sup>17</sup> Por. Edith, *Łono Ojca*, dz. cyt., s. 126.

Ponadto ks. J. Szczurek oraz ks. K. Wons zaznaczają, że Jezus ukazuje osobę miłosiernego Ojca w swoim nauczaniu i sposobie życia, które pogłębia zrozumienie tematu<sup>18</sup>. Jest to obraz pochodzący z przypowieści o miłosiernym ojcu (por. Łk 15,11). Ojciec jest osobą, która pozwala odzyskać utracone synostwo<sup>19</sup>. Bezwarunkowa miłość Ojca jest argumentacją w rozmowie z drugim synem. Jest to najbardziej skuteczny argument, jaki stosuje Bóg. Choć relacja syna marnotrawnego pozostaje niedoskonałą wobec wielkoduszności ojca, to nie zmienia to postawy rodziciela, który konsekwentnie okazuje swoją radość z powrotu syna<sup>20</sup>. Ten klasyczny obraz Boga Ojca w powyższej przypowieści zawiera w sobie najistotniejsze cechy relacji Boga względem człowieka. To na podstawie tych cech kształtuje się religijne odniesienie kapłana do Boga. Cechy te wyrażają się w trzech terminach. Miłość Ojca jest oczekująca, przebacząca i zbawiająca względem kapłana<sup>21</sup>.

Ojciec jawi się w tej perspektywie jako Ten, który „w domu” wyczekuje powrotu swoich synów. Autorzy wskazując na życzliwość Boga Ojca, dostrzegają ją w zbawczym posłannictwie Jego własnego Syna. To na podstawie tego doświadczenia kapłan kształtuje swoją religijną tożsamość dziecka Bożego i dojrzałego sumienia jako „przestrzeni” spotkania swego Boga. Tak ukształtowana tożsamość synowskiej relacji jest echem właściwego obrazu Boga Ojca<sup>22</sup>.

Doświadczenie Boga miłosiernego, w ujęciu ks. J. Szczurka, jest podstawą wszelkiej relacji Boga i kapłana. Przebaczenie i jego doświadczenie jest motywem wszelkiego działania w życiu kapłana. Tym samym relacja z Bogiem Ojcem jest odkryciem współczucia, przebaczenia, życzliwości i cierpliwości. Jest to życzliwość uprzedzająca. Wychodząca naprzeciw, zanim człowiek podejmie decyzję o odnowieniu relacji z Bogiem. Dlatego cechą charakterystyczną relacji kapłana z Bogiem jest cierpliwość Boga względem kapłana, stałość miłosierdzia i niezmiennosc decyzji o łaskawości względem niego (por. Ps. 136). Natomiast według ks. J. Szczurka wszystkie te cechy, obrazujące

---

<sup>18</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 20, s. 18; por. K. Wons, *Opowieść o tęskniących za domem*, Kraków 2013, s. 110.

<sup>19</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 20; por. M.I. Rupnik, *Spotkać ojca. Od upokorzenia do pokory*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2013, s. 75-79.

<sup>20</sup> Por. K. Wons, *Opowieść o tęskniących za domem*, dz. cyt., s. 110.

<sup>21</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 20; por. K. Wons, *Świadek Ojca miłosierdzia*, „Pastores” 7 (2) 2000, s. 37.

<sup>22</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przezwyciężanie kryzysów*, dz. cyt., s. 20.

Boga Ojca, opatrzone są wiernością Boga względem człowieka, która wyraża niezmienną życzliwość usposobienia<sup>23</sup>.

Obraz Boga życzliwego znajduje swoje spełnienie w opatrności. Opatrzność w pierwszej kolejności dotyczy dzieła stworzenia, które jest inicjatywą Boga Ojca. Prawda ta jest wyrażona przez samego Jezusa, gdy nazywa Boga Ojca Panem Nieba i ziemi (por. Mt 11,25). Dzieło stwórcze przewiduje miłosną troskliwość nad człowiekiem. Bóg stwarzając świat, oddaje go do dyspozycji ludzi. Jednocześnie troska ta nie pomija wolności człowieka. Wręcz przeciwnie. Wolność jest niezbywalnym prawem, jakie człowiek otrzymał. W związku z tym relacja z Bogiem Ojcem jest oparta na trosce i wolności. Natomiast przeznaczenie, które było tak właściwe dla świata pogańskiego, zostało przewyżnione przez nowe rozumienie tego słowa. Jest to przeznaczenie do synostwa Bożego. Synostwo z uwzględnieniem wolności jest przewyżnieniem wszelkiego fatalizmu. Człowiek nie podlega ślepemu losowi. Cel nie jest przeznaczeniem, ale darem od Boga Ojca. Natomiast dar ten to dom Ojca, czyli mieszkanie w niebie (J 14,2), które jest wyrazem opatrności Boga i celem zbawienia<sup>24</sup>.

J.M. Verlinde uwypukla, że zbawienie jest kolejnym dziełem Boga, które ma swój początek w dialogu z człowiekiem. Obraz Boga zbawiającego człowieka pojawia się w całej rozciągłości Pisma Świętego. Tak w Nowym, jak i w Starym Testamencie znajdujemy opisy Bożej interwencji zbawczej w dziejach ludzkości. Sceny zbawienia są wyrazem relacji kształtującej się między Bogiem i człowiekiem. Relację tę Bóg realizuje w dialogu zbawczym z człowiekiem oraz w dziełach, jakie czyni. Bóg dokonuje wyboru przyszłego Izraela. Następnie okazuje swą dobroć. Dobroć ta ma szczególny wyraz w drodze przez pustynię (por. Wj 11.1). W związku z tym Izraelici nazywają Boga Ojcem. Tak więc Ojcostwo wyraża się przez wybór i wybawienie z opresji. Bóg opiekuje się ludem wybranym przez czterdzieści lat<sup>25</sup>.

Według ks. J.M. Verlide'a Bóg przemawia do ludzi przez proroków, a to wszystko urzeczywistnia się w kontekście słowa, dialogu, jaki Bóg prowadzi z Izraelitami. Tak kształtuje się obraz Boga Ojca przemawiającego do swego ludu. Słowo Boże zaś wyjaśniają kapłani. To oni są odpowiedzialni za przekazywanie tego słowa. Słowem zaś

---

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 18; por. A. Malina, *Wierny arcykapłan jako nasz formator*, „Pastores” 47 (2) 2010, s. 13.

<sup>24</sup> Por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przewyżnianie kryzysów*, dz. cyt., s. 18-20

<sup>25</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 12.



jest przykazanie, na które człowiek może odpowiedzieć w wolności i w ten sposób podejmuje dialog<sup>26</sup>.

Ks. J.M. Verlinde kontynuując przedstawienie obrazu Boga Ojca zaangażowanego w dialog wykazuje, że jest to model występujący w całej Biblii. Zbawienie więc jest realizowane na drodze dialogu Boga z ludźmi na wzór rozmowy Ojca z synem. Ten akt zbawczy ma swe spełnienie w Nowym Testamencie. Bóg przemówił do nas przez Syna (por. Hbr 1,2). Bóg Ojciec rozmawia ze swym Synem kapłanem. Jest to dialog pełen szacunku i oddania ze strony Jezusa. Jest to wzór dialogu i obraz kształtujący postawę kapłana w relacji do Boga Ojca. Jednocześnie jest to odniesienie względem pierwszej Osoby Boskiej w duchu synowskiego posłuszeństwa. Ponieważ wolą Ojca jest zbawienie świata, dlatego relacja posłuszeństwa w życiu kapłana oscyluje w tej tematyce. Natomiast słowo „Abba”, którego używa Jezus podejmując dialog z Ojcem (J 14,31), pojawia się właśnie w kontekście paschy, w ramach której następuje przypomnienie wybawienia Izraela<sup>27</sup>. Jest to czas oddawania Bogu chwały za okazanie miłosierdzia. Przypomnienie zmiłowania Boga względem ludzi pojawia się w kontekście kultycznym w duchu posłuszeństwa ze strony Chrystusa. Jezus uznaje wolę swego Ojca i w ten sposób zbawia świat<sup>28</sup>. Okoliczności towarzyszące zbawieniu nie pomijają cierpienia w życiu Chrystusa (por. Iz 52,13). Jest to wzór dla kapłana, w jaki sposób ma wchodzić w relację z Bogiem Ojcem. Ponieważ zwraca się do Boga na wzór Jezusa używając słowa „Abba”, ma świadomość, że uznanie woli Ojca może wiązać się z jego cierpieniem na wzór jego Mistrza i Pana. Jednak cierpienie nie jest brakiem miłości Boga względem Jezusa czy też kapłana<sup>29</sup>. Bóg Ojciec choć nie uchronił swego Syna od cierpienia, to jednak okazał swą moc, gdy Chrystus wstaje z martwych. Natomiast Jezus został wysłuchany dzięki swej uległości względem swego Ojca (por. Hbr 5,7)<sup>30</sup>.

Jak zauważa Autor, słowo „Abba”, które określa charakter relacji kapłana z Bogiem, w kontekście biblijnym pojawia się w Ogrójcu. Jest to kontekst modlitewny. Modlitwa ta jest dialogiem okupionym wewnętrznym zmaganiem, aby przyjąć wolę Ojca. Innymi słowy, jest to przyłgnięcie do Boga Ojca całym swoim sercem, umysłem, wolą i całą

---

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 12-13.

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 17; por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawiciela. Tradycje paschalne Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, „Pastores” (1) 1998, s. 186.

<sup>28</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 17; por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przewycięzanie kryzysów*, dz. cyt., s. 17.

<sup>29</sup> Por. Tamże, s. 18; por. J. Szczurek, *Obraz Boga Ojca a przewycięzanie kryzysów*, dz. cyt., s. 19.

<sup>30</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 18; por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 297.

swoją mocą. Jest to najdoskonalszy wymiar relacji, w jaką może wejść kapłan ze swym Stwórcą. Przykład Jezusa modlącego się jest kluczowy dla kapłana wchodzącego w relację z Bogiem Ojcem. Ojciec ukazuje się jako obecny w życiu swego Syna. Bóg Ojciec jawi się tu jako słuchający prośby Jezusa. Jednak sposób jej wypełnienia realizuje się według woli Ojca. Ostatecznie Ojciec przedstawia się jako ten, który słucha Chrystusa w podjętym dialogu. Dlatego kapłan ma śmiałość wejść w relację z Bogiem, prosząc Go w imię Jego Syna (por. Jan 16,24). Kapłan zachęcony dobrocią Ojca wchodzi w relację modlitwy wstawienniczej za tych, którzy są mu powierzeni<sup>31</sup>.

Według J.M. Verlinde'a imię Boga dane jest człowiekowi, aby przybliżyć go do siebie. Imię niejako opisuje osobę. Określa jej status i usposobienie. W przypadku Boga jako Ojca imię określa istotę relacji. Relacja ta jest zażyłą tak dalece, że Jezusa należy uznać za Boga. Dlatego usynowienie człowieka w ramach zbawienia jest wejściem w relację z Bogiem na wzór Jego Syna. Święty Jan ewangelista odnotował aż 112 razy słowo „Ojciec”, które pada z ust Jezusa. Ojciec jest więc imieniem własnym Boga. W tym znaczeniu relacja, w jaką może wejść kapłan z Bogiem, jest w swym najgłębszym znaczeniu Ojcowiska<sup>32</sup>.

Ks. J.M. Verlinde widząc problemy interpretacyjne, jakich kapłan doświadcza w czasie lektury Biblii, podejmuje się wyjaśnienia tego, co dotyczy imienia Pana, a wpływa na relację ze Stwórcą. Imiona Boga, jakie występują, nie są tak proste w odbiorze. Jednym z nich jest Elohim. Natomiast drugim Yahwe, które spotykamy w analizach dokonanych przez Autora. Problem nastrocza nie tylko brzmienie fonetyczne, ale również znaczeniowe. Choć imiona Boga pojawiają się kilka tysięcy razy w Biblii, to istotne jest również, w jakich kontekstach. Wyżej zapisane imiona znajdują się w kontekście osoby Abrahama, ojca narodu Izraelskiego. Elohim wskazuje na Boga skrupulatnej sprawiedliwości. Natomiast Yahwe wyraża miłosierdzie, jedność oraz miłość. Abraham przechodzi od imienia wskazującego na Boga wielkich oczekiwań i poświęcenia tego co najdroższe w życiu kapłana, do Boga pełnego miłosierdzia. Miłosierdzie jest wyrazem troski i bezinteresownej interwencji Boga. Takie usposobienie wobec kapłana ma wymiar ojcowski, a nie władczy<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 17; por. J. Salij, *Modlitwa wstawiennicza kapłana*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 119.

<sup>32</sup> Por. Tamże, s. 14; por. M. Warowny, *Tatusz – imię Boga dojrzałych chrześcijan*, „Pastores” 65 (4) 2014, s. 20.

<sup>33</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 14-15.

Ks. J.M. Verlinde kontynuując temat relacji kapłana do Boga w oparciu o Jego imię i cechy z tym powiązane, zauważa stopniowe pogłębienie prawdy o dobroci Boga. Dynamika spojrzenia na Boga jako Ojca miłosiernego odbywa się w procesie poznawczym. Natomiast proces poznawczy rozgrywa się w czasie. Wejście w relację ze stwórcą wymaga od człowieka wielkiego zaufania. Czas jest właśnie tym wymiarem, w którym realizuje się proces zaufania wyrażony w powierzeniu się kapłana swemu Bogu. Powierzenie zaś tego co najcenniejsze w życiu kapłan spotyka się z jeszcze większym darem pochodzącym od Ojca. On sam ofiarowuje to, co ma najcenniejszego. Jest to Jego Syn. Ten dar ukazuje prawdziwe oblicze Ojca mające swe odbicie w Synu. Nie jest to jednak prosta wymiana, w której poszukuje się miary daru, ale miłości. Miłość jest więc właściwym odniesieniem kapłana do Boga. Tylko miłość jest skłonna do wzajemnego powierzenia się. To miłość odkrywa prawdziwą przyczynę wzajemnego obdarowania się osób. Miłość jest więc istotą relacji kapłana z Bogiem Ojcem<sup>34</sup>.

Według ks. R. Cantalamessa miłość Boża ukazuje się w tajemnicy przemieniania. Objawienie Boga Ojca w Nowym Testamencie jest nierozłącznie związane ze słowami „To jest mój Syn umiłowany” (Mt 17,5). Ostatecznie rozwiązaniem tego jest Osoba Ducha Świętego, który jest miłością Ojca i Syna. Oznacza to, że kapłan wchodzi w relację z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym. Wszystko też czyni w mocy tegoż Ducha, czyli w miłości. W ten sposób zamyka się tryptyk objawienia Trójcy Świętej obrazujący pełnię relacji Osób Boskich. To w relacji Osób przybliżamy się do ich tożsamości<sup>35</sup>.

Kaznodzieja papieski rozwija tę myśl w rozważaniu na temat Ojca, który obdarza miłością grzeszników. Miłość ta jest wyrazem Jego miłosierdzia. Ks. R. Cantalamessa mówiąc o miłości Ojca, ma na myśli Trzecią z Osób Boskich jako uosobione miłosierdzie. Bez Ducha Świętego miłość Ojca do kapłana byłaby pustym słowem. Dlatego Miłość ta jednocześnie pełni rolę Pocieszyciela posłanego od Ojca. Wobec tego Ojcostwo jawi się jako wspierająca i pocieszająca Miłość Ojca<sup>36</sup>.

Ks. R. Cantalamessa wyjaśnia, że poznać Ojca oznacza wejść z Nim w relację, która uobecnia się w sposób szczególny w tajemnicy przemieniania na górze Tabor. Scena ta ukazuje Ojca jako tego, który miłuje<sup>37</sup>. Kapłan na wzór apostołów obecnych na górze

---

<sup>34</sup> Por. Tamże, s. 17-21.

<sup>35</sup> Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica przemieniania*, „Pastores” 12 (3) 2001, s. 60.

<sup>36</sup> Por. R. Cantalamessa, *Oblicza Miłosierdzia, Boga i człowieka*, tłum. A. Fraś, A. Maderak, Częstochowa 2016, s. 139-140.

<sup>37</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Poznanie Boga Ojca. Szkice z teologii biblijnej*, Kielce 2000, s. 258-259.

słyszy głos Ojca, a tym samym uczestniczy w dialogu Trójcy Świętej. W ten sposób kapłan patrząc na przemienionego Jezusa, przybliża się do Boga Ojca w Duchu i Prawdzie. Bóg Ojciec jawi się jako Bóg miłości i dlatego ikona tej tajemnicy jest ukazaniem relacji, do jakiej jest pociągnięty kapłan na wzór apostołów zaproszonych przez Jezusa, którzy mu towarzyszą w tej scenie ewangelicznej. Tak więc sam Bóg Ojciec jest dawcą życia. Jest Bogiem miłości w życiu księdza i jako taki trwa w relacji z kapłanem. W ten sposób obraz Boga Ojca jest nie tylko treścią intelektualną, ale i przeżyciową, która spełnia się w relacji miłości, z której rodzą się pokój i radość ducha<sup>38</sup>.

M. Ołdakowska-Kuflowa podejmuje temat „obrazu” Boga Ojca w kulturze w perspektywie czasu. W ten sposób uwzględnia rozwój patrzenia na Boga przez swego wyznawcę. Osoba wierząca, szczególnie kapłan, jest „miejscem” spotkania się Ewangelii ze światem, w którym wzrasta. Dochodzi do wzajemnego wpływu na siebie konkretnej cywilizacji i Ewangelii. Można nawet mówić o ewangelizacji kultury. Dlatego tematem takiej ewangelizacji zajmują się literaturoznawcy, historycy sztuki oraz kapłani.

Zagadnienie Boga jako Ojca poruszane jest w sposób szczególny na tle okresów od średniowiecza, aż po czasy współczesne. Ponieważ doświadczenie Boga w wymiarze ojcowskim winno mieć realne przełożenie w życiu a nie tylko w teorii, to obszarem badawczym Autorki jest modlitwa. Stwórca przedstawia się w niej jako Bóg wszechmogący, przedwieczny, najlaskawszy i miłosierny. Sytuacja ulega zmianie w okresie baroku, który próbuje pogodzić Biblię z mitologią. Okres romantyzmu rozpowszechnia motyw kary i gniewu Bożego, w ramach którego Bóg jest sędzią straszliwym. Kolejna epoka ukazuje obraz Boga władcy i Ojca z zakrytym obliczem. Następnie Bóg posiada cechy matczyne<sup>39</sup>.

M. Ołdakowska-Kuflowa oraz ks. M. Warowny wskazują na stopniową zmianę patrzenia na Boga. Źródłami informującymi nas o zmianach postrzegania Stwórcy jest Pismo Święte oraz jego przejawy w kulturze ludzkiej. Ikonografia przedstawia swój punkt widzenia Boga jako Ojca. Bóg jawi się jako architekt, następnie zbawiciel na tle tajemnicy paschalnej. Tymczasem kościół protestancki nie podejmuje obrazu Boga Ojca w malarstwie, skupiając się na Biblii. Widząc wyraźną linię rozwoju patrzenia na Boga Ojca na przestrzeni wieków, zrodziła się myśl o podobnym procesie patrzenia na

---

<sup>38</sup> Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica przemienienia*, dz. cyt., s. 49-62.

<sup>39</sup> Por. M. Ołdakowska-Kuflowa, U.M. Mazurczyk, *Lektury*, „Pastores” 13 (4) 2001, s. 173-174; por. Refleksja podjęta w oparciu o: *Obraz Boga Ojca w kulturze*, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 463.

pierwszą Osobę Boską w życiu jednostki. To co rozgrywało się przez całe wieki, teraz dokonuje się w ciągu jednego życia. Rozwój ten wynika z dostępu do przekrojowej wiedzy na ten temat. Sam Chrystus rozpoczyna korektę patrzenia na Boga Ojca. Nie jest On już tylko osobą, która ma zapewniać dobrobyt jednostki. „W Ewangelii Mateusza Kazanie na Górze otwiera polemikę naprawy obrazu Boga serią bulwersujących błogosławieństw, które burzą obraz Boga, jako dawcy ziemskiego powodzenia”<sup>40</sup>.

D. Cupiał odnosząc się do zburzenia dotychczasowego obrazu Boga, który funkcjonował od wieków w Izraelu, podkreśla rolę, jaką odegrali w tej zmianie Chrystus oraz osobisty rozwój człowieka. Transformacja, która ma miejsce w rozumieniu Obrazu Boga, kształtuje się więc w oparciu o słowa Jezusa i Jego postępowanie. Chrześcijanin choć otrzymuje gotowy obraz Boga zawarty na kartach Ewangelii i przekazywany przez lokalną społeczność Kościoła, również stopniowo rozpoznaje, kim jest Bóg Ojciec. Tak też to ukazuje Autor w oparciu o swoje życie, dzieląc dojrzewanie chrześcijańskie na trzy etapy uwzględniające zmiany w patrzeniu na Boga. Pierwszy z nich to otrzymanie wiary od rodziców i dziadków. Następnie przekaz wiary w ramach katechizacji. Natomiast ostatnim etapem jest powrót do domu Ojca. W tym czasie następuje odejście od Boga mającego zaspokajać zachcianki wierzącego. Bóg jawi się jako zbawiciel, a oblicze Boga jest obliczem Ojca pełnego miłości. Ostatni etap jest jednocześnie nazywany okresem logiki serca. Jest to czas, gdy Bóg skłania serce synów do ojców i odwrotnie (por. Mt 3,24)<sup>41</sup>.

D. Cupiał wyjaśnia, że koncepcja motywu bliskości Boga i człowieka zawartego w logice serca pojawia się już w Starym Testamencie. Jest to jednak okres uświadamiania Izraelitów, który wydaje się odległy od głębi rozumienia tego obrazu w porównaniu z doświadczeniem nowo testamentalnym. Tym samym Autor wykazuje przygotowanie ludzi do głębszej relacji ze swym Bogiem, wyrażoną w ojcowskiej więzi. Pojawienie się tej więzi Autor nazywa synowskim nawróceniem do ojcostwa<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Por. M. Ołdakowska-Kufłowa, U.M. Mazurczyk, dz. cyt., s. 173-174; por. M. Warowny, *Tatusz – imię Boga dojrzałych chrześcijan*, dz. cyt., s. 19.

<sup>41</sup> Por. D. Cupiał, *Powrót do domu Ojca*, „Pastores” 20 (3) 2003, s. 170-171.

<sup>42</sup> Por. Tamże; por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 12.

## 1.2 Kapłan jako ojciec.

Ks. J. Augustyn podkreśla, że istnieje osobiste doświadczenia ojca w życiu kapłana. Doświadczenie to ma również wpływ na relację z wiernymi. Wzorce zaczerpnięte z własnej rodziny lub ich brak istotnie rzutują na interakcję ze światem osoby kapłana. Obszar doświadczenia osobistego jest więc naznaczony dobrym przykładem, jak i błędami rodziców. Również brak ojca w życiu kapłana zakłada pewną lukę doświadczenia wyrażającego się w zdolności do podejmowania decyzji, które mogłyby być wzorcem do postępowania. Trudne doświadczenia w domu rodzinnym zakłócają element decyzyjny u kapłana. Ma on wówczas problemy z podejmowaniem wyborów długofalowych. Dotyczy to nie tylko powołania do kapłaństwa, ale również troski o ludzi na dłuższy okres czasu<sup>43</sup>.

Zdaniem Jezuita oznacza to, że odpowiedzialność za ludzi jest ograniczona złym doświadczeniem z życia osobistego. Kapłan nie chce brać odpowiedzialności, która mogłaby mieć podobne negatywne doświadczenia, jakie spotkało go w rodzinie. Jest to więc postawa unikania odpowiedzialności wobec wiernych. Lęk przed złą relacją skupia kapłana na sobie. Również ten sposób bycia uwidacznia się w relacji z Bogiem Ojcem. Pojawia się wówczas jednostronne czerpanie w doświadczeniu religijnym. Kapłan wchodzi w relację z Bogiem Ojcem w sposób egoistyczny. Wówczas spotkanie z Bogiem Ojcem jest skoncentrowane na kapłanie, który nie czerpie z Bożej łaski<sup>44</sup>.

Według ks. J. Augustyna brak doświadczenia czułego ojcostwa sprawia, że kapłan ani nie oczekuje tego od Boga, ani nie okazuje podobnych cech względem wiernych. Brak personalnych relacji z ludźmi tym bardziej uniemożliwia bycie ojcem dla anonimowej rzeszy wiernych. Oczywiście nie jest to zależność deterministyczna. Odpowiedzią na te problemy mogą być rekolekcje osobiste kapłana. Kierownictwo duchowe. Praca nad sobą. Przebaczenie własnym rodzicom ich błędów. Spontaniczność, która wyzwala zamknięte obszary ludzkiej wrażliwości i choć naraża na błędy, to pozwala równocześnie na ich korekcję<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Por. J. Augustyn, *Wychowanie do ojcostwa*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 23-24

<sup>44</sup> Por. J. Augustyn, *Wychowanie do ojcostwa*, dz. cyt., s. 23-24; por. P. Słabek, *Przekazać wiarę*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 55.

<sup>45</sup> Por. J. Augustyn, *Wychowanie do ojcostwa*, dz. cyt., s. 24-27; por. B. Pylak, *Zostawić w ludziach cząstkę ojcowskiego serca*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 172.

Według J. Michalewskiego oraz ks. J. M. Verlinde pierwszym i ostatecznym źródłem ojcostwa kapłańskiego jest Bóg Ojciec. Aby uczyć się i poznać, czym jest ojcostwo kapłana, należy czerpać z obrazu i działania Boga Ojca. Świadomość, gdzie jest źródło ojcostwa kapłana, broni go od pokusy uzależniania osoby wierzącej od siebie. Postawa ojcowska kapłana nie uzależnia od siebie i prowadzi do wolności osoby mu powierzone, a tym samym do Boga Ojca. Ponieważ jeden jest nasz Ojciec, ten w niebie (por. Mt 23,9), dlatego relacja ojcowska winna być ukazywaniem oblicza Ojca, „od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i na ziemi” (Ef 3,15)<sup>46</sup>.

Zdaniem anonimowego Autora, tam gdzie punktem odniesienia jest sam Bóg Ojciec, tam posługa kapłana jest bardziej ojcostwem duchowego towarzyszenia. Towarzystwo jest stopniowym kształtowaniem się przyjaźni między kapłanem a wiernym. Kapłan przez towarzyszenie wykazuje jednocześnie cechy przyjaciela. Przyjaciel nie góruje nad przyjacielem. Słucha i naprowadza na właściwą drogę. Towarzystwo przyjaciela jest odsłanianiem sensu życia w wierności Bogu. Jako ojciec i przyjaciel nie dokonuje autoprezentacji. Nie skupia na sobie. Jednocześnie kapłan nie skupia wierzącego tylko na słabościach, jakie on posiada. Ojciec nie okazuje wzgardy ani lekceważenia. Raczej budzi dojrzałe postawy w przeciwieństwie do autorytarnego ich wymuszania. Osoba w relacji z kapłanem, który nie jest autorytarny, nigdy nie czuje, że zawodzi, ani nie doświadcza limitu cierpliwości, który został ostatecznie wyczerpany<sup>47</sup>. Kapłan raczej umacnia osobowość wierzącego. Tym samym kapłan staje się źródłem siły i pewności. Umocnienie jest nie tylko potwierdzaniem słuszności wyborów i właściwego myślenia, ale uwzględnieniem ewentualnej wskazówki w podejmowanych wyborach<sup>48</sup>.

W byciu kapłanem o cechach ojcowskich wobec osoby wierzącej jest miejsce na radę, której on udziela. Rada ta nie płynie tylko z teorii, ale osobistego doświadczenia. Najczęściej doświadczenie to zdobywa przez osobiste zmagania życiowe. Trudności, jakie napotyka na własnej drodze, ujawniają jego niewystarczalność i konieczność zdania się na Boga. Kapłan wobec własnych ograniczeń odnajduje oparcie i radę w Bogu, który obiecuje swoją nieustającą asystencję (por. J 14,15-20). W ten sposób kształtuje się

---

<sup>46</sup> Por. J. Michalewski, *W ramionach Ojca*, „Pastores” 1 (2) 1999, s. 132-135; por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 20.

<sup>47</sup> Por. X., *Słucha jak przyjaciel, mówi jak ojciec*, „Pastores” 28 (3) 2005, s. 157-159.

<sup>48</sup> Por. Tamże.

ojcostwo kapłana płynące z doświadczenia w relacji z Bogiem Ojcem, a okazane wiernym<sup>49</sup>.

Zdaniem ks. A. Loufa, kapłan nabywając osobistego doświadczenia, dorasta do roli ojca duchownego. Nie jest to jednak dojrzałość rozumiana jako ojcostwo bez stałego punktu odniesienia do Boga. Choć w dojrzewaniu do tej roli osiąga usamodzielnienie, to nie oznacza to, że nie potrzebuje w nim Boga. Samodzielność nie jest tu odosobnieniem, ale wejściem w dojrzałą relację z Bogiem Ojcem. W ten sposób kapłan prowadzi osobę wierzącą do spotkania z Bogiem, w którym i ona ma na celu osiągnięcie dojrzałej relacji ze stwórcą. W tym kontekście ujawnia się podwójny charakter kapłana jako ojca względem osoby wierzącej. Kapłan przyjmuje osobę, słucha jej, akceptuje człowieka takim, jakim jest. Z jednej strony przyjmuje i prowadzi, a z drugiej uwzględnia zdrowy dystans. Jest ojcem i do Ojca prowadzi. Pomaga, ale nie odbiera wolności. Dystans ten jest źródłem wolności. Ta dwubiegunowość jest przejściem od postawy macierzyńskiej do wyraźnie ojcowskiej. Dystans, jaki się tworzy, nie jest odrzuceniem. Przy jednoczesnym zachowaniu więzi miłości, pojawia się dystans usamodzielnienia. To na takiej drodze dojrzewa człowiek do relacji z Bogiem ojcem, którego odniesienie ma w kapłanie<sup>50</sup>.

Według Ks. K. Wonsa ojcostwo kapłana nie jest dla niego samego i dlatego występuje tu w roli służebnej ukazującej miłosierdzie Boga, a nie swoje. Jest to ojcostwo wyzwalające ku dojrzałemu przeżywaniu wiary osoby wierzącej. Nim jednak nastąpi ten moment, faktycznie kapłan staje się świadkiem tego, który jest Ojcem wszystkich. Jest to więc świadek miłosierdzia Bożego. Miejscem objawienia się miłosiernego Ojca jest sakrament pokuty i pojednania. To tu realizuje się prawdziwy obraz Boga wobec otwartości penitenta. Natomiast kapłan w imieniu Boga jest przedstawicielem tego, czym jest sakrament miłosierdzia w samej istocie. Przyjęcie człowieka w tym sakramencie, modlitwa o pokój serca wierzącego i troska o zranienia, jakich doświadczył, to ukazywanie ojcowskiego oblicza Boga w posłudze kapłana<sup>51</sup>.

Zdaniem ks. abp. D. Zimonia oraz G. Górnego, ojcowska postawa kapłana okazywana wiernym w głoszeniu Ewangelii nie jest pozbawiona trudu. Święty Paweł

---

<sup>49</sup> Por. A. Louf, *Czułość i moc*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 38; por. J. Naumowicz, *Dzielić z uczniami swoje życie*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 74.

<sup>50</sup> Por. Tamże, s. 38-39.

<sup>51</sup> Por. K. Wons, *Świadek Ojca miłosierdzia*, dz. cyt., s. 37-42; por. A. Cencini, *Od relacji do uczestnictwa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, 174-177.



porówna to do bólów rodzenia (por. Ga 4,19). Pierwszym znakiem jest białe męczeństwo celibatu. Trud, jaki wiąże się z bezżeństwem, jest znakiem dla wierzących. Jest to znak otwarcia się na Boga ze strony kapłana. Znak uznania innego Ojcostwa, które realizuje się w odniesieniu do Boga Ojca. Jednocześnie jest to uznanie wierzących jako powierzonych duszpasterskiej trosce kapłanowi. To kapłan staje się widzialnym znakiem ojcostwa Bożego. Tym samym kapłan podejmuje trud „wychowania” religijnego. Obszarem trudności jest katecheza. Wzajemne ścieranie się pokoleń. Wymiana doświadczeń uczniów z kapłanem bywa miejscem zagorzałej dyskusji. Spór o istnienie Boga, czy też próba ukazania prawdziwego oblicza Stwórcy, napotyka na okres kształtowania się osobowości młodego człowieka. Jego wyczulenie na sprawiedliwość i uznanie jego osoby jest prawdziwym polem do okazania cierpliwości względem wierzących. Jest to niewątpliwie trud, który niejednokrotnie kosztuje kapłana więcej wysiłku w przewyciężeniu uprzedzeń, niż w przekazywaniu samych prawd wiary. Wówczas cierpliwość kapłana jest żywą katechezą i świadectwem wobec uczniów<sup>52</sup>.

Wspomniane „rodzenie” jest również kształtowaniem w wierzącym postawy synostwa. Owe zrodzenie winno być najpierw doświadczeniem samego kapłana. To on odkrywając w sobie syna Ojca, sam może być ojcem dla innych. Faktycznie to w kapłanach jako dzieciach Bożych ma się objawić Boże Ojcostwo. Dlatego kapłan uczy się być pokornym i miłosiernym synem w pogłębiającej się relacji ze swym Stwórcą. W ten sposób osoba powołana przez doświadczenie wierności Boga jako Ojca sama staje się ojcem dla wierzących (por. 1 Kor 4,15)<sup>53</sup>.

W takim ujęciu, według Ks. J. M. Verlinde’a, dochodzi do ponownego narodzenia człowieka. Owo drugie narodzenie nie jest już tylko opuszczeniem łona matki, ale wyzwoleniem się z relacji całkowitej zależności<sup>54</sup>. Proces ten rozpoczyna się wtedy, gdy ojciec rozbudza w dziecku zainteresowanie światem zewnętrznym wykraczającym poza obręb własnej rodziny<sup>55</sup>. Jest to zachęta do odkrywania własnej tożsamości. Z tego wynika, że dziecko nie jest tylko dla rodziców. Stając się samodzielne i kształtując własną tożsamość, nabywa wolności twórczej. W takim ujęciu ojcostwo pozwala się rozwijać człowiekowi i prowadzi go do dojrzałej osobowości. Ten proces wzrastania dotyczy już

---

<sup>52</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, dz. cyt., s. 62; por. G. Górny, *Żywa katecheza*, „Pastores” 5 (4) 1999, s. 170.

<sup>53</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, dz. cyt., s. 65; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 232-234.

<sup>54</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 19.

<sup>55</sup> Por. Tamże, s. 19.

nie tylko życia społecznego, ale i religijnego. Odkrywanie świata i rzeczywistości wiary rozgrywa się w duchu wolności. Wolność więc jest charakterystycznym rysem w byciu ojcem względem drugiej osoby. Oznacza to, że ojcostwo doświadczane w ramach religii winno być realizowane właśnie w takim duchu. Przykazanie Boże, aby czynić sobie ziemię poddaną, jest objawieniem się Boga Ojca, który pozwala na doświadczenie świata, w którym człowiek ma pozostać wolnym i czynić sobie świat poddanym (por. Rdz 1,28). Jest to faktyczną potrzebą człowieka, by wyzwolić się dzięki ojcu od zbyt zatroskanej matki<sup>56</sup>.

A. Louf podejmuje również zagadnienie ojcostwa w kapłaństwie, które przyjmuje postawę stanowczości w ramach opieki nad drugą osobą. Wspomniana stanowczość w takim ujęciu ma również swoje miejsce w życiu kapłana. Stanowczość ta wyraża się w jasnym przedkładaniu wymagań religijnych. Jednoznaczne ukazywanie ideałów i rzeczywistości, w jakiej wzrasta osoba wierząca, jest miejscem kształtowania się świata wartości. Wartości te wynikają z tego, co sam Bóg objawia człowiekowi, a to kształtuje tożsamość wierzącego. Natomiast tożsamość pozwala wytyczać kierunki życia. Wzajemny wpływ życia religijnego oraz wzrastanie do dojrzałej postawy osoby wierzącej są ze sobą nierozzerwalnie związane. Przenikanie ojcostwa zakorzenionego w Bogu z życiem codziennym ludzi wierzących jest również ukazaniem wiary obejmującej całą rzeczywistość, w jakiej wzrastają ludzie. W takim ujęciu Ojcostwo Boga wyrażone w życiu kapłana nie pomija psychiki człowieka, a tym samym złożonego świata, w jakim człowiek realizuje swoją wiarę<sup>57</sup>.

Natomiast według ks. L. Knabita wymagania życia religijnego, jakie ukazuje kapłan, nie są pozbawieniem wolności, a tym samym nie stoją w sprzeczności z tym, kim jest człowiek. Raczej ukazują punkt odniesienia. Tym zaś, co jest punktem odniesienia, jest Bóg Ojciec i to, co On sam objawia. W takim ujęciu Bóg Ojciec nadaje sens życiu<sup>58</sup>.

Ks. J. Augustyn zauważa, że kapłan jest wyrazem ojcostwa wówczas, gdy w relacji z ludźmi jako osoba duchowna podejmuje odpowiedzialność za wskazanie kierunku, w jakim można iść przez życie. Kapłan w tym odniesieniu do wiernych ma wykazać się wiernością powierzonymu zadaniu i w tym naśladować wierność Boga Ojca w względem

---

<sup>56</sup> Por. Tamże; por. A. Louf, *Czułość i moc*, dz. cyt., s. 41; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stencel, tłum. L. Balter, Poznań Warszawa 1988, s. 283.

<sup>57</sup> Por. J.M. Verlinde, *Ojciec wszelkiego ojcostwa*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>58</sup> Por. L. Knabit, *Ojcostwo rodem z Ducha Świętego*, „Pastores” 2 (1) 1999, s. 46.

niego samego. Wierność ta jest jednocześnie miłosierna i stanowcza, co świadczy o jej odpowiedzialności za ludzi i realizmie życiowym<sup>59</sup>.

Według ks. abpa D. Zimonia kapłan jako ojciec w sposób szczególny uwidacznia się w osobie biskupa. Szczególnym przykładem ojcostwa realizowanego w posłudze pasterza diecezji jest biskup Rzymu. Postawa ojcostwa, które promieniuje w jego osobie, ma swe źródło w silnej wierze w Boga Ojca<sup>60</sup>. „Ksiądz staje się duchowym ojcem w miarę, jak wykorzystuje dane mu moce ducha i je rozwija. Bóg dał człowiekowi moc, tak jak przekazał ją swemu jednorodzonemu Synowi. Na tej mocy opiera się każde ojcostwo duchowe. Jedynie pod warunkiem rozwijania tych mocy można mówić o pełnieniu ojcostwa duchowego przez księdza”<sup>61</sup>.

Ks. abp D. Zimoń zauważa, że biskupa, który pełni swą kapłańską posługę, czyni to w sposób odpowiedzialny na wzór Boga Ojca. Biskup jako ojciec w znaczeniu analogicznym podejmuje rolę odpowiedzialności za powierzonych mu wiernych. Odpowiedzialność ta znajduje swą bezpośrednią inspirację w Bogu Ojcu. Z tej Bożej inspiracji wyłaniają się cechy ojcostwa, takie jak odpowiedzialność, otwartość, pobożność, silna wiara, wysoce postawione wymagania względem siebie samego, podejmujący się dzieła jedności wśród podziałów i poczucie obowiązku nauczania biskupa w codziennej posłudze<sup>62</sup>.

Na ojcowskie poczucie obowiązku w życiu biskupa zwracają uwagę M. Preciszewski oraz ks. K. Wons. Obowiązkowość jako aspekt ojcostwa, wyrażony w codziennej posłudze, określa podejście kapłana do Kościoła, który jest mu powierzony. Odpowiedzialność oznacza poczucie powierzonego obowiązku. Nie jest to jednak obowiązek narzucony siłą. Nie jest to również coś, czego mogłoby nie być, a stanowić co najwyżej niekonieczny element ojcostwa. Właśnie odpowiedzialność za wiernych jest cechą autentycznej miłości do Kościoła. Odpowiedzialność ta wyraża się w pozostałych cechach. Jedną z nich jest otwartość. Czyli nieograniczanie miłości ojcowskiej do tych tylko, z którymi łatwo współpracować i osiągać wyznaczone cele. Otwartość winna przejawiać się również wobec niewierzących. Otwartość ta nie jest utratą własnej tożsamości, ale wyjściem na zewnątrz Kościoła w ramach pełnionej misji ewangelizacji

---

<sup>59</sup> Por. J. Augustyn, *Wychowanie do ojcostwa*, dz. cyt., s. 27.

<sup>60</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, dz. cyt., s. 66.

<sup>61</sup> Tamże, s. 65.

<sup>62</sup> Por. Tamże, s. 66; por. M. Preciszewski, *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, „Pastores” 22 (1) 2004, s. 67.

(por. Iz 49,6). Biskup jako ojciec wychodzi do wszystkich. Tak wyrażona miłość biskupa odnosi się również do powracających na łono Kościoła (Łk 15,20)<sup>63</sup>.

Zdaniem M. Preciszewskiego, biskup w wymiarze ojcowskim nie jest liderem na wzór przewodników z tego świata<sup>64</sup>. Biskup jest jednocześnie przewodnikiem czerpiącym swą siłę z królestw Niebieskiego. Tym samym biskup jest człowiekiem modlitwy. To pobożność kształtuje jego serce na wzór Boga Ojca, co wypływa z inspiracji miłości Stwórcy wobec wszystkich ludzi. Bycie ojcem jest prowadzeniem Kościoła pod wpływem Bożej łaski. Jednocześnie pobożność nie odrywa od realnego świata na rzecz budowania innego królestwa. Właśnie to Królestwo Niebieskie wkracza w konkretną historię. Biskup jest więc zatroskanym jak ojciec również o to, co tu i teraz. Troska biskupa wyraża się wobec ubogich, co ukazuje ojcowski charakter działania otwartego na biedę swoich dzieci. Ubóstwo nie zamyka się tylko w prostym skojarzeniu braku środków do życia. Bieda obejmuje szerokie spektrum ludzkich niedomagań. Wśród nich są bezrobotni, samotni, zagubieni życiowo, wyeliminowani społecznie i zależnieni<sup>65</sup>.

M. Preciszewski podkreśla, że biskup obejmując swą troską Kościół, dba o jedność powierzonej mu wspólnoty. Troska budowania scalonej wspólnoty wiernych odbywa się w oparciu o pierwowzór jedności między Ojcem i Synem. Jedność między Bogiem Ojcem i Synem jest wyrazem więzi, jaka ich łączy. Dlatego biskup jako ojciec dba o jedność Kościoła właśnie w oparciu o więzi. To miłość jest więzią doskonałości (por. Kol 3,14). Dlatego tym, co scala wspólnotę wiernych, jest miłość. Można więc mówić o miłości biskupa do wspólnoty wiernych na wzór Boga Ojca i Jego miłości do Syna. To zaś, co przeciwdziała jedności Kościoła, to różnice wynikające z postawionych sobie celów, bardzo często mających swe źródło w ideach politycznych. Partyjne podziały i mentalność z tego płynąca mogą przenikać również do Kościoła. Zamiast więzi pojawiają się grupy, w których dobre imię popieranej opcji politycznej staje się ważniejsze niż imię Boga. Tym zaś, co jest najważniejsze i co integruje Kościół, jest duchowa więź z Chrystusem<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> Por. M. Preciszewski, *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, dz. cyt., s. 66; por. K. Wons, *Opowieść o tęskniących za domem*, dz. cyt., s. 93.

<sup>64</sup> Por. M. Preciszewski, *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, dz. cyt., s. 66.

<sup>65</sup> Por. Tamże; por. T. Huk, *Słuchać Jezusa, słuchać ubogich (rozmowa z Janem Vanier)*, „Pastores” 12 (3) 2001, s. 69.

<sup>66</sup> Por. M. Preciszewski, *Biskup - ojciec, pasterz, przyjaciel*, dz. cyt., s. 66 - 67; por. T. Huk, *Słuchać Jezusa, słuchać ubogich (rozmowa z Janem Vanier)*, dz. cyt., s. 66.

Ks. M. Cholewa i ks. K. Pek podejmują temat biskupa jako ojca wobec wiernych, który zmagają się z wieloma trudnościami w ramach Kościoła lokalnego. Trudności, choć wpisane w życie każdego człowieka, mogą się wydawać obce osobom, które podejmują odpowiedzialność za lokalny Kościół. Już sama odpowiedzialność uzmysławia, że jest odwrotnie. Problemy dotyczą każdego obszaru działania Kościoła, ponieważ tam gdzie jest człowiek, tam jego zmagania. Autorzy, umiejscawiając trudności w kontekście odpowiedzialności, czynią biskupa pierwszym w podejmowaniu wyzwań. Jednym z takich obszarów działań biskupa jest kontakt z kapłanami. To właśnie wobec nich ujawnia się jego ojcostwo – charakter wyrażony w odpowiedzialności za kapłanów. Pomijając konkretne przypadki problemów Kościoła lokalnego, ks. M. Cholewa i ks. K. Pek odnoszą się do relacji, w jaką wchodzi biskup z księżmi. Zdaniem Autorów, relacje te mają ujawniać biskupa jako pasterza, przyjaciela, ale nade wszystko ojca diecezji<sup>67</sup>.

M. Preciszewski zauważa, że ojcowski charakter biskupa wyraża się w relacji z gronem kapłanów. Ta ojcowska postawa względem innych jest echem jego osobistej i pogłębionej relacji z Bogiem. Jeśli pasterzem jest ten, kto zna swoje owce (por. J 10,14), to pierwszym zadaniem biskupa jako ojca jest poznanie swych współpracowników. Praktyka, na którą powołuje się M. Preciszewski, wykazuje, że grono kapłanów nie oczekuje od biskupa jako ojca rozwiązania bieżących problemów, ale w pierwszej kolejności wejścia w osobistą relację. Gdyby relacja opierała się tylko na postawionych celach, wówczas wspólnota wiernych opierałaby swoje więzi tylko na pracy. W ten sposób działają instytucje świeckie, w których trudno mówić o relacjach ojciec – pracownicy<sup>68</sup>.

Natomiast papież Jan Paweł II podkreśla, że pierwszą trudnością biskupa – będącego ojcem diecezji – jaką należy pokonać, jest trudność relacji w kontekście pracy na linii biskup oraz grono kapłanów. Relacja ta ma być punktem wyjścia do podjęcia odpowiedzialności za lokalny Kościół z wszystkimi trudnościami, z jakimi się boryka. Ojcowski wymiar kapłaństwa w takim ujęciu nie ogranicza się do zleconych obowiązków. Kościół to bardziej wspólnota ludzi zjednoczonych w Bożej miłości, niż firma, w której każdy realizuje swoje talenty w ramach pełnionego zawodu. Wobec tego praca biskupa i kapłanów nie posiada relacji właściwej dla współczesnej mentalności

---

<sup>67</sup> Por. M. Cholewa i K. Pek, *Wywiad z ks. bp Andrzejem Suskim, Duchowość Pasterza*, „Pastores” 1 (1) 1998, s. 99-100.

<sup>68</sup> Por. M. Preciszewski, *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, dz. cyt., s. 69.

zakładów wytwórczych, ale wspólnoty o charakterze rodzinnej odpowiedzialności za powierzone dzieło<sup>69</sup>.

Na tym tle biskup nie jest tylko pracodawcą, ale pasterzem w duchu ojcostwa, który wchodzi w autentyczny kontakt osobisty z kapłanami oraz daje przykład życia opartego na modlitwie z Bogiem Ojcem<sup>70</sup>.

## 2. Kapłan w relacji do Jezusa Chrystusa.

Kapłan odkrywa swoje powołanie do świętości jako wezwanie Boże, mające swą realizację na drodze powołania kapłańskiego. Pierwowzorem ideału świętości życia dla niego jest Chrystus. Osoba Mistrza z Nazaretu nie jawi się tu wyłącznie jako ideał moralnej poprawności, ale Osoba Boska, z którą kapłan ma żyć w szczególnej relacji. Dlatego analiza tej relacji odnosi się do poszczególnych cnót teologicznych, które będąc łaską Boga, są właściwym jej wyrazem. Następujące po sobie paragrafy mają na celu analizę realizacji tychże cnót w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, co stanowi konkretny wyraz świętości kapłana.

### 2.1 Wiara kapłana w Jezusa Chrystusa.

Według ks. R. Szmydki wiara kapłana w Jezusa Chrystusa wyraża się w konkretnych przejawach religijności. Religijność ta na przestrzeni wieków przybierała różne formy, które niejednokrotnie przysłoniły prawdziwy sens wiary. W związku z tym ks. R. Szmydki stawia sobie pytanie, czym właściwe jest wiara biblijna, aby dotrzeć do jej najgłębszego sensu. Dlatego Autor mówiąc o przejawach religijności nie tyle podąża za ich zewnętrzną formą, ile szuka źródeł tych przejawów, które są wiarą samą w sobie<sup>71</sup>.

Ks. R. Szmydki szukając zrozumienia, czym jest wiara kapłana w Jezusa, znajduje odpowiedź w życiu osoby powołanej, które realizuje kapłan według nauczania Jezusa. W takim ujęciu wiara to historia życia w świetle Słowa Bożego. Pisząc o wierze, ma na myśli nie tyle teorię, co wiarę praktykowaną w codzienności. Kapłan, który wierzy

---

<sup>69</sup> Por. Jan Paweł II, *Służyć Jego owczarni*, tłum. M. Sobolewska, „Pastores” 22 (1) 2004, s. 106.

<sup>70</sup> Por. M. Preciszewski, *Biskup – ojciec, pasterz, przyjaciel*, dz. cyt., s. 69.

<sup>71</sup> Por. R. Szmydki, *Odnowione rozumienie wiary*, „Pastores” 49 (4) 2010, s. 25.

Jezusowi, porzuca wszystkie ludzkie zabezpieczenia na rzecz podążania za Chrystusem, ruszając w nieznaną. W ten sposób wiara kapłana staje się pielgrzymką wiary, która jest prowadzeniem życia według tego, do czego zaprasza go Jezus. Kapłan więc wierzy temu, co mówi do niego Chrystus, i żyje, idąc za tym słowem. Wiara kapłana jest więc odpowiedzią życia na słowo skierowane do niego<sup>72</sup>.

Życie kapłana według „Słowa Bożego” oznacza, w pierwszej kolejności, słuchanie tegoż Słowa. Jest to słuchanie z wiarą. Oznacza to, że słuchający kapłan przyjmuje to Słowo, czyli samego Chrystusa. Utożsamienie Słowa z osobą Chrystusa jest faktycznie wiarą w Jego osobę. Wiara więc rodzi się ze słuchania osoby Jezusa. Taki jest jej początek. W ten sposób kapłan słuchając Słowa, stopniowo przyjmuje je do swojego życia. Autor zauważa, że kapłan słuchający Jezusa, otrzymuje dar objawienia się Chrystusa przez Słowo. Wiara więc, która rodzi się ze słuchania, jest wiarą w odsłaniającego się Boga człowiekowi w objawieniu. Objawienie to jest ukazaniem Jezusa pełnego miłości do człowieka, Jezusa, który chce zbawić wierzącego i prowadzić go swoimi drogami<sup>73</sup>.

Zdaniem ks. R. Szmydki, wiara kapłana, która ukazuje mu Jezusa miłującego człowieka i przynoszącego zbawienie, wzbudza w nim zaufanie. To zaufanie opiera się na spotkaniu z Jezusem w Jego obietnicy zbawienia. Wiara kapłana jest więc wiarą pełną ufności w bycie zbawionym przez Chrystusa. Natomiast zbawiony od grzechu dzięki wierze, doświadcza, że zbawienie jest darem. W ten sposób wzbudzone zaufanie do Boga działającego bezinteresownie staje się motywem podążania kapłana za Jezusem. Wiara więc nie wymusza niczego, pozwalając zachować kapłanowi wolną wolę. Zachowana wolność wzbudza w kapłanie jeszcze większe zaufanie do Jezusa, ponieważ Jego działanie okazuje się nie tylko bezinteresowne, ale i szanujące uprzedni dar, jakim jest możliwość wyboru w wędrówce wiary<sup>74</sup>.

Według ks. R. Szmydki wiara kapłana odnosi się do osoby Jezusa w logice wzajemnego powierzenia. Jezus zaś jest Słowem Bożym, które udziela się kapłanowi. Słowo to powierzone kapłanowi staje się jego przedmiotem wiary. Wiara więc odnosi się do Jezusa, który powierzył się kapłanowi. W odpowiedzi na ten dar, kapłan odpowiada swoim zwierzaniem Chrystusowi. W ten sposób wiara jest relacją kapłana z Jezusem,

---

<sup>72</sup> Por. Tamże, s. 25-26.

<sup>73</sup> Por. Tamże, s. 27.

<sup>74</sup> Por. Tamże, s. 28.

która wyraża się we wzajemnym powierzeniu. Kapłan więc zwracając się do osoby Jezusa powierza swoją wolę i umysł, czyli samego siebie<sup>75</sup>. Tak ujęta wiara nie jest wiarą w abstrakcyjną ideę, ale w konkretną osobę. Wiara więc posiada charakter relacji osobowej między kapłanem a Jezusem, która wyraża się w odwzajemnionej postawie oddania jeden drugiemu<sup>76</sup>.

Ks. M. Wróbel podkreśla, że konsekwencją wiary w Jezusa Chrystusa jest moc stania się dzieckiem Bożym (por. J 1,11-13). Moc pochodząca z wiary realizuje się w przyjęciu Wcielonego Słowa. Wcielonym Słowem jest osoba Chrystusa, który jest Synem Bożym. Każdy kto wierzy, czyli przyjmuje Chrystusa, staje się dzieckiem Bożym na wzór Jezusa. Jest to usynowienie na podstawie wiary w jedyne Syna Ojca. Ten zaś, kto uwierzy, nie zginie, lecz będzie miał życie wieczne (por. J 3,16). Natomiast życiem wiecznym dla wierzącego kapłana jest osoba Jezusa. Autor podkreśla ten fakt, powołując się na słowa św. Piotra, który daje świadectwo na temat słów Chrystusa, które są słowami życia wiecznego (por. J 6,68). W ten sposób kapłan, który otrzymał moc stania się dzieckiem Bożym, posiada życie wieczne na wzór Jezusa. Faktycznie kapłan jest spadkobiercą tegoż życia. Kapłan będąc świadomy powyższego daru życia, otrzymuje wewnętrzną wolność i pokój (por. J 14,27). W ten sposób jego relacja z Jezusem wprowadzona jest na wyższy poziom relacji wynikającej z wiary bycia usynowionym<sup>77</sup>.

Według ks. W. Giertycha przedmiotem centralnym wiary kapłana jest osoba Jezusa. Natomiast zasadniczym przedmiotem religijności są konkretne akty kultu. Przez to zestawienia przedmiotu wiary i kultu ks. W. Giertych wskazuje, że przedmiot wiary jest ważniejszy od kultu, który bywa mylony z cnotą wiary. Wiara, jako cnota teologalna, pochodzi bezpośrednio od Boga, który ją generuje i tym samym Bóg jest jej jedynym motywem. Ponieważ wiara pochodzi od samego Boga i z Jego inicjatywy, to ma pierwszeństwo względem aktów kultu. Dlatego wiara ze względu na swe źródło, którym jest sam Jezus, jest przejawem życia duchowego i czymś więcej niż życie religijne, i jego zewnętrzne formy. Wiara kapłana w Jezusa jest więc rzeczywistością nadprzyrodzoną i ze swej natury zdolną dosięgać samego Boga. W takim ujęciu wiara nie jest wynikiem racjonalnej refleksji ani dostarczanych przez kogoś argumentów lub osobistego wysiłku. Kapłan decydując się na przyjęcie daru wiary, przekracza zwykły świat pojęć i

---

<sup>75</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasza wiara. Credo rozważane i wprowadzane w życie*, tłum. K. Stopa, Kraków 2017, s. 60.

<sup>76</sup> Por. R. Szmydki, *Odnowione rozumienie wiary*, dz. cyt., s. 32.

<sup>77</sup> Por. M. Wróbel, *Wierzyć, czyli przyjmować*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 7-14; por. J. Szczurek, *Trójjedyny*, Kraków 1999, s. 152-153.



wyobrażeń, dochodząc bezpośrednio do osoby Jezusa. W ten sposób rozpoznaje w Nim Syna Bożego, Jego boską tożsamość (por. Mt 16,16). Kapłan przez wiarę może niejako dotknąć samego Chrystusa. Wówczas wiara staje się podstawowym środkiem przyjmowania mocy Bożej (por. Mk 5,30). Natomiast moc Chrystusa jest początkiem życia nadprzyrodzonego<sup>78</sup>.

Ks. W. Bartkowicz pisząc o wierze kapłana jako drodze, wskazuje na jej dynamiczny charakter. Wiara nie jest statyczna. W takim ujęciu porównana jest do drogi, a nie punktu, do którego się dochodzi. Droga ta to dojrzewanie wiary. Wiara dojrzała to wiara niespokojna. Niepokój, jaki ta wiara wywołuje w sercu kapłana, wzywa do nawrócenia. Dlatego nawracanie jest oznaką dynamiczności wiary. Zatem kapłan wierzący jest zawsze otwarty w duchu wiary na nowość, jaką ona ze sobą niesie. Dla Autora dynamizm omawianej cnoty teologalnej objawia się w przejściu od wiary odziedziczonej do wiary świadomej i dojrzałej w znaczeniu umysłowego pogłębienia i osobistego wyboru. Dojrzewanie to odbywa się mocą Jezusa, a nie własną siłą woli bez udziału łaski. Jest to mozolny proces przyłgnięcia do prawdy, która przekracza ludzkie pojęcia. Jest to więc dynamika przyłgnięcia do prawdy, co przejawia się w wierności Chrystusowi. Wierność ta odnosi się do osoby Jezusa, za którym kapłan podąża w swej drodze do pełni wiary (por. Ef 4,13)<sup>79</sup>.

W ujęciu ks. A. Vanhoye'a, wiara kapłana w Jezusa przynosi mu usprawiedliwienie, które dokonuje się przez odpuszczenie grzechów. Ponieważ usprawiedliwienie, podobnie jak wiara, jest darem, kapłan może je przyjąć, a nie osiągnąć samemu. Przyjęcie usprawiedliwienia jest rezygnacją z próby samousprawiedliwienia. Jest to pokorne przyjęcie daru, które uniemożliwia zasługiwanie na zbawienie. Tak więc wiara niosąca usprawiedliwienie kapłanowi jest uznaniem Jezusa jako swego Zbawiciela od grzechu. Zbawienie to realizuje Chrystus w śmierci i zmartwychwstaniu, i w takiego też Jezusa wierzy kapłan. Jednak taka wiara wydaje się jedynie usuwać element negatywny związany z osobą kapłana, nie ukazując elementu pozytywnego. Uświadamia kapłanowi zależność od zbawcy i niemożność stawienia się przed Bogiem jako sprawiedliwy sam z siebie. Dlatego Autor idąc dalej, podkreśla pozytywny aspekt wiary. Jeśli grzech wymagał usprawiedliwienia, by nie podlegać śmierci wiecznej, to wiara daje życie

---

<sup>78</sup> Por. W. Giertych, *Religijność to jeszcze nie wszystko*, „Pastores” 49 (4) 2010, s. 9-10; por. E. Stein, *Twierdza duchowa*, tłum. I.J. Adamska, Poznań 1998, s. 84-86.

<sup>79</sup> Por. W. Bartkowicz, *Droga wiary Jana Pawła II*, „Pastores” 51 (2) 2011, s. 10-12.

wieczne. Życiem wiecznym jest zaś to, aby poznać Jezusa, co ma swój początek w wierze (por. J 17,3)<sup>80</sup>.

Natomiast kwestię wiary i czynu podejmuje ks. bp. Z. Kiernikowski. Czyn w ujęciu Autora jest owocem wiary. Natomiast wiara, która nie prowadzi do czynu z niej wynikającego, sama w sobie jest martwa. Rozróżnienie to pozwala ocenić wiarę jako żywą relację z Jezusem lub martwą. Ponadto wiara, która jest żywa, posiada aspekt wskazujący na możliwość jej rozwoju. Rozwój ten wynika z natury wiary, która jest cnotą. Każda zaś cnota może być rozwijana. W tym przypadku ks. bp. Z. Kiernikowski zauważa, że wiara może się rozwijać, co przejawia się w konkretnym czynie. Kapłan poznając Jezusa jako działającego, sam pragnie Go naśladować. Życie kapłana staje się podobne do życia Chrystusa, który przeszedł dobrze czyniąc (por. Dz 10,38). Dlatego czyn jest cechą charakterystyczną wierzącego kapłana i miarą jej żywotności. W ten sposób rośnie wiara i wyraża się w naśladowaniu. Ks. bp. Z. Kiernikowski mówi wówczas o wierze, która przynosi owoce. Działające słowo Jezusa w kapłanie uzdalnia go do czynów wynikających z mocy wiary, a to skłania kapłana do jeszcze większego powierzenia się Chrystusowi i zawierzenia Jego osobie<sup>81</sup>.

Natomiast ks. A. Vanhoye rozróżnia wiarę początkową oraz wiarę w trakcie jej rozwoju. Autor podkreśla również różnicę dotyczącą samych czynów. W przypadku św. Pawła czyny, o jakich wspomina Apostoł narodów, odnoszą się do prawa starotestamentalnego, a u św. Jakuba wynikają z wiary. Na podstawie wykazanych różnic ks. A. Vanhoye zauważa, że jeśli do usprawiedliwienia potrzebna jest wiara bez uczynków wynikających z prawa, to uczynki wynikające z wiary są poświadczeniem jej prawdziwości, a właściwie jej istnienia<sup>82</sup>.

Ks. bp. Z. Kiernikowski podkreśla, że wiara kapłana w Jezusa realizuje się w kategoriach relacji. Wierzyć, czyli być w relacji, oznacza zgodę na fakt bycia przyjętym, zaakceptowanym, kochanym przez Jezusa, aż do spełnienia się złożonych i wiarygodnych obietnic w ramach objawienia. Ks. Biskup podkreśla, że punktem kulminacyjnym relacji między człowiekiem a Bogiem jest poznanie Jezusa, który jest spełnieniem obietnic. Wiara jest więc łaską, w ramach której kapłan poznaje osobę Chrystusa (por. Ef 4,13). Poznanie zaś Jezusa ma swą realizację w powierzeniu się kapłana Chrystusowi.

---

<sup>80</sup> Por. A. Vanhoye, *Usprawiedliwienie przez wiarę*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 112-122

<sup>81</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Wzrastanie wzrostem Bożym – Kol 2,19*, „Pastores” 49 (4) 2010, s. 43-50.

<sup>82</sup> Por. A. Vanhoye, *Usprawiedliwienie przez wiarę*, dz. cyt., s. 118-119.

Powierzenie zaś idzie tak daleko, że św. Paweł wyznaje tę relację w słowach „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Ponieważ Chrystus jest darem, życiem, to dlatego z całej swej natury jest udzielaniem się, czyli byciem dla drugiego, i to w takiej relacji z Nim samym jest kapłan. Dlatego wiara w życiu kapłana będzie realizować się w odpowiedzi na pierwszeństwo inicjatywy Jezusa względem kapłana, wyrażonej w akcie tajemnicy paschalnej żyjącego na wieki Zbawiciela<sup>83</sup>.

## 2.2 Miłość kapłana do Jezusa Chrystusa.

Według ks. K. Wonsa miłość do Chrystusa rodzi się wraz z poznaniem osoby Jezusa w Słowie Bożym. Poznanie to realizuje się w słuchaniu słowa Bożego. Kapłan na wzór Izraela przyjmuje postawę słuchania Boga, który przemawia (por. Mk 12,29). Słowo „słuchaj” wyprowadza kapłana z samotności. Jezus przemawiając do kapłana, zwraca jego uwagę na siebie. Dlatego czytanie Pisma Świętego jest momentem, w którym kapłan może powiedzieć z pewnością, że Jezus mówi do niego. To zaś, co mówi Jezus, jest Dobrą Nowiną. Nie jest to jednak Dobra Nowina oderwana od życia kapłana. Słowo Jezusa jest aktualne i stanowi odpowiedź na konkretną sytuację życia, w której znajduje się kapłan. W ten sposób dialog z Jezusem jest doświadczeniem, w którym Jezus jest obecny w życiu kapłana. Kapłan doświadcza w słowie, że Jezus chce wejść z nim w relację osobową przekraczającą prosty akt wiary uznający istnienie Zbawcy. Słowo „słuchaj Izraelu” jest przypomnieniem, że Jezus zwraca się do kapłana po imieniu. W ten sposób kapłan poznaje, że słowo Jezusa jest skierowane bezpośrednio do niego. Tak zażyła relacja rodzi w kapłanie miłość do Chrystusa. Natomiast słuchanie słowa z miłością jest właściwą postawą kapłana, aby poznać Jezusa osobowo, a nie tylko na poziomie intelektualnym. Jak podkreśla Autor, „Każdy, kto miłuje, [...] zna Boga” (1 J 4,7). To ściśle powiązanie słuchania i miłowania jest relacją kapłana z Chrystusem<sup>84</sup>.

Ks. A. Jerominek zauważa, że miłość kapłana do Jezusa uzdalnia go do przyjęcia Bożych tajemnic. Tajemnice, jakie chce powierzyć Jezus kapłanowi, dotyczą Jego osoby zaangażowanej w plan zbawienia. Oznacza to, że kapłan, któremu Jezus powierza swoje tajemnice, jest wprowadzony w sekretne życie Chrystusa. Tajemnicą tą jest miłość Jezusa do człowieka i cierpienie, jakie się z tym wiąże. Prawdę o tym poznaje umiłowany uczeń

---

<sup>83</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Od religijności do wiary*, „Pastores” 35 (2) 2007, s. 39.

<sup>84</sup> Por. K. Wons, *Słuchać i miłować*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 126-129.

Jezusa w czasie ostatniej wieczerzy (por. J 13,23). Uczeń widząc Mistrza, który cierpi, jest uzdolniony do miłowania Go nie tylko w chwilach pomyślności, ale i cierpienia, jakie towarzyszy passze Pana. Apostoł, który jest obecny pod krzyżem Jezusa, jest w samym centrum miłości Chrystusa do człowieka. Tajemnica cierpiącego Zbawiciela pozwala mu rozpoznać swego Pana w każdej okoliczności własnego życia. Poznanie tej tajemnicy skutkuje miłością, która nie zależy od sytuacji życiowej, w jakiej się znajduje uczeń i jego Mistrz, jest byciem w każdym miejscu, w którym jest jego Pan. Dlatego poznanie Zbawiciela jest istotnie powiązane z miłością kapłana do Chrystusa<sup>85</sup>.

Według J. Krzywonośa miłość kapłana do Jezusa, który za niego cierpi, nie stanowi przeszkody w miłowaniu Zbawiciela. Cierpienie nie jest również powodem zwątpienia w boskość Chrystusa. Miłość kapłana pod wpływem tajemnicy cierpienia oczyszcza się i poszerza na innych ludzi. W ten sposób miłość Jezusa do kapłana znajduje swą odpowiedź w miłości kapłana do bliźniego, nawet jeśli ten jest jego wrogiem (por. Mt 5,44). Pozorne przeniesienie miłości kapłana z osoby Jezusa na człowieka wydaje się być zmianą przedmiotu miłowania. Jednak Autor podkreśla, że miłość do człowieka wyrasta z miłości do Jezusa, która zawsze jest pierwsza w porządku miłowania. Jeśli nie ma miłości do Chrystusa, nie ma też miłości do człowieka. Miłość do Jezusa pozostaje w tym ujęciu nie tylko jako pierwsza, ale i jako źródło każdej innej miłości. Dlatego relacja kapłana z Jezusem, wyrażona w miłości do człowieka, jest potwierdzeniem tej pierwszej miłości, mimo cierpienia, które może temu towarzyszyć<sup>86</sup>.

Zdaniem ks. K. Wonsa, miłość kapłana do Jezusa wyrażająca się w miłowaniu drugiego człowieka, niejako zakłada cierpienie kapłana. Jest tak dlatego, że wierność w miłości wobec Jezusa spotyka się ze sprzeciwem ze strony ludzi (por. J 15,20). Natomiast sprzeciw wyrażony w prześladowaniu jest okazją do dania świadectwa tej miłości. Jest to świadectwo wiernej miłości kapłana do Jezusa. Wobec tego wierność ta charakteryzuje się odwagą wobec trudności i utwierdza się, kiedy one mają miejsce. Jak zaznacza ks. K. Wons, jest to miłość do końca<sup>87</sup>.

Salwatorianin zaznacza, że miłość do końca jest rezultatem więzi jaka powstała między kapłanem a Jezusem. Wiąż ta jest pierwszym powołaniem kapłana (por. PDV 45). W sposób szczególny wiąż ta uwidacznia się w modlitwie. Ten głęboki kontakt z Panem

---

<sup>85</sup> Por. A. Jerominek, *Jaki Król?*, „Pastores” 76 (3) 2017, s. 137-143.

<sup>86</sup> Por. J. Krzywonoś, *Kard. Stefan Wyszyński wobec księży*, „Pastores” 66 (1) 2015, s. 59-67.

<sup>87</sup> Por. K. Wons, *Ksiądz rozmiłowany w Chrystusie*, „Pastores” 5 (4) 1999, s. 157-161.

wzbudza w kapłanie pragnienie bycia na wzór miłującego go serca Jezusa. Kiedy pragnienie to znajduje odzwierciedlenie w życiu kapłana, przynosi mu pokój i szczęście. W sposób szczególny więź, która daje mu szczęście i pokój, odnajduje swoje źródło w słuchaniu Słowa Bożego i Eucharystii. Kapłan słysząc Słowo Boże i spożywając Eucharystię, rozpoznaje w nich swego umiłowanego Zbawcę<sup>88</sup>.

Ks. J. Augustyn zwraca uwagę na wolność kapłana w kontekście miłości. Wolność ta wzrasta wraz z rozwojem miłości. Kapłan, którego miłość do Jezusa rozwija się, nabiera coraz to większej wolności wobec świata. Stopniowo ustępują pożądliwość i pragnienia własne na rzecz uznania woli Boga. Kapłan stając się wolny pod wpływem miłości Jezusa, odwzajemnia tę miłość i pragnie oddać swoją wolę Bogu. Następnie uzdolniony przez miłość Boga do stawiania czoła potrzebom uczuciowym i cielesnym, pokonuje inne nieuporządkowane uczucia i pragnienia. Dlatego kapłan postrzega oddanie swej woli Bogu jako swoje dobro. Tym samym kapłan w miłości jest oddany Bogu, który go nie zniewolił, lecz doprowadził do wolności od nieuporządkowanych przywiązań. W ten sposób miłość kapłana do Jezusa staje się czysta, a tym samym wolna. Według Jezuity kapłan prosi wciąż o większą miłość, która uzdalnia go do jeszcze większej wolności, aż po życie w czystości. Zdaniem Autora wolność, która stanowi integralną część miłości, doprowadza kapłana do zupełnego oddania siebie Jezusowi i wszystkiego co posiada<sup>89</sup>.

Ponieważ miłość kapłana dąży do doskonałego oddania się Jezusowi, to ks. P. Ślęczka zauważa, że miłość ta podlega rozwojowi w tym dążeniu. Autor dążenie kapłana w pełnym miłości oddaniu się nazywa dojrzewaniem. Dojrzewanie w miłości jest procesem wzrastania miłości oblubieńczej. Miłość ta jest wyrażona w słowie „agape”. Miłość wyrażona tym słowem oznacza umiłowanie mądrości (por. Mdr 3,9). W Pieśni nad Pieśniami jest to miłość czuła i delikatna między oblubieńcem i oblubienicą. Natomiast w księdze Powtórzonego Prawa ks. P. Ślęczka zauważa, że słowo „agape” użyte jest w przykazaniu miłości Boga. W tym kontekście „agape” jest miłością relacji między wierzącym a Bogiem. Miłość kapłańska jest więc kształtowana pod wpływem powyższej lektury Pisma Świętego. Dlatego ks. P. Ślęczka poprzez tę lekturę zmierza do teologii miłości przedstawionej u św. Pawła (por. 1 Kor 13,1). W pierwszym Liście do Koryntian słowo „agape” odnajduje swój wyczerpujący opis. Jednocześnie Autor zaznacza, że Apostoł narodów uznaje niedoskonałość praktykowanej przez siebie cnoty

---

<sup>88</sup> Por. Tamże, s. 162-163.

<sup>89</sup> Por. J. Augustyn, *Kontemplacja osoby Jezusa*, „Pastores” 7 (2) 2000, s. 62-66.

miłości. Pokorny Twórca Hymnu o miłości zauważa, że po części poznaje, a tym samym nie w pełni miłuje. Poznanie więc jest na miarę miłości. Dlatego Apostoł nalega na wierzących w Koryncie, aby ci starali się osiągnąć miłość (por. 1 Kor 14,1). Oznacza to, że mogą więcej miłować. Kresem dojrzewania miłości na ziemi jest naśladowanie miłości Jezusa, aż po oddanie swojego życia za braci na wzór Chrystusa<sup>90</sup>.

Według ks. K. Bardskiego miłość podlega rozwojowi i dlatego wymaga większego uszczegółowienia tej kwestii. W miłości kapłańskiej podkreśla dojrzewanie, które przebiega od miłości przyjacielskiej do oblubieńczej. Miłość przyjacielska wyrażona jest terminem „fileo”. Termin ten, jak zauważa Autor, oznacza więzi przyjaźni. Natomiast Chrystus powierzając Kościół św. Piotrowi (por. J 21,15-19), pyta o miłość oblubieńczą „agape”. Jednak św. Piotr w dialogu z Mistrzem odpowiada miłością przyjacielską „fileo”. Dopiero zapytany trzeci raz udziela odpowiedzi, używając słowa „agape”. To ten wymiar miłości jest podstawą do powierzenia Kościoła jego pieczy. Miłość więc ulega stopniowaniu, a tym samym rozwojowi. Dopiero dojrzała miłość do Chrystusa ukazuje kapłana jako zdolnego do naśladowania Jezusa w kwestii miłości do Niego samego i Kościoła<sup>91</sup>.

### 2.3 Nadzieja kapłana pokładana w Jezusie Chrystusie.

Według A. Grüna drogą do nadziei pokładanej w Jezusie jest medytacja słowa Bożego. Medytacja ta zajmuje centralne miejsce w życiu kapłana. W pierwszej kolejności dotyczy ona pochylania się nad słowem skierowanym do człowieka Starego Testamentu. Jest to człowiek, który całą swą nadzieję pokłada w Bogu, a nadzieja ta nie jest próżna. Nadzieja ta nie szuka oparcia ani w ludzkiej sile, ani nie opiera się na kalkulacjach opartych na bieżącej sytuacji człowieka. Natomiast w Nowym Testamencie człowiek jest już zbawiony w nadziei. Trzecia z cnót teologicznych opiera się na doświadczeniu zbawienia w osobie Jezusa, które czerpie potwierdzenie w patrzeniu na Jego osobę. Patrzenie to realizuje się w medytacji, która doprowadza do źródła nadziei. Jednocześnie nadzieja ta jest obecna w kapłanie przez sam fakt bycia świątynią Boga, w której przemawia On sam przez słowa Pisma Świętego. Nadzieja ta stopniowo umacnia się i usuwa lęk. Lęk stanowi przeszkodę dla nadziei, przez co wzbudza nieufność względem

---

<sup>90</sup> Por. P. Ślęczka, *Miłość jako spotkanie*, „Pastores” 60 (3) 2013, s. 91-99.

<sup>91</sup> Por. K. Bardski, *Droga do miłości*, „Pastores” 28 (3) 2005, s. 9-15.

Słowa Bożego. Dlatego powtarzająca się medytacja umacnia nadzieję i usuwa ową przeszkodę. Ustępujący lęk daje miejsce ufności, która jest efektem pogłębionej medytacji nad Słowem Bożym, przemieniającą osobę kapłana<sup>92</sup>.

Zdaniem Autora pojawiające się wówczas trudności, udręki w życiu kapłana widziane są w świetle Słowa Bożego, które każe pokładać ufność w Bogu. Ten nowy sposób widzenia życiowych doświadczeń pozwala ufać Jezusowi nawet w najbardziej skrajnych sytuacjach. W ten sposób kapłan staje się wolny od zewnętrznych trudności, które przewycięża nadzieja. Jest wolny od presji wykazywania się sukcesami. Wolność od konieczności zaspakajania ambicji dla nich samych rodzi w kapłanie pokój wewnętrzny. Tak zrodzona wolność kapłana usuwa zależność od ludzkich opinii i znajduje upodobanie tylko w Bożym sądzie na swój temat. Tak zrodzona wolność pozwala kapłanowi patrzeć na Boga jakby nowymi oczami. Kapłan widzi, że wszystko w życiu osoby powołanej zależy od samego Boga. Wówczas kapłan postrzega świat jako zależny od Boga. Dlatego polega na interwencji Jezusa na losy świata, a nie na ludzkich wysiłkach. To nowe widzenie rzeczy rodzi cierpliwość wobec napotykaných trudności, które wcześniej odbierały kapłanowi entuzjazm i przynosiły wypalenie. W ten sposób ludzka słabość nie ma już władzy nad kapłanem, ale raczej spotyka się z cierpliwością i doświadczeniem przemieniającej mocy, której udziela powołanemu Jezus. To właśnie Chrystus, wcielone Słowo, może przyjść z pomocą kapłanowi jako ten, który osobiście doświadczył cierpienia (por. Hbr 2,18). Odkrycie tej prawdy tak wpływa na osobę kapłana, że on sam staje się znakiem nadziei dla innych<sup>93</sup>.

Ks. J. Naumowicz pisze, że ufność kapłana jest w miłosierdziu Bożym. W istocie swej nadzieja wynika z zaufania miłości Bożej. Ufność opierająca się na miłości miłosiernej wyrażonej w dobroci i obietnicach nowego życia, jakie daje Bóg, sprzeciwiają się ludzkiej rozpacz. Nadzieja więc sięga dalej niż ziemskie życie i dlatego pokonuje rozpacz, która jest jej przeciwna. Nadzieja nie ma więc swojego źródła w tym co ludzkie, ale w tym, co pochodzi od Boga. W ten sposób nadzieja jest cnotą teologalną. Kapłan więc nie przypisuje sobie tego co ma, ani tego co czyni. We wszystkim odnosi się do Boga. Jemu powierza swoje słowa i czyny. Cały umysł opiera na Bogu, a tym samym wszystkie swoje troski. Wszystko więc, co otrzymuje i posiada, należy do Boga i od Niego pochodzi. Ponadto nadzieja pozbywa kapłana trosk, ponieważ ten ufa, że Bóg

---

<sup>92</sup> Por. A. Grün, *Medytacja słowa Bożego drogą do nadziei*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 15.

<sup>93</sup> Por. Tamże, s. 15-22.

udzieli mu tego, co konieczne. Wówczas kapłan przestaje się obawiać choroby lub niedostatku, ponieważ przestał ufać sobie i uznaje sytuację, w jakiej się znajduje, za znaną Bogu i przez Niego dopuszczoną. Natomiast wobec pojawiających się utrapień kapłan odkrywa w sobie możliwość dziękczynienia, w którym uznaje wszystko jako łaskę, a nie jako stan porzucenia kapłana przez Boga w chwilach trudności<sup>94</sup>.

Ks. J. Naumowicz podkreśla, że nadzieja obejmuje całe życie kapłana i istotnie wpływa na jego postępowanie moralne. Osoba powoli przestaje popadać z grzechu w grzech. Kapłan będąc świadomy, że życie wieczne jest darem wynikającym z ułaskawienia jego osoby, zamiast popadać w zuchwałość wobec Bożego miłosierdzia, dba o trwanie w łasce uświęcającej. Kapłan nie pokłada już w sobie nadziei na zbawienie, a jednocześnie nie popada w rozpacz na wypadek popełnionego grzechu. Rozpacz ustępuje nawet w chwilach próby. Największą próbą dla kapłana jest zagrożenie życia ze względu na wiarę w osobę Jezusa. Jednak nadzieja pokładana w Chrystusie i w życiu przyszłym sprawia, że kapłan wewnętrznie wolny od tego świata nie wyrzeka się swego Zbawcy wobec zagrożenia utraty życia. Kapłan mając nadzieję na życie wieczne, nie tylko ufa w spełnienie tej obietnicy, ale potwierdza to swoją postawą w każdej okoliczności<sup>95</sup>.

Ks. J. Grzybowski utożsamia nadzieję z nowym życiem. Tak szeroko ujęta perspektywa nadziei wskazuje na nowość, która sama w sobie nie ogranicza się do jakiegoś aspektu życia, ale jego całości. W pierwszej kolejności nadzieja usuwa lęk związany z poczuciem przemijalności. Nadzieja pokonuje poczucie lęku związanego z cierpieniem, nieuniknioną śmiercią i brakiem perspektywy na wieczność. Przyszłość w perspektywie nadziei jest spełnieniem najgłębszych oczekiwań, które podważają lęk, usuwając jego przyczynę. Nadzieja jest o tyle mocnym fundamentem nowego życia, o ile jest utożsamiana z samym Bogiem. Nawet jeśli przemija postać tego świata (por. 1 Kor 7,31), to Bóg pozostaje niezmienny i to On sam jest gwarantem spełnienia nadziei. W ten sposób nowym życiem danym człowiekowi jest sam Bóg na całą wieczność<sup>96</sup>.

Według ks. J. Grzybowskiego nadzieja odpowiada również na pytania związane z doczesną egzystencją kapłana. Kapłan mając poczucie niesprawiedliwości w świecie, jego doczesność i nietrwałość nawet mocno ugruntowanych struktur społecznych, nie jest

---

<sup>94</sup> Por. J. Naumowicz, *Medytacje młodego prezbitera*, dz. cyt., s. 96.

<sup>95</sup> Por. Tamże, s. 97-100.

<sup>96</sup> Por. J. Grzybowski, *Nadzieja jako zaufanie miłości*, „Pastores” 41 (4) 2008, s. 128.



już jedynym punktem odniesienia w jego życiu. Zmartwychwstały Chrystus, którego obecność w świecie jest stała i niezmienna w swych zamiarach wobec kapłana i ludzi, daje nowe spojrzenie na historię. Kapłan staje się wówczas wolnym od konieczności wpływania na nią w oparciu o ludzkie systemy. Wolność od tego świata, którą odkrywa w kontekście nadziei, czyni kapłana niezależnym od tego, co przemijalne. Wolność ta nie jest uzależniona od żywiołów natury i determinizmu czy fatum. Ostatecznym rozstrzygnięciem jest osoba Jezusa. Poznanie Zbawiciela przez wiarę jest niejako dowodem co do tego, w czym pokładamy nadzieję. Właściwie brak znajomości Chrystusa jest równoważny z brakiem nadziei. Wiara uobecnia w nas to, czego się spodziewamy. Jeśli więc wiara daje nam poznanie, to nadzieja wewnętrzną pewnością na otrzymanie tego, czego się spodziewamy. Nadzieja więc potwierdza wewnętrznie, że przyszłość należy do Boga i do tych, którym On ją ofiarowuje. W ten sposób kapłan postrzega przyszłość jako tę, w którą warto się zaangażować już tu na ziemi. Nadzieja w ten sposób pobudza do działania, a tej aktywności towarzyszy cierpliwość, wytrwałość i stałość. Wszystko to wynika z poczucia pewności otrzymania życia wiecznego w Tym, któremu zaufał kapłan<sup>97</sup>.

Według P. Delfieux nadzieja rodzi ufność. Ufność zrodzona z nadziei jest gwarantem wszelkiego powodzenia na drodze podążania za Bogiem. Już w Starym Testamencie lud idący za słowem Pana o tyle pokonuje kolejne odcinki swej wędrówki, o ile ufa w to, co mówi Bóg. Ufność jest więc gwarantem powodzenia i elementem motywującym do podjęcia woli Bożej. Wobec trudności na drodze do ziemi obiecanej, do której wezwał ich Pan, ludzie pokonywali wszelkie przeciwności w duchu zaufania w Jego pomoc. Również w sytuacji nieuniknionej konfrontacji z ludami zamieszkującymi Kanaan, Izrael oczekiwał w nadziei na wsparcie od Boga. Oczekiwanie to wyrażało się w ufności w interwencję Bożą (por. 2 Krn 20,20)<sup>98</sup>.

Natomiast w Nowym Testamencie kapłani wobec prześladowań odzyskują utraconą nadzieję, ponieważ Jezus zapewnia, iż imiona ich zapisane są w Niebie (por. Łk 10,20). Nadzieja opiera się na pamięci Boga, który zna ich po imieniu. Świadomość o tym, że Bóg nie zapomina swoich wybranych kapłanów, rodzi w nich pokój i zapowiada zbawienie wieczne. Dlatego niedogodności, przeciwności, a nawet śmierć, nie negują ostatecznego wybawienia kapłana. I choć wszystko przemija i z natury jest nietrwałe, to

---

<sup>97</sup> Por. Tamże, s. 129-130.

<sup>98</sup> Por. P. Delfieux, *Bez zaufania nic nie jest możliwe*, „Pastores” 34 (1) 2007, s. 50; por. M. Zawada, *Teologiczne horyzonty pragnienia*, Kraków 2017, s. 42.

ufność kapłana jest jak kotwica przerzucona za zasłonę (por. Hbr 6,19). Oznacza to, że kapłan spodziewa się tego czego jeszcze nie widzi. Jest to przed nim zasłonięte, ale w nadziei niejako otrzymuje zapewnienie, że obietnica zbawienia od Jezusa dojdzie do swej pełni w wieczności, co potęguje ufność pełną pokoju<sup>99</sup>.

Nadzieja, według ks. bpa P. Libery, jest motywem dialogu. Jest to dialog otwarty na wspólnotę, w której żyje kapłan. Do wspólnoty należą ludzie przez chrzest, jak również ci, którzy zamieszkują na terenie parafii oraz każdy, kto jest na ten dialog otwarty. Dialog wynikający z nadziei zmierza do jedności. Nie jest to jedność szukająca tylko tego, co łatwe w dialogu. Właśnie nadzieja pozwala przewartościować to, co trudne. Dialog taki jest możliwy, o ile kapłana charakteryzują pewne cechy wynikające z jego osobistej nadziei. Najpierw jest to jedność z własnym prezbiterium. Następnie duchowe towarzyszenie powierzonym sobie ludziom, a nie wyręczanie ich w każdej okoliczności związanej z budowaniem miejscowego Kościoła. Wreszcie działanie w jedności niż samemu, co byłoby dowodem na pokładanie nadziei tylko we własnych wysiłkach. Nadzieja jest więc ze swej natury otwarta na drugiego człowieka i w ten sposób uzdalnia do dialogu, czego owocem jest jedność. Autor wykazuje, że dzieło zbawienia posiada strukturę dialogiczną, czyli otwartą na całą ludzkość. Otwarcie to realizowane w dialogu ma na celu zbawienie, które nie byłoby możliwe bez nadziei pokładanej w Jezusie. Dlatego dialog mający swe źródło w nadziei, jest wspólnoto twórczy<sup>100</sup>.

### 3. Kapłan w relacji do Ducha Świętego.

Bogactwo, jakie niesie ze sobą relacja kapłana z Duchem Świętym, jest Darem samym w sobie. Dar odnosi się tu do samej Osoby Ducha Świętego, który uświęca kapłana, jak również wszelkiej łaski, która pochodzi od Pocieszyciela. Ponieważ to sam Duch Święty jest źródłem łaski, to świętość realizuje się na drodze wzrostu cnót teologalnych, które pogłębiają więź z Bogiem. Właśnie to pogłębienie jest rozwojem życia duchowego, czyli przedmiotem analizy świętości życia kapłana. Następnie zostaną omówione zagadnienia określające relację kapłana z Trzecią osobą Boską wyrażoną w aktywności apostołskiej, która jest realizacją misji Chrystusa w mocy Ducha Świętego.

---

<sup>99</sup> Por. P. Delfieux, *Bez zaufania nic nie jest możliwe*, dz. cyt., s. 50-53.

<sup>100</sup> Por. P. Libera, *Wezwanie do dialogu*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 9-14.

### 3.1 Duch Święty źródłem wiary, nadziei i miłości.

Według ks. R. Szmydki wiara jest łaską, której źródło mamy w osobie Ducha Świętego. Tym samym, jeśli wiara jest łaską, to człowiek nie może o własnych siłach jej osiągnąć. Ponieważ wiara jako łaska z natury rzeczy jest teologalną, to kapłan nie może wywołać w sobie samym pierwszej z cnót, ani wziąć jej siłą. Dlatego wiara, według ks. R. Szmydki, jest darem. Dar ten wywołuje określone doświadczenie, jakiego doznaje osoba obdarowana. Jest to doświadczenie bycia dzieckiem Bożym (por. Rz 8,15-16). To sam Duch Święty wspiera kapłana w tej prawdzie wiary. Dlatego doświadczenie łaski wiary, pochodzące od Ducha Świętego, wiąże się z określoną jej treścią. Jest to doświadczenie usynowienia tak dalece konkretne, że kapłan jest gotowy wypowiedzieć słowa „Abba Ojcze” (por. Rz 8,15). Ponieważ doświadczenie to jest łaską, darem, jednocześnie nie jest czymś narzuconym człowiekowi. Duch Święty oczekuje od człowieka przyjęcia tegoż daru pochodzącego do Trzeciej Osoby Boskiej. Dlatego doświadczenie wiary w Duchu Świętym zakłada wolność człowieka i ją szanuje. To wolność w byciu usynowionym w wierze jest szczególną cechą charakterystyczną dla tego doświadczenia. Dlatego wiara, jaką otrzymuje kapłan, jest doświadczeniem daru w wolności, a to sprawia, że osoba powołana otrzymując tę łaskę, sama powierza się Bogu, co jest jego osobistą odpowiedzią. To powierzenie się kapłana w wierze jest szczególną relacją z Bogiem<sup>101</sup>.

Jak zauważa ks. R. Szmydki, Duch Święty działając od wewnątrz w osobie kapłana, zwraca jego serce w stronę Boga. Dzieje się to niejako przez otwarcie oczu umysłu, który dostrzega, jak dobry jest Bóg. Zdaniem Autora, to osobiste doświadczenie wiary kapłana idzie znacznie dalej. Kapłan oświecony łaską wiary dostrzega działanie Ducha Świętego w całym Kościele. Działanie to jednoczy Kościół w jednej wierze, czyli w tym samym doświadczeniu. Jest to doświadczenie nowości życia, która wyraża się w byciu przyjętym jako dziecko Boże oraz świątynią Boga, w której mieszka Bóg<sup>102</sup>.

Zdaniem ks. P. Jaskóły wiara, której źródłem jest Duch Święty, przejawia się w „oświeceniu”. „Oświecenie” to pochodzi wprost od Trzeciej Osoby Boskiej. Polega ono na odrodzeniu, nowości życia, w ramach którego wierzący kapłan otrzymuje osobistą

---

<sup>101</sup> Por. R. Szmydki, *Odnowione rozumienie wiary*, dz. cyt., s. 27-28; por. M.I. Rupnik, *Powiedzieć człowiek*, Kraków 2009, s. 167.

<sup>102</sup> Por. R. Szmydki, *Odnowione rozumienie wiary*, dz. cyt., s. 28-33.

pewność zbawienia wysłużonego przez Chrystusa. Ponieważ prawda ta zawarta jest w Piśmie Świętym, to tym samym kapłan „oświecony” wiarą dostrzega boskie pochodzenie Biblii. Doświadczenie „oświecenia” ma charakter pewny i nie czerpie siły przekonywania z tego świata. Duch Święty poucza od wewnątrz i przekonuje o prawdzie zawartej w Słowie Bożym. W związku z tym, kapłan może powierzyć się Słowu, czyli uwierzyć we wszystko, do czego go zaprasza. Tym samym wiara jako dar pochodzący od Ducha Świętego wpływa na życie kapłana. Kapłan „oświecony” Słowem i pouczony od wewnątrz o jego prawdziwości otwiera się na działanie Pisma Świętego, które staje się treścią wiary kapłana. Treść ta wpływa na jego życie, a tym samym wiara staje się życiem kapłana. W ten sposób łaska wiary, jakiej udziela Duch Święty, znajduje swój wyraz w przemianie życia. Wiara jest oświeceniem, które nie tylko poucza, ale i przemienia życie kapłana. Duch Święty jest więc tym, który poucza, przypomina, wyjaśnia Pismo Święte, co owocuje wiarą w Boskie pochodzenie Słowa i dalszym jej pogłębieniem<sup>103</sup>.

W ujęciu ks. bpa Z. Kiernikowskiego, łaska wiary, której udziela Duch Święty, z jednej strony pogłębia się, a z drugiej napotyka na słabość kapłana. Doświadczenie własnej słabości ze strony kapłana wydaje się zaprzeczeniem nowości życia w wierze. Wiara, która miała przemienić życie kapłana, nie zawsze znajduje swe potwierdzenie w czynach. Wówczas kapłan odkrywa swoją osobistą niewystarczalność do spełnienia wymagań wiary. Przestaje być pretensjonalny w relacji do Boga i oddaje się Jemu w duchu powierzenia własnej osoby. W ten sposób wiara ulega pogłębieniu i wyraża się we właściwej postawie kapłana względem Boga. Kapłan wówczas wierzy Bogu i Jemu tylko ufa, czerpiąc swoją siłę z łaski. Wszystko więc, co dzieje się w życiu kapłana, a co jest związane z wiarą, jest w nim dziełem Boga, a nie dziełem dla Boga. W ten sposób wiara ulega oczyszczeniu z przypisywania sobie prawa do zbawienia na podstawie własnych wysiłków. Słabość kapłana, który doświadcza miłosierdzia ze strony Boga, umacnia jego wiarę i wprowadzi ją na wyższy poziom relacji. Faktycznie więc wiara pogłębia się, ale w Boga, a nie w siebie. Wiara taka wszystko ma u Boga i w Nim znajduje swe zbawienie. Wówczas słabość jawi się bardziej jako miejsce odkrycia łaski, a nie tylko jej utraty. Następnie wiara taka rodzi uległość kapłana względem Ducha Świętego. Tym samym życie kapłana staje się bardziej podatne na prowadzenie Trzeciej Osoby Boskiej, czyli

---

<sup>103</sup> Por. P. Jaskóła, *Ukryte świadectwo Ducha*, „Pastores” 23 (2), s. 32-35; por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 317.

kapłan żyje w duchu wiary Bogu, która zaczyna objawiać się w czynach mocą Jego interwencji<sup>104</sup>.

Realizacja woli Bożej, według ks. A. Vanhoye'a, jest przejawem wiary pochodzącej od Ducha Świętego, która to prowadzi do usprawiedliwienia. Udzielający się Duch Święty uzdalnia kapłana do działania opartego na wierze i jest to działanie określane posłuszeństwem wierze. Taka wiara, która wyraża się w posłuszeństwie, jest wiarą żywą. Posłuszeństwo jest tu echem jej prawdziwości. Właśnie taka wiara była poczytana Abrahamowi jako sprawiedliwość (por. Rz 4,1-8). Sprawiedliwość kapłana jest tu rozumiana jako wiara komuś, a tym samym jest to sprawiedliwość odnosząca się do osoby, a nie normy. Dlatego nie norma usprawiedliwia, lecz wiara odnosząca się do Boga. Kapłan więc wierząc, doświadcza usprawiedliwienia. Ponieważ wiara jest darem, łaską, którą kapłan przyjmuje, to tym samym wiara taka jest zbawienną dla kapłana. Usprawiedliwienie i zbawienie nie są więc pochodną niewinności kapłańskiej, ani darem za spełniane uczynki. To uczynki rodzą się z wiary i w niej mają swój początek. Dlatego wiara w życiu kapłana jest darmo daną, która to pobudza i uzdalnia do wypełnienia uczynków<sup>105</sup>.

Zdaniem ks. Z. Kijasa, nadzieja mająca swe źródło w Duchu Świętym jest zwrócona w stronę Boga i Jego wyczekuje jako swej obietnicy. Spełnienie tej obietnicy ma swą realizację w przyszłości. Nadzieja w tym ujęciu ma perspektywę eschatologiczną, czyli odnosi się do zbawienia wyrażonego w wiecznym przebywaniu z Bogiem. Wyczekiwanie zbawienia nie jest jednak bierną postawą ze strony obdarowanych nadzieją. Już samo zwrócenie się do Boga jest aktem nadziei na dialog. Jest to dialog stworzenia z Bogiem. W tym aspekcie nadzieja znajduje swą częściową realizację już w doczesności. Choć nie jest to jeszcze stan uszczęśliwiającego widzenia Boga twarzą w twarz, to ze względu na nadzieję spełnienia tej obietnicy, kapłan zwraca się do swego Stwórcy. Kapłan ośmielony przez łaskę nadziei w Duchu Świętym, prosi Boga o prawość czynów ludzkich, radość i pociechę oraz o łaskę miłości i pokoju. W ten sposób nadzieja wyraża się w modlitwie skierowanej do Boga o przemianę życia oraz o ostateczne Jego przyjście (por. Ap 22,20)<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Wzrastanie wzrostem Bożym – Kol 2,19*, dz. cyt., s. 49-50.

<sup>105</sup> Por. A. Vanhoye, *Usprawiedliwienie przez wiarę*, dz. cyt., s. 112-122.

<sup>106</sup> Por. Z. Kijas, *Duch Święty stróżem nadziei*, „Pastores” 51 (2) 2011, s. 125-126.

Ks. J. Naumowicz umieszcza nadzieję w kontekście wyczekiwania ponownego przyjścia Pana Jezusa w swej mocy i chwale. W czasie wyczekiwania Paruzji Bóg przychodzi w sposób ukryty, wewnętrzny, co przejawia się w działaniu Ducha Świętego, w mocy sakramentów i życiu Kościoła. Okres ten, gdy Duch Święty działając umacnia i pociesza Kościół, nazwany jest „środkowym” (mediusadventus). Nadzieja dana w tym czasie upewnia kapłana, że dzień Paruzji niechybnie przyjdzie. Pewność tego dnia zawarta w nadziei pełni tu rolę umocnienia, ale i odpowiedzi na pragnienie spotkania Chrystusa w całej Jego pełni. Pragnienie to umocnione nadzieją przechodzi w modlitwę. Kapłan wraz z Kościołem wypowiada słowa zawarte w Księdze Nadziei, a umieszczone w perspektywie wyczekiwania, które brzmią „Maranatha”. Modlitwa pełna nadziei jest tak dalece skuteczna, że znajduje swoje odzwierciedlenie w życiu kapłana. Nadzieja nadaje celowość wszelkim działaniom, jakie podejmuje kapłan, oraz daje pewność ich ostatecznego rozstrzygnięcia w Jezusie, który przychodząc, odpłaci za wszelki trud. Kapłan wyczekując dnia przyjścia Pana, nie musi przejmować się niesprawiedliwością, jakiej doznaje, ani tym co traci w tym życiu, ponieważ ma przed sobą perspektywę innego życia, którego wyczekuje w nadziei<sup>107</sup>.

J. Vanier wskazując na Ducha Świętego jako na dawcę miłości, podkreśla przemianę życia kapłana pod wpływem Trzeciej Osoby Boskiej. Duch Święty uzdalnia go do miłości, której pierwszym jego przedmiotem jest osoba Jezusa. Umiłowanie Jezusa istotnie wpływa na kapłana, który chce go naśladować i kochać tak jak On. W ten sposób miłość nie pozostaje zdolnością samą w sobie, ale natychmiast znajduje przedmiot, do którego się zwraca. Miłość ta więc nie jest beczynna. Miłość, której źródłem jest Osoba Ducha Świętego, jest dynamiczna i podlega rozwojowi. Kapłan, będący pod wpływem działania Ducha Świętego, stopniowo oczyszcza swą miłość, która nie jest jeszcze doskonałą. Powoli wyzbywa się wad, które uniemożliwiają mu miłowanie Boga i bliźniego w sposób wolny i bezinteresowny. Ponieważ kapłan miłując Boga posługuje się talentami, jakie posiada, często w nich pokłada nadzieję, przywiązuje się do nich i sobie przypisuje owoce miłości, oczekując uznania. W ten sposób uzależnia miłość od własnych talentów i do nich ogranicza pojęcie miary miłowania. Kiedy jednak pod wpływem działającego w nim Bożego Ducha uwalnia się od tych zależności, miłość jego staje się czystsza, poszerza się i jest bardziej owocna. Wówczas miłość ta rodzi radość,

---

<sup>107</sup> Por. J. Naumowicz, *Niecierpliwa eschatologia*, „Pastores” 53 (4) 2011, s. 55; por. M. Zawada, *Teologiczne horyzonty pragnienia*, dz. cyt., s. 101.

pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność i opanowanie (por. Ga 5, 22-23)<sup>108</sup>.

Zdaniem Autora, tak oczyszczona miłość staje się bardziej relacyjna, czyli nastawiona na drugą osobę. W sposób szczególny uwidacznia się jej nowa jakość względem bliźniego, co jest wyraźnym działaniem Ducha Świętego w sercu kapłana. Działanie to jest zobrazowane przez zamianę serca kamiennego na serce z ciała (por. Ez 11,19). Duch Święty usuwając lęk z serca osoby powołanej, otwiera go na drugiego człowieka. Kapłan wówczas staje się spokojny, dyspozycyjny, gotowy do słuchania, pełen zrozumienia i dobroci. Kapłan zaczyna mówić dobrze o tych, którzy mówią o nim źle, czyni dobro względem tych, którzy go nienawidzą<sup>109</sup>.

Według ks. L. Nieściora Duch Święty jako źródło miłości dokonuje oczyszczenia przez ogień. Miłość jest tu utożsamiona z Osobą Ducha Świętego i porównaną do ognia. To sam Duch Święty jest tu i źródłem miłości, i Miłością (por. LF 20). Jest to jednak miłość, która wypala niepożądaną miłość własną kapłana. Faktycznie jest to egoizm, który czyni niezdolnym do miłości Boga i bliźniego. Ponieważ miłość jest tą, która nie szuka swego (por. 1 Kor 13,5), to egoizm jest jej skrajnie przeciwny. Oczyszczenie z tego egoizmu dokonuje się właśnie przez ogień. Ogień, który przyszedł rzucić na ziemię Jezus Chrystus, znajduje swe spełnienie w scenie zesłania Ducha Świętego (por. Dz 2,3). Ogień ten jest ogniem miłości, która oczyszczając człowieka, uzdalnia go do nowej jakości miłości, jakiej kapłan właśnie doświadcza w tym wydarzeniu. Jest to więc oczyszczenie miłości przez doświadczenie dobra<sup>110</sup>.

Dalej kontynuując, ks. L. Nieścior zauważa, że ten kluczowy moment Objawienia się Miłości Bożej jest motywem wyjścia kapłana z bezpiecznego wieczernika, który do tej pory był jego schronieniem. Kapłan wychodzi do ludzi, aby zaświadczyć, kim jest Duch Ojca i Syna. W ten sposób w życiu kapłana dochodzi do odważnego otwarcia się na innych ludzi. Autor wskazując na wyjście kapłana w stronę bliźniego, jednocześnie zauważa, że oczyszczeniu poddana zostaje również nieuporządkowana miłość kapłana względem własnego ciała. Jest to lęk o własne życie w ciele, który zwycięża miłość do

---

<sup>108</sup> Por. J. Vanier, *Lęk i szansa na nowe życie*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 40-41; por. S. Urbański, *Rozwój świętości kapłana przez formację permanentną*, red. T. Kopiczko, „Studia Elckie”, 19, (2017), nr specjalny, s. 546.

<sup>109</sup> Por. J. Vanier, *Lęk i szansa na nowe życie*, dz. cyt. s. 42; por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 93.

<sup>110</sup> Por. L. Nieścior, *Grzegorz Wielki o mocy Ducha*, „Pastores” 67 (2) 2015, s. 121-122; por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, tłum. M. Przeczewski, Warszawa 2009, s. 147-148.

Stwórcy. To Duch Święty wyzwala kapłana od strachu i partykularyzmu miłości własnej. Następnie poszerza dystans kapłana wobec doświadczanych przyjemności cielesnych i wypala miłość własną. W ten sposób kapłan staje się osobą duchową, czyli żyjącą według ducha, w której jest miejsce dla Trzeciej Osoby Boskiej oraz inspirującej miłości do Boga i bliźniego<sup>111</sup>.

Według s. J. Pudelko oraz ks. M. Warownego Duch Święty jako źródło miłości usuwa lęk. Nie jest to jednak lęk o siebie, lecz przed Bogiem. Kapłan doświadczający lęku i miłości Boga przeżywa niemożność pogodzenia jednego z drugim. Lęk przed Bogiem, który ma swoje miejsce w życiu kapłana, faktycznie jest wynikiem braku wydoskonalonej miłości. Kiedy taka miłość pojawia się w doświadczeniu kapłana, usuwa lęk (por. 1 J 4,18). Lęk ten jest obawą przed karą, a właściwie Bogiem, który postrzegany jest przez kapłana jako karzący. Niewłaściwa ocena Boga jest wynikiem podszeptu szatana, który jest ojcem kłamstwa, podejrzliwości i lęku. Ponieważ powodem lęku jest tu zły duch, to lęk ten posiada znamiona fałszywego poznania. Natomiast istnieje inny lęk, który nie odbiera człowiekowi ufności względem Boga, ani nie przeczy Jego miłości do kapłana. Jest to lęk przed obrażeniem tej miłości, którą poznał dzięki Duchowi Świętemu. Kapłan lęka się obrazić Boga, czyli znieważyc tę miłość. Nie jest to jednak lęk przed karą, lecz lęk wynikający z głębokiego szacunku i czci wobec miłości Boga, której kapłan nie chce obrazić. Tak więc lęk ten jest z natury dobry, ponieważ faktycznie jest najgłębszą czcią, zbudowaną na prawdzie o Bogu. Adam jako pierwszy człowiek jest przedstawicielem lęku wobec kary (por. Rdz 3,10), natomiast Jezus jako nowy Adam ukazuje największe zaufanie wobec miłości Ojca i dlatego jest gotów wziąć na siebie nasze grzechy. Adamowi grzech kojarzył się z karą, a Jezusowi z miłosierdziem Jego Ojca. Kapłan w imię tej samej miłości w Duchu Świętym, zwraca się do Boga ufając, że ten usuwa lęk i karę, na rzecz wiecznego zbawienia<sup>112</sup>.

### 3.2 Prowadzenie w Duchu Świętym.

S. Edith zaznacza, że jeśli Jezus jest drogą, to Duch Święty prowadzi nas tą drogą poprzez głos sumienia. W tymże sumieniu staje się doradcą i pomaga odróżnić ducha

---

<sup>111</sup> Por. L. Nieścior, *Grzegorz Wielki o mocy Ducha*, dz. cyt., s. 126; por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 324-325.

<sup>112</sup> Por. J. Pudelko, *Miłość i lęk u Jezusa?*, „Pastores”, 60 (3) 2013, s. 30-31, por. M. Warowny, *Od ludzkiego strachu do bojaźni Bożej*, „Pastores” 60 (3) 2013, s. 19-20.



tego świata od dróg Bożych. Trzecia Osoba Boska przemawiając przez głos sumienia, pomaga również dokonywać właściwego wyboru między jednym dobrem, a drugim. Ponieważ nasze spojrzenie na świat jest zafałszowane, to tym samym mamy utrudnione kroczenie za Bogiem, a nasz osąd w ramach wyborów jest zniekształcony. Dlatego Duch Święty wychodząc naprzeciw słabościom poznawczym kapłana, prowadzi go głosem sumienia<sup>113</sup>.

Według ks. A. Szostka Duch Święty prowadzący kapłana przemawia do niego w sumieniu, które nazywa „sanktuarium”. W tym „sanktuarium” Bóg przemawiając do kapłana, jest z nim sam na sam. To właśnie tu Trzecia Osoba Boska poucza kapłana o wszystkim (por. 1 J 2,27). Według Autora, choć głos sumienia jest głosem Boga, to nie zmienia to faktu, że kapłan utożsamia ten głos z własnym przekonaniem. Na tym polega pewien paradoks sumienia, że jednocześnie jest on miejscem własnych przekonań i głosem Boga. W ten sposób sumienie, przez które Duch Święty kieruje kapłanem, posiada większy autorytet niż tylko przekonania kapłana co do sposobu postępowania. Kapłan stopniowo uświadamiając sobie ten fakt, przyjmuje postawę posłuszeństwa, które jest jego odpowiedzią wobec głosu Bożego przemawiającego w kapłańskim sumieniu. W ten sposób rodzi się dialog osoby powołanej z Duchem Świętym, który odpowiada Bogu czynem, do jakiego został wezwany. Dlatego dialog kapłana w „sanktuarium” sumienia wyraża się w działaniu wobec Bożego prowadzenia, którego głos rozbrzmiewa w jego wnętrzu<sup>114</sup>.

Ks. A. Szostek kontynuując temat prowadzenia kapłana w sumieniu, zauważa kolejne aspekty jego dialogicznego charakteru. Dialog ten, w ramach którego kapłan zaproszony jest do działania, faktycznie jest pełnieniem woli Bożej. Duch Święty komunikuje wolę Bożą, a tym samym objawia swoje plany względem kapłana. Faktycznie jest to udział kapłana w planach Bożych i historii zbawienia, która staje się udziałem kapłana. Dlatego prowadzenie kapłana nie jest tylko zachętą do czynu, ale udziałem w Bożej tajemnicy zbawienia ludzkości. W ten sposób, jak zauważa Autor, kapłan prowadzony przez Ducha Świętego doświadcza objawienia zamysłów Bożych odnośnie do ludzkości. Natomiast zamysł zbawienia ma swoje źródło w miłości Boga do człowieka. To właśnie miłość jest motywem wszelkiego działania Boga względem kapłana i ludzi. Kapłan odkrywając tę prawdę o Bogu, odpowiada miłością za miłość, co

---

<sup>113</sup> Por. Edith, *Veni Creator Spiritus*, „Pastores” 69 (4) 2015, s. 112.

<sup>114</sup> Por. A. Szostek, *Sanktuarium spotkania i dialogu*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 36-37.

staje się jego wewnętrznym życiem. Autor ten wewnętrzny dialog miłości w Duchu Świętym rozgrywający się w sumieniu utożsamia z modlitwą. Tym samym dialog, który jest modlitwą, jest sposobem prowadzenia kapłana. A ponieważ miłość stanowi serce dialogu, a jednocześnie tożsamość Trzeciej Osoby Boskiej, to właściwym postępowanie kapłana w ramach prowadzenia jest również miłość i to właśnie w ten sposób kapłan realizuje wolę Bożą na drodze do zbawienia. Jak zauważa ks. A. Szostek, miłość jest podstawową prawdą, jaką objawia Duch Święty kapłanowi. Innymi słowy, Duch Święty prowadzi kapłana do prawdy o Bogu, który jest miłością<sup>115</sup>.

Ks. J. Naumowicz prowadzenie kapłana przez Ducha Świętego również przedstawia w kontekście sumienia. Ten wewnętrzny głos jest wręcz utożsamiony z głosem Boga. Głos ten prowadzący kapłana, jest przedstawiany jako sprzeciwiający się kapłanowi. Dlatego Autor podkreśla aspekt korygujący w ramach prowadzenia kapłana po drodze życia. Duch Święty sprzeciwia się złej woli kapłana i zawstydzają go. Trzecia Osoba Boska może nawet osądzać w ramach wewnętrznego głosu sumienia do momentu, aż kapłan zmieni swoją decyzję. Autor odwołuje się tutaj do biblijnego obrazu człowieka, który ma się pogodzić ze swym przeciwnikiem w drodze (por. Mt 5,25), zauważa pewien proces rozgrywający się w kapłanie wobec Ducha Świętego, który go prowadzi. Jest to proces podejmowania decyzji względem Boga skłaniającego jego wolę do zmiany zamiarów. Ta zmiana decyzji jest otwarciem się na posłuszeństwo Duchowi Świętemu. Posłuszeństwo jest tu warunkiem koniecznym w ramach prowadzenia przez Trzecią Osobę Boską. Jeśli kapłan nie podejmie decyzji zgodnej z głosem Boga, będzie musiał spłacić dług za swe postępowanie (por. Mt 5,26)<sup>116</sup>.

Ks. K. Pek mówiąc o prowadzeniu kapłana przez Ducha Świętego zauważa, że zmierza ono do prawdy. Prawda jest tu szeroko pojęta, ponieważ uwzględnia jej różne aspekty. W pierwszej kolejności Duch Święty prowadzi do Prawy, którą jest sam Bóg. Następnie w świetle tej prawdy ukazuje człowieka jako jego stworzenie. Wreszcie prawdę odnosi do jasności widzenia dobra i zła w świetle Bożej łaski. Prowadzenie kapłana do Boga jako Prawdy samej w sobie dokonuje się na drodze nawrócenia. Duch Święty przynagla i daje odczuć potrzebę powrotu do domu Ojca. Powrót ten jest widziany jako droga do Życia, gdzie kapłan rozpoznaje swoją osobistą tożsamość. Tożsamość ta w pierwszej kolejności dotyczy prawdy, że kapłan jest dzieckiem Boga (por. Ga 4,6). W ten

---

<sup>115</sup> Por. Tamże, s. 37-38.

<sup>116</sup> Por. J. Naumowicz, *Strzec swego sumienia*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 121-122.

sposób uświadomiona prawda daje poczucie sensu istnienia człowieka. Kapłan wiedząc, kim jest w oczach Boga Ojca, pragnie się do niego zwrócić. Wówczas to Duch Święty poucza go, że drogą do domu Ojca jest Jezus Chrystus. Osoba Jezusa staje się wówczas prawdą o Bogu, która choć jest tajemnicą Boga wcielonego, to dostępną przez oświecenie w Duchu Świętym. Natomiast odkrycie prawdy o człowieku jako grzeszniku pozwala dostrzec, czym jest zło i rozpoznać jego wpływ na relację z Bogiem. Dzięki temu poznaniu kapłan ponownie zwraca się do Boga jako swego zbawiciela od zła i tym samym otwiera się na prawdę Boga jako zbawcy pełnego miłosierdzia<sup>117</sup>.

### 3.3 Działanie w Duchu Świętym.

Według ks. L. Nieściora działanie w Duchu Świętym zaczyna się od osoby, która jest pod Jego wpływem. Jest tu mowa o aktywności niebędącej w pierwszym rzędzie skierowanej na zewnątrz, ale na wewnątrz osoby kapłana. Aktywność ta jest pobudzona przez miłość Boga do kapłana, która nie pozwala mu być bezczynnym. Nie chodzi jednak o działania zewnętrzne, ale właśnie o pracę nad sobą. Działanie to ukierunkowane jest na pełnienie woli Bożej przy jednoczesnej powściągliwości od hołdowania własnym przyjemnościom. Jest to o tyle konieczne, by wyzbyć się życia według własnych zachcianek, o ile stoją one w sprzeczności z działaniem zgodnym z wolą Bożą. Im niższa zachcianka, tym większe prawdopodobieństwo, że stoi ona na drodze do zrealizowania wyższych celów wyznaczonych przez Ducha Świętego. Celem najwyższym i pierwszym jest miłość kapłana do Boga. Dlatego działanie w Duchu Świętym prowadzi do miłości Boga przy jednoczesnym usuwaniu wszystkiego, co stoi na jej przeszkodzie. Działanie kapłana w Duchu Świętym ma więc na celu w pierwszej kolejności samego kapłana, którego aktywność skupia się na jego świętości osobistej<sup>118</sup>.

Ks. L. Nieścior w ramach działania kapłana pod wpływem Ducha przedstawia cechy, które są niejako dowodem, że aktywność ta ma swe źródło właśnie w Bogu. Wszelkie działanie, jeśli wynika z inicjatywy Bożej i jest podejmowane dla Niego samego ze względu na miłość, charakteryzuje się prostotą, gorliwością i łagodnością. W ten sposób wykazuje, że nie każde działanie kapłana ma swe źródło w Duchu Świętym. Dlatego powyższe cechy są niejako uwierzytelnieniem działania właśnie w Bogu, a nie bez Niego.

---

<sup>117</sup> Por. K. Pek, *Poznać Boga, aby rozumieć siebie*, „Pastores” 6 (1) 2000, s. 31-34.

<sup>118</sup> Por. L. Nieścior, *Grzegorz wielki o mocy Ducha*, dz. cyt., s. 121; por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 302-303.

Jednocześnie ks. L. Nieścior zauważa, że działanie gorliwe i łagodne może z pozoru wydawać się wewnątrznie sobie sprzeczne. Te dwie cechy właściwe dla Ducha Świętego ujawniły się w działaniu Najwyższego Kapłana, Jezusa Chrystusa. Łagodność przejawia się wobec grzeszników, by ich nie wytracić przez sprawiedliwość, a gorliwość wykazał przez konsekwentne realizowanie planu zbawienia. Jezus raczej z opanowaniem znosi grzechy, niż wytraca grzeszników. Tak też w mocy Ducha działał Jezus, który jest punktem odniesienia dla kapłana<sup>119</sup>.

Pozostaje jednak jeszcze cecha prostoty, która charakteryzuje obecność Ducha Świętego w działaniu kapłana. Prostota jest tu rozumiana jako szczerłość i skromność. W takim ujęciu kapłan działając łagodnie i gorliwie, nie ma na celu siebie, ani nie czyni tego w ramach jakiegoś ukrytego podstępu, który jest skrajnie przeciwny prostocie. Wszystko co czyni, jest skierowane na Boga. Prostota niejako pomija siebie, by nie zasłonić celu do jakiego zmierza i innych prowadzi. W ten sposób gorliwość i łagodność współgrają z prostotą, nie wykluczając się wzajemnie i nie zbaczając z obranej drogi<sup>120</sup>.

Inną cechą działającego kapłana w Duchu Świętym, na jaką zwraca uwagę ks. J. Nieścior, jest męstwo. To męstwo jest przejawem mocy Ducha, który biorąc kapłana w posiadanie, wprowadza jego działanie na inny poziom. Podanym przykładem jest postać św. Piotra, który zanim otrzymał moc od Trzeciej Osoby Boskiej, był zastraszony i załęczniony o własne życie. Natomiast pod wpływem Ducha Świętego odważnie przemawia i bardziej słucha Boga niż ludzi (por. Dz. 5,29)<sup>121</sup>.

Według ks. L. Nieściora kapłan działający w Duchu Świętym, w sposób szczególny realizuje się w przepowiadaniu Słowa Bożego. To tu ujawnia się moc Ducha, który działa przez głoszone Słowo. Nie jest to jednak moc, która ujawnia się wraz z wypowiedzianym słowem. Kapłan głoszący w mocy Ducha, najpierw sam jest Jemu oddany, dlatego poddaje się sile ognia, który symbolizuje Ducha Świętego. Ogień ten wypala miłość własną, przejawiającą się w szukaniu siebie. Następnie usuwa przywiązanie do przyjemności i miłość naznaczoną egocentryzmem. W ten sposób kapłan nie stawiając przeszkód temu, co duchowe, pozwala, by Trzecia Osoba Boska mogła działać w nim i przez niego w ramach posługi głoszonego Słowa Bożego<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Por. L. Nieścior, *Grzegorz wielki o mocy Ducha*, dz. cyt., s. 121.

<sup>120</sup> Por. Tamże, s. 123-124.

<sup>121</sup> Por. Tamże, s. 125.

<sup>122</sup> Por. Tamże, s. 126.

### 3.4 Rozeznawanie w Duchu Świętym.

Według ks. G. Strzelczyka kwestia rozeznawania zawsze związana jest z osobą Ducha Świętego. Ponieważ rozeznawanie odnosi się wprost do tego, co mówi Duch do Kościoła, to tym samym treścią przekazu jest wola Boża. Dlatego rozeznawanie jest w swojej istocie poszukiwaniem woli Bożej, jaką komunikuje nam Duch Święty. Toteż rozeznawanie ma na celu rozstrzygnięcie, co pochodzi od Boga, a co nie jest przekazem Jego woli. Oznacza to, że kapłan może błędnie odczytywać plany Boga i dlatego konieczne jest rozeznawanie<sup>123</sup>.

Jak zauważa ks. G. Strzelczyk, rozeznawanie to wsłuchiwanie się w Ducha Świętego, który komunikuje nam wolę Bożą. Możliwość usłyszenia planów Boga oznacza, że Stwórca chce się dzielić z ludźmi swoimi planami. Dla Autora uznanie, że Bóg komunikuje swoją wolę, jest punktem wyjścia do ustalenia, w jaki sposób to czyni. Ks. Strzelczyk zauważa, że Bóg może działać w świecie, w ludzkiej historii. Bóg więc nie jest tylko stwórcą świata i ludzi, ale również dynamicznie reaguje na to, co czyni człowiek. Następnie Bóg komunikuje człowiekowi swoją wolę, nie tylko w sensie ogólnym, czyli jako zamiar zbawienia człowieka. Wola Boża odnosi się również do konkretnych sytuacji, w ramach których człowiek podejmuje decyzje szczegółowe odnoszące się do życia codziennego. Bóg pragnie w ramach swojego planu zbawienia pokazać człowiekowi, która z dróg jest najlepszą w realizacji Jego zamiarów. Właśnie możliwość rozpoznania, co Bóg komunikuje kapłanowi (Kościołowi), jest miejscem na rozeznawanie. Ponieważ Bóg komunikuje swoją wolę najczęściej nie wprost, to niejako zmusza kapłana do podjęcia wysiłku wsłuchiwania się i rozstrzygnięcia, co do tej woli należy, a co jest jej przeciwne<sup>124</sup>.

Innym aspektem w rozeznawaniu, jaki podkreśla ks. Strzelczyk, jest wiara. Obecność wiary jest to warunkiem koniecznym. Rozeznawanie wymaga wiary w Boga oraz u kresu rozpoznania Jego woli prowadzi do aktu wiary wyrażającego się w jej realizacji. Akt wiary jest tu odpowiedzią na wolę Bożą, czyli podążanie za Duchem Świętym. Jeśli ta wiara słabnie, to wsłuchiwanie się w głos Ducha Świętego staje się

---

<sup>123</sup> Por. G. Strzelczyk, *Powołani do rozeznawania*, „Pastores” 63 (2) 2014, s. 32.

<sup>124</sup> Por. Tamże, s. 33.

niemożliwe, a rozeznający kapłan lub wspólnota osób wierzących opierają swe decyzje na ludzkich kalkulacjach. Nie oznacza to od razu, że człowiek wybiera zło, ale w jakiś sposób rozmija się z wolą Bożą. Wówczas wybory ludzkie bardziej przypominają roztropne postępowanie, niż gotowość na słuchanie Boga<sup>125</sup>.

Ks. Strzelczyk nakreśla tematy, co do których następuje rozeznawanie w Duchu Świętym. Tematy te niejako grupują to, co mówi Duch do Kościoła. W pierwszej kolejności Autor wskazuje na depozyt wiary. Kościół ma za zadanie rozeznąć, co wchodzi do wymiaru doktrynalnego. I choć Kościołowi jest powierzony charyzmat nieomyślności realizowany przez asystencję Ducha Świętego, to również i on sam w sobie wymagał rozeznania. Rozeznanie dotyczy więc kwestii wiary zawartej w objawieniu. Treści zawarte w objawieniu wymagają właściwej interpretacji, co też podlega rozeznaniu w Duchu Świętym, tak aby odczytywanie woli Bożej w nim zawartej było zgodne z Duchem Bożym. Innym miejscem objawienia woli Bożej jest tak zwany zmysł wiary ludu Bożego. Zmysł ten jest echem natchnienia Ducha Świętego w całym Kościele<sup>126</sup>.

Ks. G. Strzelczyk zauważa również rozwój Tradycji w Kościele, która jest zakorzeniona w Słowie Bożym, a jednocześnie jest dziełem Ducha Świętego. Jest to proces pogłębiania mądrości ukrytej w depozycie wiary, a który wymaga właściwego ujęcia. Pogłębianie wiary jest więc bogactwem, które staje się udziałem w mądrości Bożej całego Kościoła. Następnie Tradycja wyraża się w liturgii, która jest miejscem słuchania Boga i sprawowaniem kultu w duchu i prawdzie. W ten sposób właściwie rozeznana treść objawienia, a wyrażona w Tradycji, znajduje swój wyraz w zgromadzeniu Kościoła w ramach sprawowanej liturgii. Choć w liturgii występują elementy zmienne, które mają na celu dobro wiernych, to nie oznacza to, że są niezgodne z depozytem wiary. To właściwie rozeznany dogmat wiary określa ramy kościelnego prawa, życia liturgicznego i modlitewnego. Dlatego najważniejsze jest właściwe rozeznanie depozytu wiary wyrażone w Tradycji, by życie Kościoła było zgodne z wolą Bożą w każdym jego aspekcie<sup>127</sup>.

Według ks. G. Strzelczyka oprócz głosu Ducha Świętego, jaki chce usłyszeć kapłan lub cały Kościół, potrzebne są pewne cechy osoby rozeznającej. Pierwszą i najważniejszą

---

<sup>125</sup> Por. Tamże.

<sup>126</sup> Por. Tamże, s. 34; por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 438-439.

<sup>127</sup> Por. G. Strzelczyk, *Powołani do rozeznawania*, dz. cyt., s. 33.

cechą kapłana, który podejmuje się rozeznawania w Duchu Świętym, jest pokora. W ujęciu Autora pokora jest wewnętrznym usposobieniem kapłana względem Ducha Świętego, jak również relacji z wiernymi. Pokora jest tu rozumiana jako zdolność do słuchania tego, co można usłyszeć, a jednocześnie nieprzypisywanie sobie prawa wyłączności do Bożego natchnienia. Postawa braku pokory kapłana i domniemana wyłączna zdolność do rozpoznania Bożego głosu prowadzi do zniechęcenia i bierności całej wspólnoty wiernych powierzonych pieczy kapłana. W istocie taka postawa kapłana ogranicza samego Ducha Świętego do działania tylko przez prezbitera i nie uznaje łaski skierowanej do wiernych, a odnoszącej się do Kościoła<sup>128</sup>.

Ks. G. Strzelczyk do pokory dodaje jednomyślność wspólnoty na czele z kapłanem w ramach rozeznawania. Jednomyślność nie jest bezkrytyczną zgodą na dowolny pomysł, ale znakiem obecności Ducha Świętego. Jednomyślność jest znakiem prowadzenia całej wspólnoty i poszczególnych jej członków w tym samym kierunku. Wspomniana jednomyślność jest ostatecznym rozstrzygnięciem w ramach rozeznania podejmowanej kwestii przez wspólnotę. Oznacza to, że w procesie rozeznawania wspólnota dochodzi do zbieżnych wniosków, które zostają uznane i podjęte przez wszystkich. Zdolność do jednomyślności jest faktycznie otwartością na Ducha Świętego i tego, co mówi do danej wspólnoty<sup>129</sup>.

Ks. G. Strzelczyk wyznaczając ogólne cechy kapłana, który ma rozeznawać w Duchu Świętym, podkreśla znaczenie modlitwy. Rozeznawanie winno pojawiać się w kontekście modlitewnym, które wprost uznaje obecność Ducha Świętego w Kościele tu i teraz. Modlitwa jest wyrazem osobistej relacji z Bogiem i stawianiem Go na pierwszym miejscu w kierowaniu Kościołem. Postawa kapłana rozeznającego w duchu modlitwy jednoznacznie wskazuje na jego wiarę i żywą więź z Bogiem. Pierwowzór takiego działania można znaleźć w Kościele bezpośrednich świadków Zmartwychwstałego Chrystusa (por. Dz. 1,15-26). Wobec tego kapłan modląc się ostateczną decyzję podejmuje w gronie osób odpowiedzialnych za wspólnotę wierzących. Kolegialne podejście do kwestii rozeznawania unika indywidualizmu oraz postawy sprzecznej z pokorą. W ten sposób wyłania się cecha eklezjalności w rozeznawaniu i osobistego życia modlitewnego kapłana. W takiej postawie kapłan jawi się jako uznający zwierzchnictwo

---

<sup>128</sup> Por. Tamże, s. 36.

<sup>129</sup> Por. Tamże, s. 38.

Boga w Kościele, a wszystko, co czyni, ma swój początek w Bogu i za cel stawia sobie dobro Kościoła<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Por. Tamże, s. 40.



## ROZDZIAŁ II

### Istota świętości kapłańskiej

#### 1. Powołanie szczególnym wezwaniem do świętości.

Według ks. bpa J.L. Bruguès'a powołanie będące szczególnym wezwaniem do świętości ma swój pierwowzór w Piśmie Świętym. Scena, do której nawiązuje ks. bp Bruguès, jest zaczerpnięta ze Starego Testamentu. Przedstawia ona powołanie Samuela (por. 1 Sam 3,9). Powołanie młodego chłopca jest wezwaniem go po imieniu. Jest to więc powołanie osoby przez osobę. Ponieważ osobą powołującą jest sam Bóg, to powołanie ma na celu wejście w relację osobową z Bogiem, który jest święty. Dlatego powołanie jest w swej istocie wezwaniem do świętości osobowej. Świętością nie jest więc abstrakcyjna rzeczywistość lub jakaś szlachetna czynność, ale sam Bóg. Wobec tej świętości Samuel staje jako słuchający. Słuchanie jest tu odpowiedzią człowieka na Świętość, która do niego przemawia. Według ks. bpa J.L. Bruguès'a Święty Bóg Starego Testamentu jest tym, który powołując, przemawia do człowieka. Wobec tego człowiek powołany wchodząc w obszar działania Świętego ma za zadanie słuchać i działać zgodnie z Jego wolą<sup>1</sup>.

Natomiast powołanie jako szczególne wezwanie do świętości, realizowane w pełnieniu woli Bożej w życiu codziennym, według ks. bpa J.L. Bruguès'a, znajduje swoje wyjaśnienie we wcieleniu Syna Bożego. Dopiero osoba Jezusa ukazuje, czym jest świętość osoby i jak się wyraża w życiu codziennym. W ten sposób życie Jezusa jest przykładem świętości na drodze powołania. Dlatego świętość rozumiana jest tu najpierw jako osoba Boga, a dopiero później jako naśladowanie tejże świętości bycia i działania<sup>2</sup>.

Ponieważ ks. bp J.L. Bruguès zwrócił najpierw uwagę na fakt, że świętość odnosi się jako termin w pierwszej kolejności do samej osoby Boga, to powołanie do szczególnej świętości oznacza wezwanie do bliskiej relacji ze Stwórcą. Dlatego też Chrystus powołując człowieka, mówi „Pójdź za mną” (por. Łk 5,27). Wezwanie do bycia w towarzystwie Jezusa Chrystusa jest właśnie tym powołaniem do życia w szczególnej

---

<sup>1</sup> Por. J.L. Bruguès, *Powołanie do szczęścia*, „Pastores” 56 (3) 2012, s. 55.

<sup>2</sup> Por. Tamże, s. 56.

obecności Boga. Jednak w słowie „pójdź” zawiera się również naśladowanie Mistrza. W związku z tym powołanie niejako zakłada naśladowanie swego Pana. W ten sposób świętość Chrystusa jest wezwaniem do realizacji powołania na wzór samego Boga-Człowieka przez naśladowanie jego życia<sup>3</sup>.

Jak zauważa ks. bp J.L. Bruguès, powołany jednocześnie jest wezwany do wspólnoty wierzących i to w niej realizuje to, do czego wezwał go Bóg. Wspólnota wierzących nie jest tu tylko odbiorcą tego, co Bóg chce zdziałać przez kapłana w ramach realizacji powołania do świętości. Wspólnota również uczestniczy w rozpoznaniu tegoż powołania do świętości realizowanego na drodze kapłaństwa. Kościół niejako jest świadkiem wydarzenia, jakim jest powołanie człowieka, a jednocześnie potwierdza prawdziwość powołania do szczególnej relacji z Bogiem. Kościół czyni to na wzór świadka, jakim był Heli dla Samuela, gdy wezwał go Bóg. Ponieważ kapłan ma być święty, bo Bóg jest święty (por. Kpł 19,2), to powołanie jest wezwaniem do świętości ze względu na Boga i Kościół, do którego posyła go Pan. Dlatego Kościół bierze odpowiedzialność za uznanie kandydata jako zdatnego do realizacji powołania do świętości. Mówiąc inaczej, wspólnota wierzących potwierdza to, czy powołany odpowiedział na wezwanie Boże oraz czy jego postępowanie jest święte na wzór Chrystusa<sup>4</sup>.

S.N. Hausman rozpatrując zagadnienie powołania, widzi je w perspektywie nawrócenia, które jest wynikiem doświadczenia świętości. Moment powołania jest w swej istocie zwróceniem się w stronę Boga. Tym samym nie jest to odwrócenie się od grzechu. Kapłan w pierwszej kolejności doświadcza Boga, który pojawia się w jego życiu. S.N. Hausman uwypuklając doświadczenie Boga, chce podkreślić, że powołanie i nawrócenie nie skupiają się wokół odejścia od grzechu i zmiany życia. Wręcz przeciwnie. Człowiek najpierw doświadcza świętości Boga i jego przebaczenia. Nawróceniem jest więc w pierwszej kolejności zwrócenie się w stronę świętości. Dlatego powołanie jest wezwaniem do doświadczenia świętości Boga. Dopiero wobec doświadczenia Boga człowiek rozumie, że powołujący chce być z nim w szczególnej relacji. Jest to relacja wyłączna. Przyszły kapłan odkrywa, że Bóg chce być cały dla niego. Wobec tej postawy Boga człowiek może odpowiedzieć w ten sam sposób. Dlatego w powołaniu widać zawsze uprzedzające działanie Boga, wobec tego, co może uczynić człowiek. Również przebaczenie grzechów jest uprzedzające. Człowiek odkrywa, że grzech nie stoi już na

---

<sup>3</sup> Por. Tamże, s. 56; por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, Poznań 1958, s. 265-266.

<sup>4</sup> Por. J.L. Bruguès, *Powołanie do szczęścia*, dz. cyt., s. 58; por. S. Witek, *Teologia życia duchowego*, Lublin 1986, s. 209-211.

przeszkodzie w zaproszeniu do świętości. Sama świętość Boga chce się udzielać grzesznikowi. Właśnie to nawrócenie wyraża się w przyjęciu świętości Boga, która chce się udzielać w sposób darmowy. Darmowość jest tu znakiem łaski ze strony Boga i wolności wobec daru, któremu człowiek może się poddać<sup>5</sup>.

Jak zauważa S.N. Hausman, doświadczenie świętości Bożej jest motywem działania człowieka powołanego. Działanie to zmierza do osiągnięcia celu, jakim jest świętość Boga. To świętość powołuje i świętość przemienia życie kapłana. Wówczas kapłan odkrywa, że może żyć na wzór powołującego go Boga. Jest to moment odwrócenia się od grzechu. Dlatego powołania realizuje się na drodze odejścia od zła ku temu co dobre. Tym samym powołanie jest faktycznym wezwaniem do świętości przez oświecające doświadczenie Boga. To właśnie oświecenie przez świętość Stwórcy pozwala podążać za Bogiem<sup>6</sup>.

S.N. Hausman wspomina jednak o drugim nawróceniu. Jest to pragnienie życia już nie dla siebie, ale dla Boga w sposób wyłączny<sup>7</sup>. Kapłan nie chce już niczego dla siebie. Egoizm ustępuje miejsca bezinteresownej miłości. Kapłan wszelkie swoje dobro upatruje w Boga i Jemu chce służyć całym swoim życiem. Ten bezinteresowny akt oddania się Bogu jest echem wydarzenia, jakiego sam doświadczył u początku swojego powołania. Można więc mówić, że powołanie jest wezwaniem do szczególnej świętości na wzór samego Boga. Kapłan przestaje się zajmować sobą w znaczeniu egocentrycznej troski. Jego uwagę pochłania to co Boże, a wszystko, czemu się poświęca, to sam Bóg. Kapłaństwo w ten sposób staje się dojrzałe i święte na wzór Jezusa Chrystusa. To właśnie ten element bycia wyłącznie dla Boga oraz działanie wynikające ze święceń kapłańskich są powołaniem do szczególnej świętości<sup>8</sup>.

Ks. bp Z. Kiernikowski mówiąc o powołaniu do świętości w ramach kapłaństwa, odwołuje się do postaci biblijnej św. Pawła apostoła. Ks. Biskup zwraca uwagę na powołanie apostoła narodów do Ewangelii. Podkreśla, że św. Paweł nie tyle jest powołany do głoszenia Ewangelii, co do niej samej. Powołanie jest ukierunkowane na Ewangelię<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Por. N. Hausman, *Przystać na Boży wybór*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 82; por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. G. Kania, Warszawa 2004, s. 65-66.

<sup>6</sup> Por. N. Hausman, *Przystać na Boży wybór*, dz. cyt., s. 83.

<sup>7</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 2001, s. 431.

<sup>8</sup> Por. N. Hausman, *Przystać na Boży wybór*, dz. cyt., s. 84-86; por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Kraków 1995, s. 143.

<sup>9</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Św. Paweł – przeznaczony do Ewangelii*, „Pastores” 41 (4) 2008, s. 82.

Natomiast głoszenie Ewangelii, zdaniem Autora, wypływa z jej znajomości i więzi, jaka się rodzi z poznania Słowa Bożego. Apostoł jest oddzielony, wydzielony, odsegregowany w jakimś celu. Według Autora oddzielony mógł być faryzeusz w celach praktyk religijnych spełnianych z dużą gorliwością. Jednak w przypadku św. Pawła oddzielenie miało swój cel w byciu dla Ewangelii. Ta zasadnicza różnica w motywie oddzielenia wskazuje na sens powołania, który w swym centrum stawia Ewangelię. Dlatego w znaczeniu uosobionego Słowa Bożego św. Paweł jest powołany do Świętego, którym jest osoba Chrystusa<sup>10</sup>.

Zdaniem ks. Biskupa, św. Paweł powołany do Ewangelii w pierwszej kolejności jest nie tyle szafarzem jakiejś treści, ile odbiorcą realizującej się w nim rzeczywistości. Apostoł najpierw sam doświadcza Słowa Bożego, a następnie staje się jego przekazicielem. Tym samym nie traktuje Jezusa przedmiotowo, ani nie używa Go do własnych celów. Właśnie to wybranie przez Boga do Ewangelii jest przełomowe dla Apostoła. Fakt bycia powołanym do bliskiej relacji z Chrystusem czyni go innym człowiekiem. Św. Paweł nie tyle jest powołany do legalizmu według litery, ile do Osoby. Jest to darmowy akt działania ze strony Boga. Wspomniana darmowość działania jest właściwa dla miłosiernego Boga i jest jedynym motywem powołania człowieka. Niezasłużone powołanie jest rysem charakterystycznym, który wskazuje na świętość Boga, a nie człowieka. Jest to osobista inicjatywa Stwórcy, który powołując, obdarza łaską darmo daną (por. PDV 36). Można więc mówić o elemencie miłosierdzia w powołaniu. Właśnie owa darmowość i miłosierdzie są tą świętością, którą napotyka powołany. W takim kluczu powołany, czyli oddzielony, chce działać, i to chce głosić, czego sam doświadczył. W ten sposób powołany doświadcza świętości i działa pod jej wpływem. Jest to doświadczenie, którego nie sposób pominąć i przecenić. Apostoł w pierwszej kolejności doświadcza na sobie tej darmowej miłości Boga, a następnie ją przekazuje w ten sam sposób. Teraz ta darmowość doświadczenia Boga jest jego udziałem w każdym aspekcie życia. Nie ogranicza się tylko do wykonywania jakiegoś zadania, ale obejmuje całą rzeczywistość, a życie osobiste staje się święte przez obecność Boga, co skutkuje przemianą postępowania<sup>11</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego kapłan powołany do Ewangelii stopniowo doświadcza przemiany swojego życia. Świętość, której doświadcza w Ewangelii,

---

<sup>10</sup> Por. Tamże, s. 83.

<sup>11</sup> Por. Tamże, s. 84-85; por. A. Bravo, *Prezbiterat jako apostołski sposób życia*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel, tłum. G. Ostrowski, Poznań Warszawa 1988, s. 254-255.

wywiera wpływ na rozumienie prawa religijnego. Kapłan nie tyle jest uczony w Prawie, ile w Ewangelii. Uczeni w prawie zrobili z Bożego Słowa przepisy. W ten sposób bezosobowo traktowane Słowo Boże staje się wiedzą, którą można przekazywać lub o niej dyskutować. Tak bezosobowo rozumiana Ewangelia również może stać się co najwyżej zespołem moralnych odniesień. Natomiast Ewangelia jako doświadczenia osoby staje się czymś, czego św. Paweł nie może się zawstydzić i co daje mu zbawienie. To nie tyle osobista doskonałość Apostoła przynosi mu doświadczenie życia wiecznego, ale sam Chrystus<sup>12</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego ostatnim etapem doświadczenia Ewangelii w życiu Apostoła powołanego do szczególnej świętości jest rozumienie krzyża, którego tajemnica ukryta jest w życiu Chrystusa. Spojrzenie na życie przez pryzmat krzyża przynosi istotą zmianę mentalną Apostoła narodów. Chrystus jawi się jako ten, który oddał za niego życie. Znika lęk przed tym, że ludzie dowiedzą się o przeszłości sprzed momentu spotkania Jezusa. Lęk również nie dotyczy jego własnej słabości, ponieważ jego zbawienie jest w Chrystusie. Jego oparcie i cała nadzieja na życie przyszłe są zakotwiczone w tajemnicy miłosiernego Boga, który oddaje siebie, by ten mógł żyć. Dlatego upatrywanie zbawienia we własnym postępowaniu ustępuje wierze w Jezusa, a dobre uczynki są odpowiedzią na niezасłużoną miłość Boga, któremu chce służyć, oddając własne życie<sup>13</sup>.

Powołanie jako szczególne wezwanie do świętości, według ks. A. Cenciniego, realizuje się na drodze ufego powierzenia. Ufność na gruncie wiary jest właściwą sobie drogą dla osoby powołanej przez Boga. To właśnie droga wchodzenia w coraz to większą ufność jest drogą szczególnej świętości. Według Autora wielu wierzy, ale nieliczni ufają. Ufne powierzenie się powołanego polega na przyjęciu Innego do swojego życia. Tym Innym jest osoba Boga. Ufność ta realizuje się na stopniowym porzuceniu subiektywnego lęku i niepokoju, a zwłaszcza strachu przed niepowodzeniem w pójściu za głosem powołania<sup>14</sup>.

Obecna kultura, w której żyje osoba powołana przez Boga, według ks. A. Cenciniego, opiera się na ciągłym niepokoju i szukaniu zabezpieczeń. Mentalność ta jest rodzajem wiary we własne siły i dalece odbiega od ufego powierzenia się Bogu.

---

<sup>12</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Św. Paweł – przeznaczony do Ewangelii*, dz. cyt., s. 89.

<sup>13</sup> Por. Tamże, s. 90-91; por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 266.

<sup>14</sup> Por. A. Cencini, *Pozwolić się wybrać*, „Pastores” 41 (4) 2008, s. 8.

Natomiast wiara w Boga jest nie tylko gwarancją zbawienia od pogańskiego fatalizmu, ale również ostatecznym rozwiązaniem zła i grzechu, które ta wiara usuwa. Powołany jest niejako zaproszony do zawierzenia siebie, czyli odwagi mimo swojej niedoskonałości, czyli przekroczenia siebie w kierunku Boga. Właśnie ta niedoskonałość, choć jest brakiem świętości, stanowi jednocześnie okazję do otwarcia się na nią. Paradoksalnie świętość realizuje się w kontekście niedoskonałości. Uświęcenie więc przychodzi z zewnątrz. Jest to faktycznie usprawiedliwienie i uświęcenie dokonane przez Boga (por. KK 40). Do kapłana należy odpowiedź na tę przychodzącą świętość. Im więcej ufności, tym większe uświęcenie. Ponieważ ufność idzie w parze z wiarą, to tym samym powołany wzrasta w tejże cnocie, która domaga się pełnego zawierzenia i oddania siebie drugiemu<sup>15</sup>.

Ks. A. Cencini przechodzi od ufności i wiary do przemiany tożsamości, która jest świadectwem prawdziwości zawierzenia siebie Bogu na drodze powołania do świętości. Autor tożsamość rozumie jako kształtowanie powołanego przez Boga. Jest to faktycznie tożsamość ucznia, którego wybrał sam Bóg. Jednocześnie jest to tożsamość warunkowana obecnością Boga w życiu powołanego do szczególnej świętości. Świętość jest tu rozumiana jako bycie w relacji warunkującej tożsamość. Tożsamość ta, to bycie dla siebie nawzajem w sposób wyłączny<sup>16</sup>.

Według ks. K. Bardskiego powołanie do szczególnej świętości skupia się wokół zmiany celów życiowych i przewartościowania priorytetów uczniów Chrystusa. W momencie powołania przez Jezusa następuje zwrot w życiu apostoła. Powołany porzuca dotychczasowy sposób życia na rzecz chodzenia za Jezusem. Właściwie przestaje wykonywać swój dotychczasowy zawód, który go utrzymywał. Następnie zmienia miejsce zamieszkania. Stopniowo cele skupione wokół jego własnego życia są zastępowane tym, do czego zmierza Chrystus. Następuje powolna adaptacja zadań, jakie stawia powołanemu sam Bóg. Niestety, nie odbywa się to bez trudności. Powołany do bycia z Jezusem nie potrafi zgodzić się na radykalne przyjęcie stylu życia swego Mistrza. Na ten fakt zwraca uwagę Autor w kontekście powołania bogatego młodzieńca (por. Mk 10,20). Dawny sposób przeżywania wiary i stosunku do rzeczy materialnych spotyka się z poważnym oporem. Niejako powraca pytanie zadane na początku przez Jezusa. „Czego szukacie?” (por. J 1,38). Odnalezienie wyczekiwanego Mesjasza jest właściwie

---

<sup>15</sup> Por. Tamże, s. 12; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki i łasce*, tłum. S. Jopek, Kraków 2005, s. 98-99.

<sup>16</sup> Por. A. Cencini, *Pozwolić się wybrać*, dz. cyt., s. 15.

osiągnięciem celu głównego, jaki stawiał sobie Izrael. Dopiero w tym momencie następuje radykalna zmiana życia. Dlatego do istoty powołania do szczególnej świętości należy spotkanie Jezusa, który powołuje, a następnie zmiana życia według celów i wartości, jakimi żyje Mesjasz<sup>17</sup>.

Ks. W. Rzeszowski opisując zagadnienie powołania, umieszcza je na tle dialogu. Dialog stanowi konstytutywny element wezwania człowieka przez Boga. Doświadczenie dialogu jako powołania nie ogranicza się tylko do komunikacji wyczerpującej się w prostym wezwaniu, aby pójść na Jezusem. Dialog ten obejmuje całe bogactwo życia relacyjnego, do jakiego jest zdolny człowiek. Faktycznie powołanie jest dialogiem, w ramach którego Bóg zaprasza do ścisłej relacji ze sobą. Zaproszenie to jest uprzedzające. Jest wynikiem osobistej inicjatywy ze strony Boga. To Bóg pierwszy wzywa człowieka i obdarza go miłością<sup>18</sup>.

Ponieważ dialog jest między Bogiem a człowiekiem, to uwzględnia on osobowy charakter wzajemnych odniesień. Dialog ten w pierwszej kolejności szanuje wolność człowieka. Można więc mówić o szacunku ze strony Boga względem powołanego. Wynika to z wielkiej wrażliwości, jaką ma Bóg względem osoby ludzkiej, jak również miłości, której podstawą jest wolność. Dlatego odpowiedź człowieka winna zakładać wolność Boga w kwestii powołania. Ponieważ to Bóg wybiera, toteż nie da się narzucić Mu swojej woli, a tym samym wymusić powołania. Dialog więc jest tu rozumiany jako szeroko pojęta relacja. Ponieważ powołanie nie ogranicza się tylko do momentu wezwania, to dialog ma tu swój początek. W związku z tym powołanie realizuje się w owym dialogu, czyli relacji wzajemnych odniesień, i stanowi stały element powołania. Właściwie można mówić, że powołanie jest trwaniem w relacji dialogicznej z Bogiem<sup>19</sup>.

Według ks. W. Rzeszowskiego powołanie, które realizuje się w dialogu osób, zakłada konieczność odpowiedzi ze strony człowieka. Dopiero w odpowiedzi ze strony wezwanego może dokonać się dzieło uświęcenia. To odpowiedź człowieka na powołanie Boga niejako daje przyzwolenie na przemieniającą go miłość Bożą. Autor w tej perspektywie uwypukla postawę wiary słuchającej ze strony przyszłego kapłana. Nad to

---

<sup>17</sup> Por. K. Bardski, *Ewangeliczne powołania*, „Pastores” 41 (4) 2008, s. 66-68.

<sup>18</sup> Por. W. Rzeszowski, *Powołanie jako dialog*, „Pastores” 30 (1) 2006, s. 51.

<sup>19</sup> Por. Tamże.

powołany ma dbać o wrażliwość na działanie Ducha Świętego. To Duch Święty jest jakby Reżyserem, Formatorem, który zaprasza do dialogu<sup>20</sup>.

Według ks. W. Rzeszowskiego w ramach dialogu wpisanego w powołanie jest miejsce również na milczenie. Milczenie jest szczególnym momentem uspokojenia całej natury, by uczyć się być i słuchać. Autor powołując się na Pawła VI i jego adhortację *Evangelica testificatio*, „uważa chwile milczenia za wymóg Bożej miłości, a pewna samotność jest dla niego zwykłą koniecznością aby móc usłyszeć głos <<przemawiający do serca>> (por. Oz 2,14)”<sup>21</sup>. Tak powstała przestrzeń milczenia staje się drogą do siebie i do Boga oraz duchowym dojrzewaniem, które przekłada się na więź z Jezusem. Jednocześnie wzrasta duchowa wrażliwość, a powołany może wyruszyć w pielgrzymkę wiary. Właśnie ta pielgrzymka jest poznawaniem Boga i pogłębianiem się dialogu wewnętrznego, będącego wzrastaniem w świętości na drodze powołania<sup>22</sup>.

## 2. Chrystus wzorem świętości kapłańskiej.

Świętość kapłańska znajduje swój pierwowzór w Jezusie Chrystusie. Jest On zapowiedzianym kapłanem, w którym Ojciec znalazł upodobanie. Wobec tego poniższa analiza odnosi się do wzoru zawartego w Osobie Zbawiciela, a przedstawionego obrazowo w formie serca. Dlatego serce jest obszarem analizy w oparciu o Słowo Boże, a następnie o wcielone Słowo Ojca, czyli osobę Jezusa Chrystusa.

### 2.1 Upodobnienie się do Jezusa Chrystusa.

Upodobnienie się do Jezusa Chrystusa, według ks. J. Garcia, dokonuje się w relacji do Boga Ojca. Autor wskazując na tożsamość Jezusa, opisuje Jego relację z Ojcem. Dlatego punktem wyjścia w próbie określenia, czym jest upodobnienie kapłana do Jezusa, są biblijne opisy wspomnianej relacji Ojca i Syna<sup>23</sup>.

Według ks. J. Garcia chrzest Jezusa ukazuje relację Ojca i Syna, w której to uczniowie poznają osobę Jezusa. Scena chrztu jest osobistą inicjatywą Boga Ojca względem swojego Syna, podczas której Trzecia Osoba Boska zstępuje na Chrystusa

---

<sup>20</sup> Por. Tamże, s. 52.

<sup>21</sup> Por. Tamże; por. Paweł VI, *Evangelica testificatio* nr 46.

<sup>22</sup> Por. W. Rzeszowski, *Powołanie jako dialog*, dz. cyt., s. 51; por. Paweł VI, *Evangelica testificatio* nr 46.

<sup>23</sup> Por. J. Garcia, *W tobie mam upodobanie*, „Pastores” 11 (2) 2001, s. 113.



(por. Łk 3,22). Jest to namaszczenie, w mocy którego działa Chrystus, a jednocześnie Duch Święty jest wyrazem umiłowania Syna przez Ojca. Właśnie w tym kluczu Bóg Ojciec podejmuje inicjatywę i udziela swego Ducha tym, których powołuje. Pierwszym więc miejscem upodobnienia powołanego do Jezusa jest nie tyle to, czego może dokonać człowiek, ale to, co czyni Bóg względem niego. Powołany w mocy tegoż Ducha może powiedzieć na wzór Syna „Abba Ojczy” (por. Ga 4,6). Usynowienie wyrażone w prostym słowie „Abba” jest niezasłużonym darem Ojca. Choć dar ten przysługuje wszystkim ochrzczonym, to w przypadku powołania do kapłaństwa nabiera to szczególnego znaczenia. Powołany otrzymując od Ojca wszystko, co posiada Stwórca, jako Dar, pragnie odwzajemnić się tym samym. Powołany do kapłaństwa odkrywa dar usynowienia, a ponieważ nie posiada nic na miarę tego, co otrzymał, pragnie oddać to, kim jest i co posiada. Powyższa dysproporcja darów jest oczywista. Dlatego sens oddania ukryty jest w czymś innym. To miłość jest odpowiedzią na miłość. Właśnie do tej miłości uzdalnia kapłana Duch Święty, w mocy którego działał Chrystus. Upodobnienie jest więc możliwe przez przyjęcie daru powołania w mocy Ducha Świętego i powierzenie się w tymże Duchu<sup>24</sup>.

Zdaniem ks. J. Garcia, miejscem uświadomienia sobie daru powołania, w ramach którego kapłan upodabnia się do Jezusa, jest modlitwa. Praktyka modlitwy w sposób szczególny w życiu ziemskim Jezusa uwidoczniła się na górze Tabor. To tam ponownie Ojciec daje świadectwo o tym, kim jest Jezus. To czas modlitwy pozwala odkryć powołanemu do kapłaństwa, kim jest jego Mistrz i do czego go powołuje. Ponieważ to, co łączy Ojca z Synem, to więź na miarę trzeciej Osoby Trójcy Świętej, to tym samym kapłan uprzytamnia sobie więź, do której zaprosił go Bóg właśnie na modlitwie. Modlitwa jest więc uprzywilejowanym czasem trwania w więzi z Bogiem. Natomiast przemiana Jezusa na górze Tabor jest odbiciem chwały Ojca, która jest wyrazem i świadectwem ich więzi. Ten moment jest szczególnie znaczący dla kapłana. Wobec tego kapłan ma być odbiciem chwały Boga przez upodabnianie się do Jezusa trwającego w więzi z Ojcem. To właśnie tu powołanie znajduje swój najgłębszy sens<sup>25</sup>.

Upodobnienie się ucznia do swego mistrza ks. J. Garcia wiąże z zaproszeniem apostołów, by byli światłem w świecie. Światło to jest właśnie odbiciem tego, co widzieli w osobie Jezusa. To zaś, co widzieli, to miłość wyrażoną w dziełach Chrystusa. Uczeń

---

<sup>24</sup> Por. Tamże, s. 114; por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 204-205.

<sup>25</sup> Por. J. Garcia, *W tobie mam upodobanie*, dz. cyt., s. 115.

ma dokonywać dobrych uczynków na wzór Jezusa, by ludzie chwalili Ojca w niebie. Polem realizacji dobrych uczynków jest w pierwszej kolejności poświęcenie Bogu i Kościołowi. Właśnie o tym poświęceniu Jezus rozmawia z Mojżeszem i Eliaszem na górze Tabor (por. Ł 9,31). To poświęcenie należy do istoty działania Jezusa, które ma naśladować powołany w upodabnianiu siebie do Chrystusa<sup>26</sup>.

Jak zauważa ks. J. Garcia, moment zejścia z góry Tabor poprzedza pójście do Jerozolimy, gdzie apostołowie odkryją, jak dalece mają się upodobnić do Jezusa. Tajemnica upodobnienia w ramach męki Jezusa przekracza wszelkie wyobrażenia o Mesjaszu i staje się niezrozumiała dla uczniów. Upodobnienie się do Zbawiciela jest więc procesem, który stopniowo ukazuje, w kim faktycznie Ojciec ma upodobanie (por. Mt 17,5). Wnioskiem zamykającym kwestię upodobnienia jest to, by kapłan był we wszystkim tak poświęcony Ojcu jak Jego Syn<sup>27</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz stawia Jezusa jako wzór do naśladowania w kwestii przebaczenia i bycia nauczycielem. Jezus łączy to, czego naucza, z praktyką. Treść przekazu w życiu Chrystusa znajduje swe natychmiastowe przełożenie w czynie. Nauka o przebaczeniu grzesznikowi jest praktykowana przez Jezusa w każdej nadarzającej się okazji. Jezus nikogo nie wyłącza z grona tych, którzy mogą otrzymać przebaczenie, a tym samym nie unika okazji do okazania miłosierdzia. Ta postawa, której świadkiem są powołani apostołowie, spotyka się w pewną trudnością w jej naśladowaniu. Upodobnienie się do Pana napotyka opór ze strony ucznia, który wymaga nawrócenia. W związku z tym apostołowie zadają pytania o limit przebaczenia. Zadane pytanie nie ma na celu określenia ramy prawnej, ale chęć upodobnienia się do Mistrza. Upodobnienie apostoła do swego nauczyciela ma w pierwszej kolejności wymiar praktyczny. Apostoł pytając o limit liczbowy przebaczenia, słyszy odpowiedź, która usuwa kategorie wymierne (por. Mt 18,22). Dlatego upodobnienie do Jezusa jako nauczyciela w centrum stawia człowieka, któremu kapłan winien jest przebaczenie<sup>28</sup>.

Według ks. J. Kudasiewicza upodabnianie się do Jezusa wymaga wejścia w logikę myślenia Mistrza z Nazaretu. Ponieważ rozbieżność rozumienia prawa między faryzeuszami a Jezusem była kwestią sporną, budziła pewne wątpliwości co do Jego prorockiego autorytetu. Prorok bez koniecznego autorytetu nie mógł pełnić roli

---

<sup>26</sup> Por. Tamże, s, 117.

<sup>27</sup> Por. Tamże.

<sup>28</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Jezus wzorem i nauczycielem przebaczenia*, „Pastores” 7 (2) 2000, s. 25.

nauczyciela, którego można naśladować. Jednak Jezus wydaje się nie przejmować brakiem przychylności ze strony uczonych w piśmie i faryzeuszy. Wobec jawnego sporu osoba powołana musiała dokonać osobistej decyzji, czy kontynuować podążanie za Mistrzem, czy odejść. Dlatego upodobnienie się do Jezusa wymaga od ucznia pewnego ryzyka bycia napiętnowanym, mającego podłoże prawno religijne<sup>29</sup>.

Ks. Kudasiewicz zauważa, że w sercu problemu były spotkania Jezusa z osobami, które lokalna społeczność uznała za żyjących niezgodnie z prawem Izraela. Dlatego zarzucono uczniom Jezusa, że nie poszczą, że ich Mistrz je z celnikami i jako prorok nie ma wglądu w ludzkie życie prywatne. Zasiana wątpliwość spotykała się z wyjaśnieniami ze strony Jezusa i dalszą kontynuacją tego, co czynił do tej pory. Spotkanie Jezusa z grzesznikiem nie miało na celu potwierdzenia czynionego zła, ale przemianę życia wraz z otrzymaną łaską przebaczenia grzechów. Jezus jest więc w tej sytuacji jako ten, który usuwa zarzut postawiony człowiekowi oraz zaprasza do zmiany postępowania. W ten sposób ukazuje się uczniom jako ten, który ma władzę należną Bogu. Właśnie tą władzą Jezus działy się z apostołami, którzy mają kontynuować jego misję, co jest upodobnieniem się do Chrystusa przez działanie w Jego imię z wszelką konsekwencją bycia oskarżanym przez ludzi. Upodobnienie to ma na celu odnalezienie tych, którzy się zagubili, na rzecz ich zbawienia (por. Łk 19.10)<sup>30</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz wskazuje Jezusa jako tego, do którego upodabnia się powołany w przebaczeniu innym ludziom. Przebaczenie jakiego doświadcza powołany, a otrzymane darmo z łaski Bożej, uprasza się o okazanie przebaczenia swoim winowajcom. Najpierw Jezus znosi prawo odwetu, a wprowadza na to miejsce zaniedbane prawo miłosierdzia (por. Mt 12,7). Przebaczenie swoim winowajcom jest cechą najważniejszą duchowości „Wielkiego Jubileuszu”. Czasy mesjańskie są właśnie spełnieniem tejże duchowości. Dlatego apostołowie są wezwani do upodobnienia się do swego Pana, który dokonał przebaczenia z wysokości krzyża, okazując odpuszczenie długów, jakie zaciągnęła ludzkość. Ten bezinteresowny akt przebaczenia bez możliwości dociekania swoich praw jest niedoścignionym znakiem dla tych, którzy chcą być jak ich Pan<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Por. Tamże, s. 21.

<sup>30</sup> Por. Tamże.

<sup>31</sup> Por. Tamże, s. 26.

Według Jana Pawła II kapłan ma być tak dalece upodobniony do Jezusa, że można go nazwać „bratem Odkupiciela”<sup>32</sup>. W ramach tego braterskiego upodobnienia „kapłan ukształtowany na wzór Chrystusa ukrzyżowanego, ma być człowiekiem przebaczenia i pojednania”<sup>33</sup>. Dlatego kapłan pragnie, podobnie jak Jezus na krzyżu, uwolnienia ludzi od grzechu i winy, głosząc pojednanie. To w imię Jezusa Chrystusa kapłan ma wołać do niepojednanego świata, który wydaje się odrzucać dar przebaczenia: „Pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20)<sup>34</sup>.

Jednocześnie Jan Paweł II zachęca kapłanów, aby byli ubodzy, upatrując szczęście nie tyle w rzeczach materialnych, co w pełnieniu woli Bożej. Wola Boża dla Jezusa stała się pokarmem powszednim. To jej pełnienie i przyłgnięcie do niej jest zasadą i źródłem wewnętrznej jedności kapłana. Idąc dalej, pełnienie woli Ojca jest faktycznym przyłgnięciem do osoby Jezusa. Miejscem, w którym dokonuje się to przyłgnięcie do Chrystusa oraz dorastanie do bycia ubogim, jest Eucharystia. To właśnie ten sakrament jest ośrodkiem i korzeniem całego życia prezbitera (por. PO, 14)<sup>35</sup>. W związku z tym, w sposób szczególny Jan Paweł II wnika w tajemnicę ostatniej wieczerzy. Kapłan uczestnicząc w celebracji eucharystycznej, stara się odtworzyć w sobie to, co dzieje się na ołtarzu<sup>36</sup>.

Zdaniem Ojca świętego, Msza święta przenika całe życie prezbitera. Ubogi Jezus we wszystkie środki działania właściwe dla tego świata oraz w swym poświęceniu się woli Ojca, wyprasza ludzkości miłosierdzie. Właśnie w takich okolicznościach dokonało się zbawienie świata. Darem ofiarowanym Ojcu nie jest nic nad to, kim jest Syn. To zaś, co przyjmuje od Ojca, to Jego wolę. Dlatego kapłan w tej perspektywie ma patrzeć na całe swoje życie i według tego modelu upodabniać się do swego Mistrza. Wobec tego Eucharystia jako sposób bycia Mistrza ze swymi uczniami jest wpisana w całe życie osoby powołanej do kapłaństwa<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, „Pastores” 1 (1) 1998, s. 148; por. Jan Paweł II, *Spotkanie z duchowieństwem w katedrze św. Stanisława*, Wilno, 4 września 1993. „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie), 12/1993, s. 8.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 142; por. Jan Paweł II, *Z homilii do kapłanów i seminarzystów*, Fulda, 17 listopada 1980, cyt. za: „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie), 1/1981, s. 15.

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 148; por. Jan Paweł II, *Audicja generalna*, 7 lipca 1993, cyt. za „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie), 11/1993, s. 37-38.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 148.

<sup>37</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 141; por. Jan Paweł II, *Z listu do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek* 1983, cyt. za: „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie), 3/1983, s. 6-7.

Ks. H. Dziadosz analizując życie Jezusa, wskazuje na charakterystyczne cechy kapłana, które są próbą uchwycenia tego, w czym powołany może się upodobniać do swego Mistrza. Pierwszą cechą jest pokora. Cnota ta jest fundamentem wszelkiego myślenia o sobie i misji, jaka jest powierzona powołanym do kapłaństwa. Pokora wynika najpierw z niemożności wykonania o własnych siłach tego, do czego wzywa Bóg. Następnie z grzeszności kapłana, która czyni go człowiekiem we wszystkim zależnym od łaski Pana Boga. Chociaż Jezus nie popełnił żadnego grzechu i jest Synem Boga, pozostaje pokorny w swym działaniu, ukazując wielkość i dobroć swego Ojca. Dlatego każde działanie nie ma skupiać uwagi na sobie, lecz na tym, który go powołał i posłał<sup>38</sup>.

Według ks. H. Dziadosza kapłan jako sługa ma się upodobnić do Jezusa trwając w swym powołaniu wśród wielu utrapień. To tu uwidacznia się krzyż apostoła w życiu codziennym. Krzyżem tym są wszelkie przeciwności. Nie są one jednak czymś, co zaprzecza skuteczności ewangelizacji apostoła, a już tym bardziej nie są znakiem braku błogosławieństwa. Krzyż jest tu mądrością i powodem do chluby. Jest to więc krzyż chluby i znak ukrzyżowania dla świata. Jest to znak upodobnienia się do Jezusa (por. Ga 6,14)<sup>39</sup>.

Ks. H. Dziadosz zwraca wreszcie na czynny udział apostoła w budowaniu Kościoła na wzór Jezusa. Troska o powierzona mu wspólnotę jest zewnętrznym wymiarem upodobnienia się do Chrystusa, czyli miłości do Oblubienicy Pana. Dbając o rodzącą się wspólnotę wiernych, kapłan głosi Słowo Boże, zabiega o moralny rozwój wspólnoty, aż po przystrojenie we wszelkie cnoty będące oznaką dojrzałości duchowej oblubienicy przeznaczonej dla swego męża (por. Ap 21,2). Wszystko to dzieje się przy jednoczesnej obronie Kościoła od fałszywych proroków nazywanych wilkami, które chcą pełnić rolę kapłana, lecz bez upodobnienia się do Mistrza (por. Dz 20,29)<sup>40</sup>.

Według ks. G. Strzelczyka upodobnianie się kapłana do Jezusa obejmuje również aspekt wołania w samotności. Doświadczenie bolesnego dorzucenia i poczucie samotności stanowiło ważną część życia Jezusa. W najważniejszym momencie dziejów Chrystus doświadczył tak dalece idącej samotności, że wyrwał się okrzyk z Jego ust: „Boże mój Boże czemuś mnie opuścił” (Mt 27,46). Według ks. G. Strzelczyka samotność i cierpienie z tym związane nie są przestrzenią, którą można przejść bezboleśnie. Ból ten

---

<sup>38</sup> Por. H. Dziadosz, *Bądźcie naśladowcami moimi*, „Pastores” 47 (2) 20010, s. 18-19.

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 21.

<sup>40</sup> Por. Tamże.

również nie może pozostać niewypowiedziany. Oczekiwanie od kapłana zdolności do stłumienia wewnętrznego cierpienia wydaje się odbiegać od sposobu, w jaki przeżywa je Bóg-człowiek. Wołanie Jezusa jest próbą wdarcia się do Boskiego Serca, aby otrzymać odpowiedź. Jezus idąc za tradycją modlitw Izraela, wpisuje się w wołających o pomoc, powołując się na obietnicę Bożej obecności, Bożego zbawienia<sup>41</sup>.

Zdaniem Autora doświadczenie poczucia samotności ma prowadzić osobę powołaną do jeszcze bardziej intensywnego przeżywania Bożej bliskości. Kapłan wbrew pokusie, aby radzić sobie sam, ma odkryć, że w tym trudnym doświadczeniu Jezus został wysłuchany. Jest to jasny znak, że kapłan ma szukać wybawienia u Boga, a nie w sobie samym. Właśnie w tym poczuciu osamotnienia kapłan odkrywa, że nie mając już nic, powierza siebie samego Bogu (por. 2 Kor 6,10). W ten sposób dochodzi do dosłownego zawierzenia się Stwórcy<sup>42</sup>.

## 2.2 Kapłan na wzór Serca Jezusowego.

Świętość kapłańska znajduje swój pierwowzór w Jezusie Chrystusie. Jest On zapowiedzianym kapłanem, w którym Ojciec znalazł upodobanie. Wobec tego poniższa analiza odnosi się do wzoru zawartego w Osobie Zbawiciela, a przedstawionego obrazowo w formie serca. Dlatego serce jest obszarem analizy w oparciu o Słowo Boże, a następnie o wcielone Słowo Ojca, czyli osobę Jezusa Chrystusa.

### 2.2.1 Serce w Biblii.

S. Edith zauważa, że temat serca musi być szczególnie ważny, ponieważ występuje w Biblii aż tysiąc razy na jej kartach. Temat serca pojawiający się w Piśmie Świętym pojawia się zawsze w szerszym kontekście, co pozwala na bardziej precyzyjne jego uchwycenie. Jednocześnie s. Edith podkreśla, że próba jednoznacznego zdefiniowania, czym jest serce, wymyka się czytelnikowi Biblii. Dlatego łatwiej jest opisywać serce i przybliżać jego znaczenie, niż jednym słowem wyrazić jego całe bogactwo<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Por. G. Strzelczyk, *Chrystus wzorem dla starców?*, „Pastores” 37 (4) 2007, s. 21.

<sup>42</sup> Por. Tamże, s. 22; por. K. Wons, *Gdy Bóg przychodzi w ciemnościach*, Kraków 2015, s. 184-185.

<sup>43</sup> Por. Edith, *Serce w Biblii*, „Pastores” 24 (3) 2004, s. 8.

Pierwszym tłem, na jakim s. Edith opisuje serce, jest spotkanie Abrahama z gośćmi, którzy go nawiedzają. Posiłek ma pokrzepić ich serca (por. Rdz 18,5). Jednocześnie, Autorka zauważa, że serce jest tym, co można śmiertelnie zranić (por. 2 Sm 18,14). Serce w tym ujęciu jest czymś, o co można dbać i co jest źródłem życia człowieka. Ten wymiar wydaje się być natury cielesnej. Jednak s. Edith wprowadza szersze ujęcie tematu serca podkreślając, że jest ono tajemnicze, pełni rolę symbolu głębi osoby, prawdy o niej, a nawet całej istoty osoby<sup>44</sup>.

S. Edith podkreśla, że serce bywa często redukowane do symbolu przeżyć emocjonalnych, co mogłoby ograniczyć jego znaczenie. Dlatego Siostra poszerza ujęcie tematu o kolejny aspekt wykazując, że serce jest metaforą wewnętrznej postawy człowieka. Postawa ta jest zakryta przed ludzkim spojrzeniem. Ta najgłębsza przestrzeń ludzkiej osoby znana jest tylko Bogu. Choć porównanie z arteriami, które napęniają cały organizm życiem jest natury cielesnej, to mają one za zadanie podkreślić znaczenie tej głębi osoby ludzkiej, która może ożywić całego człowieka. Ta ożywcza moc nie pochodzi od jednostki ludzkiej, ale od Boga, który spotyka się z człowiekiem w jego najgłębszej istocie. To w sercu gromadzi się prawdziwy skarb z nieba (por. Mt 6.21). Moc tego skarbu ujawnia się, gdy człowiek pozwala Bogu działać w sobie. Działanie to realizuje się w oparciu o dialog człowieka ze swym Stwórcą. Ponieważ Bóg nie czyni nic w człowieku bez jego zgody, to dialog ten zakłada wolność serca. Im więcej wolności, tym bardziej serce ludzkie jest pokrzepione obecnością Boga. W ten sposób serce jest już nie tylko metaforą, obszarem przeżyć emocjonalnych czy symbolem, ale wyrazem osoby ludzkiej<sup>45</sup>.

S. Edith zauważa, że obok wolności, która jest cechą właściwą dla serca, dostrzega w Biblii element rozumności, jaki się z nim wiąże. Serce jest miejscem skupienia i myśli. Myśli te mogą być zgodne z Bożymi, jeśli człowiek otworzy się na wewnętrzny dialog ze Stwórcą, do którego uzdalnia go osoba Ducha Świętego. Ponieważ serce posiada wszystkie cechy właściwe dla osoby ludzkiej, te fundamentalne jak i drugorzędne, to serce jest wyrazem całego człowieka. Jego osobowości, świata uczuć, a nawet namiętności. Dlatego serce wyrażające wolną i rozumną osobę, ma zdolność wyboru dobra i zła. Serce jest więc miejscem wolnych wyborów. Serce człowieka może obmyślać drogi, jakimi pójdzie (por. Prz 16,9). Wobec takiego ujęcia s. Edith podkreśla, że serce

---

<sup>44</sup> Por. Tamże.

<sup>45</sup> Por. Tamże, s. 9.

człowieka staje się mieszkaniem dla wiary i wierności Bogu. Miejszem nawrócenia i dialogu ze Stwórcą. Miejszem komunii i zagubienia, powrotu do Boga i przebaczenia<sup>46</sup>.

Ks. J. Grzybowski opisując serce w oparciu o Biblię, ujmuje je w nurcie antropologicznym w perspektywie jego rozwoju. Autor wylicza cechy właściwe dla osoby ludzkiej, a jednocześnie umieszcza je w perspektywie ich działania. Serce jest miejscem świadomego rozwoju osobowości. Źródłem uczuć, myśli, rozeznawania i podejmowania decyzji. Cechy te jednak podlegają rozwadze i rozwojowi w służbie szerzej pojętej osobowości, na którą się składają. Serce jednocześnie pamięta, upomina człowieka we dnie i nocy (por. Ps 16,7). Innymi słowy serce to osobowe „ja”. To w sercu zawiera się jakość życia, a jednocześnie pełni ono rolę sumienia. Ponieważ serce jest wyrazem osobowości to podlega formacji, co czyni je dynamicznym w perspektywie rozwoju<sup>47</sup>.

Ks. E. Zarzeczny opisując serce w ujęciu biblijnym, skupia się na zniekształceniu, jakie wprowadził w nie grzech. Serce nie jest wolne od zranień oraz grzechu. Przed grzechem człowiek będąc wolnym przechadzał się przed Bogiem z sercem otwartym i pozbawionym lęku. Natomiast to, co pojawiło się wraz z nieposłuszeństwem, to lęk. Człowiek stracił jasność widzenia i przestał czerpać z miłości Boga. Serce takie „skurczyło” się i zamknęło na głos Stwórcy. Pojawiły się nieufność i obraz Boga, który jest nieobecny w życiu człowieka, pełniąc rolę obserwatora ludzkich zmagania. Serce zaczęło zniekształcać obraz Boga i fałszywie postrzegać rzeczywistość. Serce w ujęciu Autora to serce załęknione i niemające w sobie siły, by przywrócić uprzedni stan rzeczy. Taki obraz serca w ujęciu biblijnym nie pozostaje jednak bez odpowiedzi ze strony Boga. Wobec tego Ojciec udziela Ducha Świętego, który znając nasze serca, uzdalnia je do poznania prawdy o nas samych i Bogu. Bez Trzeciej Osoby Boskiej serce ludzkie pozostaje we własnym lęku o swoje życie, zaszczyty, których szuka oraz w kłamstwie, jakie podpowiada mu szatan<sup>48</sup>.

Ks. K. Rahner rozpatrując słowo serce w oparciu o teksty biblijne, stara się wydobyć jego znaczenie użytkowe dla człowieka. Serce pojmuje nie jako metaforę abstrakcyjnej rzeczywistości, ale tajemnicę, którą można zgłębiać. Ponieważ rzeczywistość, jaką serce ma wyrazić, jest dalece bogatsza, niż człowiek może ponazywać lub przeanalizować w

---

<sup>46</sup> Por. Tamże, s. 10-11.

<sup>47</sup> Por. J. Grzybowski, *Formacja serca*, „Pastores” 35 (2) 2007, s. 45.

<sup>48</sup> Por. E. Zarzeczny, *Pasterz według Bożego serca*, „Pastores” 24 (3) 2004, s. 118-119.



sposób czysto racjonalny, to termin serce raczej podprowadza nas do czegoś, co je przekracza. Racjonalna analiza stawiająca sobie za cel uchwycenie w sposób zupełny, wyczerpujący to, co przedstawia serce, byłaby pomniejszeniem tej rzeczywistości. Jednocześnie człowiek potrzebuje pojęć, by móc się komunikować. Dlatego Autor stwierdza, że serce jest podstawowym pojęciem biblijnym, a jednocześnie wyrażającym wnętrze człowieka, w którym pomieszkuje jego wiekuistość. Serce ma wskazywać na coś, co jest bardziej pierwotne niż samo słowo „serce”, a jest to doświadczenie, w którym człowiek znajduje siebie i Boga<sup>49</sup>.

### 2.2.2 Od serca z kamienia do serca z ciała.

Ks. A. Daigneault przedstawia zmianę serca realizującą się w przejściu od ... do jako proces. Przemiana serca z kamienia w serce z ciała, choć jest dobrze znanym wydarzeniem biblijnym (por. Ez 36,26), kryje w sobie znacznie bardziej złożone zjawisko, niż prostą zmianę. Ponieważ nowe serce kształtowane przez łaskę, która jest bezinteresownym darem Boga, pozwala żyć według Jego woli, to jednocześnie kapłan doświadcza oczyszczenia, które jest swoistym kryzysem. Kryzys ten, według Autora, jest przejściem od lęku do zaufania. Od bezpieczeństwa do zawierzenia. Od depresji do płodności duszpasterskiej, a wszystko to, aby życie nabrało prawdziwego sensu. W ten sposób Autor wykazuje, że to nie kryzys jest utratą dotychczasowego sensu, ale procesem jego odkrywania. Kryzys nie jest już bezowocnym czasem, ale dojrzewaniem<sup>50</sup>.

Jednocześnie ks. A. Daigneault podkreśla, że to, co stare, ulega swego rodzaju śmierci na rzecz tego, co nowe. Paradoksalnie nowością jest tu najpierw zdolność przyznania się do słabości, co świadczy o tym, że serce to staje się pokorne. Właśnie tym, co nowe, jest serce zdolne do przestrzegania Bożych przykazań w duchu pokory. Autor nie ma tu na myśli przepisów związanych z tradycją ludzką, ale przykazanie Boga i bliźniego. I to właśnie jest wypełnieniem prawa według woli Prawodawcy, a jednocześnie oznaką obecności serca z ciała<sup>51</sup>.

Jednocześnie Ks. Daigneault zastrzega, że tylko Bóg może dokonać tej przemiany serca w kapłanie. Jest to możliwe dzięki Duchowi, którego otrzymuje osoba powołana.

---

<sup>49</sup> Por. K. Rahner, *Człowiek o przebitym sercu*, „Pastores” 3 (2) 1999, s. 12.

<sup>50</sup> Por. A. Daigneault, *Od serca z kamienia do serca z ciała przez życiowe kryzysy*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 183-184.

<sup>51</sup> Por. Tamże, s. 184.

Ponieważ jest to Duch Święty, który jest Miłością samą w sobie, to właściwie doświadczenie Jego osoby sprawia tę przemianę. Tak więc do istoty przemiany serca z kamienia na serce z ciała należy doświadczenia miłości Boga. Tego nie może dać żadne ludzkie doświadczenie ani najlepsza forma psychologicznej pomocy. To doświadczenie uzdalnia kapłana do przejścia przez kryzys, którego końcem jest zmiana myślenia skupionego na sobie na rzecz życia dla innych w kluczu doświadczonej miłości<sup>52</sup>.

Ks. E. Zarzeczny pisząc o zmianie serca z kamienia na serce z ciała, uwypukla kontrast między jednym a drugim. Wyrażna różnica pokazana w zestawieniu dwóch serc podkreśla zaistniałą zmianę. Serce z kamienia to serce w pierwszej kolejności obciążone lękiem. Nie jest to jednak lęk wyrażony w wycofanej postawie kapłana. Lęk ten może przejawiać się w agresji i nadużywaniu władzy. Z obawy przed utratą autorytetu kapłan próbuje pokazać przez swe postępowanie jakby nie posiadał żadnej słabości, gdy tym czasem właśnie to zachowanie jest jej przejawem. Faktycznie ten lęk serca jest efektem oddzielenia człowieka od Boga przez grzech. Kapłan nie znajdując oparcia w sobie samym, jednocześnie lęka się o swoje życie. Serce takie z natury rzeczy powinno być otwarte na osobę, lecz z lęku o zranienie zamyka się w sobie i ogranicza relacje z innym człowiekiem do koniecznego minimum. Wobec takiej postawy miłość do Boga i ludzi nie może osiągnąć swej pełni, a tym samym serce jest zatwardziałe i zamknięte na zmianę<sup>53</sup>.

Ks. E. Zarzeczny przechodzi od lęku do niewiary, które czynią z serca kapłana twierdzą. Twierdza ta jest narażona na niebezpieczeństwo, gdyż nie chroni jej Bóg, ale człowiek. Wówczas ujawnia się samotność kapłana, który jest bliski temu, aby przeklinać swój los wobec piętrzących się niedomagań. Kapłaństwo staje się nie do zniesienia, a zgorzkniała mowa zdradza jego wewnętrzny dramat. Wobec takiej postawy serca, kapłan zaczyna pokładać nadzieję w rzeczach poza Bogiem, a miłość ogranicza się do idolatrii tych rzeczy. Tym co może pomóc kapłanowi w przejściu od serca z kamienia do serca z ciała to pamięć, którą zachował syn marnotrawny (por. Łk 15,17). Właśnie ta pamięć jest miejscem utraconej nadziei i początkiem drogi powrotnej do serca z ciała<sup>54</sup>.

W ujęciu ks. E. Zarzeczny charakterystyczny jest motyw powtarzających się słów: wiara, nadzieja i miłość. Brak powyższych cnót w życiu kapłana o sercu z kamienia jest

---

<sup>52</sup> Por. Tamże; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki i łasce*, dz. cyt., s. 111.

<sup>53</sup> Por. E. Zarzeczny, *Pasterz według Bożego serca*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>54</sup> Por. Tamże, s. 120-122.

efektem zatwardziałości serca i brakiem otwartości na łaskę Boga. Momentem zwrotnym pozwalającym na przemianę serca, jest wołanie kapłana do Boga, aby go uzdrowił. Uzdrawienie to symbolizowane jest przez przywrócenie wzroku. To światło oczy serca pozwalają kapłanowi dostrzec rzeczywistość i obrać właściwy kierunek w ramach metanoi, czyli przemiany serca. Owocem wołania kapłana do Boga jest serce przemienione, które staje się sercem posłusznym Bogu i otwartym na Jego świętość<sup>55</sup>. Modlitwa kapłana wydaje się być inicjatywą rozpoczętą po stronie człowieka. Jednak ks. E. Zarzeczny przypomina, że to Bóg szuka człowieka i puka do drzwi jego serca (por. Ap 3,20)<sup>56</sup>.

Ks. E. Zarzeczny przechodząc do opisanego serca z ciała, zauważa jego radykalną różnicę wobec poprzedniego stanu rzeczy. Serce z ciała napełnione jest nadzieją, która pozwala zaistnieć drugiemu człowiekowi. Zanika rywalizacja mająca na celu pomniejszenie drugiej osoby. Ustępuje egoizm, a pojawiają się miłość i miłosierdzie, które przekraczają miarę ludzkiej sprawiedliwości. Kapłan przestaje klasyfikować ludzi pod względem ich skuteczności w działaniu, ilością posiadanych talentów, lecz przykłada do nich miarę nie z tego świata. Następnie kapłan mający nowe serce nie lęka się samotności, bo odnalazł drogę do domu Ojca. Podobnie i cierpienie, jakiego doświadcza, nie jest już ani karą, ani przekleństwem, którego należy unikać. W ten sposób kapłan poddaje się dalszemu oczyszczeniu, a jego serce staje się wolne i otwarte na wolę Bożą. Takie serce jest wewnętrznie wolne od przywiązań, swobodniejsze w pokonywaniu pokus, a Bogu daje możliwość działania w procesie dalszego uświęcania kapłana<sup>57</sup>.

Według ks. J. Grzybowskiego formacja serca jest przejściem od serca z kamienia do serca z ciała. Formacja jest tu świadomym udziałem kapłana w dojrzewaniu i usuwaniu przeszkód stawianych Bogu. Posługując się słowami Jana Chrzciciela, jest to prostowanie ścieżek dla Pana (por. Łk 3,4). Autor podkreśla, że świat uczuć i potrzeb nie zawsze idzie w parze z celami, jakie stoją przed kapłanem w formacji serca. Jednocześnie nie można pomijać tej rzeczywistości, jaką są uczucia i potrzeby. Próba ich wyparcia lub tłumienia kończy się ich powrotem z jeszcze większą siłą. Dlatego można mówić, że pojęcie serca zawiera w sobie świat uczuć i w ten sposób podlega on formacji. Formacja ta polega

---

<sup>55</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Odkrywanie Ducha Świętego, Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 96.

<sup>56</sup> Por. Tamże, s. 121.

<sup>57</sup> Por. E. Zarzeczny, *Pasterz według Bożego serca*, dz. cyt., s. 123-124.

najpierw na uświadomieniu sobie ich pochodzenia i siły, jaka się z nimi wiąże, oraz jak wpływają na nasze wolne wybory<sup>58</sup>.

Ks. J. Grzybowski zauważa, że w formacji serca, którego celem jest jego ożywienie, uczucia istotnie wpływają na postrzeganie rzeczywistości i podejmowane decyzje. Ponieważ uczucia są jak motor działania, a ich moment pojawienia się jest moralnie obojętny, to od kapłana zależy, czy będą stanowić ślepy motyw wyboru, czy zostaną podporządkowane przykazaniu miłości i wprzęgnięte w jego realizację. Kapłan stając się świadomy istniejących w nim mechanizmów i możliwości wolnego wyboru, formuje swoje serce, tak aby wszystko służyło miłości do drugiej osoby<sup>59</sup>. Ks. Grzybowski ujmuje to krótkim stwierdzeniem, że „świadomość uczuć otwiera miejsce działaniu rozumu”<sup>60</sup>. Oznacza to, że w sercu z ciała wszystko zmierza ku dobru i nie ma w nim rozdwojenia<sup>61</sup>.

Ponieważ ks. J. Grzybowski rozpatruje formację serca w kontekście podejmowania decyzji i właściwego postępowania, to automatycznie dotyka kwestii sumienia. W ten sposób można powiedzieć, że formacja serca to kształtowanie sumienia z uwzględnieniem uczuć<sup>62</sup>.

Następnie ks. J. Grzybowski odnosi się do potrzeb w życiu człowieka, które istotnie wpływają na ludzkie postępowanie, a tym samym na kształtowanie serca kapłańskiego. Potrzeba u Autora rozumiana jest jako potrzeba serca. Potrzeby niezaspokojone wywołują przykre uczucia, które wydają się być sprzeczne z ideałem kapłańskiego serca z ciała. Przykładem jest potrzeba bycia kochanym i poczucie bezpieczeństwa. Pierwsza potrzeba może powodować zazdrość, a druga uczucie lęku. Jedno i drugie stoi w opozycji do miłości, która usuwa wszelki lęk (por. 1 J 4,18). Świadomość tego powoduje wewnętrzne napięcia i poczucie niezgodności z ideałem. Wobec tego ważnym jest, aby to dostrzec i uświadomić sobie, że niedoskonałość jest miejscem, w którym kapłan może wzrastać. Właśnie ta świadomość daje szansę na formację i zmianę serca. W przeciwnym razie kapłan szuka namiastek, które mają zaspokoić potrzeby. Namiastką wolności będzie samowola, a potrzeba szacunku zrealizuje się w nadużywaniu władzy w sposób apodyktyczny<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> Por. Tamże.

<sup>59</sup> Por. J. Grzybowski, *Formacja serca*, dz. cyt., s. 45-46.

<sup>60</sup> Tamże, s. 47.

<sup>61</sup> Por. Tamże.

<sup>62</sup> Por. Tamże.

<sup>63</sup> Por. Tamże, s. 48.

Potrzeby w formacji kapłańskiego serca, według ks. J. Grzybowskiego, mają podlegać weryfikacji. Jeśli służą one wartościom i ukierunkowane są na miłość, prawdę, godność oraz na cel ostateczny, wówczas stanowią element rozwoju. Ich realizacja wywołuje radość, pogodę ducha i satysfakcję. Wówczas serce kapłana zaczyna szukać możliwości zaspokojenia potrzeb w życiu drugiego człowieka. W ten sposób kapłan doświadcza szczęścia pod wpływem dobra, którego doznaje jego bliźni. W sposób szczególny realizuje się to w relacjach duszpasterskich. Serce tak uformowane chętnie podejmuje zadania, jakie stawia przed nim Bóg, i pragnie kontynuować swoje powołanie w dążeniu do świętości<sup>64</sup>.

Według ks. J. Grzybowskiego formacja kapłańskiego serca, które staje się sercem z ciała, doświadcza osobistego nawrócenia. Scena biblijna, która obrazuje przemianę serca, to podróż uczniów Jezusa do Emaus. Sami uczniowie zauważają, że pałało ich serce, gdy Jezus wyjaśniał im Pisma (por. Łk 24,32). Doświadczenie łaski Bożej, zrozumienia Słowa Bożego, jak również uprzytomnienie błędnych oczekiwań, jakie mieli uczniowie, wywołuje w nich to, co na początku było niemożliwe. Następuje zwrot postrzegania świata i wydarzeń związanych ze śmiercią Mistrza. Właśnie ta zmiana myślenia, nadzieja i radość, która towarzyszy uczniom wracającym do Jerozolimy, są znakami przemiany serca, czyli nawrócenia pod wpływem spotkania z Jezusem<sup>65</sup>.

### 2.2.3 Kapłan według Serca Jezusowego.

Ks. K. Rahner podejmując się próby odpowiedzi na pytanie, kim jest kapłan według Serca Jezusowego, dokonał podwójnego zadania. Najpierw przeanalizował, jakie cechy, postawy, czy sposób myślenia nie są zgodne z kapłaństwem, co faktycznie nie powinno charakteryzować kapłana, a następnie naświetlił, co stanowi istotę poruszanego zagadnienia<sup>66</sup>.

Tak powstały kontrast cech przynależących do tych, które opisują serce Jezusowe i tych, które do niego nie przystają, ma za zadanie oczyścić wizerunek kapłaństwa z tego, co go obciąża. Według ks. K. Rahnera kapłan nie może być „jedynie funkcjonariuszem instytucji religijnej, która dzięki swej potędze zdobywa dla siebie znaczenie w świecie”<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> Por. Tamże.

<sup>65</sup> Por. Tamże, s. 51-52.

<sup>66</sup> Por. K. Rahner, *Człowiek o przebitym sercu*, dz. cyt., s. 9.

<sup>67</sup> Por. Tamże.

Kapłan nie może również rościć sobie prawa do jakichkolwiek przywilejów, legitymując się Kościołem, ale raczej dawać o nim świadectwo. Posługiwanie kapłana nie zamyka się również w sztywnych ramach czasowych właściwych dla innych zawodów. Kapłan to raczej styl życia z racji bycia powołanym przez Boga, który charakteryzuje się świadectwem i posługą w duchu trzech cnót teologicznych<sup>68</sup>.

Kapłan o sercu Jezusowym, według Ks. Rahnera, nie ucieka przed cierpieniem związanym ze swą posługą na rzecz innych. Nie goni za pieniądzem, by uśmierzyć ból istnienia w ramach swojego powołania. W ten sposób coraz wyraźniej zarysowuje się obraz krzyża w życiu kapłana. Właściwie kapłan nadchodzącego czasu w Kościele, to człowiek ukrzyżowany dla świata. Doświadczenie ciemności wywołane brakiem osób gotowych wierzyć w Jezusa Chrystusa będzie miejscem jego cierpienia. Kapłan upodabniając się do Jezusa ukrzyżowanego, nie znajdzie uzasadnienia swojej misji w laickim świecie. Właśnie będąc ukrzyżowanym, kapłan upatruje spełnienia swojego posłannictwa nie w liczbie wiernych, lecz w miłosierdziu Bożym, które może wszystkiego dokonać nawet bez niego. Ukrzyżowanie ukazuje ogołocenie kapłana ze wszystkiego, a nawet z poczucia skuteczności z racji działania w imię Boga. Na tle tej bezsilności zarysowuje się postać „kapłana o przebitym sercu, jedynym źródle, z którego popłynie moc jego posłannictwa”<sup>69</sup>. Kapłan w tej perspektywie ukazuje się jako będący według serca Jezusowego. Kapłan ogołocony z zaszczytów. Powołujący się na dobroć Boga dla tych, dla których żyje i za których cierpi. Miłosierdzie jest tu pierwszą i najważniejszą cechą serca Jezusowego, które znajduje swoje odbicie w postawie kapłana<sup>70</sup>.

Według ks. Rahnera kapłan o przebitym sercu jest miejscem spotkania i zrozumienia drugiego człowieka. To nie przywilej i honory z racji pełnionej posługi, ale serce doświadczone zranieniem pochodzącym od Boga umożliwia kapłanowi spotkanie z drugim człowiekiem. Jest to rana miłości, którą zadaje sam Bóg. Faktycznie, rana ta jest świątynią, w której mieszka Bóg, a źródłem jest Duch Święty. Jest to źródło jego łaski. Jednocześnie obecność Boga jest dla kapłana źródłem jego tożsamości, z której czerpie siłę do swego posłannictwa<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Por. Tamże.

<sup>69</sup>Tamże, s. 12.

<sup>70</sup> Por. Tamże, 10-12.

<sup>71</sup> Por. Tamże, s. 12.

Ks. K. Rahner wobec trudności, jakie piętrzą się przed kapłanem nadchodzącego czasu w Kościele, wskazuje na serce Jezusowe jako miejsce jego spotkania z Bogiem i kontemplacji oraz Chrystusa poświęcającego się dla grzeszników. W ten sposób zarysowuje się duchowość kapłana. Kapłan to człowiek powołany, który w sercu Jezusa znajduje swoją siłę i wzór do postępowania. Kontemplacja cierpiącego serca znajduje swoją kontynuację w codzienności kapłańskiej. Nabożeństwo takie nie jest tylko uwielbieniem Boga, które kończy się wraz odmówieniem przewidzianej formuły, ale przechodzi w czyn<sup>72</sup>.

Ks. Rahner poszerza obraz Serca Jezusa jako wzór dla kapłana o doświadczenie ciemności, jakie nawiedzają Syna Bożego na chwilę przed śmiercią. Serce Jezusa nazywane słodkim może wprowadzać w błąd pobożnie modlącego się kapłana. Serce to cierpiało w przerażających ciemnościach. Serce to obdarzyło człowieka wielkim zaufaniem i oddało się w jego ręce aż po śmiertelne ugodzenie mające upewnić obserwatorów, że skazaniec umarł. Właśnie tak cierpiące serce jest słodkie miłością wobec człowieka. Paradoks pomieszczenia miłości i cierpienia wydaje się niemożliwy do pogodzenia w jednej osobie w tym samym czasie. Właśnie ten paradoks ukazuje, czym faktycznie żył Jezus i jak dalece Jego Serce kocha człowieka, mimo doświadczenia osamotnienia. Wobec tej tajemnicy staje kapłan, którego serce ma być świadkiem odchodzącego Mistrza. Jest to serce, które zapomina o sobie, wchodząc w samotność naszych win. Owocem przejścia, paschy cierpiącego Serca Jezusa, jest zbawienie człowieka. Kapłan widząc tak dalece posuniętą miłość Boga do człowieka, dostrzega jednocześnie jego zupełne оголоcenie. Serce nie mając nic, woła do swego Ojca, oddając się w akcie zaufania. Jest to serce, które ufa do końca i przebite daje swego Ducha. Jest to kolejny paradoks. Jezus osamotniony, оголоcony, pozbawiony szacunku i czci, oddaje to, czego wydaje się w oczach obserwatorów nie posiadać. Jest to Duch miłującego go Ojca. Ten akt umiłowania do końca jest istotą odpowiedzi, czym jest Serce Jezusa. Wobec tej sceny kapłanowi nie pozostaje nic, tylko wyznać wiarę w Boga, a tym samym kształtując swoje serce na wzór Jezusowego, pozwolić Bogu, aby je nappełnił swoją obecnością<sup>73</sup>.

Ks. E. Zarzeczny opisując kapłana według serca Jezusowego, powołuje się na obietnicę starotestamentalną. Jest to obietnica zapowiedziana przez Boga, który pośle

---

<sup>72</sup> Por. Tamże, s. 12.

<sup>73</sup> Por. Tamże, s. 14.

kapłanów według Bożego serca (por. PDV 1). Kapłani ci przemienieni przez samego Stwórcę staną się jego głosem. Kapłani ci będą posłuszni Jego wezwaniu i będą kroczyć Jego drogami. Zapowiedź kapłanów według Bożego zamysłu przekazana jest na tle okazanej troski wobec Izraela. Bóg prosi, by wrócili do niego, a On sam nie okaże surowego oblicza, bo jest miłosierny (por. Jr 3,12-14). W ten sposób Autor wskazuje na źródło, którym jest sam Bóg i motywację, która wzbudzi nowych kapłanów na wzór Jego serca<sup>74</sup>.

Ks. E. Zarzeczny zauważa, że kapłan według Jego serca jest „rezultatem” osobistej inicjatywy Bożej, Jego łaski. To nie tyle osobiste cechy wrodzone kapłana, heroizm, ale łaska czyni jego serce na miarę złożonej obietnicy, a wyrażonej w prorocztwie Jeremiasza (por. Jr 3,12-14). Najpierw więc działa Bóg, a następnie posyła. Kapłan według serca Jezusowego rodzi się w bólach, doświadczając własnej słabości i szeregu pokus. Kapłan taki dochodzi do wniosku, że sam z siebie nie osiągnie stawianych mu wymagań, a tym bardziej nie sprosta powierzonej mu misji. Właśnie z tego bólu niemocy kapłan przyjmuje postawę zaufania względem Boga, powierza mu się, a słabość staje się jego miejscem wzrostu i punktem oparcia na Bożej mocy, na wzór św. Piotra kroczącego po wodzie (por. Mt 14,28). Z tego doświadczenia rodzi się zaufanie Sercu Jezusa, które okazało miłosierdzie kapłanowi<sup>75</sup>.

Wobec tego doświadczenia, ks. Zarzeczny mówi o kapłanie, który otrzymuje jakby drugie imię: Ten, któremu przebaczone. Dlatego kapłan według serca Jezusowego jest świadkiem przebaczenia, tak jak Jezus przebaczał. Serce kapłana „poszerzane” przez nieustanne nawracanie się, staje się gościnne. Kapłan taki nie dokonuje selekcji ludzi na lepszych i gorszych. Ponieważ sam odkrył swoją słabość oraz to, że jest powołany do grzeszników, a nie sprawiedliwych (por. Mt 9,13), nie zraża się słabością ludzką. Kapłan taki nie prowadzi wyzwolonych od grzechu do siebie, lecz do Boga. Podobnie jak Jezus prowadził swoich uczniów do Ojca. Również Jan Chrzciciel, który doznawał radości ze spotkania Oblubieńca i Oblubienicy (por. J 3,29), nie skupia uwagi ludzi na sobie. W ten sposób kapłan może powiedzieć za św. Janem, że jest przyjacielem Jezusa, bo doznaje radości ze spotkania Boga z ludźmi. Taka postawa kapłana jest przejawem pokory, która znając prawdę o sobie i Bożej dobroci, umniejsza się i cieszy wywyższeniem Boga w

---

<sup>74</sup> Por. E. Zarzeczny, *Pasterz według Bożego serca*, dz. cyt., s. 124.

<sup>75</sup> Por. Tamże, s. 125.



oczach ludzi. Kapłan jakby usuwa się w cień, by nie zasłaniać sobą Boga. Można powiedzieć, że kapłan taki jest cichy i pokorny na wzór swego Mistrza (por. Mt 11,29)<sup>76</sup>.

Według ks. K. Dyrka kapłan według serca Jezusowego to osoba żyjąca według stylu życia swego Mistrza. Styl ten jest motywowany miłością pasterską do Kościoła, do którego powołany jest kapłan. Dlatego serce osoby powołanej kształtuje się na wzór serca Zbawiciela, który miłując Kościół, wszystko dla Niego poświęca. Miłość ta oznacza u kapłana pełną dojrzałość osobową, będącą fundamentem formacji kapłańskiej, a wyrażoną w sposobie myślenia i działania (por. PDV 43). Jest to więc miłość aktywna, realizująca się w działaniach duszpasterskich, które wypływają z serca ukształtowanego na wzór Jezusa Chrystusa. Serce kapłańskie oznacza w swej istocie upodobnienie do Jezusa Chrystusa – głowy i pasterza<sup>77</sup>.

### 3. Tytuły Jezusa wzorem do kapłańskiej posługi.

Bogactwo Osoby Jezusa Chrystusa jako kapłana ujmowane jest w formie tytułów mających na celu obrazowe uchwycenie wielości aspektów Jego tożsamości i posługi. Dlatego analiza Jezusa jako Pasterza, Głowy i Sługi jest wejściem w kapłańską tożsamość, której realizacja wyraża się w sprawowaniu sakramentów i głoszeniu Słowa Bożego. Tytuły ukazujące wzór będący tożsamością kapłańską Jezusa są wyrazem Jego służby w duchu miłości. Wobec tego poniższa analiza skupia się wokół wzoru kapłańskiej posługi oraz sposobu jej sprawowania.

#### 3.1 Miłość pasterska.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego oraz ks. W. Giertycha punktem wyjścia w analizie miłości pasterskiej jest właśnie miłość. Autorzy zauważają, że pierwsze przykazanie dane ludziom w raju odnoszące się do niespożywania owoców z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 2,17) jest wyrazem miłosnej troski o człowieka. Wszystko więc, również zakaz, jest motywowany miłością. W tym kluczu wszelkie inicjatywy

---

<sup>76</sup> Por. Tamże, s. 126; por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 148.

<sup>77</sup> Por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000, s. 33-36.

podejmowane przez Boga posiadają ten fundament. Dlatego odczytanie znaczenia słów zawartych w Piśmie Świętym możliwe jest po zesłaniu Ducha Świętego. To właśnie Miłość, Trzecia Osoba Boska, uzdalnia człowieka do odczytania właściwego przesłania słowa skierowanego do człowieka. Dlatego analiza Pisma Świętego, a tym samym wydarzeń i przesłania w Nim zawartego, jest możliwa dzięki Duchowi Świętemu, który wszystko wyjaśnia (por. J 14,26). Wobec takiego ujęcia miłość pasterska ma swój fundament w samej Miłości, a jej zrozumienie dokonuje się w oparciu o łaskę daną przez Ducha Świętego<sup>78</sup>.

Ks. W. Giertych zaznacza, że miłość, jaką dodaje Jezus do każdego czynu i gestu w swym ziemskim życiu, jest potężniejsza niż wszelkie zło, kiedykolwiek i przez kogokolwiek popełnione (por. DM 14). Miłość pasterska ma tu wymiar zbawczy. Wobec takiego ujęcia, Jezus działa w mocy Ducha Świętego, który jest Miłością, a Jego czyny zawsze są z Nią zgodne. Tak rozumiana miłość pasterska nie ogranicza się tylko do wymiaru zewnętrznego, który świadczy o miłości Chrystusa do człowieka. Jest to Miłość na miarę Boga, ponieważ posiada ona wymiar osobowy. Ten aspekt miłości pasterskiej odróżnia ją od jakiegokolwiek miłości, do której zdolny jest człowiek z natury rzeczy. Dlatego śmierć na krzyżu, choć sama w sobie jest już dowodem miłości pasterskiej wobec Izraela, to jednocześnie, właśnie z wysokości krzyża, Jezus oddaje swego Ducha, przekazując go Ojcu i światu (por. J 19,30). Oddanie Ducha jest ostatecznym wyznaniem miłości Bogu Ojcu i ludziom<sup>79</sup>.

Ks. W. Giertych przechodzi od miłości pasterskiej Jezusa Chrystusa do jej realizacji w życiu kapłana. Również kapłan ma możliwość kontynuacji dzieła Jezusa. Jest to możliwe w mocy tego samego Ducha, którego otrzymuje od Boga. Kapłan doświadcza na sobie tej rzeczywistości zbawczej, jaką jest odpuszczenie jego grzechów i miłość Jezusa. Wobec okazanej miłości, jakiej doświadcza kapłan na sobie, może on być świadkiem tego daru dla innych, których powierza mu Bóg. Ks. Giertych powołując się na słowa Jana Pawła II, stwierdza, że: „Sam Chrystus mocą swego Ducha powołał was, abyście w glinianych naczyniach waszego codziennego życia nieśli ludziom bezcenny skarb miłości Dobrego pasterza” (PDV, 82)<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, „Pastores” 1 (1) 1998, s. 162; por. Z. Kiernikowski, *Moc umierania duchową cechą pasterza*, „Pastores” 1 (2005), s. 18.

<sup>79</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, dz. cyt., s. 163; por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, dz. cyt., s. 30-31.

<sup>80</sup> Por. Tamże.

Według ks. W. Giertycha kapłan nie jest w pierwszej kolejności obrońcą ładu moralnego, ale przekazicielem Miłości Ojcowskiej. „Skoro kapłan w Kościele jest *in persona Christi*, każdy grzesznik może poprzez posługę kapłana, w całkowitej ufności, bez zniechęcania się, mieć przystęp do Ojca (Ef 3,12)”<sup>81</sup>. Wszystko to rozgrywa się na tle słabości samego kapłana i trudów związanych z pracą duszpasterską, które nierzadko odczytywane są jako osobiste niepowodzenia kapłana. Nie zmienia to jednak wiernej miłości Jezusa do swego sługi. Właśnie trudności, a nawet cierpienia włączają kapłana w uczestnictwo w męce Pana Jezusa. Dlatego kapłan może powiedzieć za św. Pawłem, że „dopełnia braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Cierpienie takie nie jest pozbawione sensu, a nawet świadczy o miłości pasterskiej kapłana<sup>82</sup>.

Ks. W. Giertych podjął się próby ukazania miłości pasterskiej, określając jej konstytutywne cechy. Jest to miłość posłuszna, czysta i uboga. Taka miłość staje się drogą do Boga i ludzi. Miłość posłuszna rodzi się z ogołocenia własnego „ja”, które nieustannie szuka siebie i realizuje się we własnej inicjatywie. Miłość posłuszna szuka woli Jezusa, i pozwala przenikać siebie mocą Bożą. W ten sposób miłość pasterska nie sprowadza siebie do jałowego aktywizmu, nacechowanego bezdusznym świadczeniem usług, ani do zawodu w ramach organizacji pracy w Kościele. Miłość ta raczej strzeże tajemnicy, która została mu powierzona dla dobra Kościoła (por. PDV, 72). Następnie miłość jest tu wolnością od ambicji duszpasterskich, tych dobrych, ale i tych złych. Ważne jest, aby miłość posiadała właściwe motywy działania. W przeciwnym razie traci ona swoją wartość duchową, a chwałę przypisuje kapłanowi. Wreszcie miłość ma być uboga. Ubóstwo duchowe kapłana jest miejscem dla łaski, która staje się w nim płodna na rzecz rodzenia w innych życia Bożego. Miłość pasterska jest gwarantem właściwie przeżywanego powołania zmierzającego do świętości. Dlatego „kapłan musi być coraz bardziej otwarty na przyjęcie pasterskiej miłości Jezusa Chrystusa, ofiarowanej mu przez Jego Ducha w sakramencie święceń” (PDV, 72)<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Tamże.

<sup>82</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, dz. cyt., s. 164; por. S. Urbański, *Rozwój świętości kapłana przez formację permanentną*, dz. cyt., s. 552-553.

<sup>83</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, dz. cyt., s. 164-165.

Ks. bp. Z. Kiernikowski przedstawia miłość pasterską w kontekście umierania. Śmierć jest przyczyną podstawowego lęku, jaki towarzyszy człowiekowi od czasu grzechu pierworodnego, a który to jest barierą w miłości, aż po jej samo ofiarowanie się<sup>84</sup>.

Ks. bp Z. Kiernikowski miłość aż po śmierć przedstawia w dwojaki sposób. Z jednej strony jako umieranie dla grzechu (por. Rz 6,11), a z drugiej umieranie z miłości do Jezusa i Kościoła. To nowe życie rodzące się w procesie umierania jest byciem „dla”. Miłość pasterska jest więc pozbawiona egoizmu na rzecz miłości dla innych. Wobec tego miłość pasterska jest drogą od miłości własnej do miłości Boga i bliźniego w perspektywie zapomnienia o sobie. Natomiast śmierć dla grzechu jest jakby nieistnieniem dla rzeczywistości sprzecznej z przykazaniami. Nie znaczy to, że zło świata nie ma dostępu do kapłana. Właśnie to zło ma być przewyżczone dobrem, które nie zawsze spotyka się z przyjęciem. W skrajnych przypadkach miłość pasterska może być odrzucona, aż po śmierć męczeńską. Jednak nawet taka śmierć w znaczeniu dosłownym jest zawsze bezpośrednim świadectwem i ukazywaniem się mocy Bożej, i wiary kapłana w zmartwychwstanie. Umieranie ukazuje się tu w nowym świetle. Tak więc nie jest już tylko powodem lęku, ale miejscem na dawanie świadectwa i okazją do wzrostu miłości pasterskiej. Jednocześnie miłość pasterska jest pójściem pod prąd wobec światowej potrzeby sukcesu, omijania trudności oraz doświadczania porażek. Decyzja, aby pójść taką drogą, jest wejściem w miłość pasterską, wzorowaną na tej, jaką pokazał Chrystus<sup>85</sup>.

Ks. bp E. Dajczak miłość pasterską przedstawia w perspektywie relacji pasterza do Boga i ludzi. Przykładem takiej miłości jest osoba Jana Chrzciciela, który całe swoje życie poświęcił dla Boga. Jednak w momencie pojawienia się Jezusa usuwa się w cień wydarzeń na rzecz wywyższenia Chrystusa. Już wobec jego pierwszej mowy w obecności Mistrza z Nazaretu dwóch z jego uczniów opuści go, aby iść za Mesjaszem. W tym znaczeniu miłość pasterska rozumiana jest jako bezgraniczna wolność wobec ludzi, jakich powierza mu Bóg. Wolność wobec osób jest znakiem charakterystycznym, który nie prowadzi ludzi do siebie, ale do Boga. Miłość pasterza do ludzi nie wynika tylko z dziejowego i geograficznego powiązania losów, ale z teologicznego punktu widzenia wydarzeń historycznych. Historia zbawienia jest spotkaniem się ludzi i Boga na rzecz ich odkupienia. Właśnie w imię tej prawdy pasterz nie może być przeszkodą dla wiernych w

---

<sup>84</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Moc umierania duchową cechą pasterza*, dz. cyt., s. 19.

<sup>85</sup> Por. Tamże, s. 25-27.

chwili pojawienia się Boga, lecz w imię miłości pozwala, aby Pan był na pierwszym miejscu<sup>86</sup>.

Miłość pasterska samego kapłana do Boga jest tu postrzegana jako wzajemna relacja. Realizuje się ona w przebywaniu w obecności Boga. Pytanie zawarte w Piśmie Świętym: „Nauczycielu – gdzie mieszkaś”? (J 1,38), jest wyrazem chęci przebywania razem z Nim. Ks. bp. E. Dajczak podkreśla, że słowa „widzieć”, „wierzyć”, „przebywać” i „mieszkać” są ze sobą powiązane. Pasterz i jego miłość nie rodzą się same z siebie, ale mają swój początek i kontynuację we wspólnym losie ucznia ze swoim Mistrzem<sup>87</sup>.

Jak zaznacza ks. bp E. Dajczak, wspólny los i przebywanie rodzi tak wielką zmianę w życiu kapłana, że otrzymuje on nowe imię. Właśnie imię w Piśmie Świętym wyraża relację, jaka powstaje między Bogiem a człowiekiem. Relacja ta jest bardzo osobistym doświadczeniem w ramach towarzyszenia Chrystusowi. Towarzyszenie to jest tak dalece posunięte, że kapłan ma być wszędzie tam, gdzie jest jego Pan. Termin, który określa towarzyszenie, to „iść”. Zawiera on jednak w sobie znacznie szersze bogactwo znaczeniowe. Iść za kimś to to samo co „trwać”, „pozostawać”, „przebywać”, co oddaje, jaka więź łączy kapłana z Bogiem. Tak rodząca się więź wskazuje na pogłębiającą się relację. Św. Paweł opisując tę więź, użyje szeregu słów. Wśród nich są: „współumrzeć”, „żyć wspólnie”, „współcierpieć”, „być współkrzyżowanym”, „współwielbionym”. Słowa te zaczynają się cząstką „współ”, która wskazuje na jedność między osobami. Dopiero w tej pogłębionej relacji ks. bp E. Dajczak przytacza dialog Jezusa z Piotrem, który ujawnia jego miłość pasterską. Tak zrodzona miłość ucznia do swego Mistrza pozwala na współmiłowanie Kościoła na wzór Jezusa. Kapłan widząc jak dalece posuwa się jego Pan w miłości do ludzi, może poświęcić swoje życie dla innych, co jest realizacją miłości pasterskiej i odpowiedzią na zaproszenie w jej udziale<sup>88</sup>.

Według ks. bpa W. Polaka miłość pasterska skupia się wokół dobra. Dobro jest w niej punktem odniesienia, weryfikacją jej prawdziwości i bezinteresowności. Autor stawiając dobro w centrum uwagi, wychodzi od podkreślania, że miłość pasterska nie jest jedynie urzędem, ale sakramentem<sup>89</sup>. „Bóg posługuje się marnym człowiekiem, aby przez

---

<sup>86</sup> Por. E. Dajczak, *Pasterz, któremu musi wystarczyć mocy do miłowania...*, „Pastores” 1 (1) 1998, s. 126-127.

<sup>87</sup> Por. Tamże.

<sup>88</sup> Por. Tamże, s. 127-128.

<sup>89</sup> Por. W. Polak, *Być Pasterzem*, „Pastores” 58 (1) 2013, s. 42; por. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa* (11 czerwca 2010), „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 8-9/2010, s. 35.

niego być pośród ludzi i działać dla ich dobra”<sup>90</sup>. Właśnie tym szczególnym działaniem kapłana w imieniu Boga jest miłość pasterska. Kierowanie się miłością wobec powierzonych ludzi kapłanowi jest autentycznym dobrem i szukaniem prawdziwego dobra. Miłość pasterska jest tu fundamentem wszelkiego działania. Kapłan w związku z taką postawą nie buduje swojego autorytetu, opierając się na przemijających emocjach i uczuciach. Kapłan nie wykorzystuje swojej pozycji wśród wiernych, aby osiąść władzę nad ludźmi. Raczej wolny wobec własnych upodobań i planów szuka tego, co dobre dla wspólnoty wierzących. Miłość pasterska pełni tu rolę służebną w duchu posłuszeństwa Bogu i Kościołowi, aby tym lepiej spełnić wolę stwórcy wobec wierzących<sup>91</sup>.

Ponieważ ks. bp W. Polak stawia dobro w centrum uwagi, to oczekiwania kapłana schodzą na drugi plan. Pierwszeństwo ma tu dobro Kościoła i wola Boża, a w związku z tym miłość pasterska nosi tu znamię bezinteresowności. Pasterz miłujący Kościół nie jest najemnikiem, który odchodzi wobec pojawiającego się niebezpieczeństwa czy trudności, jak czyni to najemnik (por. J 10,13). Ponieważ w centrum miłości pasterskiej nie jest on sam, ale wierni, to potrzeby własne jak samospełnienie czy szeroko pojęty zysk nie mają tu racji bycia<sup>92</sup>.

### 3.2 Pasterz przewodnikiem.

Ks. C. Klahs postrzega kapłana jako przewodnika wobec powierzonych jego pieczy osób wierzących. Prawo do bycia przewodnikiem kapłan czerpie z władzy pasterskiej, jaka mu przysługuje z racji święceń (PDV 22). Przewodnictwo jest więc osadzone w sakramencie święceń kapłańskich. Należy więc, według ks. Klahsa, do istoty powołania, jakie wyraża się w kapłaństwie. Dlatego przewodnictwo nie wyczerpuje się w aspektach socjologicznych czy organizacyjnych właściwych dla każdej społeczności. Ks. Klahs zauważa bardzo istotną różnicę również w aspekcie władzy. Samo słowo „władza” posiada zupełnie inne skojarzenia w kontekście religijnym niż społeczno-politycznym. Władza w ujęciu Chrystusa kapłana ma charakter służebny. Dlatego przewodnictwo wspólnocie osób wierzących również będzie wyrażało się w tym wymiarze. Również gotowość do służby należy do istoty kapłańskiej funkcji. Natomiast funkcja pełniona w

---

<sup>90</sup> W. Polak, *Być Pasterzem*, dz. cyt. s. 42.

<sup>91</sup> Por. Tamże, s. 43-44.

<sup>92</sup> Por. Tamże, s. 46.

ramach kapłańskiej posługi domaga się odpowiedniej postawy moralnej. Dlatego kapłan jako przewodnik winien charakteryzować się autorytetem wiary i moralności jako prezbiter uobecniający wśród ludzi Jezusa<sup>93</sup>.

Według ks. C. Klahsa kapłan jako przewodnik bierze na siebie odpowiedzialność za dobro wspólnoty. Odpowiedzialność ta wyraża się w wiernym głoszeniu nauki Kościoła. Idąc po linii wierności, osoba powołana nie może rezygnować z pełnego nauczania Kościoła, pomijając jakąś jej część. Szczególnie jeśli unikanie wynikałoby z lęku kapłana o utratę akceptacji i popularności ze strony wiernych. Kapłan jako przewodnik ma wziąć krzyż i naśladować Jezusa. W związku z tym odpowiedzialność niejako zakłada krzyż w życiu kapłana jako przewodnika. Dlatego przewodnictwo jest niejednokrotnie niesieniem krzyża, a nie możliwością okazywania władzy, która byłaby ciężarem dla wiernych. Ciężar ten najpierw bierze na siebie kapłan. Jest to ciężar prowadzenia wiernych na drodze rozwoju duchowego i pełni życia w Kościele. Przewodnictwo takie wymaga osobistego zaangażowania kapłana również w relacje z wiernymi, bez których wspólnota byłaby zredukowana do grupy religijnej upatrującej dobro osiągnięte bez konieczności realizacji przykazania miłości Boga i bliźniego. Przewodnictwo nie jest więc prowadzeniem z dystansu, ale wejściem we wspólnotę wierzących. Dlatego świętość kapłana wyrażona w byciu odpowiedzialnym przewodnikiem realizuje się we wspólnocie, a nie tylko w wyznaczaniu kierunków życia duchowego<sup>94</sup>.

Ojciec święty Jan Paweł II wskazuje na kapłana jako przewodnika należącego do całego Kościoła. Jest to szersze spojrzenie na bycie przewodnikiem, które nie ogranicza się do Kościoła partykularnego. Spojrzenie to opiera się na misyjnym charakterze Kościoła i powołania do służby w nim (RM 33). Wobec tego kapłan jako przewodnik należy do wszystkich. Oznacza to, że w zależności od potrzeb ewangelizacji, kapłan może być posłany do każdego Kościoła partykularnego. Taka przynależność otwarta na cały Kościół realizuje się w bardzo konkretnym dążeniu. Przewodnik ma postawione cele, do których dąży i prowadzi wiernych. Jako przewodnik wskazuje drogę w sposób nieskrępowany i pełen wiary, a ponieważ na kapłanie spoczywa dawanie przykładu, to jego czyny i słowa są świadectwem, jak kroczyć po drodze do wyznaczonego celu. Celem

---

<sup>93</sup> Por. C. Klahs, *Przewodnik wspólnoty*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 122; por. P. Henrici, [w:] *Kapłaństwo. Virtus in Infirmitate. Władza Kościoła*, red. S. Stancel, tłum. L. Balter, Poznań Warszawa 1988, s. 185-188.

<sup>94</sup> Por. C. Klahs, *Przewodnik wspólnoty*, dz. cyt., s. 123-124.

tym jest pełnia prawdy (por. Kol 1,9-14). Pełnia prawdy wyraża się w autentycznej pobożności, w dojrzałym życiu moralnym, a szczególnie w posiłkowaniu się tym, czym żyje chrześcijanin. Jednocześnie w ujęciu Ojca Świętego bycie przewodnikiem nie pomija potrzeb każdej jednostki. Jest to więc przewodnik, który idzie na czele, ale nie gubi obrazu całości wspólnoty wierzących, wśród których są i tacy, którzy potrzebują indywidualnej pomocy. Indywidualna troska o każdego jest wyrazem miłości kapłana do każdego człowieka. Jest to troska, w której wyraża się jedna z głównych cech tożsamości kapłańskiej. Troska ta to poszukiwanie tych, którzy się zagubili, aby na nowo przyprowadzić ich do źródła wody żywej (por. PDV 22). Wobec tak trudnego zadania, kapłan jako przewodnik nie czyni wszystkiego sam, lecz we współpracy z tymi, którzy są mocni w wierze. Dlatego jest on czuwającym, rozsądzającym, nadającym kierunek zgodny z tym, czego pragnie Kościół, a wszystko czyni w imię Jezusa<sup>95</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego kapłan będący przewodnikiem stawiany jest w perspektywie krzyża i przebaczenia. Wobec tajemnicy cierpienia, jaką widzi w doświadczeniu swojego Mistrza, kapłan stopniowo realizuje ją w swoim życiu i staje się nośnikiem tego bolesnego doświadczenia. Bez wejścia na drogę krzyża nie może być przewodnikiem ten, kto sam nie chce chodzić za Jezusem. Dlatego kapłan jest przewodnikiem, o ile rzeczywistość umierania i śmierci nie jest mu obca. W przeciwnym razie przewodzi wierzącym, starając się zachować swoje życie (por. Łk 9,23), bez jednoczesnej możliwości poświęcenia się dla innych na wzór Jezusa. Zdaniem Autora gotowość kapłana przewodnika do poświęcenia swojego życia jest właściwym wykorzystaniem naszej śmiertelności. Z tego wynika droga, jaką kapłan prowadzi wiernych, a jest to droga poświęcenia swojego życia z miłości do bliźniego. Można więc powiedzieć, że kapłan jako przewodnik poświęca swoje życie za owce i uczy je doświadczenia miłości na drodze zapomnienia o sobie<sup>96</sup>.

Ks. bp Kiernikowski podkreśla, że taka jest właśnie droga chrześcijan prowadzonych przez kapłana. Jednak nauka o byciu dla innych w podążaniu za kapłanem przewodnikiem znajduje swój przykład najpierw w osobie Jezusa, a konkretnie w sposobie jego umierania. Chrystus zaakceptował śmierć i dlatego stojący pod krzyżem uznali i przyjęli Go jako Pasterza i Przewodnika. Pierwszym, który ma odkryć tę

---

<sup>95</sup> Por. Jan Paweł II, *O kapłaństwie*, dz. cyt., s. 152-153.

<sup>96</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Moc umierania duchową cechą pasterza*, dz. cyt., s. 28.



tajemnicę i przyjąć ją jest kapłan. Właśnie to pierwszeństwo pozwala być kapłanowi przewodnikiem i tym, którego uznają wierni, widząc jego wiarę i poświęcenie<sup>97</sup>.

### 3.3 Chrystus głową i sługą.

#### 3.3.1 Kapłan głową i sługą.

W kwestii osoby Jezusa Chrystusa jako głowy, kwartalnik „Pastores” odsyła nas do nauczania ks. bpa J. Ratzingera<sup>98</sup>. Autor pisząc o kapłanie jako głowie, ma na myśli osobę Jezusa Chrystusa. Jednoznacznie podkreśla, że jedynym Panem i jedyną głową Kościoła jest Jezus<sup>99</sup>. Tak niedwuznaczne stwierdzenie opiera na Liście św. Pawła do Kolosan. Jezus jest głową, ponieważ we wszystkim ma pierwszeństwo. To w nim wszystko zostało stworzone – i to, co widzialne, i co niewidzialne (por. Kol 1,15-20). Natomiast Chrystus jako kapłan i głowa jest ukazywany w relacji do Kościoła, który jest Jego ciałem. Autor nie mówi o Jezusie jako głowie bez wspomnienia o Kościele<sup>100</sup>. Stale powtarzający się kontekst Kościoła ma za zadanie podkreślić rzeczywistą jedność Chrystusa z należącym do Niego ludem, który jest Jego mistycznym ciałem (por. KK 22). Jedność ta wynika z nabycia Kościoła przez krew Jezusa (por. Dz 20,28)<sup>101</sup>.

Dlatego wszystko, co czyni kapłan powołany i posłany przez Boga, wykonuje w imieniu Jezusa Chrystusa na mocy święceń, które upodabniają go do swego Mistrza, Głowy i Pasterza Kościoła. Upodobnienie to jest związane z otrzymaniem „władzy duchowej”, która jest udziałem we władzy Jezusa Chrystusa (por. PDV 21). Oznacza to, że nie czyni nic według własnego upodobania, ale według woli Tego, z którego autorytetu podejmuje wyznaczoną mu misję<sup>102</sup>.

---

<sup>97</sup> Por. Tamże, s. 30-31.

<sup>98</sup> Por. J. Ratzinger, *Lektury*, „Pastores” 47 (2) 2010, s. 174.

<sup>99</sup> Por. J. Ratzinger, „*We wspólnocie z naszym papieżem Pawłem VI*”, Kazanie wygłoszone w niedzielę papieską 10 lipca 1977 roku, „Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne”, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom VIII/1, Lublin 2013, s. 622.

<sup>100</sup> Por. J. Ratzinger, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, Część A, studium nad Augustynem, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom I, Lublin 2014.

<sup>101</sup> Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, „Pastores” 1 (1) 1998, s. 33; por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 37.

<sup>102</sup> Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, dz. cyt., s. 31; por. J. Ratzinger, „*We wspólnocie z naszym papieżem Pawłem VI*”, Kazanie wygłoszone w niedzielę papieską 10 lipca 1977 roku, dz. cyt., s. 624.

Ks. kard. J. Ratzinger oraz P. Kreeft wykazując powyższy porządek, jedności Kościoła i Chrystusa, Jego głowy, uprzytamniają tę prawdę jeszcze raz w kontekście Eucharystii. To podczas Mszy Świętej padają słowa: to jest moje ciało i moja krew (por. Łk 22,19-20). Obecność w czasie Mszy Świętej oraz przyjęcie komunii świętej pozwala trwać w jedności z Chrystusem kapłanem i głową. Autorzy wychodząc od tej tajemnicy jedności Jezusa i Kościoła przypominają, że w czasie sprawowania Eucharystii wspomina się papieża z racji jego prymatu nadanego przez Mistrza z Nazaretu<sup>103</sup>. Jedność z Jezusem oraz papieżem, jest wynikiem trwania w tej samej tajemnicy Eucharystii (por. DE 2). Ponieważ Jezus daje siebie niepodzielnie, dlatego należyce sprawowana Msza święta jest wówczas, gdy jest odprawiana w jedności z całym Kościołem. Innymi słowy, należyte sprawowanie Mszy świętej jest uznaniem Jezusa jako głowy i Jego Kościoła, któremu przewodzi papież. Uznanie papieża jako głowy Kościoła nie oznacza odejścia od prawdy o jedynym pośredniku Jezusie Chrystusie. Papież przewodząc Kościołowi, sam pozostaje chrystocentryczny w swej misji, do której zaprasza go sam Zbawca. W ten sposób każdorazowy papież nie jest przedmiotem idolatrii, ale widzialnym znakiem jedności i wypełnieniem się słów w kolejnym pokoleniu uczniów uczestniczących w sukcesji apostołskiej<sup>104</sup>.

Ks. kard. J. Ratzinger podkreśla, że wykazywanie jedności Chrystusa z Kościołem i z papieżem danego czasu, jest punktem wyjścia do stwierdzenia, że każdorazowy następca św. Piotra, po wniebowstąpieniu Jezusa, jest głową tegoż Kościoła. Biskup Rzymu jest kapłanem i głową nie z własnej mocy, ani ustanowienia człowieka. Papież, podobnie jak św. Piotr jest spadkobiercą słów: „Jak mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam” (J 20,21). Zachodzące tu podobieństwo oraz przekazanie władzy kluczy, oznacza otrzymanie realnej władzy spełnianej w imię Jezusa Chrystusa<sup>105</sup>. Ks. kard. J. Ratzinger wobec takiego stwierdzenia zadał retoryczne pytanie: „Czy nie jest to uzurpacja przeciwna jednowładztwu Jezusa Chrystusa, który jest jedynym Panem i jedyną głową swego Kościoła”<sup>106</sup>? Pytanie znajduje odpowiedź nie w sile św. Piotra, bo ten jako człowiek jest słaby i potyka się. Natomiast moc św. Piotra oraz jego następców jest darem łaski, dlatego uznanie papieża jest uznaniem łaski i mocy Jezusa. W ten sposób

---

<sup>103</sup> Por. J. Ratzinger, *Lektury*, dz. cyt., s. 174.

<sup>104</sup> Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, dz. cyt., s. 30-31; por. P. Kreeft, *bez kompromisu*, „Pastores” 69 (4) 2015, s. 10-12; por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, dz. cyt., s. 624.

<sup>105</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, dz. cyt., s. 624.

<sup>106</sup> Tamże, s. 622.

Autor wykazuje, że papież jako kapłan i głowa Kościoła nie stawia siebie na równi z Jezusem, a jedynie przyjmuje powierzona mu misję. Misją tą jest bycie przewodnikiem Kościoła, czyli głową we współpracy z kolegium biskupów, a jednocześnie bycie znakiem jedności tego Kościoła (por. DE 2). Ks. kard powołując się bezpośrednio na słowa Mistra wykazuje, że kto przyjmuje Jego Apostołów, przyjmuje samego Jezusa (por. Mt 10,40). W ten sposób bycie w łączności z gronem Apostołów i ich następcami jest gwarantem trwania przy Jezusie Chrystusie<sup>107</sup>.

Ojciec Święty Benedykt XVI ukazując kapłana jako głowę, rozpatruje również pozycję każdego biskupa diecezji, która jest powierzona jego pasterzowaniu z zachowaniem roli każdorazowego następcy św. Piotra jako głowy całego Kościoła. „Biskup jest widzialnym źródłem i fundamentem jedności Kościoła partykularnego, powierzonego jego pasterskiej posłudze. W każdym Kościele partykularnym, aby był on w pełni Kościołem, musi być obecna najwyższa władza Kościoła, to znaczy kolegium biskupów wraz z jego głową Biskupem Rzymu, a nigdy bez niego. Dlatego posługa Następcy Piotra należy do istoty każdego Kościoła partykularnego <<od wewnątrz>>”<sup>108</sup>. W takim ujęciu można zauważyć, że Kościół jest tam, gdzie jest jego biskup, a jednocześnie przywołuje się biskupa Rzymu jako głowę dla całego Kościoła (por. US 10). Oznacza to, że prymat św. Piotra, rozumiany jako głowa Kościoła, przysługuje na tej samej zasadzie każdemu biskupowi Rzymu, co jego poprzednikowi. Tak więc w odróżnieniu od każdego innego biskupa, następcą św. Piotra posiada dodatkowo przywilej kluczy odnoszący się do kapłana głowy całego Kościoła (PDV 4). Dlatego „formowanie się Tradycji i Kościoła zakładało kontynuację autorytetu Piotra w Rzymie”<sup>109</sup>. Właśnie ze względu na ten fakt, Ojciec Święty Benedykt XVI powołuje się na słowa Pisma Świętego, które jednoznacznie wskazują na Jego Osobę, że jest On świadomy swojej pozycji w Kościele i łasce, jaka się z tym wiąże. Odwiedzając poszczególne kraje, pragnie umocnić je w wierze oraz udzielić „daru duchowego” (por. Rz 1,8-12), jaki jest potrzebny w partykularnym Kościele<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup>Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, dz. cyt., s. 29.

<sup>108</sup> Benedykt XVI, *List do Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, 27.05.2007 r., „Opoka”, [w:] [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/chiny\\_27052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/chiny_27052007.html) (06.07.2020).

<sup>109</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 65; por. Sobór Watykański II, Konst. dogm. o Kościele *Lumen gentium*, 14.

<sup>110</sup> Por. Benedykt XVI, *Wierzyć w moc sakramentu święceń*, „Pastores” 32 (3) 2006, s. 117; por. H. De Lubac, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń Kraków 2017, s. 220-225.

Ks. J. Seremek przybliżając osobę Jezusa, ukazuje Go jako kapłana sługę. Mimo że Chrystus jest Synem samego Boga i zapowiadany Mesjaszem, jednocześnie widziany jest jako sługa. Przysługująca mu władza bycia głową Kościoła, który zakłada i którego jest fundamentem, nie zmienia faktu, że jednocześnie jest tym, który w Nim służy (por. Mt 20,28). Z tego wynika, że władza, jaką posiada Chrystus, wyraża się w służbie (por. PDV 21). Aby wykazać ten istotny rys osoby Jezusa jako kapłana i sługi, Autor sięgnął do przepowiedni starotestamentalnych<sup>111</sup>.

Według ks. J. Seremka zapowiedzi zawarte w proroctwie Izajasza wskazują na sługę, który się niechybnie pojawi. Jego służba będzie dyskretną, ale skuteczną misją (por. Iz 42,1-4). Dyskrecja przyszłego mesjasza jest tak dalece posunięta, że rolę ujawnienia jego osoby światu przejmuje Jego Ojciec i posłaniec, którym był Jan Chrzciciel (por. J 1,29-34). Autorytet kapłana sługi w osobie Jezusa, jest naznaczony pokorą. Właśnie taka była cała działalność wyczekiwanego Mesjasza. W przeciwieństwie do ziemskiego rozumienia sukcesu, powodzenie sługi nie spoczywa w ludzkim sposobie zdobywania uczniów, ale w autorytecie, który uznaje Bóg w swoim słudze<sup>112</sup>.

Ks. J. Seremka zauważa również, że Jezus kapłan i sługa przedstawiany jest jako ten, który przemierza ziemię Izraela. Jezus jest ciągle w drodze, jednak nie ma na celu odwiedzenia miejsc, ale ludzi. Jest więc sługą wobec tych, do których został posłany przez Ojca. Sługa ten wydaje się nie przebywać w miejscu swego pochodzenia, ale jak człowiek bez domu pozostaje w ciągłym ruchu i z tego powodu krewni Jezusa chcieli go powstrzymać od dalszej wędrówki (por. Mk 3,21). Służba w stylu Jezusa była postrzegana jako pozbawiona zmysłów. Jednak jako prawdziwy sługa służy ludziom i jest zakorzeniony w służbie człowiekowi, a nie w konkretnym miejscu. Służba ta sięga tak dalece, że im bardziej angażuje się w służbę ludziom, tym bardziej się zakorzenia w narodzie wybranym. Wreszcie Jego śmierć, będąca apogeum jego służby sprawi, że uratuje wszystkich, co odnosi się do ludzi, a nie miejsc<sup>113</sup>.

Służba, jaką ukazuje ks. J. Seremak w codziennym życiu Jezusa, nie jest biernym aktem pozbawionym wolnej woli. Jezus będąc sługą, pozostaje wolny we wszystkim, co czyni. Nikt nie odbiera mu życia, które On sam oddaje (por. J 10,18). Następną cechą odróżniającą Go od służby w znaczeniu kultury właściwej dla ludzi ówczesnej epoki, jest

---

<sup>111</sup> Por. J. Seremek, *Sługa Boga*, „Pastores” 27 (2) 2005, s. 104.

<sup>112</sup> Por. Tamże, s. 105.

<sup>113</sup> Por. Tamże, s. 106.

bezinteresowność. Kapłan sługa, który oddaje swoje życie upomina się nie o zysk, ale o człowieka. Oddając swoją krew, nie żąda niczego innego, jak wolności od grzechu każdego z ludzi. Dlatego służba Jezusa nie tylko nie jest pozbawiona sensu, ale ukazuje go w momencie oddania swego życia za innych. W ten sposób Autor uwypukla istotę misji Jezusa i jego najgłębszą z motywacji służenia ludziom. Dlatego jeśli ktoś z uczniów Jezusa chce być wielkim w oczach Bożych, a nie tego świata, winien stać się na wzór swego Mistrza<sup>114</sup>.

Zdaniem ks. J. Seremaka jest pewna różnica między kapłanem sługą, którym jest Jezus Chrystus i kapłanem sługą powołanym przez Jezusa. Jezus dokonuje swej misji kapłana sługi sam. Zbawienie pochodzi od Niego i tylko On mógł go dokonać. Właśnie Jezus jest wyczekiwany barankiem, który gładzi grzechy świata (por. J 1,29). Ks. J. Seremak zauważa, że w momencie śmierci Jezusa unaocznia się Chrystus jako Sługa Boga zapowiadany przez Izajasza (por. Iz 53,11), gdy tymczasem jego uczniowie jeszcze nie są sługami<sup>115</sup>.

Jednocześnie ks. J. Seremak podkreśla, że ze względu na powołanie do kapłaństwa, każdy prezbiter może naśladować Chrystusa, idąc na cały świat, gdziekolwiek Bóg ich pošle, by służyć ludziom, głosząc Dobrą Nowinę. Dlatego każdy kapłan może być sługą i realizować powierzona mu władzę w sposób właściwy dla Chrystusa. Kapłani uzdolnieni w Duchu Świętym, w mocy którego służył Jezus, przestają się bać o swoje życie i kontynuują misję Sługi Boga<sup>116</sup>.

Według ks. K. Bardskiego mówiąc o Jezusie jako kapłanie słudze, należy dodać, że jednocześnie jest On królem, czyli głową Izraela. Motyw Jezusa jako króla ujawnia się w dialogu Piłata i Mistrza z Nazaretu. Kontrast między Sługą Boga i znaczeniem, jakie ma słowo „król”, wydaje się być trudnym do pogodzenia. Szczególnie wymagające do zrozumienia jest zestawienie obrazu Króla, który jest ubiczowany i umiera na krzyżu. Król jednocześnie jest głową z racji posiadanego tytułu. W związku z tym intensyfikacja występowania razem takich słów jak „sługa”, „król” i „głowa”, wymaga wnikliwej analizy<sup>117</sup>.

---

<sup>114</sup> Por. Tamże, s. 107.

<sup>115</sup> Por. Tamże, s. 109.

<sup>116</sup> Por. Tamże, s. 110.

<sup>117</sup> Por. K. Bardski, *Chrystus królem i sługą*, „Pastores” 31 (2) 2006, s. 9-10.

Ks. Bardski zauważa, że pytanie ze strony Piłata skierowane do Jezusa o to, czy jest On królem, spotyka się z jednoznaczną odpowiedzią twierdzącą ze strony Jezusa (por. Łk 23,3). Równocześnie można powiedzieć, że Jezus zgadza się ze słowami Piłata, które są niejako uznaniem Chrystusa za Króla. Ma to miejsce, gdy Jezus rozpoczyna swoją wypowiedź słowami w dosłownym tłumaczeniu: „Ty mówisz” (że jestem królem). Chrystus kontynuując swoją wypowiedź, podaje cel swoich narodzin. Wcielenie Chrystusa, czyli Jego przyjście na świat, jest po to, aby dać świadectwo prawdzie. Właśnie te dwa tematy pojawiają się obok siebie. Prawda i godność królewska Jezusa. Ten zaś, kto jest z prawdy, słucha Jego głosu (por. J 18,37). Pojęcie prawdy w narodzie izraelskim oznaczało relację międzyosobową, a nie abstrakcyjną rzeczywistość. Dlatego dla Izraelity „być prawdziwym” lub „być z prawdy” oznaczało bycie wiernym przez spełnienie złożonej obietnicy. Jezus jako król dotrzymuje obietnicy danej Bogu i ludziom w ramach zawartego przymierza. Jezus jest tym wiernym królem dotrzymującym danego słowa i każdy kto jest wierny przymierzu z Bogiem, słucha Jego głosu. Niewierność Bogu ze strony narodu wybranego faktycznie jest nieuznaniem Jezusa jako Króla Izraela przez swoje czyny. Dlatego ubiczowanie i śmierć nie zaprzeczają królewskiej godności Jezusa, ale w kontekście męki są tego potwierdzeniem z racji zachowanej wierności do końca. Właśnie takiego króla, sługę wiernego zapowiadali prorocy<sup>118</sup>.

Według ks. K. Bardskiego Jezus będący sługą i królem, czyli głową Narodu wybranego, ostatecznie umiera, co wymaga dopowiedzenia. Śmierć Jezusa wydaje się być końcem obecności Tego, którego ostatecznie Piłat nazwał Królem, a urzędnik rzymski wyznał pod krzyżem jako sprawiedliwego (por. Łk 23,47). Ks. K. Bardski wracając do sceny zwiastowania zauważa, że Jezus miał panować na domem Jakuba bez końca (por. Łk 1,33). Z racji śmierci Jezusa pojawiła się trudność podtrzymania tronu na wieki, co Autor wyjaśnia faktem, że Jego królestwo nie jest z tego świata. Oznacza to, że nowy Izrael przekracza ramy rozumienia królestwa i charakter ziemskiej władzy. Również słudzy Jezusa nie podejmują walki z ludźmi broniąc Syna Bożego, bo do istoty należy wierność Bogu i ukazanie miłości względem człowieka nawet kosztem własnego życia. Natomiast śmierć nie niweczy planu zbawienia ludzi ani kontynuacji królestwa, któremu przewodniczy zmartwychwstały. Wówczas to korona cierniowa w tajemnicy paschalnej nabiera innego znaczenia i staje się „rzeczywistym insygnium godności królewskiej Jezusa”<sup>119</sup>. Nowe znaczenie słów takich jak: „sługa”, „głowa”, czy „król”,

---

<sup>118</sup> Por. Tamże, s. 11.

<sup>119</sup> Tamże, s. 15.

jakie wprowadza Jezus przez swoje postępowanie i nauczanie, ukazuje kapłan w nowym świetle. Jest on sługą Pana i należy do ludu królewskiego, którego głową jest Chrystus. A kto by chciał być pierwszy i podobny do swego Mistrza, musi wejść na drogę kapłaństwa zmierzającego do stania się sługą wszystkich na drodze uniżenia<sup>120</sup>.

### 3.3.2 Kapłan sługą Słowa Bożego.

Ks. J. Kudasiewicz zaznacza, że sługa Słowa Bożego to człowiek, który przekazuje ludziom treść orędzia Bożego. Sługa słowa to wręcz tożsamość kogoś, kto przekazuje Słowo Boga. Przekaz Słowa jest tak dalece uzależniony od tego, co chce zakomunikować przez niego Bóg, że ów sługa może powiedzieć: „To mówi Pan”<sup>121</sup>. Fakt ten jest tak mocno podkreślany przez Autora, że kapłan przekazujący tylko ludzką mądrość lub jej namiastki, jest zdrajcą Słowa Bożego. W ten sposób zakreśla źródło, z jakiego korzysta sługa Słowa w ramach przepowiadania. Właśnie przepowiadanie jest tym, co należy do obowiązków sługi, a co stanowi element konstytutywny kapłaństwa służebnego (por. PDV 16). Ponieważ sługa przepowiada Słowo pochodzące od Boga, nazywany jest prorokiem<sup>122</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz używając słowa „prorok” ma na myśli kogoś, kto głosi nie w swoim imieniu. Dlatego przepowiadanie ma w swoim centrum kogoś, a nie przesłanie oderwane od jego twórcy. W związku z tym Autor podkreśla, że sługa Słowa, będący jego prorokiem, nie może uprawiać jakiejś formy moralizatorstwa. Moralizatorstwo oderwane od osoby Boga pomija jego kontekst zbawczy. Zawęża Słowo Boże do opinii czy formuły o charakterze nakazu nakładanego na słuchacza. Takie przepowiadanie pomija aspekt zbawczy, który pochodzi z łaski zbawienia, czyli od osoby Chrystusa, a tym samym pomija Boga<sup>123</sup>.

Sługa Słowa faktycznie posiada w swej funkcji cechę właściwą dla służącego. Jest porównany przez ks. J. Kudasiewicz do osoby obsługującej wiernych przy stole słowa. Porównanie to jest bardzo wymowne, ponieważ stół słowa przygotowuje do spotkania ze Słowem, które stało się ciałem. W ten sposób kapłan jako sługa Słowa karmi wiernych,

---

<sup>120</sup> Por. Tamże.

<sup>121</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, „Pastores” 1 (2005), s. 9.

<sup>122</sup> Por. Tamże, s. 10; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 279.

<sup>123</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, dz. cyt., s. 11; por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 124.

co należy do jego podstawowych obowiązków (por. KO 22). Służba ta jest tak dalece zobowiązująca, że kapłan winien dokonywać rachunku sumienia, czy nie zaniedbuje tej zaszczytnej funkcji<sup>124</sup>. Dlatego kapłan pełniący rolę proroka w istocie przepowiada jako ten, który służy Słowu Ojca i mówi do tych, do których przemówił Ojciec przez swego Syna, wcielone Słowo<sup>125</sup>.

Ks. S. Morgalla ukazując postać sługi Słowa, uwypukla jego pierwszorzędne zadanie, jakim jest słuchanie Słowa. Słuchanie stanowi podstawę tożsamości sługi. Cecha ta jest tak dalece ważna, że osłuchanie się lub niesłyszenie Słowa jest równoznaczne z utratą tej tożsamości. Dlatego punktem wyjścia dla sługi jest gotowość słuchania, by móc wykonać to, do czego powołuje go jego Pan. Ta utrata tożsamości kapłana sługi gasi jego dociekliwość rozumu, osłabia wrażliwość serca, a w końcu nudzi i usypia tych, do których przemawia<sup>126</sup>.

Ponieważ słuchanie Słowa jest bardzo wymagające, ks. S. Morgalla określa tę czynność jako zmaganie w życiu duchowym. Jest to zmaganie z samym Słowem. Ta wewnętrzna walka wydaje się być swego rodzaju zaprzeczeniem tożsamości sługi, który powinien słuchać bez zastrzeżeń i wykonywać to, do czego zaprasza go Bóg. W związku z tym oporem, jaki stawia kapłan, ks. S. Morgalla mówi o Bogu, który każdego rana pobudza ucho sługi (por. Iz 50,4)<sup>127</sup>. Właśnie ten opór, który jest właściwy dla początkującego sługi, przekształca się w posłuszeństwo Słowu. Autor zaznacza, że słuchanie i posłuszeństwo Bogu na wzór Jezusa jest sensem powołania kapłańskiego<sup>128</sup>.

Ks. Z. Pawłowski zgłębiając temat kapłana jako sługi Słowa, również rozpoczyna swoje poszukiwania od kwestii słuchania. Słuchanie jest punktem wyjścia w życiu tego, kto chce służyć Bogu. Według Autora, pierwszym przykazaniem jest to, aby słuchać. Właśnie takiej odpowiedzi udzielił Jezus uczonemu w piśmie, który pyta o najważniejsze przykazanie: „Pierwsze jest: <<Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz jest jedynym Panem>>” (Mk 12,29). Słuchanie jest tu punktem wyjścia do podjęcia jakiegokolwiek służby. Pierwsze więc jest słowo Boga, a następnie wszelka inna działalność<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, dz. cyt., s. 34.

<sup>125</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne rady i przestrogi dla proroków słowa Bożego*, dz. cyt., s. 8.

<sup>126</sup> Por. S. Morgalla, *Ucho sługi*, „Pastores” 40 (3) 2008, s. 34-35.

<sup>127</sup> Por. R. Cantalamessa, *Wspominając błogosławioną mękę*, Kraków 2007, s. 40.

<sup>128</sup> Por. S. Morgalla, *Ucho sługi*, dz. cyt., s. 39-40.

<sup>129</sup> Por. Z. Pawłowski, *Shema Israel wypełnione w Jezusie*, „Pastores” 40 (3) 2008, s. 16.



Według ks. Z. Pawłowskiego wypełnienie służby dokonuje się właśnie w słuchaniu. Słuchanie jest już służbą wobec wypowiedzianego słowa. Dlatego Autor widzi służbą narodu Izraelskiego nie tyle w militarnym podboju ziemi obiecanej, co właśnie w słuchaniu słowa. Problem jednak pozostaje, ponieważ Izraelici słuchają, ale nie wypełniają poleceń Boga. Pojawia się pytanie, jak ma słuchać sługa, by wypełnić słowo powiedziane od Boga. Odpowiedź realizuje się w osobie Jezusa. To on jest Słowem i tym, który słucha. Jednocześnie jest kapłanem, który realizując to, co słyszy od Ojca, wypełnia Jego wolę. W ten sposób Jezus jawi się jako kapłan zasłuchany w głos Ojca. Pierwsze wystąpienie Jezusa ma miejsce właśnie w synagodze, gdzie odczytuje się słowo. Według Autora nie jest to przypadek. Jezus odczytuje słowo i jednocześnie następuje jego spełnienie. Jest to utożsamienia osoby Jezusa ze słowem. Dlatego kapłan, który słucha Słowa, faktycznie słucha Jezusa. A spełniając to, do czego zaprasza go Słowo, czyli Chrystus, spełnia wolę Ojca<sup>130</sup>.

Jak zaznacza ks. Z. Pawłowski, kapłan jako sługa Słowa, ma się w nie zasłuchać na wzór Jezusa. Polega to na przyjęciu Słowa Pisma w mocy Ducha Świętego. Bez Ducha słowa pozostają martwą literą. Słuchanie więc polega na przyjęciu słów namaszczonych Duchem Świętym, na podobieństwo Chrystusa, który jest namaszczony. Podobnie przebiega wypełnianie słowa Bożego. To Duch Święty uzdalnia kapłana do przyjęcia woli Bożej wyrażonej w Słowie. W ten sposób sługa Słowa może być sługą wiernym na wzór Jezusa<sup>131</sup>. Kapłan zaangażowany w słuchanie i wypełnianie Słowa w swoim życiu zostaje włączony w posłannictwo Jezusa. A ponieważ jest to fundamentem jego tożsamości, to można powiedzieć, że jest sługą wiernym (por. Mt 25,21)<sup>132</sup>.

Ks. W. Giertych pochylając się nad problematyką kapłana jako sługi Słowa Bożego ustala porządek hierarchii wartości w tejże służbie. Porządek ten dotyczy tego, co jest najważniejsze i co stanowi punkt wyjścia do służby Słowu. Autor podkreśla, że wszelkie głoszenie słowa jest drugorzędne względem Słowa, które stało się ciałem. Rozróżnienie to ma na celu uwypuklenie osoby Jezusa jako Słowa, drugiej Osoby Boskiej. Natomiast głoszenie słowa, nawet oparte wprost o Ewangelię, ma rolę służebną wobec osoby Jezusa. To istotne rozróżnienie ma na celu podkreślenie, że zbawienie jest nie tyle w wiedzy przekazywanej, ile wprost w osobie Chrystusa. To w nim jest zbawienie. Choć głoszenie słowa, które należy do istoty służebnego charakteru kapłana, ma wartość drugorzędną

---

<sup>130</sup> Por. Tamże, s. 21-22.

<sup>131</sup> Por. Tamże.

<sup>132</sup> Por. Tamże, s. 24.

wobec Jezusa, to faktycznie jest wyniesieniem Jego osoby. Właśnie w tym wyniesieniu spełnia się rola służebna kapłana<sup>133</sup>.

Jak zaznacza ks. W. Giertych, służba głoszenia Słowa Bożego jest spełnieniem posłannictwa, jakie nakazał Chrystus (por. Mt 28,19). Posłanie to ma na celu doprowadzenie słuchacza do spotkania z samym Bogiem. Dlatego głoszenie Słowa stawia sobie za cel wzbudzenie wiary, która faktycznie jest przyjęciem osoby Jezusa pod wpływem usłyszanego słowa<sup>134</sup>. Ponieważ głoszenie słowa dotyczy samego Boga, czyli tajemnicy, dlatego też kapłan pełni tu rolę służebną w duchu pokory wobec tej rzeczywistości, która go przerasta (por. EG 146). Pokora pozwala pozostać jakby w cieniu, na rzecz podkreślenia osoby Boga. W ten sposób kapłan zachowuje swoją tożsamość sługi i nie przypisuje sobie tego, co należy się Bogu, który jest jego Panem<sup>135</sup>.

Służba Słowu ma swoje szczególne znaczenie w połączeniu ze znakiem sakramentalnym. Jak zauważa ks. W. Giertych: „słowo w połączeniu ze znakiem sakramentalnym jednoczy z Bogiem”<sup>136</sup>. Ta prawda ma daleko idące konsekwencje w postrzeganiu służebnej roli kapłana wobec Słowa. Faktycznie dochodzi do spotkania z Bogiem, które pełni rolę zbawczą w życiu człowieka. Można więc powiedzieć, że służba Słowu w Kościele jest służbą Bogu i ludziom na rzecz ich wzajemnego spotkania zbawczego. Służba ta wymaga od kapłana swego rodzaju ascezy zapominania o sobie na rzecz „drugiego”. To swoiste ubóstwo jest świętym sposobem przeżywania daru kapłaństwa i naśladowaniem osoby Jezusa, który przyszedł, aby służyć (por. Mt 20,28)<sup>137</sup>.

### 3.4 Kapłan szafarzem sakramentów.

Ks. kard. J. Ratzinger pisząc o kapłanie jako szafarzu sakramentów, odwołuje się do słów z Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian. Ks. Biskup wyciąga wniosek w oparciu o jego treść, że „neoprezbiter przyjmuje dar i polecenie sprawowania posługi kapłańskiej jako dar od drugiej Osoby – od Chrystusa, wiedząc, że wolno mu odtąd być szafarzem tajemnic Bożych (por. 1 Kor 4,1)”<sup>138</sup>. Te słowa pełnią rolę punktu odniesienia, który

---

<sup>133</sup> Por. W. Giertych, *Teologia głoszonego słowa*, „Pastores” 42 (1) 2009, s. 15-16.

<sup>134</sup> Por. Tamże, s. 17.

<sup>135</sup> Por. Tamże, s. 19.

<sup>136</sup> Tamże.

<sup>137</sup> Por. Tamże.

<sup>138</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, tłum. W. Szymona, Opera Omnia, Tom XI, Lublin 2012, s. 161.

opiera się na autorytecie Apostoła narodów. Spełnienie posługi szafarza nie leży jednak w mocy osoby kapłana. Bycie szafarzem realizuje się w oparciu o sakrament kapłaństwa, który będąc darem dla człowieka wykonywany jest w Mocy Ducha Świętego. Szafarz używając formuły błagalnej, w ramach wypowiedzianej konsekracji zwraca się do Trzeciej Osoby Boskiej. Wszystko więc, co czyni kapłan jako szafarz, wynika z udzielonej mu władzy od Ducha Świętego, którego przyzywa przez modlitwę<sup>139</sup>. Ujęcie sprawowania sakramentów w mocy Ducha Świętego uzmysławia, że kapłan nie czyni tego własną mocą, a jednocześnie podkreśla Boży udział, obecność, w tym, co wykonuje szafarz. Dlatego można powiedzieć za św. Pawłem, że kapłan jest szafarzem tajemnic Bożych, czyli tego, co odnosi się do Boga w swej posłudze<sup>140</sup>.

Ujęcie Ojca Świętego Benedykta XVI odnośnie do kapłana jako szafarza sakramentów, bazuje na mocy związanej ze święczeniami kapłańskimi. Odwołując się do sakramentu święceń, Autor podkreśla, że wszystko, co czyni kapłan w ramach tychże święceń, czyni w imieniu Chrystusa, w którym jest zbawienie (por. Dz 4,12)<sup>141</sup>. Szafarz jest tym, który powołany i posłany przez Boga, użycza swoich ust i rąk do szafowania sakramentami w mocy posyłającego. Dlatego szafarz jest tu zawsze jako ten, który uznaje autorytet tego, w imieniu którego działa. Nie wynika to tylko z istotnej postawy pokory szafarza, jaka powinna go charakteryzować względem Boga, ale z faktycznego źródła mocy, która uzdalnia kapłana do bycia szafarzem. Po ustaleniu punktu odniesienia wskazującego na Boga jako działającego przez kapłana, który jest szafarzem, Papież Benedykt XVI określa cel sprawowanej posługi przez prezbitera. Celem tym jest powołanie do rzeczy odnoszących się do Boga, aby składać dary i ofiary za grzechy (por. Hbr 5,1)<sup>142</sup>. W sposób szczególny dary i ofiary wskazują na sakrament Eucharystii, której szafarzem jest właśnie kapłan. To w czasie Mszy św. wierni słuchają Słowa Bożego i przyjmują je w komunii świętej. Natomiast sformułowanie „za grzechy” określa możliwość pojednania się z Bogiem, w oparciu o to, co uczynił dla ludzi Chrystus w ramach paschy. W związku z tym, kapłan sprawując posługę szafarza, umożliwia wiernym wejście w spotkanie z Chrystusem w celu pojednania się z Bogiem w imię Jezusa (por. 2 Kor 5,20). Takie ujęcie kapłana jako szafarza sakramentu Eucharystii,

---

<sup>139</sup> Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka i M. Rodkiewicz, Opera Omnia, Tom XII, Lublin 2012, s. 69.

<sup>140</sup> Por. J. Ratzinger, *O naturze kapłaństwa*, dz. cyt., s. 31.

<sup>141</sup> Por. Benedykt XVI, *Wierzyć w moc sakramentu święceń*, dz. cyt., s. 118; por. Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 241-242.

<sup>142</sup> Por. Benedykt XVI, *Wierzyć w moc sakramentu święceń*, dz. cyt., s. 118.

według Papieża może przerażać swą wielkością osobę powołaną do spełniania tej posługi. Jednak Ojciec Święty zachęca, by zaufać Bożej miłości, a nie skupiać się na własnej niedoskonałości. W ten sposób kapłan będący szafarzem przyjmuje właściwą postawę, jaka winna go charakteryzować, czyli pokorne uznanie Bożej łaski<sup>143</sup>.

Według Papieża Benedykta XVI kapłan jako szafarz, z racji pełnionej posługi, powinien charakteryzować się odpowiednią kondycją duchową. Kondycja ta może wpływać na godziwość sprawowanego sakramentu, jak również na owocność tej posługi w życiu wierzącego (por. DK 12). Dlatego Ojciec Święty zachęca szafarzy do pogłębiania swojej relacji z Jezusem, która czyni szafarza bardziej dyspozycyjnym wobec Kościoła w duchu miłości. Oznacza to, że osobiste życie kapłana nie jest czymś odrębnym od posługi szafarza. Dlatego kapłan jako szafarz winien dbać o swoje życie duchowe według tego, do czego jest powołany w ramach kapłaństwa<sup>144</sup>.

W ramach wizyty w Polsce, Papież Benedykt XVI powiązał posługę szafarza z osobistą świętością kapłana. Wobec tego świętość kapłana jest czymś naturalnym, do czego powinien dążyć ten, któremu powierzono dar szafowania „rzeczami” świętymi. Świętość ta według Autora ma szansę na rozwój w osobistej modlitwie kapłana. Modlitwa ta nie jest czymś, co wiąże się z aktywizmem. Bardzo często jest ona raczej milczącym trwaniem przed Bogiem, z którego rodzą się wszelkie aktywności duszpasterskie. W ramach tych aktywności pierwszeństwo mają właśnie sakramenty. Dlatego szafarz koncentruje się wokół nich, ponieważ odkrywa w sakramentach obecność samego Boga. Modlitwa więc prowadzi szafarza do świętości, czyli do Boga obecnego w sakramentach. Ojciec Święty przypomniał kapłanom o modlitwie, ponieważ jak podkreśla, kapłan ma być fachowcem od spraw duchowych. Właściwie tylko tego wymaga się od kapłana. Ojciec święty nie miał na myśli jakiegokolwiek modlitwy. Wskazał na trwanie przed Chrystusem w Eucharystii. Dlatego kapłan będący na modlitwie przed Chrystusem w Najświętszym Sakramencie, najpierw sam doświadcza Jego mocy, by zaraz po tym podzielić się osobistym doświadczeniem z innymi. W związku z tym kapłan to nie tylko szafarz sakramentów z racji pełnionej posługi, do której się zobowiązał, ale nade wszystko świadek tych sakramentów. Szafarz jest więc osobą,

---

<sup>143</sup> Por. Tamże.

<sup>144</sup> Por. Tamże.

która przeżywa osobistą relację z tym, w mocy którego spełnia posługę sakramentalną, a która staje się owocna z racji osobistej modlitwy<sup>145</sup>.

Anonimowy Autor opisuje kapłana jako szafarza sakramentu w sposób szczególnie w kontekście sakramentu pokuty i pojednania. Zwraca przy tym uwagę na ludzkie oraz duchowe cechy kapłana. Tym samym nie omawia posługi kapłana w ramach tego sakramentu bez uwzględnienia ważnych cech, jakie powinien on posiadać. Oznacza to, że nie rozstrzyga kwestii prawa kapłana do bycia szafarzem, ile raczej koniecznego przysposobienia, jakie winno towarzyszyć posłudze sakramentalnej. Ponieważ spowiedź jest posługą miłości, to kapłan powinien być jej pierwszym znakiem i świadectwem w ramach bycia szafarzem sakramentu. Powinność wskazuje tu na element, którego brak uszczupla sakrament o istotny aspekt w jego odbiorze ze strony penitenta. Dlatego owocność przeżycia tego sakramentu zależy od tego, jaki jest szafarz, jaką tworzy atmosferę. Innymi słowy, czy jest to atmosfera przyjęcia, akceptacji, zrozumienia i czy postawa szafarza charakteryzuje się wiarą. Autor pozwala sobie na podkreślenie powyższej owocności posługi od osobistego zaangażowania szafarza. Zaangażowanie wynika z faktu, że staje on w imieniu samego Boga. Z jednej strony jest to bardzo motywujące dla kapłana, a z drugiej wymagające. Jakie jest zachowanie księdza, tak jest postrzegany Bóg. Jednocześnie sakrament pojednania nie jest własnością kapłana, a jedynie prawem do szafowania tym sakramentem i to w duchu, jaki mu przysługuje. W tym przypadku jest to sakrament miłosierdzia, co zobowiązuje szafarza do sprawowania go w tymże duchu<sup>146</sup>.

Jak zauważa Autor, odpowiednia postawa szafarza nie jest możliwa do osiągnięcia na określony czas sprawowania sakramentu prostym aktem woli kapłana. Postawa ta wynika ze stałego sposobu życia. Sprawujący nie jest więc tylko kapłanem i szafarzem sakramentu na moment sprawowanej posługi. Oznacza to, że powołanie do tak zaszczytnej służby, dotyka całego życia kapłana. Idąc dalej, sposób przeżywania sakramentu spowiedzi przez szafarza ma wpływ również na niego samego. Niezależnie czy jest to jego osobista spowiedź, czy pełnienie roli spowiednika. W jednym i drugim przypadku kapłan może stanowić barierę dla łaski Ducha Świętego, lub się na nią otworzyć. Według Autora, jeśli kapłan stara się żyć zgodnie z tym, do czego został powołany, staje się „zewnątrznym znakiem Chrystusa obecnego w Kościele i

---

<sup>145</sup> Por. Tamże, s. 119.

<sup>146</sup> Por. Zakonnik, *Sakrament nie jest moją własnością*, „Pastores” 7 (2) 2000, s. 160-161.

sakramentach”<sup>147</sup>. Taki szafarz jest przejrzystym narzędziem Boga, ponieważ nie zasłania sobą Jego osoby i tego, co Bóg pragnie czynić przez swego szafarza<sup>148</sup>.

Według ks. J. Nagórnego kapłan będący szafarzem sakramentów powinien posiadać dostateczną wiedzę, która istotnie wpływa na sposób ich sprawowania. Choć oczywistym wydaje się niezbędna wiedza teologiczna, to w pewnych przypadkach może ona nie być wystarczającą. Dlatego Autor zauważa, że w przypadku sakramentu spowiedzi potrzebna jest podstawowa wiedza z zakresu psychologii i terapii. Nie oznacza to, że kapłan powinien podejmować taką rolę w konfesjonale. Wręcz przeciwnie, aby nie doprowadzić do desakralizacji tegoż sakramentu, prezbiter winien wiedzieć, w jakiej sytuacji polecić penitentowi skonsultowanie się z osobą kompetentną w tej dziedzinie. Oznacza to, według Autora, jasną znajomość zakresu, jaki przynależy do posługi duchowej, a jaki jest już z nią sprzeczny. Jeśli szafarz odwołuje się do władzy święceń w swej posłudze, to sakrament jest miejscem doświadczenia łaski z nim związanej. Natomiast wszystko inne może pełnić rolę służebną, ale nie może przesłaniać łaski lub zastępować sakramentu przez jego dewaluację<sup>149</sup>.

Świętość kapłana nie jest gwarantem braku cierpienia. Również śmierć nie jest rzeczywistością, która nie dotyczy osób powołanych do kapłaństwa służebnego. Zaproszenie do świętości niejako zakłada cierpienie związane z prześladowaniem. Dlatego poniższa analiza kapłaństwa służebnego oparta o zapowiedzi starotestamentalne oraz ziemskie życie Jezusa jest próbą uchwycenia tajemnicy cierpienia wpisanego w życie kapłana.

#### 4. Chrystus cierpiący Sługa Jahwe.

Świętość kapłana nie jest gwarantem braku cierpienia. Również śmierć nie jest rzeczywistością, która nie dotyczy osób powołanych do kapłaństwa służebnego. Zaproszenie do świętości niejako zakłada cierpienie związane z prześladowaniem. Dlatego poniższa analiza kapłaństwa służebnego oparta o zapowiedzi starotestamentalne oraz ziemskie życie Jezusa jest próbą uchwycenia tajemnicy cierpienia wpisanego w życie kapłana.

---

<sup>147</sup> Por. Tamże, s. 162.

<sup>148</sup> Por. Tamże.

<sup>149</sup> Por. J. Nagórny, *Sakrament pokuty drogą do wewnętrznej harmonii*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 148-149.

#### 4.1 Cierpienie kapłana.

Według ks. J. Pleskaczyńskiego zagadnienie cierpienia kapłana należy rozpatrywać w oparciu o Pismo Święte. Dlatego pierwszym światłem rzuconym w celu rozjaśnienia powyższego problemu są fragmenty opisujące Sługę Jahwe, a znajdujące się w Starym Testamencie. Z powodu cierpienia, którym jest obarczony, nie ma w sobie niczego, co mogłoby podobać się człowiekowi. Jest mężem oswojonym z cierpieniem, a wobec dręczących go, nie otwiera ust swoich (por. Iz 53,1-12). Sługa Jahwe jest tym, który cierpi i milczy jednocześnie. Właśnie na te dwie cechy cierpiącego Sługi zwraca uwagę ks. J. Pleskaczyński. Cierpiący kapłan w osobie Jezusa Chrystusa, na wzór starotestamentalnego opisu zachowuje milczenie. Kapłan ten nie spiera się ani nie krzyczy (por. Iz 42,1-4). Nie jest typem osoby walczącej o swoją rację czy prawa, jakie mu przysługują. Milczenie jest tu cechą odróżniającą Chrystusa kapłana od typowych awanturników i ludzi mających możliwość własnej obrony w świetle prawa<sup>150</sup>.

Cierpienie, które rozgrywa się w aurze milczenia, jest według ks. J. Pleskaczyńskiego charakterystyczne dla istotnych momentów interwencji Bożej. Milczenie jest wręcz cechą właściwą Bogu. Choć milczenie stanowi tylko tło wydarzeń, to jest ono silnie kontrastujące wobec rozgrywającego się cierpienia. Wydaje się, że Bóg milczy, ale właśnie wtedy najwięcej czyni. Dla Autora narodziny Boże to moment, w którym zaległa cisza, a z królewskiego tronu zstąpiło Słowo Boże (por. Mdr 18,14-15). Milczą również takie osoby, jak św. Józef, Symeon i prorokini Anna. Jeśli podejmują jakąś inicjatywę przerywającą milczenie, to jest to zawsze poprzedzone Bożą interwencją. Nie zmienia to jednak faktu, że dzieje się to najczęściej w wąskim gronie osób, bez zbędnego rozgłosu<sup>151</sup>.

Autor przywołuje te sceny pozbawione hałasu, by lepiej wyjaśnić milczenie Chrystusa w momencie cierpienia. Jezus wydaje się milczeć i nie działać, a właśnie wtedy czyni najwięcej. Jezus milczy, gdy cierpi w czasie biczowania oraz wtedy, gdy zapiera się Go jego uczeń. Wreszcie milczenie to jest przestrzenią, w jakiej Słowo Boże wyniesione jest na krzyż. W ten sposób Jezus przemawia do ludzi jako osoba przez swoje czyny, a tym samym jako Słowo nieprzemijające. Właśnie w tym milczeniu wydobywa z siebie znaczące „pragnę” (por. J 19,28). Jedynie czego Jezus pragnie, to zbawienia

---

<sup>150</sup> Por. J. Pleskaczyński, *Milczenie Jezusa*, „Pastores” 3 (2) 1999, s. 131-132.

<sup>151</sup> Por. Tamże, s. 133.

człowieka, za którego cierpi, aby w zgiełku wrzawy i kłótni, spierania się o rację, nie umknęła prawda o Bogu, który się nie mści ani nie szuka ulgi dla siebie. Jest to prawda o Bogu, który przemilczał swoje cierpienie, swoją rację do bycia szanowanym, byleby człowiek mógł żyć. Właśnie takie cierpienie jest znakiem znajdującym swój pierwowzór w słowach proroka Izajasza, o baranku na rzeź prowadzonym (por. Iz 53,7). Cierpienie, dlatego rozgrywa się w milczącej atmosferze, w której Bóg podejmuje wymowną odpowiedzialność za losy świata, aby uniknąć wejścia w kuszący dialog zapraszający do zejścia z krzyża, czyli uniknięcia cierpienia (por. Mt 27,42). Rolą, jakiej podjął się Jezus, nie jest wejście w spory „dzieci tego świata”, ale w milczące cierpienie zbawcze przerywane wołaniem do Ojca (por. Łk 23,34)<sup>152</sup>.

Ks. J. Pleskaczyński rozwija motyw cierpienia w kontekście milczenia Boga. Milczenie tym razem wydaje się dotyczyć Ojca Jezusa Chrystusa. Wobec męki, jaką przeżywa Jego Syn, Ojciec jest jakby nieobecny. Cierpienie tak dalece dotyka Jezusa, że przerywa swoje milczenie, aby zawołać do Ojca. Krzyk, jaki wydobywa się z ust Mesjasza, nie jest jednak skargą wobec oprawców zadających mu cierpienie. Chrystus woła o obecność Ojca i modli się za tych, którzy nie wiedzą, co czynią (por. Łk 23,34). Właśnie słowa Jezusa o przebaczenie grzechów w momencie cierpienia ukazują to, co jest w Jego sercu. Cierpienie pełne milczenia nie oskarża, a kiedy podejmuje dialog, jest on okazaniem miłosierdzia. Właśnie ten aspekt cierpienia naznaczony miłosierdziem wobec nieustającego oskarżenia, Autor ukazuje jako drogę dla każdego kapłana. Cierpienie jest niejako wpisane w życie tych, którzy chcą iść za Jezusem. Jednak nim kapłan nauczy się naśladować Jezusa w Jego cierpieniu, winien przejść przez szkołę milczenia, by dać miejsce Słowu Bożemu<sup>153</sup>.

S. Edith przedstawia cierpienie kapłana uwypuklając jego celowość. Cierpienie wobec tego nie jest pozbawione sensu. Jezus zgadzając się na cierpienie, postawił sobie za cel połączyć więzią miłości niebo z ziemią. Połączenie to nie jest czynnością zachodzącą automatycznie. Ma to oznaczać, że człowiek wobec dzieła Jezusa wciąż pozostaje wolny. Dlatego Siostra ujmuje osiągnięcie celu na drodze miłości, która zakłada wolność obu stron, czyli Boga i ludzi. Wobec takiego ujęcia Siostra wskazuje możliwość zaistnienia dwóch rzeczywistości pozornie ze sobą sprzecznych. Jest to jednocześnie cierpienie i miłość. Paradoks możliwości zaistnienia takiego połączenia jest

---

<sup>152</sup> Por. Tamże, s. 135.

<sup>153</sup> Por. Tamże, s. 134-135.



realny właśnie dzięki Jezusowi, który jest Bogiem-człowiekiem. To w Nim pierwszym łączy się to co ziemskie i to co ludzkie, a co podlega cierpieniu. Dopiero po wykazaniu jedności w Jezusie tego co boskie i ludzkie, s. Edith chce wskazać na drogę cierpienia, na której spotyka się Bóg-człowiek z każdym z nas<sup>154</sup>.

Jak zauważa s. Edith, spotkanie Boga z człowiekiem okupione jest cierpieniem. Zapowiedzią tego spotkania jest próba dialogu, jaką podjął Bóg, zwracając się do Adama w raju słowami: „Gdzie jesteś”? (por. Rdz 3,9). Zauważa w tym pytaniu samotność Adama. Jest to człowiek, który ukrył się przed Bogiem. Odczuwał lęk i poczucie osamotnienia. W podobny sposób rozegrała się scena na Golgocie. Jezus wzięwszy na siebie nasze grzechy, doświadcza osamotnienia, wołając do Ojca słowami: „Boże mój, czemuś mnie opuścił”? (J 12,27). Zbawiciel wychodząc człowiekowi naprzeciw, doświadcza cierpienia. Cierpienie to jest kenozą. Jezus zachowując w sobie miłość do człowieka, doświadcza opuszczenia od Ojca. Jednocześnie, wobec tego doświadczenia Jezusa zachowuje posłuszeństwo Ojcu, którego nie dotrzymał pierwszy z ludzi. Posłuszeństwo to doprowadziło Jezusa do doświadczenia osamotnienia wyrażonego w ogrodzie Oliwnym i na krzyżu. Paradoks, jaki zachodzi w ujęciu cierpienia, przedstawionego przez s. Edith, polega na pojawieniu się tego bolesnego doświadczenia, gdy Jezus pozostał wierny woli Ojca. Jednocześnie właśnie w tej próbie miłości do Ojca i człowieka, Jezus nauczył się posłuszeństwa na drodze cierpienia (por. Hbr 5,7-8). Cierpienie kapłana jest więc czymś, co wpisuje się w jego powołanie realizowane na drodze posłuszeństwa woli Ojca. Bóg Ojciec, podobnie jak swego syna zaprasza do miłości Boga i bliźniego. Kapłan pozostając wierny woli Ojca, doświadcza cierpienia w ramach prześladowań na wzór Jezusa. Według Siostry Jezus jako kapłan zadał w sobie śmierć wrogości wobec ludzi, zachowując miłość do człowieka, aż do śmierci. Dlatego pisząc o cierpieniu, dokonuje jego zestawienia z miłością, która za cel stawia sobie zbawienie człowieka<sup>155</sup>.

Ks. A. Vanhoye pochylając się nad problemem cierpienia kapłana, skupił swoją uwagę wokół lęku. Cierpienie osiąga tak wysoki poziom, że wywołuje ono lęk u kapłana. W ten sposób lęk staje się częścią cierpienia Sługi Jahwe. Cierpienie wyrażające się w lęku nie jest jednak czymś, co towarzyszy Jezusowi od początku. Cierpienie w życiu ziemskim Jezusa narastało stopniowo. Wydaje się wręcz, że Chrystus podnosząc innych

---

<sup>154</sup> Por. Edith, *Getsemani*, „Pastores” 27 (2) 2005, s. 112-113.

<sup>155</sup> Por. Tamże, s. 113-114.

na duchu, nie odczuwał zbliżającego się cierpienia. Jezus wyprzedzał uczniów w drodze do Jerozolimy, wiedząc o niechybnej śmierci, która miała być spełnieniem przepowiedni proroków (por. Mk 10,32). To raczej uczniowie, odczuli zatrwożenie, słysząc zapowiedzi Jezusa na temat swojego odejścia<sup>156</sup>.

Cierpienie wyrażone w lęku, według ks. A. Vanhoye, jest naturalnym doświadczeniem każdego z ludzi. Dlatego przywołuje proroków starotestamentalnych, którzy wobec zbliżającego się cierpienia odczuwali lęk. Lęk, który ujawnia się w słowach proroka: „Biada mi! Jestem zgubiony!” (Iz 6,5), jest oczywistym stwierdzeniem cierpienia, które powstaje na myśl trudnego położenia proroka. Jednak w przypadku Jezusa, lęk na początku działalności wydaje się czymś obcym. Jego pewność siebie w potyczkach słownych z faryzeuszami, w czynieniu znaków i cudów, jest pełna dynamiki i nieugiętości w czynieniu dobra potrzebującym. Jednak w pewnym momencie wobec zbliżającego się cierpienia Jezus stwierdza: „Chrzest mam przyjąć i jakiej doznaję udręki, aż się to stanie!” (Łk 12,50). Pojawia się udręka, która jest już cierpieniem samym w sobie. Do niej dołącza smutek, strapienie i lęk duszy (por. J 12,27). Jezus stopniowo tracił pogodę ducha, stwierdzając, że smutna jest Jego dusza, aż do śmierci (por. Mk 14,33). Wobec narastającego napięcia i cierpienia, Jezus zaznaczył, że apostołstwo może być owocne tylko dzięki ofierze (por. J 12,20-25). W ten sposób cierpienie kapłana otrzymuje miano owocnego. Cierpienie ma swój istotny sens wobec dzieła, jakiego dokonuje Chrystus. Nie zmienia to jednak faktu, że realizm cierpienia pozostaje i nie zmniejsza to jego ciężaru<sup>157</sup>.

Według ks. A. Vanhoye cierpienie wzmaga lęk, a lęk udrękę i cierpienie. Wobec trudnej do zniesienia sytuacji, Chrystus przerywał milczenie i zanosił modlitwy do Ojca. Cierpienie więc stało się miejscem wołania i powierzenia się innemu. Modlitwa w cierpieniu przyniosła pewną ulgę. Jednocześnie nie jest to modlitwa, która narzucała swoją wolę. Jest to modlitwa prośby. W centrum cierpienia nie było tylko potrzeby uwolnienia się od potwornych zmagania, ale trwanie w więzi z Bogiem Ojcem. Modlitwa taka uwalnia cierpiącego kapłana od siebie samego na rzecz zjednoczenia swojej woli z wolą Ojca w miłości. Jest to moment przełamania lęku. Cierpienie więc i lęk

---

<sup>156</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, „Pastores” 11 (2) 2001, s. 20.

<sup>157</sup> Por. Tamże, s. 21.

doprowadziły Sługę Jahwe do powierzenia siebie w wolności. Jest to przejście od lęku i cierpienia do bojaźni Bożej<sup>158</sup>.

Ks. A. Vanhoye podkreśla, że pozostają jeszcze cierpienie i lęk związany z poczuciem bycia opuszczonym przez tego, któremu się powierzył. Jezus jako kapłan przechodzi przez próbę i ból bycia samemu w doznawanej kaźni. Wobec tego doświadczenia Chrystus dokonuje przejścia, którego nikt zamiast Niego nie może dokonać. Właśnie w tym momencie najbardziej uwidacznia się Jego bycie kapłanem, ofiarą i ołtarzem. Jest to ofiara całopalna. W osamotnieniu nie miał już zupełnie nic, tylko siebie. Dlatego Jezus jako kapłan stał się jednocześnie darem ofiarnym, pełnym cierpienia dla swego Ojca. W tym kulminacyjnym momencie Jezus cierpiał najbardziej, pytając Boga, czemu Go opuścił (por. Mt 27,46). Nie jest to modlitwa niewiary, lecz największego cierpienia, w którym rodzi się pytanie pełne bólu. Jest to modlitwa zaczerpnięta z psalmu dwudziestego drugiego. Psalm ten opisuje mękę Mesjasza, a jednocześnie kończy się zapowiedzią nowego ludu, który się narodzi (por. Ps 22,32). Natomiast życie Jezusa na ziemi zakończył akt powierzenia się Ojcu w poczuciu zaufania, że nie zostanie odrzucony. Wobec tego Autor zaznacza, że modlitwa Jezusa jako kapłana została wysłuchana i przyniosła owoce. Wszystko więc, również cierpienie i lęk kapłana, który modli się do Boga Ojca, przynoszą owoc obfity. Cierpienie więc jest częścią życia i miejscem powierzenia się Bogu<sup>159</sup>.

Ks. K. Wons cierpienie kapłana nazywa „szkołą teologii słabości”<sup>160</sup>. Miejsce promulgacji cierpienia jako szkoły widzi na Górze Błogosławieństw. Cierpienie, które jest wynikiem prześladowania dla sprawiedliwości, czyni kapłana szczęśliwym. Szczęście towarzyszące cierpieniu jest czymś nowym. Chrystus nie naucza, jak uniknąć cierpienia, ale ukazuje je w nowym świetle. Zestawienie szczęścia i cierpienia jest nowym spojrzeniem na sprawiedliwość i prześladowanie. Paradoks, który zawarł Jezus w jednym zdaniu, był skierowany do Jego uczniów. Według nauczającego Jezusa postęp w „szkole teologii słabości” polega na cierpliwym znoszeniu niesprawiedliwości<sup>161</sup>. Ks. Wons dodaje, że droga ta wiedzie przez przyjmowanie cierpienia, ale bez zadawania go innym. Kapłan ma się dać prześladować, krzyżować i znieważać, nie czyniąc tego samego w zamian. Takie podejście wydaje się czynić kapłana bezbronnym i słabym. Jednak nie jest

---

<sup>158</sup> Por. Tamże, s. 23-24.

<sup>159</sup> Por. Tamże, s. 25.

<sup>160</sup> Por. K. Wons, *Dwie drogi łaknących i cierpiących*, „Pastores” 61 (4) 2013, s. 25.

<sup>161</sup> Por. Izaak ze Stelli, *Kazanie na święto Wszystkich Świętych*, 3 10, cyt. za: A. M. Canopi, *Kazanie na Górze drogą nawrócenia. Lectio divina*, tłum. A. Wojnowski, Kraków 2008, s. 75.

to zgoda na cierpienie ze strachu i braku możliwości zemsty. Jest to mądrość Boża, ukazana w Jezusie ukrzyżowanym, która nazywana jest przez pogan głupstwem, a przez Żydów zgorszeniem (por. 1 Kor 1,23). W ten sposób postawa przyjęcia dobrowolnego cierpienia jest nazwana mądrością<sup>162</sup>.

Ks. K. Wons pozostając w logice krzyża i cierpienia, jakie się z nim wiąże, podkreśla za papieżem Franciszkiem, że kapłan wyznający Chrystusa bez krzyża, nie jest jego uczniem<sup>163</sup>. Autor stwierdza dosłownie, że cierpienie w ujęciu Kazania na Górze zmierza w stronę szczęścia. Natomiast porzucenie cierpienia rodzi ideologie oparte na przemocy i systemy manipulacyjne. Wówczas Ewangelia służy do manipulacji małuczkami i usprawiedliwienia własnych ucieczek od jej prawdy. Kapłan, który staje się promotorem „teologii słabości” zawartej w pierwszym kazaniu Jezusa, okazuje się Bożym gigantem niemającym nic wspólnego z bezsilnością. Pozorna słabość jest faktycznie uznaniem mocy Boga. Bóg jawi się jako ten, który jest sprawiedliwy. Sprawiedliwość Boga broni się sama przez swe czyny i nie musi odwoływać się do zemsty. Dlatego kapłan podejmujący drogę cierpienia w myśl ośmiu błogosławieństw, nie troszczy się o sprawiedliwość opartą o zasadę „oko za oko, ząb za ząb” (Wyj 21,24). Właśnie ta pozorna słabość kapłana, który jest gotów cierpieć, demaskuje panującą w Kościele i świecie grę pozorów i wzajemną niechęć. Zdemaskowanie to ujawnia zamiary serc i pozwala rozpoznać prawdę po tym, czego łaknie kapłan, i jakie są owoce jego działania<sup>164</sup>.

Ks. K. Wons doświadczenie cierpienia kapłana, które powiązane jest z pragnieniem sprawiedliwości, postrzega jako pełnienie woli Bożej. Ujmując to inaczej, błogosławieni są ci, którzy doznając prześladowania, pełniąc wolę Bożą. Dlatego kapłan wchodząc na drogę pełnienia woli Bożej cierpi, ale pozostaje szczęśliwym. Tym samym kapłan cierpiący nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie zasiada w gronie szyderców (por. Ps 1,1). Postawa skrajnie różna od cierpienia kapłana, a opisana w psalmie pierwszym, jest właściwą dla nieprzyjaciół Boga. Właśnie ta postawa jest pozornym szczęściem. Pozornym, ponieważ ma za przyjaciół ludzi sprzeciwiających się Bogu. To jest prawdziwym nieszczęściem i pragnieniem zła. Dlatego cierpiący kapłan będący przyjacielem pełniącym Jego wolę, pozostaje szczęśliwym<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Por. K. Wons, *Dwie drogi łaknących i cierpiących*, dz. cyt., s. 25.

<sup>163</sup> Por. Franciszek, *Pierwsze kazanie Papieża Franciszka*, [w:] Dziennik.pl, <https://wiadomosci.dziennik.pl/swiat/artykuly/422114,osiem-minut-trwalo-pierwsze-kazanie-papieza-franciszka.html> (06.07.2020).

<sup>164</sup> Por. K. Wons, *Dwie drogi łaknących i cierpiących*, dz. cyt., s. 25-26.

<sup>165</sup> Por. Tamże, s. 27.

Ks. K. Wons zaznacza, że kapłan, który wybrał drogę cierpienia, wchodzi w więź ze Słowem Bożym. Można nawet mówić o przyłgnięciu do Słowa Bożego na drodze cierpienia. Kapłan zakorzeniony w Słowie zawsze przynosi owoc, niezależnie od tego, czy jest to czas sprzyjający, czy okres kryzysu i posuchy. Jest jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą (por. 1 Ps 1,3). Cierpienie więc i prześladowanie z nim związane, nie wpływają na powodzenie misji kapłana. Raczej są normalną drogą okazania światu cierpliwości opartej o miłość Boga do człowieka. Cierpienie dla sprawiedliwości w „szkole słabości” jest znakiem miłosierdzia. Dlatego nie istnieje cierpienia samo w sobie i dla samego cierpienia, ale jest ono doświadczeniem podejmowanym ze względu na miłość. Miłość więc jest wyznacznikiem cierpienia zgodnego z wolą Bożą. Tym samym cierpienie nie jest znoszone w celu zachowania władzy ani robienia kariery, która ostatecznie przysporzy cierpienia wynikającego z wyrzutów sumienia. Cierpienie takie jest skrajnie różne od cierpienia dla sprawiedliwości<sup>166</sup>.

Ks. J. Zakrzewski rozpatrując cierpienie kapłana, poszukuje sensu, jaki towarzyszy bolesnemu doświadczeniu. Cierpienie samo w sobie pozostaje bez możliwości wytłumaczenia. Dlatego cierpienie kapłana należy umieścić w kontekście tego, kim jest kapłan. Taka metodologia poszukiwania niejako zakłada odpowiedź w oparciu o tożsamość kapłana. Nie jest to łatwe zadanie, ponieważ pojawiające się cierpienie w życiu kapłana wydaje się niekonieczną niesprawiedliwością. Na początku cierpienie postrzegane jest jako zbędne, a nawet jako kara, a przynajmniej dopust Boży. W ten sposób cierpienie okazuje się tajemnicą. Odpowiedź na pytanie o przyczynę cierpienia nie znajduje łatwej odpowiedzi. W związku z tym Autor w centrum rozważania tematu cierpienia stawia osobę kapłana, którym jest Jezus. Jako niewinny kapłan bez grzechu, jest tym, który również cierpi, choć na to nie zasługuje. Jeśli cierpi osoba, która nie podlega karze, to wyjaśnienie ma inne rozwiązanie niż kara. Kara wskazuje na winę. Natomiast Jezus cierpiąc niewinnie, przyjmuje karę w zastępstwie za tego, który jest jej godzien<sup>167</sup>.

Cierpienie Chrystusa kapłana jako baranka bez skazy (por. Wj 12,5) wpisuje się w plan Boży, zapowiedziany w liturgicznym opisie składania ofiary. Oznacza to, że cierpienie Jezusa wpisuje się w sens liturgiczny. Sens ten ma charakter zbawczy. Baranek, który cierpi, ofiarowany jest w zastępstwie człowieka. W związku z tym,

---

<sup>166</sup> Por. Tamże, s. 28-29.

<sup>167</sup> Por. J. Zakrzewski, *Ksiądz też uczy się cierpieć*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 69.

cierpienie kapłana, którym jest Jezus, ma charakter zbawczy. Jezus oddaje swoje życie za innych. Wobec takiego ujęcia, cierpienie nie wymaga dalszego roztrząsania. Pozostała próba wyjaśnienia cierpienia w życiu kapłana, a podjęta przez Autora szuka motywacji ukrytej w podjęciu przez Boga właśnie takiej drogi odkupieńczej. Motywacją przewodnią jest miłość Boga do człowieka<sup>168</sup>. Cierpienie w takiej logice postępowanie wykazuje zupełny brak egoizmu w życiu ziemskim Jezusa. Tak ujęte cierpienie jest punktem odniesienia dla każdego kapłana, co rodzi w nim naśladowanie bezinteresownej miłości<sup>169</sup>.

Wobec powyższego, ks. J. Zakrzewski cierpienie w życiu kapłana postrzega jako miejsce dojrzewania do miłości bezinteresownej. Cierpienie oczyszcza w ten sposób kapłana skoncentrowanego na sobie i swoich planach. Powoli, bo jest to proces dojrzewania, kapłan otwiera się na wolę Boga. W ten sposób uzyskana „przestrzeń” daje miejsce na Boga osobowego, który pełni rolę pasterza w Kościele, który wyznacza kierunki podążania za nim. Bóg nie jest już tylko zapewnieniem powodzenia osobistej wizji kapłana na Kościół. To kapłan wchodzi w swego rodzaju ciemność, w której staje się dyspozycyjny wobec tego, czego chce Bóg, oraz wobec tajemnicy, jaką jest On sam. Cierpienie więc jest miejscem wzrostu duchowego ukierunkowanego na Boga, a nie na własną doskonałość bez Niego<sup>170</sup>.

#### 4.2 Męczeństwo kapłana.

Ks. bp Z. Kiernikowski męczeństwo kapłana postrzega jako świadome życie w kierunku śmierci. Śmierć nie jest przypadkowym wydarzeniem życia. Śmierć męczennika to dobrowolny akt zanurzony w modlitwie. Modlitwa męczennika z elementem świadomości zmierzania w stronę śmierci na pierwszy plan wysuwa powierzenie się Bogu. Śmierć nie jest więc ostatecznym końcem istnienia. Dla męczennika śmierć jest momentem przejścia, którego kapłan nie dokonuje sam. Powierzenie zakłada wiarę, która w Bogu dostrzega swego wybawcę. Choć może dojść do śmierci, to jednak kapłan z silną wiarą widzi ją w świetle ostatecznego rozstrzygnięcia, którym jest zmartwychwstanie i życie wieczne. Kapłan uzdolniony łaską wiary do dania świadectwa męczeństwa, jest „miejscem” spotkania się tego, co Boże i ludzkie. Ludzka

---

<sup>168</sup> Por. Tamże, s. 74.

<sup>169</sup> Por. Tamże, s. 72

<sup>170</sup> Por. Tamże, s. 74.

słabość powierza się Bogu, przyjmując umocnienie w wierze, przekraczające tylko ludzką zdolność widzenia śmierci. Takie widzenie śmierci jest darem i nie leży we władzy kapłana wejście w taką logikę, która swe ma źródło w łasce. Podobnie jest z owocami zmartwychwstania Jezusa, które kapłan otrzymuje jako dar. Wszystko więc w życiu kapłana męczennika ma pierwszeństwo w łasce Bożej. Dlatego to nie jego śmierć daje mu prawo do zmartwychwstania, ale to, czego dokonał Jezus, który jest zmartwychwstaniem (por. J 11,25). Ta przeogromna moc i uzdolnienie do umierania ma więc swoje źródło w mocy Bożej (por. 2 Kor 4,7)<sup>171</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego umieranie kapłana w duchu męczennika ma wieloaspektowe znaczenie. Umieranie jest kształtowane pod wpływem stylu życia Jezusa, który początkowo jest niedoścignionym wzorem znacząco różnym od ideału, jaki realizuje kapłan. Kapłan szuka początkowo siebie i stara się instynktownie zachować swoje życie, odruchowo uciekając od śmierci (por. Mt 16,21-24). Jednak z czasem dostrzega, że życie Jezusa zmierzało do śmierci w Jerozolimie. Właśnie ta świadomość jest istotnym zwrotem w życiu kapłana, i to ona stopniowo kształtuje jego duchowość męczennika. Oznacza to, że prezbiter nie staje się męczennikiem w ciągu jednej chwili. Do męczeństwa się dorasta. I choć dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, to jednak proces kształtowania się duchowości męczennika w kapłanie rozłożony jest w czasie. Dlatego Autor widzi duchowość kapłana zmierzającą w stronę śmierci jako właściwą dla męczennika. Zmierzanie w stronę śmierci, choć jest wpisane w życie każdego człowieka, w życiu kapłana męczennika ma jednak swój szczególny rodzaj realizacji. Proces realizacji, według Autora, idzie po linii dążenia do więzi z Jezusem, która osiąga swój kres w zjednoczeniu. Zjednoczenie to jest zjednoczeniem w umieraniu, a nie w wysiłku człowieka. Wydaje się zatem, że duchowość męczennika to droga zjednoczenia z Jezusem, a nie śmierć sama w sobie. Umieranie to odnosi się więc do uzdolnienia kapłana, aby umierał dla siebie. Oznacza to, że kapłan nie buduje swojego życia wokół siebie i dla siebie, ale dla tych, do których został posłany, nawet jeśli miałby stracić z tego powodu własne życie<sup>172</sup>.

Kapłan męczennik, według ks. bpa Z. Kiernikowskiego, to osoba, w której objawia się moc Boża. Ponieważ kapłan jako człowiek jest kruchy w swej słabości, to zdolność do męczeństwa jest właśnie przejawem mocy. To więc co powierzchownie wygląda na

---

<sup>171</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Moc umierania duchową cechą pasterza*, dz. cyt., s. 29-30.

<sup>172</sup> Por. Tamże, s. 30-31.

niemoc uczniów Chrystusa, w istocie jest siłą łaski, jakiej udziela Bóg. Męczennik jest więc tym, który wskazuje na Boga, a nie na siebie. W sposób szczególny widać to w posłudze św. Pawła, który niejednokrotnie przeżywa cierpienie graniczące ze śmiercią (por. 2 Kor 11,23-33). Autor idąc za Słowem Bożym opisującym doświadczenia Apostoła Narodów określa mianem noszenia w sobie umieranie Jezusa (por. 2 Kor 4,10). Natomiast konanie Chrystusa jako punkt kulminacyjny dostrzega w męczeństwie św. Pawła jako konsekwencje stale umierającego dla grzechu, aby żyć dla Boga (por. Rz 6,8-11), co jest odbiciem osoby Jezusa w jego życiu. Umieranie jest więc objawieniem się życia. Dlatego św. Paweł jako kapłan i męczennik nie postrzega śmierci jako braku opieki Bożej. W ten sposób Autor wykazuje inną logikę myślenia w nawróconym życiu św. Pawła. Apostoł dokonuje wręcz manifestacji swojego cierpienia, które ma dodać otuchy na czas prześladowania Kościoła. W ten sposób ujawnia się praktyczna funkcja męczeństwa w życiu kapłana. Męczeństwo służy Kościołowi do jego umocnienia. Umieranie więc kapłana męczennika jest wejściem w moc Bożą<sup>173</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego męczeństwo kapłana ma również wymiar pasterski, który wyraża się w owocności posługi zdolnej do umierania. Choć jest on najczęściej realizowany na misjach, to nie zmienia to faktu, że duchowość męczennika w życiu kapłana jest właściwym rysem duchowości samej w sobie. Zdolność do poświęcenia wszystkiego jest podstawą do właściwego przeżywania swojego powołania, które oczyszczone z miłości własnej prowadzi ludzi do Chrystusa. Kapłan męczennik jest więc tym, który poświęca wszystko na rzecz zjednoczenia z Bogiem siebie i innych<sup>174</sup>.

Ks. J. Salij męczeństwo kapłana przedstawia w perspektywie eklezjalnej. Kapłan dający świadectwo swego męczeństwa jest cennym darem dla Kościoła, który należy przechowywać w pamięci. Eklezjalny aspekt męczeństwa widzi w oparciu o Stary Testament. Taki punkt widzenia męczennika, którego pamięć mają kultywować następne pokolenia, upatruje w Księdze Machabejskiej. Męczeństwo 7 braci (2 Mch 7,20-28) nie może ulec zapomnieniu, ponieważ samo Słowo Boże niesie je przez wieki, przekazując kolejnym wyznawcom Boga Izraela. Ponieważ dla Boga męczennik jest kimś, kogo imię zostaje zapisane na kartach Pisma Świętego, to niewłaściwym byłoby zapomnienie o tych, którzy oddali swoje życie za wiarę, a o których pamięta sam Bóg. Matka nie może zapomnieć synów, których kochała, i tak też powinien postępować Kościół. W ten sposób

---

<sup>173</sup> Por. Tamże, s. 31-32.

<sup>174</sup> Por. Tamże, s. 35.



wydobyta jest wielkość czynów tych, którzy wzgardzili życiem na rzecz zachowania przykazań Boga. Wobec tego męczennik wskazuje na większe wartości niż życie. Męczennik jest jakby drogowskazem dla Kościoła, przypominając, gdzie powinien szukać swojego szczęścia<sup>175</sup>.

Męczennik w osobie kapłana, którego ks. J. Salij widzi w Liście do Hebrajczyków (por. Hbr 13,7), jest tym, który przekazywał wiernym Słowo Boże, a ze względu na świadectwo wiary godnym naśladowania. Śmierć męczennika jest potwierdzeniem tego, co sam głosił, i punktem odniesienia w sposobie wiernego życia w czasie prześladowań. Świadectwo wyrażone w poświęceniu się dla wiary jest użyteczne dla tych, którzy przeżyli i wciąż należą do Kościoła pielgrzymującego. Pamięć o męczennikach jest elementem łączącym pokolenia w jedną wspólnotę wierzących. Samo wspomnianie męczennika jest błogosławieństwem dla wierzących (por. Przy 10,7). Jak podkreśla Autor, „za sprawą jednego mądrego miasto się zaludnia, a pokolenie bez Prawa zmarnieje” (Syr 16,4)<sup>176</sup>.

Ks. J. Salij podkreśla, że w ujęciu Nowego Testamentu wierność prawu jest wiernością samemu Jezusowi. Męczennik jest więc widziany jako człowiek miłujący Stwórcę przez wierność samemu Bogu. Śmierć męczeńska nie jest więc umieraniem dla idei, lecz osoby. W ten sposób wyłania się istota Nowego Przymierza. Męczennik umiera ze względu na miłość do osoby. Jest to duchowość personalistyczna, której trwałość wynika z tego, komu jest się wiernym. Ponieważ Jezus zmartwychwstał i więcej nie umiera (por. Rz 6,9), to wierność jest tym, co przekracza granicę śmierci. Dlatego Autor zauważa, że świętych wspomina się w ramach sprawowania Eucharystii, czyli w obecności Jezusa i zgromadzonego Kościoła. Trwała pamięć o męczennikach jest wspomnianiem drogi, jaką pokonali wobec Boga, a teraz to samo doświadczenie jest dostępne wierzącym. Pamięć o tych, którzy odeszli, pozwala zachować właściwą hierarchię wartości, nawet w czasie gdy nie ma prześladowań. Jednocześnie ks. J. Salij podkreśla, że prześladowania kończą się w momencie, gdy znajdują trwałe miejsce w pamięci Kościoła. Do istoty tego, co ma zapamiętać Kościół na temat męczeńskiej śmierci jest to, że nie odpowiedział on inaczej wobec swoich oprawców, jak miłością<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> Por. J. Salij, *Chronić pamięć o naszych męczennikach*, „Pastores” 27 (2) 2005, s. 159.

<sup>176</sup> Por. Tamże, s. 161.

<sup>177</sup> Por. Tamże, s. 162.

Ks. J. Salij umieszcza męczeństwo kapłana w perspektywie Kościoła, aby pokazać, że istnieje tak zwana „skleroza aksjologiczna”, gdy ludzie wierzący porzucają pamięć o martyrologii. Taki rodzaj niepamięci o tych, którzy widzą wartości większe niż życie, prowadzi do budowy systemów społecznych, które kształtują swoją wielkość kosztem ludzkiego życia, przy jednoczesnym burzeniu podstawowych wartości moralnych. Wówczas męczennikiem jest ten, kto umiera w imię ideologii, co jest dalece inne od wiary męczenników chrześcijańskich. Tworzy się wówczas społeczność, która winnych szuka wśród wierzących i w nich upatruje całe zło. Tworzy systemy uzasadnionej śmierci wobec tych, których uznaje za wrogów. Natomiast miłość męczenników kształtuje ducha poświęcenia za innych i życia dla innych, co nadaje właściwy kierunek duchowości kapłana i podążaniu Kościoła za swym Zbawcą<sup>178</sup>.

Świętość kapłana w Kościele jest realizacją woli Boga, który zwołuje ludzi, aby trwali we wspólnocie zgromadzonej wokół Stwórcy. Właśnie to trwanie kapłana we wspólnocie, której założycielem jest sam Bóg, jest przedmiotem analizy. Ponieważ jest to dzieło Boga samego, to zasady jej funkcjonowania zakorzenione są w Bogu i dzięki Niemu mogą być podtrzymywane. Jednocześnie to Kościół jest widzialnym znakiem Bożej obecności w świecie i dlatego jedność między jego członkami stanowi znak świadczący o jego pochodzeniu (por. KK 9). Jedność nie ogranicza się do przykazania miłości wewnątrz wspólnoty wiernych z ich kapłanem, ale odnosi się do całego Kościoła z biskupem Rzymu na czele. Wobec złożoności tematu świętości kapłana w Kościele, analiza wymaga refleksji nad poszczególnymi aspektami tej rzeczywistości.

## 5. Świętość kapłana w Kościele.

Świętość kapłana w Kościele wyraża się w realizacji woli Boga, który zwołuje ludzi, aby trwali we wspólnocie zgromadzonej wokół Stwórcy. Właśnie to trwanie kapłana we wspólnocie, której założycielem jest sam Bóg, jest przedmiotem analizy. Ponieważ jest to dzieło Boga samego, to zasady jej funkcjonowania zakorzenione są w Bogu i dzięki Niemu mogą być podtrzymywane. Jednocześnie to Kościół jest widzialnym znakiem Bożej obecności w świecie i dlatego jedność między jego członkami stanowi znak świadczący o jego pochodzeniu. Jedność nie ogranicza się do przykazania miłości

---

<sup>178</sup> Por. Tamże, s. 163.

wewnątrz wspólnoty wiernych z ich kapłanem, ale odnosi się do całego Kościoła z biskupem Rzymu na czele. Wobec złożoności tematu świętości kapłana w Kościele, analiza wymaga refleksji nad poszczególnymi aspektami tej rzeczywistości.

### 5.1 Trwanie w komunii z Kościołem powszechnym.

Ks. bp A. Czaja uważa, że trwanie w komunii z Kościołem jest rzeczywistością złożoną. Samo słowo „communio” jest bogate znaczeniowo i wymaga wyjaśnień. Próba opisania rzeczywistości, jaką jest „wspólnota” w znaczeniu religijnym, a odnoszącym się do Kościoła katolickiego, pozwala nakreślić, czym jest trwanie w tej rzeczywistości, jaką jest wspólnota Ludu Bożego. Tym samym wyjaśnienie tematu „komunii” określa to, w czym się trwa. Komunia jest więc elementem łączącym temat „trwania” i „Kościoła”. Metodę taką przyjął ks. Biskup, czerpiąc z nauki Sobory Watykańskiego II, który uczynił słowo „communio” tematem uprzywilejowanym<sup>179</sup>.

Ks. bp Czaja zaznacza, że do istoty „communio” nie należy struktura Kościoła, ale jego źródło. W źródle tym Kościół ma swój początek i dla tego źródła żyje. Ponieważ odnosi się to do rzeczywistości zbawczej, a jest nią sam Bóg, to „communio” wskazuje na więź z Bogiem w pierwszej kolejności. Jednocześnie rzeczywistość zbawcza objawia się w sposób widzialny wśród wierzących należących do Kościoła, co czyni ich widzialnym znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia ludzi z Bogiem. Dlatego więź utrzymywana z Kościołem jest więzią z Bogiem, w którego wierzą jego członkowie<sup>180</sup>.

W związku z tym, że więź ludzi Kościoła ma swe źródło i cel w Bogu, to rzeczywistości takiej wspólnoty nie da się wyjaśnić tylko ludzkimi więzami. Trwania w komunii z taką wspólnotą nie wyczerpują opisy w oparciu o ziemskie struktury. Trwanie takie nie ma charakteru czysto horyzontalnego, ale w pierwszej kolejności wertykalny, odnoszący się do tego, co transcendentne. Ponieważ źródłem i pierwowzorem komunii jest sam Bóg, to w Nim należy szukać wyjaśnienia trwania w komunii. Pierwszą wspólnotą jest Trójca Przenajświętsza i jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Więzy między osobami Trójjedynego Boga nie są natury moralnej, ale ontologicznej, bytowej.

---

<sup>179</sup> Por. A. Czaja, *Kościół jako communio*, „Pastores” 12 (3) 2001, s. 12; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki i łasce*, dz. cyt., s. 113.

<sup>180</sup> Por. A. Czaja, *Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 13; por. J. Szymik, *Prawda i wolność*, Kraków 2019, s. 197-198.

Jest to komunia osób, która przekracza wszelkie ludzkie wyobrażenia bycia w jakiegokolwiek wspólnocie. Właśnie do uczestnictwa w tej wspólnocie zaproszeni są ludzie. W ten sposób trwanie w komunii z Kościołem jako widzialnym znakiem Bożej obecności, jest uczestnictwem w sprawach Bożych<sup>181</sup>.

Uczestnictwo w sprawach odnoszących się do Boga jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który tworzy więzy braterstwa między ochrzczoneymi, pozwalając na jedność między nimi. Jedność ta jest trwaniem we wspólnocie z Jezusem Chrystusem, który prowadzi nas do Ojca. Dlatego trwanie w komunii z Kościołem, według ks. bpa Czai, jest wspólnym podążaniem do domu Ojca w niebie. Jest to możliwe dzięki samoudzielaniu się Boga człowiekowi. Stąd też trwanie w komunii z Kościołem jest zainicjowane przez Boga w chrzcie świętym i podtrzymywane przez Jego w Nim obecność. W ten sposób trwanie w komunii z Kościołem jawi się jako inicjatywa Boga wynikająca z Jego woli, która przejawia się w łasce Jego obecności<sup>182</sup>.

Wobec trwania w komunii z Kościołem, która wynika z inicjatywy Boga i ożywiana jego samoudzielaniem, ks. bp Czaja stwierdza, za Soborem Watykańskim II, że wspólnota ludu jest „zjednoczona jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (por. KK 4)<sup>183</sup>. Dlatego trwanie we wspólnocie nie jest owocem ludzkiej inicjatywy, ale Bożej interwencji. Na podstawie tego Autor wyciąga wniosek, że to Duch Święty urzeczywistnia Kościół jako dar Ojca. Wobec tego kapłan chcący trwać w komunii z Kościołem, winien prosić o udzielenie tego daru. Tym samym Kościół, w którym trwa kapłan na zasadzie komunii, może stać się znakiem i narzędziem dla świata jako pochodzący od Boga. Jest to Kościół o cechach właściwych dla wspólnoty, którą założył Jezus Chrystus. Jeśli taka wspólnota staje się znakiem dla świata to znaczy, że nie jest celem sama w sobie i dla siebie, ale w duchu służby dla jego członków i tych, wobec których daje świadectwo swego Boskiego pochodzenia. Oznacza to, że Kościół jest otwarty na innych ludzi i do nich posłany. Właśnie tę prawdę odkrywa kapłan w ramach swojego powołania. W ten sposób człowiek staje się drogą Kościoła. Taki sposób bycia wspólnoty wiernych jest znakiem, że jego członkowie trwają w komunii z Kościołem, jakiego chciał Bóg. Trwanie więc nie jest deklaracją przynależności i podtrzymywaniem struktur jedności w oparciu tylko o ludzkie starania, ale spełnieniem woli Boga<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Por. A. Czaja, *Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 13.

<sup>182</sup> Por. Tamże.

<sup>183</sup> Por. Tamże.

<sup>184</sup> Por. Tamże, s. 14.

Według ks. bpa A. Czaj trwanie kapłana w komunii z Kościołem ma bardzo konkretne urzeczywistnienie w codzienności. Pierwszym i najbardziej wymownym momentem jest udział w celebracji Eucharystii. Zjednoczenie z Bogiem, które jest rzeczywistym trwaniem w komunii z Kościołem, dokonuje się w słowie Bożym i sakramentach. Ks. Biskup argumentuje ten fakt spojrzeniem pierwotnego Kościoła. Polega to na tym, że wspólnota świętych (*communiosanctorum*) urzeczywistnia się nie tyle w fakcie bycia we wzajemnej relacji jej członków, co raczej w udziale w dobrach zbawienia, ofiarowanych przez Boga<sup>185</sup>. W ten sposób osoby obdarowane łaską w mocy Ducha Świętego połączone są więzami miłości na tym świecie oraz z tymi, którzy odeszli. Oznacza to, że trwanie w komunii z Kościołem obejmuje tych, którzy pielgrzymują do domu Ojca, jak również tych, którzy poddani są oczyszczeniu i dostępują chwały. Dlatego trwanie w komunii ma swój początek w chrzcie świętym, a fundamentem jedności jest Eucharystia, która stanowi źródło i szczyt jedności między wiernymi<sup>186</sup>.

Ponadto ks. bp A. Czaja zauważa, że udział w dobrach zbawczych, co jest trwaniem w komunii z Kościołem, dokonuje się przez głoszenie Słowa we wspólnocie Ludu Bożego. Głoszenie to odbywa się za pośrednictwem Kościoła, który jest odpowiedzialny za przekaz wiary. W pierwszej kolejności odpowiedzialnym za głoszenie jest biskup Kościoła. Ponieważ również prezbiterzy podejmują się przekazu wiary, to można mówić, że najwłaściwszym miejscem proklamowania jest Kościół jako lud Boży uczestniczący w tej samej liturgii pod przewodnictwem kapłana. Liturgia, na którą wskazał Autor, to Eucharystia. To liturgia słowa oraz liturgia Eucharystyczna sprawowana w mocy Ducha Świętego są siłą tworzącą komunie między jej członkami<sup>187</sup>.

Jak zauważa ks. bp A. Czaja, trwanie w komunii z Kościołem nie jest wynikiem pomysłu pochodzącego od biskupów i kapłanów Kościoła, ale darem wiary. Jest to plan Boży realizowany w Kościele jako wspólnocie. Plan ten urzeczywistnia się właśnie przez wiarę. Natomiast wiara nie pozostawia chrześcijan samym sobie, ale włącza ich przez łaskę w Kościół. Jest to Boży plan zbawiania ludzi we wspólnocie, która jest następstwem Jego łaski, a nie efektem kreatywności ludzkich działań. Dlatego „Kościół jest najbardziej nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą”<sup>188</sup>. Wiara ta jednak nie dzieli, lecz łączy wszystkich wierzących. Dlatego trwanie

---

<sup>185</sup> Por. Tamże.

<sup>186</sup> Por. Tamże, s. 15.

<sup>187</sup> Por. Tamże, s. 16; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 278-279.

<sup>188</sup> A. Czaja, *Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 15.

w komunii z Kościołem jest czymś najważniejszym dla wierzących w Boga. Ponieważ komuniam z Kościołem wynika z otwarcia się na łaskę wiary, która jest darem, to komuniam w Kościele domaga się jej przyjęcia, a nie zorganizowania. Ukazuje to nie tylko pierwszeństwo łaski, ale szczególnie jej charakter, który jest darem. Ponieważ daru nie należy odrzucać, to tym samym podziały w Kościele są zaprzeczeniem wiary. Dlatego trwanie w komunii z Kościołem jest świadectwem otwartości na łaskę wiary, która jednoczy<sup>189</sup>.

Ks. bp A. Czaja pragnąc doprecyzować kryterium trwania w komunii z Kościołem, znajduje rozwiązanie w osobie Ducha Świętego. Ponieważ trwanie w komunii jest darem, to pierwszym i największym darem jest Trzecia Osoba Boska. W związku z tym „posiadanie” Ducha Świętego jest tym pierwszym kryterium trwania w jednościi z Kościołem. Przejawem tego jest chrześcijański sposób życia. Aby człowiek mógł uczestniczyć w tym Darze Ojca, w sposób jaki Pan przewidział to dla ludzi, osoba otwierająca się na wiarę jednocześnie wchodzi we wspólnotę osób obdarowanych, okazując im miłość zgodną z Duchem Świętym<sup>190</sup>.

Ks. R. Skrzypczak rozpatrując trwanie w komunii z Kościołem, odwołuje się do zasady miłości. Ponieważ miłość należy do kategorii właściwych człowiekowi, to trwanie w komunii nie może się opierać na czymś innym. Każda inna zdolność relacyjna nie posiada statusu równego miłości. To ona określa świętość człowieka i wszystko, co czyni w imię tej cnoty, jest dobre. Miłość jest zasadą przyciągającą i gromadzącą ludzi dla ich dobra. W ten sposób miłość jest zasadą trwania w komunii z Kościołem. Miłość jednocześnie usuwa inne motywacje, które zaprzeczałyby komunii i prowadziłyby do interesownego jej traktowania. Zasada miłości ma swój początek w chrzcie świętym, przez który Bóg obdarowuje człowieka miłością i prawdą. Właśnie na takim fundamencie buduje Stwórca swój Kościół. Ponieważ dochodzi tu element prawdy o Bogu i człowieku, to komuniam w Kościele opiera się nie tyle na pobłażliwości, ile raczej miłości w prawdzie. Miłość w prawdzie nie uzurpuje sobie prawa do wykazywania ludzkich błędów jako swojego pierwszorzędnego zadania. Prawda jest tu treścią odnoszącą się najpierw do samego Boga. Bóg się pokornym i ubogim. Oznacza to, że prawda o Bogu nie objawia się w kontraście do osoby człowieka w celu jakiegokolwiek poniżenia stworzenia. Również ta postawa wynika z miłości Boga do człowieka. A jeśli wykazuje jakikolwiek

---

<sup>189</sup> Por. Tamże.

<sup>190</sup> Por. Tamże.

błąd popełniony przez ludzi, to w celu jeszcze większej komunii opartej na tej samej zasadzie miłości. Natomiast pokora i ubóstwo jako podstawa wolności pozwalają osobom ochrzczonym i trwającym w komunii z Kościołem swobodnie głosić prawdę w duchu miłości, która nikim nie gardzi, a oparta na ubóstwie, nie cechuje się chciwością prowadzącą do zeświecczenia. Zeświecczenie zaś prowadzi do porzucenia Boga ubogiego i Jego miłości pozwalającej na trwanie w komunii z Kościołem<sup>191</sup>.

Ks. R. Porada trwanie w komunii z Kościołem postrzega jako zagadnienie teologiczne, a nie socjologiczne. Wynika to z bycia w komunii najpierw z Bogiem, a potem z człowiekiem. Jest to pierwszeństwo wynikające z autorytetu Boga, który inicjuje taką wspólnotę wiernych. W Starym Testamencie Bóg nie tyle tworzy „communio”, co relację opartą na przymierzu. Przymierze to zakłada pewną nierówność między Bogiem i człowiekiem. Jednocześnie pozostaje dystans między wierzącymi i Stwórcą. Dopiero w Nowym Testamencie dochodzi do komunii, co uwidacznia się w osobie Chrystusa. To Jezus jest doskonałym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa. To dzięki wcieleniu człowiek otrzymał możliwość uczestniczenia w komunii z Bogiem, a zarazem między ludźmi. Widzialnym „miejscem” takiej komunii i trwania w niej jest Kościół. Wobec tego trwanie w komunii ma źródło chrystologiczne. Kto trwa w komunii z Chrystusem, ten trwa z całym Kościołem. Autor argumentuje ten wniosek tym, że uczestnictwo w „byciu chrześcijaninem jest uczestnictwem w tajemnicy wcielenia, które swe przedłużenie znajduje w Kościele”<sup>192</sup>.

## 5.2 Jedność z Kościołem lokalnym.

Ks. bp A. Czaja mówiąc o kapłanie w kontekście Kościoła, podkreśla jedność prezbitera z Ludem Bożym. Ponieważ wierzący w Chrystusa przyjmują oferowany im w Duchu Świętym udział w dobrach zbawienia, to można mówić o wynikającej z tego jedności w oparciu o łaskę. Jedność ta jest faktycznie udziałem w tym samym Bogu z racji tego samego chrztu, czyli namaszczenia w Duchu Świętym<sup>193</sup>.

Jednocześnie, według ks. bpa A. Czai, jedność ta nie pomija różnorodności wiernych z racji Bożych darów, jakie otrzymali od Stwórcy jako ubogacenie Kościołów lokalnych,

---

<sup>191</sup> Por. R. Skrzypczak, *Pokochał Kościół aż do bólu*, „Pastores” 66 (1) 2015, s. 43-44.

<sup>192</sup> R. Porada, *Dlaczego Kościół jako communio?*, „Pastores” 26 (1) 2005, s. 8-9.

<sup>193</sup> Por. A. Czaja, *Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 16.

a reprezentowanych przez hierarchię, czyli kolegium biskupów z papieżem na czele. Kapłan również posiadając sobie właściwą odrębność osoby i darów, jakie otrzymał od Boga, nie zaprzecza jedności we wspólnocie z racji różnic o charakterze ubogacającym Kościół. Różnorodność w Kościele jest więc postrzegana jako ubogacenie. Różnorodność jest tu widziana jako wzajemne uzupełnianie się, a nie przeszkoda. Jest tak dlatego, że jedność jest wynikiem tego samego namaszczenia. Autor nie pomija jednak faktu, że biskup Kościoła lokalnego jest widzialnym reprezentantem Chrystusa, działającym w Duchu Świętym, a tym samym stanowi osobę jednoczącą Kościół. Oznacza to, że wiara w Jezusa nie może jednocześnie pomijać tych, których On sam wybrał i posłał. W związku z tym wiara nie pomija struktury hierarchicznej w Kościele. Wręcz przeciwnie, jest ona wolą samego Boga. Odrzucenie jedności z biskupem miejsca oznaczałoby wybiórcze traktowanie woli Bożej oraz nieuznanie sposobu, w jaki Jezus chce prowadzić swój Kościół. W ten sposób uwidacznia się jedność w różnorodności osób, darów, urzędów, funkcji oraz drogi ich realizacji<sup>194</sup>.

Ks. bp A. Czaja zauważa, że na podstawie jedności z racji chrztu, każdy wierny uczestniczy w misji kapłańskiej, prorockiej, królewskiej, a tym samym został powołany, aby angażować się w jej spełnieniu. Realizacja posłannictwa w ramach misji należy więc do każdego wiernego. Jednak podjęcie takiego dzieła nie dokonuje się indywidualnie, ale w Kościele. Oznacza to, że nikt nie działa w pojedynkę, ale jest posłany przez konkretny Kościół, czyli wspólnotę partykularną. Autor wskazuje tu na zasadę integracji wokół biskupa<sup>195</sup>. Oznacza to, że nie wystarczy jakaś grupa ludzi, która czyta Pismo Święte i zaczyna działać według własnego tylko rozeznania. Chodzi tu o zasadę eklezjologii *communio*, czyli że Kościół jest darem i wymaga przyjęcia. Dlatego jedność z Kościołem lokalnym określa prawowitość wspólnoty, która wyraża się w sprawowaniu Eucharystii i trwaniu przy swoich pasterzach” (por. KK, 26)<sup>196</sup>.

Według ks. bpa A. Czai „trwanie przy swoich pasterzach stanowi także wskaźnik eklezjalności wspólnot parafialnych i mniejszych tak zwanych małych grup czy wspólnot podstawowych”<sup>197</sup>. Natomiast w oderwaniu do biskupa rozwijają się wspólnoty schizmatyczne i dlatego należy powątpiewać w eklezjalność takich wspólnot, które porzucają jedność z Kościołem lokalnym. Dlatego do zadań kapłana jako przedstawiciela

---

<sup>194</sup> Por. Tamże, s. 16; por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 184-185.

<sup>195</sup> Por. A. Czaja, *Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 18.

<sup>196</sup> Por. Tamże.

<sup>197</sup> Tamże.



wspólnoty należy dbałość o jedność z Kościołem lokalnym. Wyraża się ona w atmosferze braterstwa, otwartości na świat i misyjne zaangażowanie oraz w oparciu całej egzystencji na słowie i sakramentach. Przeciwnością tego jest brak jedności wyrażający się w wyniosłości, ekskluzywizmie, gardzeniu innymi i poczuciu wyższości<sup>198</sup>.

Zdaniem ks. R. Porady, jedność z Kościołem lokalnym znajduje swoje uzasadnienie w wymiarze wertykalnym. Punktem wyjścia jest sakrament chrztu świętego (por. Ef 4,5-6), a jego kontynuacja domaga się właściwego patrzenia na Kościół oraz dynamicznego w Nim udziału. Jedność w Kościele nie może opierać się tylko na solidarności grupowej opartej o horyzontalne pobudki wzajemnej sympatii. Podstawą do właściwej jedności jest przywiązanie do Prawdy poszczególnych jej członków. Przywiązanie to wyraża się w uczestnictwie w Eucharystii, czyli wspólnym łamaniu chleba (por. Dz 2,42). Nie jest to jednak Kościół ubogich i grzeszników zgromadzony wokół Jezusa, pozbawiony jakiegokolwiek władzy. Czyli Kościół lokalny nie jest grupą wyznawców Jezusa wyzwoloną od wszystkiego, co kojarzy się z posłuszeństwem i hierarchiczną władzą. Wspólnota wiernych gromadzi się na Eucharystii, uznając biskupa miejsca i zachowując przepisy liturgiczne zatwierdzone przez Kościół. Dlatego jedność z Kościołem lokalnym nie wyczerpuje się w zaspokojeniu potrzeb religijnych i bycia we wspólnocie ludzi. Jedność z Kościołem lokalnym zawiera w sobie otwartość na władzę hierarchiczną, prawo Kościoła, dogmaty w Nim ogłoszone oraz sakramenty. Właśnie sakrament Eucharystii domaga się kapłana, który może ją sprawować. Kapłan jest delegowany przez biskupa miejsca do tej posługi sakramentalnej i sprawuje ją w łączności z tymże biskupem. W przeciwnym razie odrzucenie biskupa czy kapłana, którego on deleguje, jest równoznaczne ze zrywaniem więzów jedności z Kościołem lokalnym. Jest to jednocześnie porzucenie modelu pierwotnej wspólnoty Kościoła opisanej w Dziejach Apostolskich, którą jednoczyło słowo, modlitwa, łamanie chleba i wspólnota (por. Dz 2,42-47)<sup>199</sup>.

Zdaniem ks. R. Porady, widzialny element reprezentujący Chrystusa w osobie kapłana jest tym, co jednoczy wspólnotę z całym Kościołem lokalnym. Kapłańskie posługiwanie nie wyklucza innych posług, a jednocześnie różni się od nich. Oznacza to, że kapłan ma swoje właściwe miejsce, którego nie może zastąpić każdy, kto jest ochrzczony, a nie mający święceń kapłańskich. Różnica w posłudze między wiernym i

---

<sup>198</sup> Por. Tamże, s. 19.

<sup>199</sup> Por. R. Porada, *Dlaczego Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 10-12.

kapłanem odnosi się do „istoty, a nie tylko stopnia” (por. KK, 10). Nie jest to jednak powód do poczucia wyższości dla kapłana, ponieważ władza oznacza służbę. Różnica zadań, jaka wynika ze święceń kapłańskich, pozwala wyeliminować fałszywą konkurencję między wiernymi a kapłanem. Jednocześnie ukazuje jego sens we wspólnocie ze względu na sakramenty, które sprawuje. To właśnie sakramenty umożliwiają spotkanie samego Boga w sposób, jakiego On chciał (por. Łk 22,19). Dlatego święcenia kapłańskie nie dzielą ludzi, ale łączą w ramach wspólnego gromadzenia się na liturgii. Nadto ukazują sens wzajemnych więzów między wspólnotami w ramach Kościoła lokalnego, który jednoczy się wokół kapłanów sprawujących Eucharystię<sup>200</sup>.

Dlatego Ks. R. Porada podkreśla, że wspólnota prowadzona przez Chrystusa wymaga stałej i widzialnej reprezentacji pozwalającej zachować jedność z Kościołem lokalnym. W związku z tym „posługa apostolska mająca swe przedłużenie w biskupach i związanymi z nimi prezbiterami” (KK, 21)<sup>201</sup>. Posługa biskupów i prezbiterów wyrasta z Kościoła i tworzy z Nim nierozzerwalną strukturę. Właśnie ta nierozzerwalność wskazuje na konieczność jedności z Kościołem lokalnym tak pojedynczego kapłana, jak i każdego ochrzczonego. W związku z tym hierarchia nie realizuje się poza Kościołem, a jej istnienie i uznanie pozwala na zachowanie jedności. Jedność jest czymś naturalnym dla Kościoła i stanowi obok służby sobie właściwy charakter. Każde działanie zmierzające do indywidualizmu jest zaburzeniem jedności z Kościołem lokalnym i nie służy Kościołowi. Również niezdrowe współzawodnictwo uderza w jedność, podobnie jak zazdrość i potrzeba popularności. Wady takie są nadużyciem wobec jedności z Kościołem lokalnym, który z racji swej natury i przykazania miłości powinien być „jedno” (por. J 17,11)<sup>202</sup>.

Ks. R. Porada wykazując jedność między kapłanem a Kościołem lokalnym, którego przedstawicielem jest biskup, zwraca uwagę na cechy relacji między nimi. Relacje są czymś więcej niż zmierzaniem w tym samym celu. Współpraca w tej samej sprawie również nie wyczerpuje tego, czym jest jedność. Jedność ta oprócz wspólnych celów domaga się szczerego uznania biskupa za ojca przez kapłana. W oparciu o to odniesienie kapłan jest posłuszny swojemu biskupowi i ze czcią odnosi się do jego rozporządzeń. Punktem wyjścia jest więc nie tyle cel duszpasterskich planów, ale relacja. Natomiast

---

<sup>200</sup> Por. Tamże, s. 12-13.

<sup>201</sup> Tamże, s. 13.

<sup>202</sup> Por. Tamże; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 280.

biskup kościoła lokalnego winien uważać kapłanów za swoich synów i w tym ujęciu za współpracowników (por. KK, 28). Kapłan trwający w jedności z Kościołem w widzialnej jego strukturze, a wyrażonej w osobie biskupa, nie wykonuje poleceń mu zleconych na sposób zlecenia właściwego dla firm. Współpraca w ramach jedności nie jest też segregowaniem rozporządzeń kurii według własnego uznania. Nie jest to więc podejmowanie obowiązków w opozycji, ale współpraca<sup>203</sup>.

Według ks. M. Cozzoli jedność kapłana z Kościołem lokalnym domaga się od pasterza postawy służby. Każdorazowa próba kapłana, który stawia siebie ponad wiernymi, izoluje go od nich. Jest to izolacja mająca na celu zachowania władzy. Władza taka to próba odpowiedzialności za Kościół skupiona w jednej osobie. Odpowiedzialność taka nie ma jednak na celu dobra Kościoła. Faktycznie odmawia ona wiernym darów i charyzmatów, którymi ubogaca ich Bóg dla zbudowania Kościoła (por. Ef 4,7-16). Dlatego Autor wskazuje na współpracę z uwzględnieniem darów, jakie każdy otrzymał, co buduje Kościół i pozwala zachować jedność z Kościołem lokalnym<sup>204</sup>.

Ks. J. Chyła jedność kapłana z Kościołem lokalnym ujmuje w świetle przykazania miłości Boga i bliźniego. Według Autora przykazań tych nie da się rozdzielić. Miłość Boga nie zwalania z miłości do człowieka. Jeśli więc istnieje jedność między ludźmi w Kościele, to opiera się ona właśnie na tej zasadzie nierozdzielności przykazań. Miłość do Boga niejako zakłada miłość do Kościoła, która zawsze objawi się w jedności, bo ta należy do jej natury. Miłość nie dzieli, w związku z tym zachowanie przykazania miłości niejako zakłada jedność. Natomiast dojrzewanie w miłości przekłada się na wzrost jedności. Dojrzewanie to przejawia się w tym, że kapłan nie szuka siebie i staje się dyspozycyjny wobec swego biskupa. Jednocześnie jest wymagający wobec siebie i zdolny do upomnienia braterskiego, które wciąż mieści się w miłości bliźniego. Miłość więc wyraża się w odpowiedzialności o dobro bliźniego, nawet jeśli wiąże się ono z trudem upomnienia. Jedność więc odrzuca trudności, a dbałość o nią zakłada kryzysy wzajemnych odniesień. Autor nie wyklucza więc kryzysów w ramach miłości do Boga i bliźniego. Kryzysy są niejako wpisane w rozwój, i dlatego trudności z nimi związane są raczej objawem zmian niż stagnacji<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Por. R. Porada, *Dlaczego Kościół jako communio*, dz. cyt., s. 14.

<sup>204</sup> Por. M. Cozzoli, *Ksiądz i lud razem – aby służyć*, „Pastores” 76 (3) 2017, s. 74-75.

<sup>205</sup> Por. J. Chyła, *Jak wychowywać seminarzystę do miłości Kościoła*, „Pastores” 66 (1) 2015, s. 70-72.

Pani A. Foltyńska w ramach jedności z Kościołem lokalnym zwraca uwagę na braterstwo jako podstawę wspólnotowości. Jedność z Kościołem lokalnym poszczególnych wierzących wymaga od nich szczególnej postawy. Właśnie braterstwo pozwala tworzyć jedność i trwanie w niej w perspektywie czasu. Braterstwo ujawnia się w służbie jeden drugiemu w duchu miłości i wolności. Służba ta jednocześnie zakłada szacunek do siebie nawzajem, który nie pozwala sobie na obmowy będące wprost zaprzeczeniem miłości. Miłość jest więc tą cnotą, która jednoczy i podtrzymuje jedność między członkami Kościoła<sup>206</sup>.

Ponadto pani A. Foltyńska zauważa, że jedność z Kościołem lokalnym nie jest kwestią umowy, ale wewnętrznej postawy. Zjednoczona wspólnota więzami miłości nie oznacza zmysłowej lekkomyślności, która przekracza relacje właściwe dla przyjaźni. Autorka pisząc o miłości jako podstawie jedności z Kościołem lokalnym, ma na myśli bardziej miłość duchową. Jest to więc miłość, która nie szuka swego, lecz dobra drugich. Dlatego jest to miłość braterska otwarta na pomoc innym przez modlitwę i czyn. Właśnie taka postawa pozwala zachować jedność przy jednoczesnym dbaniu o dobro poszczególnych jednostek w sposób bezinteresowny<sup>207</sup>.

Według pani A. Foltyńskiej miłość braterska, która pozwala zachować jedność z Kościołem lokalnym, wyraża się w postawie gotowości na pomoc potrzebującym. Potrzebująca osoba to taka, która nie może sama unieść brzemienia trudności, jaka ją spotkała. Jedność z Kościołem lokalnym, czyli poszczególnymi jej członkami, jest praktycznym zastosowaniem przykazania miłości, która zdolna jest do poświęcenia. Poświęcenie to wyraża się również w znoszeniu wad i słabości. Dlatego jedność jest wymiarem nie tylko wynikającym z posłuszeństwa i hierarchii, ale nade wszystko z przykazania miłości. Dlatego jedność jest bardziej miłością niż nakazem, który można przestrzegać bez konieczności okazania tej cnoty<sup>208</sup>.

### 5.3 Jedność z Kościołem powszechnym.

Ks. R. Porada podkreśla konieczność jedności z Kościołem powszechnym. Ma tu na myśli jedność Kościoła lokalnego z całym Kościołem. Jedność między Kościołami

---

<sup>206</sup> Por. A. Foltyńska, *Życie braterskie we wspólnocie*, „Pastores” 12 (3) 2001, s. 114-115.

<sup>207</sup> Por. Tamże.

<sup>208</sup> Por. Tamże, s. 115.

lokalnymi odzwierciedla prawdziwe *communio*, które jest znakiem ich eklezjalności. Dlatego każdy Kościół lokalny ma prawo nazywać siebie Kościołem, jeśli posiada żywotne więzy z Kościołem powszechnym. Ta eklezjalność winna istnieć w poszczególnych wiernych Kościoła lokalnego. Ponieważ biskupi i kapłani z nimi współpracujący są przedłużeniem misji apostołów, to dlatego są niejako pierwszymi, którzy tę jedność, a tym samym eklezjalność winni praktykować. O żywotności relacji decydują wiara i sakramenty, a widzialnym gwarantem jedności pozostaje biskup. W związku z tym Kościół lokalny w osobie biskupa i jego współpracowników jest zobowiązany do wyznawania tej samej wiary i sprawowania sakramentów w jedności z całym Kościołem powszechnym<sup>209</sup>.

Według ks. R. Skrzypczaka jedność z Kościołem powszechnym to w pierwszym rzędzie jedność wiary z następcą Piotra. Jest to jedność nauczania, czyli wyznawania tej samej treści wiary (por. US 18). Dlatego Autor podał przykład, który stwierdza, że jeśli cokolwiek napisał, a nadaje się do poprawy, poprawi. To zaś, co nadaje się do wycofania – wycofa, a wszystko to w uznaniu autorytetu papieża, któremu ufa. Jedność jest tu widziana właśnie w duchu wiary i zaufania następcy Piotra. Jedność taka charakteryzuje się pokorą wobec własnych osiągnięć teologicznych. Jedność taka widzi większą wartość we właściwie wyznawanej wierze, która dba o jedność wspólnoty, niż we własnym sukcesie w oczach ludzi. W związku z tym można powiedzieć, że jedność z Kościołem powszechnym wyraża się w relacji jedności opartej na wierze. Jedność taka w Kościele ma charakter relacyjny i teocentryczny, szukający dobra całego Ludu Bożego<sup>210</sup>.

Jedność z Kościołem powszechnym, według ks. R. Skrzypczaka, nie oznacza wolności od trudu z nią związanego. Jedność domaga się miłości wobec kryzysu powstającego z ludzkiej słabości i grzechu. Wobec tego staranie się o jedność, która jest niewątpliwie dobrą drogą, nie zabezpiecza spokojnego egzystowania w Kościele. Jedność rodzi się w bólu różnicy poglądów i postrzegania drogi Kościoła. Właśnie w takich okolicznościach znalazł się wspomniany przez Autora ks. Rosmini. Jego książki uznano za sprzeczne z wiarą. Wobec takiego rozeznania w Kościele ks. Rosmini wycofał się z chęci propagowania swojego dorobku i w duchu miłości odniósł się do swojego trudnego położenia w liście do papieża Piusa IX. Ostatecznie dokonano jego rehabilitacji po śmierci. Właśnie ten akt ze strony papieży Jana XXII i Pawła VI wskazuje, że jedność

---

<sup>209</sup> Por. R. Porada, *Dlaczego Kościół jako *communio*?*, dz. cyt., s. 14.

<sup>210</sup> Por. R. Skrzypczak, *Pokochał Kościół aż do bólu*, dz. cyt., s. 46-47.

jest ponadczasowa. Kościół powszechny i jedność w nim panująca jest zdolna do ustąpienia na wypadek zaistniałego błędu w myśl dobra wiary i człowieka, który ją wyznaje<sup>211</sup>.

Według ks. R. Porady nawet najbardziej błyskotliwe programy duszpasterskie realizowane w Kościele lokalnym, a pozostające bez jedności z Kościołem powszechnym, są przyczyną raczej podziałów i poczucia wyższości niż faktycznej reformy. Autor wskazuje na teologię pastoralną, której czynnikiem weryfikującym jest owoc jedności z Kościołem powszechnym. Jeśli działania duszpasterskie przynoszą pożądane owoce i wiążą się z reformą Kościoła, to winny być rozstrzygane we wspólnocie Kościoła powszechnego. W ten sposób jedność z Kościołem powszechnym okazuje się wartością, która chroni Kościoły lokalne przed izolacją i ograniczeniem troski do własnych granic. Właśnie podejście eklezjalne dotyczy modlitwy za innych, jak i przykazania miłości wyrażonego w praktyce. Dlatego sama modlitwa zanoszona do tego samego Boga, ale bez miłości przekraczającej granice własnego grona wierzących, stawia pod znakiem zapytania jej powszechność, czyli eklezjalność. Kapłani przewodniczący takiemu Kościołowi mogą prowadzić go do wymiaru Kościoła narodowego i zamkniętego na potrzeby innych Kościołów. Również walka o palmę pierwszeństwa wśród innych Kościołów jest nieporozumieniem w perspektywie jedności w nauczaniu eklezjalnym. Prowadzi to do rywalizacji, której motywacją nie jest misja posłania na rzecz poszerzania Królestwa Bożego, ale potrzeba bycia w nim pierwszym i dominującym, choćby w statystykach. Jedność jest więc troską o cały Kościół, a nie porównywaniem się w celu zachowania poczucia wyższości<sup>212</sup>.

Ks. R. Porada wychodząc od jedności z Kościołem powszechnym, wyprowadza potrzebę jedności ekumenicznej. Właśnie szczerą jedność wewnątrz Kościoła powszechnego pozwala zrozumieć i pielęgnować w sobie potrzebę ekumeniczną. W ten sposób pokazuje to owocność jedności zachowywanej we własnym Kościele. Ekumenizm, czyli jedność z innymi Kościołami, ma swoje korzenie w ekumenizmie duchowym, czyli w osobistym nawróceniu i modlitwie o dar jedności (por. REP 9). W oparciu o taką postawę, będącą wyrazem wewnętrznego nawrócenia serca, Autor wykazuje źródło jedności i drogę do jej urzeczywistnienia (por. DE 8). Jedność nie wyraża się tylko w czynnym działaniu na jej rzecz. Jedność jest oparta o zwrócenie się do Boga,

---

<sup>211</sup> Por. Tamże, s. 49.

<sup>212</sup> Por. R. Porada, *Dlaczego Kościół jako communio?*, dz. cyt., s. 14-15; por. Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2001, s. 273-274.

który jednoczy. Dlatego jedność między Kościołami lokalnymi, Kościołem powszechnym oraz wspólnotami odłączonymi jest darem, a nie efektem ludzkich wysiłków ograniczających się do zewnętrznych ustaleń. Jeśli jest darem, to wymaga przyjęcia, co wiąże się z otwarciem na łaskę, która jest sercem jedności<sup>213</sup>.

## 6. Maryjny wymiar świętości kapłana.

Maryjny wymiar świętości kapłana nie jest rzeczywistością, którą można pominąć. Ponieważ źródłem odniesienia jest Pismo Święte, a w Nim osobista prośba Jezusa skierowana do umiłowanego ucznia (por. J 19,25-27), to obecność Maryi w dążeniu prezbitera do świętości nie pozostawia żadnej wątpliwości. Wobec tego obecność Matki Boga w życiu kapłana analizowana poniżej jest poszukiwaniem znaczenia tak doniosłej osoby w powołaniu. Jednocześnie rozpatrywany jest aspekt praktyczny, czyli wpływ Maryi na życie kapłana. Wszystko to odnosi się do woli Chrystusa wyrażonej w najważniejszym momencie historii zbawienia skupionej wokół paschy sprawowanej przez Zbawiciela.

### 6.1 Maryja w życiu kapłana.

W ujęciu ks. K. Wonsa, Maryja jest tą, która poczyna nas i rodzi w bólach Kalwarii. Obecność Matki Bolesnej w życiu kapłana ujawnia się szczególnie w momencie jej osobistego cierpienia. Przyjęcie Słowa i ofiarowanie swego syna jest istotnie powiązane z tajemnicą jej macierzyństwa wobec ucznia Jezusa. Odkrycie Maryi jako matki apostoła w momencie śmierci Chrystusa wskazuje na moment usynowienia w powołaniu. W ten sposób kapłan postrzega Maryję jako matkę swego Pana i Zbawiciela, a jednocześnie swoją matkę. Ponieważ scena usynowienia rozgrywa się w najważniejszym momencie historii zbawienia, to właśnie na tle tego wydarzenia należy upatrywać źródła Maryi w życiu kapłana. Scena ta jest jakby punktem centralnym rozważań na temat Maryi. Dopiero wtedy kapłan zapatrzony w Jej osobę odkrywa swoją tożsamość maryjną. Kapłan jest synem Matki Boga zrodzonym w tajemnicy śmierci swego Pana. Dlatego tajemnica

---

<sup>213</sup> Por. R. Porada, *Dlaczego Kościół jako communio?*, dz. cyt., s. 14-15.

bolesna jest niejako wpisana w tożsamość kapłana. Mimo dramatu Kalwarii nie jest to tajemnica pozbawiona zaufania wobec misji Zbawiciela<sup>214</sup>.

Ks. K. Wons analizując tajemnicę bolesną w życiu Maryi, czego obserwatorem jest kapłan, zauważa, że staje się ona miejscem wzrostu wiary ucznia Pana. Patrząc na Maryję, kapłan mimo cierpienia Matki pozostaje wierny Bogu na jej wzór. Maryja jest więc wzorem wiary mimo wszystko. Jest to wiara przekraczająca bramy śmierci i pozornie przegraną walkę o zbawienie ludzi. Autor mówi w tym przypadku o podobieństwie Jana do Maryi. To co szczególnie jest wspólne kapłanowi i Matce Boga, to wspomniana wiara oraz miłość do Jezusa. Miłość ta wyraża się w posłuszeństwie słowu Mistrza z Nazaretu. W scenie rozgrywającej się na kalwarii posłuszeństwo to przyjęcie „testamentu z krzyża”. Tym samym Maryja w życiu kapłana pełni rolę odniesienia macierzyńskiego względem niego, ale i wzoru wiary i posłusznej miłości wobec Chrystusa. Dlatego Maryja w życiu kapłana to już nie tylko ikona postępowania, ale Matka stale obecna w powołaniu<sup>215</sup>.

Pani A. Faszczowa powołując się na wypowiedzi ks. S.C. Napiórkowskiego, ukazuje Maryję w tajemnicy Jezusa Chrystusa, w tajemnicy Kościoła oraz kultu chrześcijańskiego. Celem takiego ujęcia jest mariologia, która nie oscyluje poza teologią ekklezjalną, ale właśnie w jej kontekście. Fakt tak uprawianej mariologii nie pozostaje bez znaczenia dla kapłana. Próba pomniejszenia osoby Maryi lub przedstawiania jej obecności jako wyizolowanej i autonomicznie ujętej względem Kościoła jest niezgodna z Soborem Watykańskim II (por. KK 52). W przeciwnym razie kult należny Maryi byłby w oddzieleniu od Jezusa i niemający Jego osoby w centrum. Taki kult stanowiłby w życiu kapłana odejście od swego pierwotnego założenia, które miało za swe źródło Biblię i nauczania Kościoła, czyli zgodność z objawieniem i Tradycją<sup>216</sup>.

Pani A. Faszczowa uwypuklając obecność Maryi w życiu kapłana, występującej niepodzielnie z Jezusem w Jego Kościele, wskazuje na kult i sposób życia osoby powołanej, w którym ta prawda ma się wyrazić. Mariologia taka zawsze stawia Jezusa w centrum i do Jezusa prowadzi. Jednocześnie Maryja ukazywana niezmiennie z Jezusem jawi się jako obecna w Kościele. Dzięki temu kapłan odkrywa godność i rolę Maryi w Mistycznym Ciele Chrystusa. Właśnie ta niezrównana wielkość Maryi jako Matki Boga

---

<sup>214</sup> Por. K. Wons, *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 20-21; por. L. Melotti, *Maryja. Matka żyjących*, tłum. T. Siudy, Niepokalanów 1993, s. 139-140.

<sup>215</sup> Por. K. Wons, *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, dz. cyt., s. 20-21; por. Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, Częstochowa 1998, s. 216-217.

<sup>216</sup> Por. A. Faszczowa, *Maryja potrzebuje fałszywej czci*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 69-70.



i jej relacja ze swym Synem jest czytelnym znakiem dla Kościoła i kapłana w Nim żyjącego. Jest to relacja Bożej Rodzicielki ze swym Zbawcą i to w najdoskonalszym wymiarze. Próba usunięcia Maryi na margines teologii eklezjalnej jest pozbawieniem się czytelnego znaku, ale i Matki Boga, który sam ustanowił dla Niej wyjątkowe miejsce w historii Zbawienia. Ze względu na dzieło samego Boga w życiu Maryi zupełnie niestosownym byłoby, gdyby kapłan zmieniał ten fakt lub nawet go nie doceniał. Dlatego miejsce Maryi w życiu kapłana to przyjęcie planu Boga i konsekwentne w nim trwanie na wzór Maryi, co wyraża się w osobistym życiu kapłana i kulcie związanym z osobą Niepokalanej<sup>217</sup>.

A. Faszczowa podkreśla, że obecność osoby Maryi w życiu kapłana ma ściśle eklezjalny wymiar. Eklezjalny w refleksji Autorki oznacza, że akcent pada nie tyle na pomoc ze strony Maryi względem Kościoła, ile na wzór do naśladowania. Naśladowanie Maryi jest w swej istocie dla kapłana stylem życia, który koncentruje się na natchnieniach Ducha Świętego na rzecz posłuszeństwa Bogu Ojcu i życiu dla Chrystusa. W postawie Maryi uwidacznia się jej życie dla Trójjedynego Boga w służbie Kościołowi, dzięki czemu kapłan porządkuje swoje pojęcie na temat Matki Bożej obecnej w Kościele, koncentrując się na przykładzie Jej życia. Wówczas Maryja, jako wzór do naśladowania, zawsze wskazuje na Chrystusa, który jest w centrum Kościoła. W istocie chodzi tu o hierarchię prawd w Kościele. Ponieważ funkcjonują tendencje ukazywania Maryi jako Matki Miłosierdzia z pominięciem Boga Ojca miłosiernego, to istniała słuszna obawa o przesuwaniu na margines Trójjedynego Boga i jego roli w dziejach zbawienia. Nauka o Maryi biorącej człowieka w obronę jako pośredniczki, występowała częściej w kazaniach okresu przedsoborowego, niż sam Chrystus. Ponadto Maryja przedstawiana była w kazaniach jako miłosierna w przeciwieństwie do surowego sędziego, którym miałby być Jezus. Dlatego autorka, powołując się na Sobór Watykański II (por. LG 54), podkreśla, że właściwe ujęcie hierarchii prawd oraz ukazywanie oblicza Jezusa zgodnego z Ewangelią, ma istotne znaczenie dla kapłana i Kościoła w praktykowaniu naśladowania Maryi oraz kultu, jaki temu towarzyszy<sup>218</sup>.

Według ks. A. Nadbrzeźnego obecność Maryi w życiu kapłana wyraża się w konkretnej relacji osobowej. Jednym ze sposobów odniesień jest bycie „niewolnikiem” Maryi. Słowo „niewolnik”, jakiego używa Autor, ma za zadanie wykazać sposób, w jaki

---

<sup>217</sup> Por. Tamże, s. 69-70; por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 241-243.

<sup>218</sup> Por. A. Faszczowa, *Maryja potrzebuje fałszywej czci*, dz. cyt., s. 71-72.

przeżywano relację z Maryją w poprzednich stuleciach. Bycie „niewolnikiem” w pierwszej kolejności oznacza, że zajmuje Ona szczególne miejsce w życiu kapłana. O żadnym ze świętych nie powiemy, że jest tym, wobec którego jesteśmy w relacji niewolnictwa. Nie jest to oczywiście niewolnictwo rozumiane jako pozbawiające kapłana wolnej woli. Nie jest to również służba wobec Maryi pomijająca osobę Jezusa. Ks. A. Nadbrzeżny podkreśla, że „niewolnictwo” ma swoje źródło w pobożności Maryjnej w ujęciu św. Ludwika Mari Grignon de Monfort. Pobożność, która jest wyrazem relacji kapłana i Maryi w duchu św. Ludwika, ma za zadanie uwypuklić znaczenie Matki Boga w życiu kapłana oraz tak dalece idący przykład jej życia, że można mówić o pełnym zaufaniu wobec Matki Pana. Zaufanie sięga tak daleko, że kapłan może oddać się jej cały będąc pewnym, że Maryja doprowadzi go najprostszą z dróg do swego Syna. Ujęcie niewolnictwa jest więc podyktowane w pobożności św. Ludwika pragnieniem osiągnięcia jak najszybszego zjednoczenia z Jezusem<sup>219</sup>.

Ks. A. Nadbrzeżny idąc za ks. bp. Karolem Wojtyłą, wyjaśnienia relację między kapłanem a Maryją, a tym samym doprecyzowuje obecności Matki Pana w życiu kapłana. Autor dokonał rewizji pojęć odnoszących się do Maryi w kontekście relacji z Jej osobą. W tym przypadku relacji kapłan-Maryja. Ponieważ słowo „niewolnictwo” ma niejednoznaczne przesłanie, to właściwym jest wskazać na „niewolnictwo miłości” w celu tym lepszego naśladowania Jezusa w duchu Maryi<sup>220</sup>. Termin „niewolnictwo” winien być rozpatrywany w duchu paradoksów ewangelicznych. W tym przypadku „niewolnictwo” oznacza heroiczną służbę Jezusowi i Maryi. Dlatego relacja „niewolnicza” to raczej miłość heroiczna wobec Maryi w życiu kapłana. Nie jest to więc pogwałcenie prawa do wolności, ale miłość aż po najdalej idące konsekwencje naśladowania Maryi w służbie Bogu, czyli miłość nawet kosztem własnego życia<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> Por. A. Nadbrzeżny, *Od niewoli do zawierzenia*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 32-34; por. L.M. Grignon de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. H. Brownsfordowa, Lublin 1998, s. 65-70.

<sup>220</sup> Por. A. Nadbrzeżny, *Od niewoli do zawierzenia*, dz. cyt., s. 35; por. K. Wojtyła, *Komentarz teologiczno-duszpasterski do aktu dokonanego na Jasnej Górze dnia 3 maja 1966*, „Ateneum Kapłańskie”, 9 (1972), s. 5-21.

<sup>221</sup> Por. A. Nadbrzeżny, *Od niewoli do zawierzenia*, dz. cyt., s. 35.

## 6.2 Maryja drogą do wiary.

Ks. K. Wons wskazując na Maryję, podkreśla jej wiarę. Nie chodzi tu jednak o wiarę jako jeden z aspektów Jej życia, ale sposób życia. Życie wiarą wyraża się w postawach życiowych. Jak podkreśla autor, wiara decyduje o każdym dniu Matki Bożej. Oznacza to, że Maryja postępuje według tego, w co wierzy. W tym ujęciu wiara staje się Jej drogą, czyli wytyczną określającą życiowe cele. Nie jest to droga, ani tym samym cele, jakie realizuje Maryja według własnego pomysłu. Wiara w życiu Maryi jawi się jako poznanie planów Bożych, co do których wyraża swoje „fiat”. Dlatego cechą charakterystyczną postępowania Maryi jest otwartość na propozycje Boga, jakie On wyraża względem Niej. W takim ujęciu Maryja jest tą, która słucha w duchu wiary, czyli przyjmuje to, co mówi do niej Bóg bez zastrzeżeń i wątpliwości. Dla Maryi wiara jest przyjęciem wszystkiego, z czym przychodzi do Niej Bóg. Jedyną trudnością, jaka się jawi na drodze wiary Maryi, jest sposób przeprowadzenia woli Bożej ze względu na Jej nadzwyczajność. Nie zmienia to jednak faktu, że Maryja zakłada, że wszystko co mówi Bóg, spełni się w Jej życiu, nawet jeśli Ona tego w danej chwili nie rozumie pod względem środków realizacji. Dlatego kapłan jako obserwator Jej sposobu życia, czyli wiary, uczy się naśladować Maryję, aby to, co proponuje mu Bóg w ramach powołania, stało się jego udziałem w tym samym duchu wiary. Naśladowanie wiary Maryi okazuje się dla kapłana drogą do przeżywania swojego życia na wzór Matki Pana. Jest to wzór wiary niezachwianej, która, jeśli pyta o sposób realizacji planów Bożych, to w celu zapoznania się z tym, co bez wątpienia będzie miało miejsce<sup>222</sup>.

Według ks. K. Wonsa Maryja ukazuje się na kartach Biblii jako droga do wiary przez przyjęcie Słowa, w które uwierzyła Niepokalana. Oznacza to, że wiara nie dotyczy tylko uznania treści przekazanej przez Boga, ale przyjęcia wszystkiego, co się z tym Słowem wiąże. W przypadku Maryi było to przyjęcie Syna Bożego. Dlatego Maryja dla kapłana jako droga do wiary okazuje się osobą, która pierwsza przyjęła Słowo pochodzące od Ojca z wszystkimi tego konsekwencjami<sup>223</sup>.

Ks. K. Wons kontynuując kwestię konsekwencji, jakie wiążą się z przyjęciem Słowa na wzór Maryi, podkreśla, że kapłan wchodzi w relację stałej obecności Boga w jego życiu. Akt ten oznacza uznanie pierwszeństwa Jego osoby i czynienie wszystkiego ze

---

<sup>222</sup> Por. K. Wons, *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 16.

<sup>223</sup> Por. Tamże.

względu na Jego obecność. Wszystkie wysiłki i cały czas są poświęcone Słowu. Faktycznie jest to droga wiary w Słowo. Wiara ta wyraża się w miłości do tego Słowa i zmiany wszelkich osobistych planów na rzecz Słowa. Wiara ta jest więc stałą dyspozycją wobec Boga w życiu kapłana na wzór Maryi. Ponieważ Bóg przemówił do Maryi przez swego Syna, to kapłan na wzór Maryi podąża tą samą drogą. Dlatego Maryja rozważająca obecność Boga w swoim życiu jest wzorem dla przeżywania tajemnicy Jezusa w życiu kapłana. Kapłan staje się osobą medytującą sceny biblijne opisujące Jezusa, a jednocześnie rozważa aktualną obecność Chrystusa w swoim życiu. Właśnie droga wiary, jaką przeszła Maryja, ma swoisty charakter medytacyjny, ale z jednoczesnym wpływem na życie osobiste. Nie jest to więc droga wiary zamykająca się na etapie wiedzy, ale przechodzi w realizację jej treści w każdym kolejnym dniu życia kapłana. Właśnie to rozciągnięcie w czasie, które nie wyczerpuje się w jednorazowym „fiat”, jest drogą do wiary, która obejmuje całe życie kapłana. Wówczas wiara ukazuje się jako życie według Słowa na wzór Maryi<sup>224</sup>.

Według ks. K. Wonsa droga wiary, jaką przeszła Maryja, uczy kapłana prostoty. Nie jest to więc droga wiary zmierzająca do wykreowania kapłana, który z racji życia w obecności Boga posiada jakieś szczególne przywileje w znaczeniu ludzkich udogodnień. Nie jest to również droga próżnych rozmów i tworzenia pozorów. Kapłan żyjący na wzór wiary Maryi nie szuka również zaszczytnych pozycji społecznych, czyli nie wykorzystuje znajomości Boga do realizacji własnych ambicji. Prostota Maryi wyrażała się w pokornym przyjęciu realizmu życia. Przyjęcie tego, co niesie ze sobą troska o Syna Bożego, nie rościło sobie prawa do nadzwyczajnego traktowania. Również nadzwyczajnego traktowania przez Boga na modlitwie. Jakakolwiek próba odejścia od prostoty życia i modlitwy jest odejściem od drogi, jaką wcześniej przeszła Maryja. Dlatego kapłan zmierzający do życia na wzór Maryi, podąża śladami prostoty, które nakreśliła przed nim Matka Boża<sup>225</sup>.

Ks. K. Wons powraca do tematu modlitwy Maryi jako drogi wiary dla kapłana. Modlitwa nie jest tu zwykłym powtarzaniem wyuczonych formuł. Modlitwa Maryi jest dialogiem z Bogiem w każdej okoliczności życia. Czasem jest to nawet modlitwa milczenia, która przyjmuje wszystko, co wiąże się z byciem w obecności Boga. Takim momentem milczącej akceptacji jest śmierć Jezusa. Maryja, choć nie wypowiada żadnego

---

<sup>224</sup> Por. Tamże, s. 17; por. K. Wons, *Cała piękna*, Kraków, 2017, s. 108-111; por. Jan Paweł II, *Katechezy Maryjne*, dz. cyt., s. 119-120.

<sup>225</sup> Por. K. Wons, *Każdy ma swoje Nazaret, Betlejem i Golgotę*, dz. cyt., s. 19.

słowa, to jednak wciąż pozostaje słuchającą. W milczeniu kontemplowała śmierć Jezusa i przyjęła Jego „testament” czyniący Ją matką każdego wierzącego w Chrystusa. Choć z pozoru Maryja jawi się jako bierny obserwator tragedii Syna, to jednak w pełni uczestniczyła w tym, co przeżywał Chrystus. Jest to przyjęcie cierpienia i zadania, jakie stawia przed Nią Bóg w tak trudnym momencie. Jest to zadanie miłowania ludzi i to w chwili odrzucenia Jej Syna. Jest to akt wiary ze strony Maryi, który sięga dalej niż śmierć i poczucie klęski. Właśnie ta tajemnica dla kapłana jest drogą wiary, którą przeszła Maryja, ukazując niedościgniony wzór nieugiętej postawy zawierzenia Bogu w każdej okoliczności. Postawa słuchania i milczącego przeżywania śmierci Jezusa w perspektywie odrzucenia jest modlitwą wyrażoną w wierności, która słucha i odpowiada życiem. Jest to droga wiary, która daleko odbiega od samozadowolenia i samorealizacji. Jest to wiara bezinteresowna i zdolna do ofiarowania wszystkiego, co kapłan może sobie cenić za życia. Jest to jednocześnie modlitwa огоłocenia, która nie ma już nic do powiedzenia, a posiada wszystko, wierząc w Słowo, które dał mu Bóg na wzór Maryi<sup>226</sup>.

Ks. M. Thurian podkreśla radość wiary Maryi zrodzoną ze wszystkiego, co uczynił jej Wszechmocny (por. Łk 1,47). Tym samym radość Matki Pana może stać się udziałem kapłana idącego drogą wiary na Jej wzór. Radość kapłana ma jednak swoje konkretne źródło. Nie jest to tylko imitacja uśmiechu, ale faktyczne doświadczenie w wierze. Kapłan na wzór Maryi dostrzega, co czyni dla niego Bóg. Działanie Boga jest doświadczeniem kapłana pokornego i ubogiego na wzór Maryi. Radość więc jest istotnie powiązana z pokorą i ubóstwem. Pokora to faktyczne uznanie, że wszystko co dobre pochodzi od Pana, a ponieważ człowiek otrzymuje wszystko od Boga, to tym samym kapłan nie posiada nic, co byłoby jego dziełem. Innymi słowy jest to uznanie Boga jako dawcy wszelkiego dobra na wzór Maryi. Im bardziej kapłan przyznaje się do swego ubóstwa widząc szczodroblivość Boga, tym więcej otrzymuje od stwórcy na wzór Matki Pana. Ubóstwo jest tu nie tyle oznaką nieposiadania niczego, ile posiadania wszystkiego, co się ma dla Boga. Maryja niczego co posiadała nie czyniła swoją własnością. Wszystko służyło Jej Synowi. To Bóg stał się w życiu Maryi odniesieniem wszelkiego dobra, a ostatecznie On sam jest Jej dobrem. Maryja upatrując swoje szczęście i radość w Chrystusie, trwa w stałym dziękczynieniu, ponieważ to, co czyni Ją radosną, to sam Bóg obecny w Jej życiu. Dlatego kapłan na wzór Maryi rozpoznaje tę tajemnicę radości w Jej

---

<sup>226</sup> Por. Tamże, s. 19-21.

życiu, a następnie sam, idąc drogą wiary Niepokalanej, staje się radosnym spadkobiercą tej samej rzeczywistości<sup>227</sup>.

Zdaniem ks. M. Thurian wiara Maryi ma wymiar relacyjny, w którym wybrzmiewa uwielbienie Boga. Uwielbienie jest tu oddaniem chwały temu, który okazał swoją moc miłosierdzia względem ludzi (por. Łk 1,50-51). W tym przypadku wiara jest sposobem poznania Bożej przychylności względem Izraela, co budzi w Maryi oddanie chwały swemu Stwórcy. Wobec tego kapłan przypatrując się Maryi, staje się człowiekiem uwielbienia i oddania Bogu chwały, a jednocześnie osobą zdolną do rozpoznania dzieł Boga w życiu osób wierzących. Wiara, która staje się sposobem widzenia dzieł Bożych i oddaniem chwały Bogu, jest spełnieniem obietnic starotestamentalnych, które miały swą realizację w życiu Maryi oraz mają swe przedłużenie w życiu kapłana idącego tą samą drogą wiary<sup>228</sup>.

Ks. M. Thurian kontynuując analizę wiary Maryi, podkreśla jej świadomość na temat Bożego miłosierdzia okazanego ubogim (por Łk 1,53). Również dla kapłana zestawienie miłosierdzia i ubóstwa nie jest bez znaczenia. O ubóstwie i miłosierdziu słyszą uczniowie Jezusa już w pierwszym „kazaniu na górze” (por. Mt 5,3 - 11), które wygłosił Chrystus. Z tego wynika, że to, co zauważa Maryja w swym „magnifikat”, staje się również udziałem podążających za Jezusem uczniów. Maryja jednak jawi się tu jako pierwsza, która widzi miłosierdzie względem ubogich i sama je realizuje w swoim życiu. Realizacja tego przebiega tak w deklaracji modlitewnej, jak i codzienności. Pierwszą ubogą doświadczającą miłosierdzia jest sama Maryja. Dlatego kapłan, który żyje na wzór Maryi, również doświadcza miłosierdzia Bożego w postawie ubóstwa, które jest wiarą w to, że ubogaceniem człowieka jest sam Bóg (por. 2 Kor. 8,9)<sup>229</sup>.

Ks. M. Thurian wskazując na drogę wiary, idącej po linii ubóstwa, zauważa, że nie chodzi tu o proste nieposiadanie dóbr materialnych przez Maryję. Ubóstwo wyraża się w tym, że Matka Boga ceni sobie obecność Jezusa ponad wszystko, a jednocześnie nie zapomina o tych, którzy potrzebują pomocy. Dlatego wiara ubogiej Maryi to raczej pomoc innym w potrzebie, niż proste wyrzekanie się tego, co posiada. Pomoc ubogim w pierwszej kolejności realizuje się w przyniesieniu światu tego, co było Jej bogactwem, czyli samego Boga. Właśnie ten akt wobec ubóstwa świata bez Boga, jest okazaniem

---

<sup>227</sup> Por. M. Thurian, *Wdzięczność i radość Matki Pana*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 24.

<sup>228</sup> Por. Tamże, s. 26.

<sup>229</sup> Por. Tamże, s. 28.

miłosierdzia, co jest bezpośrednim przykładem dla kapłana. Wiara w sens drogi ogłoszenia Boga w świecie jest cechą charakterystyczną powołania kapłańskiego, czego wzór odnajdujemy w Maryi, matce kapłanów<sup>230</sup>.

Ks. E. Zarzeczny wskazując na Maryję i wiarę jako drogę, zauważa jej szczególny wymiar. Wymiar ten to życie cnotliwe. Za każdym razem, gdy na kartach Pisma Świętego pojawia się osoba Matki Bożej, jednocześnie ujawnia się cnota wiary, która ją charakteryzuje. Cnota ta to sposób życia i relacja z Bogiem. Ujawnienie się cnoty w życiu Maryi nie wskazuje jednak na nią samą, lecz na Boga. W centrum wiary Maryi jest Bóg, a nie jej osoba. Postawienie Boga w centrum wiary nie jest jednak statycznym sposobem wzajemnych odniesień Stwórcy i stworzenia. Maryja trwająca przed Bogiem w postawie wiary, chce się mu podobać. Dlatego słucha Boga i medytuje to co usłyszała. Właśnie taka postawa wiary jest drogą, jaką podąża kapłan. To zaś, co kapłan usłyszy, na wzór Maryi realizuje w życiu. Natomiast cnota, jaką otrzymuje kapłan na wzór Maryi, służy pogłębieniu relacji z Bogiem, i jak podkreśla ks. E. Zarzeczny, droga wiary Maryi faktycznie jest drogą Ewangeliczną, którą może podążać kapłan. Jest tak dlatego, że słuchanie słowa i wypełnianie go jest tym, co podoba się Bogu (por. Łk 8,21). W centrum takiej drogi jest Chrystus. Ma to konkretne przełożenie na życie duchowe. Dlatego w sercu takiego życia wiary w Jezusa nie jest umartwienie, ale miłość do Boga. W ten sposób wiara ma wymiar chrystocentryczny na wzór Maryi i wyraża się w najważniejszej z cnót, którą jest miłość do Boga. Autor wnioskuje, że droga wiary nie jest oderwana od rzeczywistości i skierowana na samodoskonalenie, ale realizuje się w wierze wyrażonej w miłości wobec Boga i ludzi<sup>231</sup>.

Według ks. M. S. Wróbla wiara Maryi charakteryzuje się postawą przyjęcia tego, co chce ofiarować człowiekowi Bóg. Jest to postawa przyjęcia. Wiara otwarta na wolę Boga i Jego dar. Innymi słowy, wiara Maryi jest gościnna wobec przychodzącego Boga. Podobnie jak Abraham Maryja przyjmuje obietnicę złożoną przez Stwórcę. Postawa ta ma fundamentalne znaczenie, ponieważ darem, który chce ofiarować Bóg, jest On sam w osobie Jezusa. Niegościnnosć wiary jest nieprzyjęciem samego Boga we własnym życiu. Dlatego taka wiara w życiu kapłana jest fundamentem powołania i jego realizacji. Akt takiej wiary nie jest jednorazowy. Ponieważ Bóg stopniowo ujawnia swoje zamiary wobec kapłana, to tym samym wiara otwarta na propozycję woli Bożej jest drogą

---

<sup>230</sup> Por. Tamże, s. 29-31.

<sup>231</sup> Por. E. Zarzeczny, *Anuncjatki – ewangeliczna droga maryjności*, „Pastores” 50 (1) 2011, s. 125-126; por. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 313.

codziennosci. Wiara taka stopniowo realizuje się w życiu kapłana i pogłębia, co prowadzi do zażyłej relacji na wzór Maryi. Jak zauważa ks. M. S. Wróbel, proces wiary prowadzi do wolności dzieci Bożych, który jest cechą właściwą dla Maryi w odniesieniu do Boga (por. J 20,31). Właśnie dlatego droga wiary dla kapłana nie jest podążaniem bez określonego celu. Jej kresem jest dojście do domu Ojca. Dom ten przygotował Jezus i tak jak zrealizował ten plan w życiu Maryi, tak spełnia się w życiu kapłana, który podąża tym samym szlakiem wiary. Świadomość tak jasno wytyczonego kierunku rodzi w życiu kapłana pokój i zażyłą relację z Bogiem, której kresem jest obiecane życie wieczne<sup>232</sup>.

## 7. Radykalizm ewangeliczny życia kapłana.

Radykalizm ewangeliczny życia kapłana za swój punkt odniesienia ma Osobę Jezusa Chrystusa. Do świętości życia wyrażonego w praktykowaniu rad ewangelicznych zaproszony jest każdy uczeń pragnący naśladować Mistrza z Nazaretu. Zaproszenie to jest w swej istocie wezwaniem do doskonałości. Nie jest to jednak doskonałość oparta na wyrzeczeniu, ale miłości do Boga i ludzi. Dlatego analiza rad ewangelicznych ma za zadanie ukazać świętość kapłańską w perspektywie odpowiedzi osoby powołanej na miłość, jaką uprzednio okazał jej Jezus. Wobec tego analiza skoncentrowana jest na celu, jakim jest miłość do Boga, zmierzająca do zjednoczenia ze swym Stwórcą.

### 7.1 Posłuszeństwo.

#### 7.1.1 Posłuszeństwo i wolność.

Ks. W. Giertych dokonując przedstawienia tematu posłuszeństwa i wolności, jednoznacznie stwierdza, że ani posłuszeństwo, ani wolność nie są celem życia chrześcijańskiego. Również nie stanowią ostatecznego celu zabiegów w ramach formacji przyszłych kapłanów. Człowiek powołany przez Boga ma dążyć do zjednoczenia ze swym Stwórcą. Ponieważ zjednoczenie dokonuje się na drodze spotkania ludzkiej słabości i mocy łaski, to owocem takiej relacji są miłość i wdzięczność, jaką żywi kapłan względem Boga za okazane mu miłosierdzie. Jednak aby mogła zaistnieć miłość w pełnym wymiarze, to wolność jest tu warunkiem jej istnienia. Ponieważ Bóg zaprasza do realizacji Jego woli w życiu kapłana, to jednocześnie pragnie, by była ona wypełniana z

---

<sup>232</sup> Por. M.S. Wróbel, *Wierzyć czyli przyjmować*, dz. cyt., s. 8-14.



miłości. Dlatego wolność jako niezbędny element w miłości stanowi jej warunek prawdziwości. Natomiast posłuszeństwo bez wolności nie jest już wyborem osobistym kapłana, a tym samym posłuszeństwem, lecz przymusem. W ten sposób ks. W. Giertych wnioskuje, że tak posłuszeństwo, jak i miłość Boga są uwarunkowane wolnością kapłana<sup>233</sup>.

Idąc tym samym tokiem myślenia na temat wolności, Autor ukazuje ją jako element, który musi podlegać wychowaniu, by posłuszeństwo z miłości do Boga mogło się dokonać w życiu kapłana w sposób pełny. Tym samym wolność ukazuje się jako element dynamiczny i podlegający zmianom. Zmiana ta jest właśnie dojrzewaniem wolności lub, jak nazywa to Autor, uwalnianiem wolności<sup>234</sup>. Według Autora jest to proces, który dokonuje się przez podejmowanie samodzielnych kroków życiowych oraz jakość osobistego daru z siebie. Nie jest to jednak akt jednorazowy, lecz powtarzany każdego dnia. Nadto wolność realizuje się wśród wielu przeszkód. Wśród nich, zdaniem Autora, są lęk kapłana, emocjonalna niedojrzałość i małoduszność<sup>235</sup>.

W wolności, którą ks. W. Giertych opisuje jako dynamiczny element osobowości kapłana, zauważa również inne przeszkody w jej realizacji. Wśród nich jest neurotyczna koncentracja człowieka na sobie, która blokuje wolność. Może to być również represja zniewolonego umysłu popadającego w schematy, które wybierają półprawdy, zamiast szerszego spektrum wyboru i perspektywy widzenia rzeczywistości, w jakiej żyje kapłan. Innymi elementami ograniczającymi wolność są pesymizm oraz niedorozwój wiary ograniczające działanie Boga w życiu kapłana. Dlatego wolność ograniczona przez powyższe przeszkody nie może się rozwijać normalnie i działać według poprawnego widzenia rzeczywistości, co sprawia, że posłuszeństwo nie wychodzi poza sztywne ramy wolności. Autor zauważa również, że miłość w takim ujęciu wolności i posłuszeństwa jest fasadowa, wewnętrznie zafałszowana, a ziarno Bożego Słowa pada jakby na ziemię skalistą (por. Mt 13,5)<sup>236</sup>.

Ks. W. Giertych podkreśla, że wolność nie może występować bez powiązania ze światem wartości. W przeciwnym razie kapłan może wybierać, lecz wybór ten jest ślepy. Wówczas w świecie, który nie uznaje wartości, nie potrzebny jest rozum i wychowanie do wolności. Wolność nie podlega odpowiedzialności i staje się wartością samą w sobie.

---

<sup>233</sup> Por. W. Giertych, *Uwalnianie wolności*, „Pastores” 11 (2) 2001, s. 9.

<sup>234</sup> Por. Tamże, s. 10.

<sup>235</sup> Por. Tamże.

<sup>236</sup> Por. Tamże.

Jako sama w sobie jest tylko dla siebie i uniemożliwia posłuszeństwo, które z zasady jest otwarte na dobro, a w przypadku kapłana tym dobrem najwyższym jest sam Bóg. Dlatego w podejściu do wolności bez uwzględnienia wartości trudno mówić o posłuszeństwie. Ponieważ brak wartości i posłuszeństwa automatycznie budzi niepokój, to zasadę ładu wzajemnych odniesień między ludźmi przejmują powinność i nakaz. W świecie bez wartości nie tyle Bóg jest gwarantem właściwego postępowania, co bezrozumna wolność i powinność o trudnym do określania punkcie odniesienia. Wolność taka jest raczej ślepa, a na pierwszy plan wysuwa się wspomniana powinność w korelacji z nakazem. Powinność stopniowo realizuje się wobec tego, kto w danym momencie jest silniejszy. Tym samym wyeliminowane jest posłuszeństwo z wyboru oparte na miłości. Ostatecznie w miejsce wolności pojawia się nakaz, który odbierając prawo istnienia woli i rozumowi, usuwa wszelką twórczość, a posłuszeństwo osiąga swój karykaturalny kształt. Posłuszeństwo, które jest przymusem, uniemożliwia moralność w znaczeniu chrześcijańskim. Pozostaje więc wykonywanie poleceń wobec nakazu bez odpowiedzialności, która z zasady zakłada wolność i myślenie. W związku z tym niemożliwe jest szczęście człowieka, bo wyeliminowana jest możliwość wolnego i odpowiedzialnego wyboru skierowanego na dobro<sup>237</sup>.

Dopiero po wskazaniu przeszkód dotyczących wolności i posłuszeństwa, ks. W. Giertych opisuje wolność dojrzałą w życiu kapłana. Taka wolność i posłuszeństwo są kształtowane przez wartość. To ona nadaje sens działaniu. Dlatego wolność jest wynikiem wspólnego działania rozumu i woli w perspektywie wartości. Wobec tego dojrzała wolność nie jest działaniem przypadkowej zachcianki, ale przestrzenią realizacji dobra na miarę wartości, która jest celem wyboru. W ten sposób posłuszeństwo jawi się jako sposób realizacji dobra, a nie pozbawienie kapłana wolności. Jeśli posłuszeństwo staje się codziennością przez systematyczne powtarzanie, to przeradza się w cnotę. Takie działanie kapłana, które jest motywowane wartością i zawiera w sobie element inwencji i twórczej realizacji zleconych zadań, charakteryzuje się wolnością, nie tracąc swojego aspektu wyboru. Jak podkreśla Autor, cnoty są „miejscem” zakorzeniania łaski, co sprzyja twórcemu ich działaniu. W ten sposób posłuszeństwo Bogu jest łatwiejsze, bo kapłan staje się dyspozycyjny wobec udzielanych mu łask od Boga<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> Por. Tamże, s. 12.

<sup>238</sup> Por. Tamże, s. 13-14.

Według ks. W. Giertycha można mówić o trzech posłuszeństwach w życiu kapłana. W pierwszej kolejności Autor ujmując ogólnie posłuszeństwo podkreśla, że świat wolności i łaski może się rozwijać, gdy wsparty jest przez dobre rozumienie omawianej cnoty. W ten sposób pokazuje miejsce i sens posłuszeństwa w ogóle. Dopiero wtedy ks. W. Giertych wskazuje na pierwszy jego rodzaj. Jest to posłuszeństwo neurotyczne. Opiera się ono na represji woli przez lęk lub emocjonalne poczucie obowiązku, które zostało narzucone siłą. Posłuszeństwo takie nie przewiduje osobistej inicjatywy, która jest źle widziana przez władzę, co do której kapłan ma być posłuszny. Im wyższa władza dokonuje takiej represji, tym większy defekt ona powoduje. Jeśli władza, której podlega kapłan, umocni swą rację względami religijnymi, wówczas dokonuje się tłumienie woli. Taki układ odniesień powoduje kształtowanie kapłana o osobowości drętwej, sztywnej i mało ciekawej. Zanika spontaniczny poryw, który zastąpiony jest przez mechaniczne wykonywanie poleceń pod wpływem przymusu<sup>239</sup>.

Kolejnym posłuszeństwem, jakie wyodrębnia ks. W. Giertych, jest posłuszeństwo wojskowe. Jest to tylko nazwa sugerująca pewien profil relacji między podwładnym a przełożonym. Profil takiego posłuszeństwa charakteryzuje się przyhamowaniem woli przez rozum. W przypadku kapłana polega to na postawie, która choć przeżywa lęk i brak sympatii wobec przełożonego, podejmuje mu zlecone zadania. Jest tak dlatego, ponieważ odrzucenie polecenia wiąże się z jeszcze większym niebezpieczeństwem. Nie jest to posłuszeństwo neurotyczne o perwersyjnej deformacji woli człowieka. W tym przypadku jest to posłuszeństwo, które stosuje się w początkowym wychowaniu moralnym. Posłuszeństwo to nie posiada również charakteru nadprzyrodzonego. Kapłan mimo towarzyszącego mu lęku i braku sympatii, ufa w mądrość przełożonych. Wola w takiej sytuacji niejako szuka zewnętrznego impulsu sterującego, opierając się na powinności. To, czego brakuje w takim posłuszeństwie, to miłości. To miłość do dobra uwalnia kapłana i powinność przechodzi w osobiste zaangażowanie bez poczucia ograniczenia własnej osoby<sup>240</sup>.

Natomiast jako trzeci rodzaj posłuszeństwa ks. W. Giertych przedstawia ślub złożony Bogu. Cały sens tego posłuszeństwa ma wymiar nadprzyrodzony. Posłuszeństwo takie ma swoje źródło w miłości i to nadprzyrodzonej. Jak podkreśla Autor, „mocą daru łaski obcuje się z Bogiem. Można to posłuszeństwo zdefiniować jako pokorę woli

---

<sup>239</sup> Por. Tamże, s. 17.

<sup>240</sup> Por. Tamże, s. 18; por. H. De Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 214.

podjętej pod wpływem wiary, której światło pozwala usłyszeć głos Boga”<sup>241</sup>. Właściwie posłuszeństwo w ujęciu trzecim to odpowiedź miłości na miłość Bożą. Bóg respektuje wolę i rozum kapłana, a nawet uzdalnia go do lepszego widzenia rzeczywistości. Rozum nie tyle jest tu zanegowany, ile raczej zaproszony przez łaskę wiary do wejścia w tajemnicę, która bez Boga jest niemożliwa do uchwycenia przez kapłana. Wówczas zwiększanie się dyspozycyjności wobec Boga nie tyle wyraża się przez namnażanie dzieł, ile przez słuchanie tego, co Bóg pragnie czynić przez kapłana w świecie. Bóg jednocześnie nie pozbawia kapłana inicjatywy. Nie daje szczegółowych wskazówek, jakby sterował kapłanem. Jednocześnie zapraszając do dzieł Bożych, które przerastają zdolności kapłana, wspomaga go swoją łaską. To właśnie stanowi element trudny posłuszeństwa nadprzyrodzonego, ponieważ po ludzku kapłan przeczuwa wielkość Bożych planów, w które winien uwierzyć, oraz że Bóg nie pozostawi go samego w dziele inicjowanym przez siebie<sup>242</sup>.

Ks. K. Palmes przedstawiając posłuszeństwo, widzi je jako rozeznawanie woli Bożej. Dlatego wolność i posłuszeństwo to nie jednorazowy wybór lub decyzja, ale proces ku wolności wyrażony w słuchaniu Boga. Służy temu rozeznawanie, które samo w sobie zawiera konieczność zaangażowania rozumu w duchu wiary. Wobec tego posłuszeństwo posługuje się rozumem oświeconym wiarą. Tym samym nie jest to ani rezygnacja z rozumu w podejmowaniu działania, ani tym bardziej rezygnacja z łaski wiary, która pogłębia widzenie świata w świetle tej łaski<sup>243</sup>.

Według ks. K. Palmes posłuszeństwo podwładnego wobec przełożonego nie zakłada pominięcia posługiwania się rozumem niezależnie od pozycji zajmowanej we wspólnocie kościelnej. W przypadku przełożonego wydanie decyzji, którą należy wykonać, poprzedzone jest rozeznaniem woli Bożej. Dlatego Autor zaznacza, że w gruncie rzeczy tak przełożony, jak i podwładny podlegają Bogu i w Nim znajduje odpowiedź działania. Dlatego ks. K. Palmes wskazuje na posłuszeństwo, które jest rozeznawaniem. Rozeznawanie odnosi się w pierwszej kolejności do Biblii. W niej kapłan szuka inspiracji i odpowiedzi. Bóg jednak również przemawia do kapłana w jego duszy. Jeśli rozeznanie jest zgodne z wolą Stwórcy, to głos Boży rodzi pokój, radość, miłość. Rozeznawanie jest więc oddzielaniem tego co Boże, od tego, co od Niego nie pochodzi. Dopiero na końcu pozostaje nakaz przełożonego. Również podwładny jest zobowiązany do rozeznawania.

---

<sup>241</sup> W. Giertych, *Uwalnianie wolności*, dz. cyt. s. 214.

<sup>242</sup> Por. Tamże, s. 19; por. J. Szymik, *Prawda i wolność*, dz. cyt., s. 159-160.

<sup>243</sup> Por. K. Palmes, *Służba przełożenia*, „Pastores” 11 (2) 2001, s. 29-30.

Nie jest to jednak stawianie pod znakiem zapytania rozporządzeń przełożonego w duchu braku zaufania. Wynika to raczej z troski o dobro wspólnoty wierzących. Według Autora posłuszeństwo jest otwarte na zbawczą wolę Boga w życiu kapłana<sup>244</sup>.

Według ks. K. Palmes'a w centrum posłuszeństwa jest wola Boża. Autor podejmuje to zagadnienie, aby wykazać, że człowiek w posłuszeństwie również pozostaje wolny. Wola Boża nie jest tu sprowadzona tylko do tego, co jest dobre, a co złe w oczach Bożych. Wówczas wola Boża sprowadzałaby się do moralności i wiążących się z tym zasad. Kapłan rozeznając wolę Bożą, posługuje się prawem miłości, które pragnie przypodobać się ukochanemu. Jeśli podjęcie woli Bożej jest odpowiedzią na łaskę powołania, to bezcelowym jest rozstrzygnięcie, czy jest to samo w sobie dobre lub złe. Raczej wola Boża w takim przypadku zaprasza człowieka do współdziałania w misji głoszenia Słowa Bożego. W tym przypadku jest tu mowa o podjęciu zaproszenia, a tym samym spełnieniu woli Bożej w duchu miłości, które jest tu najdoskonalszym rodzajem posłuszeństwa. Jednocześnie nie jest to wyzbycie się własnej woli. Jest to raczej wolny wybór, co oznacza, że posłuszeństwo ani nie neguje wolności powołanego, ani nie stawia Boga w pozycji uzurpatora ludzkiej wolności. Jest to raczej dialog miłujących się osób<sup>245</sup>.

Wobec takiego ujęcia posłuszeństwa, które wyraża się w dialogu miłości, ks. K. Palmes przedstawia jak to wygląda w praktyce życia codziennego wspólnoty osób wierzących. Tam gdzie mamy do czynienia ze wspólnotą kapłanów, którzy są ze sobą w relacji podwładny i przełożony, pierwszym zaproszonym do posłuszeństwa jest sam wydający polecenia. Kapłan, na przykład przełożony wspólnoty kapłańskiej, winien mieć zażyłą więź z Bogiem, by wszystko rozstrzygać w duchu tej więzi miłości. Oznacza to, że powinien wydawać polecenia nie według własnych upodobań czy też namiętności lub ducha tego świata. Jego punktem odniesienia jest sam Bóg i charyzmat zgromadzenia. Również konstytucja i reguły winny być elementem brany pod uwagę w rozeznawaniu woli Bożej, ponieważ powstały z Jego inspiracji i stanowią główny nurt służby kapłańskiej w tejże wspólnocie wierzących. Wobec tego posłuszeństwo jest kwestią złożoną, która wymaga troski wyrażonej w rozeznawaniu i osobistej świętości przełożonego. Natomiast ze strony podwładnych, posłuszeństwo to ufne podjęcie nakazu

---

<sup>244</sup> Por. Tamże.

<sup>245</sup> Por. Tamże, s. 30-31; por. J. Szymik, *Prawda i mądrość*, dz. cyt., s. 124-125.

przełożonego jako pochodzącego z inspiracji Bożej i mającego w Nim swoje uzasadnienie<sup>246</sup>.

Ks. K. Palmes zastrzega jednocześnie, że posłuszeństwo nie jest miejscem wystawiania podwładnych na próbę. Posłuszeństwo i wolność nie są w służbie upokarzania, i nie mają na celu ćwiczenia pokory, ale sprzyjają szukaniu woli Bożej, co daleko odbiega od instrumentalnego traktowania stanowiska we wspólnocie kapłańskiej. W przeciwnym razie jest nadużyciem władzy i zaprzeczeniem miłości, do jakiej w duchu posłuszeństwa zaprasza Bóg<sup>247</sup>.

Ks. Z. Kroplewski zagadnienie posłuszeństwa i wolności rozpatruje w kontekście uprzedzającym święcenia kapłańskie. Kontekst ten to okres formacji seminaryjnej, który określa jako czas wychowania. Wychowanie to pod okiem przełożonych szuka złotego środka, który stara się unikać dwóch skrajnych sposobów oddziaływania na alumna. Jedną skrajnością jest rygorizm, a drugą to prawie zupełny brak zasad. Złoty środek ma na celu kształtowanie odpowiedzialności za swoje czyny i podjęte decyzje. Główną decyzją jest odpowiedź na powołanie, jakie Bóg skierował do człowieka. Decyzja ta jednak rozciąga się w czasie i wymaga stałej troski o wcześniejszą deklarację pójścia za Jezusem. Właśnie ta troska jest wychowaniem i to ona wpisuje się w formację alumna<sup>248</sup>.

Dlatego ks. Z. Kroplewski podkreśla, że decyzja człowieka jest odpowiedzią na Boże wołanie, która winna być wolna, czyli spontaniczna, wielkoduszna i całkowita (por. PDV, 36)<sup>249</sup>. Ponieważ decyzja ta stopniowo osiąga swoją dojrzałość, to i wolność podlega pewnej gradacji. Pogłębianie dojrzałości w wolności kształtuje się w czasie. To właśnie sytuacje codzienne sprzyjają wychowaniu do wolności, pokazując co jest mocną, a co słabą stroną alumna. Obszarem, który wymaga codziennego wysiłku i ponawiania decyzji, jest regulamin<sup>250</sup>. Ponieważ najczęściej wolność kojarzona jest z brakiem zasad, również tych regulujących życie wspólnotowe, to wolność uwzględniająca regulamin seminaryjny wydaje się być trudna do przyjęcia. Ponieważ tak zasady życia, jak i regulamin lokalnej społeczności, żyjącej razem, pełnią rolę służebną, to tym samym nie są celem samym w sobie. Uwzględniając ten fakt, wolność ma za swój cel nie tyle podporządkowanie się regulaminowi, co raczej cele wyższe, którym ten regulamin służy.

---

<sup>246</sup> Por. K. Palmes, *Służba przełożenia*, dz. cyt., s. 33.

<sup>247</sup> Por. Tamże.

<sup>248</sup> Por. Z. Kroplewski, *Wolność w wychowaniu seminaryjnym*, „Pastores” 11 (2) 2001, s. 39-40.

<sup>249</sup> Por. Tamże, s. 41.

<sup>250</sup> Por. Tamże, s. 44.

W związku z tym zasady regulujące życie wspólnotowe nie stoją w sprzeczności z wolnością. Dlatego formacja osoby powołanej winna uwzględniać wolność, która pozwala na dojrzałe podejmowanie decyzji oraz uczy posłuszeństwa z wyboru, nie pod wpływem rygoryzmu lub chwilowej zachcianki zbieżnej z decyzją przełożonych. Wolność uwzględniająca posłuszeństwo wyznaczonym zasadom formacyjnym jest przejawem dojrzałości i osobistego zaangażowania się w kształtowanie stałej postawy otwartej na to, co proponuje Kościół, a co przekracza życie sprowadzone do prostych zasad. To zaś pozwala na zdolność do współpracy i poczucie odpowiedzialności za wspólne dobro i cel, którym jest zbawienie człowieka<sup>251</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego posłuszeństwo to świadomość granic. Już samo sformułowanie wprowadza podejrzenie o ograniczanie wolności kapłana. Wolność raczej kojarzy się z możliwością wyboru niż z granicą, a tym samym posłuszeństwo wydaje się przeczyć tej możliwości. Jednak ks. bp Z. Kiernikowski wskazując na posłuszeństwo, odwołuje się do zaufania Bogu, a nie do określania granic. Oznacza to, że posłuszeństwo w pierwszej kolejności jest zaufaniem, a nie wyznaczaniem granic wolności. Dlatego posłuszeństwo nie znajduje swego uzasadnienia w posłuszeństwie bezrefleksyjnym, a tym bardziej w przemocy. Pierwszym motywem posłuszeństwa jest zaufanie Bogu. Posłuszeństwo w takim ujęciu zawiera w sobie czynnik motywujący, a nie ograniczający<sup>252</sup>.

Jednak ks. bp Z. Kiernikowski zauważa, że posłuszeństwo nie wyczerpuje się jako forma życia tylko w motywacji pozytywnej. Nie zawsze Bóg musi motywować i uzasadniać sens wydanego polecenia, tak by kapłan znalazł w tym dostatecznie pociągający dla siebie atut. Kapłan wierzący czasem dotrzymuje przysięgi niekorzystnej dla siebie (por. Ps 15,4). Taki wybór nie tylko zaczyna wkraczać w dobro człowieka, ale może naruszać jego godność, a tym samym jego wolność. Autor jednak wciąż widzi pozytywny aspekt posłuszeństwa. Aby rozwiązać ten dylemat, ks. bp Z. Kiernikowski odwołuje się do początków relacji o charakterze powołania kapłana przez Boga. To właśnie w tym pierwotnym wyborze tkwi sens postępowania, nawet jeśli w danym momencie wydaje się to niekorzystne dla człowieka. Oznacza to, że posłuszeństwo ma głęboko uzasadniony swój początek. Autor sięga aż do Księgi Rodzaju. Bóg pozwolił człowiekowi na wszystko z wyjątkiem spożywania z drzewa poznania dobra i zła (por.

---

<sup>251</sup> Por. Tamże, s. 45; por. H. De Lubac, *Medytacje o Kościele*, dz. cyt., s. 216.

<sup>252</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Posłuszeństwo – świadomość potrzeby granic*, „Pastores” 31 (2) 2006, s. 39.

Rdz 2,16-17). W ten sposób okazuje się, że mogą istnieć jednocześnie wolność i posłuszeństwo. Posłuszeństwo jest tu jednak nie tyle odebraniem człowiekowi wolności w imię ochrony od zła. Jest to przestroga przed wejściem w świat grzechu. Zachowanie posłuszeństwa w tym przypadku wprowadza pewne ograniczenia, ale samo w sobie ma wyższy cel, którym jest zachowanie pierwotnej wolności. W ten sposób ograniczenie służy wolności, a nie jej zaprzecza, a posłuszeństwo staje się świadome potrzeby granic<sup>253</sup>.

W kolejnym etapie analizy posłuszeństwa świadomego ograniczeń, ks. bp Z. Kiernikowski wykazuje na sens powyższego zagadnienia. Tak wolność, jak i posłuszeństwo umiejscawiają się w służbie miłości. Posłuszeństwo jest odpowiedzią pełną ufności wobec Bożych nakazów. Natomiast wolność umożliwia okazanie miłości. Miłość okazuje się być cnotą, która przekracza granice. Cnota ta obejmuje tak Boga, jak i przyjaciół, a nawet sięga dalej, bo zdolna jest do okazania dobra względem nieprzyjaciół. Wobec tego posłuszeństwo świadome granic odnosi się do tego, co może sprzyjać złu. Granice mają za zadanie ustrzec przed złem, aby móc realizować w sposób wolny przykazanie miłości. Dlatego posłuszeństwo świadome granic faktycznie jest wyborem większej wolności, zdolnej do miłowania ponad wszystko<sup>254</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego ostatecznym rozwiązaniem problemu posłuszeństwa i związanych z nim granic jest osoba Jezusa. Zbawiciel zachowując posłuszeństwo Ojcu, okazał ludziom miłość. Choć wolność Jezusa wydaje się być ograniczona w chwili męki, to jak sam stwierdza, nikt mu życia nie zabiera (por. J 10,18). Właśnie w tym ograniczeniu odwetu wobec świata przejawia się wolność i miłość Boga. Posłuszeństwo świadome granic ukazuje wolność Boga i Jego miłosierdzie. Ten obraz biblijny, jak zaznacza ks. bp Z. Kiernikowski, jest zaproszeniem, aby podjąć posłuszeństwo na wzór Chrystusa. Choć z pozoru męka wydaje się być przegraną, to jednak jest w swej istocie posłuszeństwem Bogu. Kapłan kontemplujący tę tajemnicę z życia Mistrza, sam wchodzi w logikę posłuszeństwa z miłości, a to czyni go zdolnym do przekraczania siebie i swoich ograniczeń. Właśnie takie posłuszeństwo podejmuje kapłan bez poczucia, że odbierana jest mu wolność, gdy oddaje swoje życie dla innych<sup>255</sup>.

---

<sup>253</sup> Por. Tamże, s. 40.

<sup>254</sup> Por. Tamże, s. 42-44.

<sup>255</sup> Por. Tamże.



### 7.1.2 Posłuszeństwo i pokora.

Posłuszeństwo, według ks. K. Rahnera, wymaga precyzyjnego dookreślenia. Ponieważ wiąże się z radykalizmem ewangelicznym, to niewłaściwe ujęcie zagadnienia będzie radykalnym odejściem od tego, czym jest przesłanie Mistrza z Nazaretu, czyli posłuszeństwo w Jego nauczaniu. Aby dokonać właściwego przedstawienia posłuszeństwa w myśl Ewangelii, Autor wykazuje w pierwszej kolejności, czym posłuszeństwo nie jest. Posłuszeństwo, które istnieje w relacji osobowej, nie jest odniesieniem ucznia i guru. Nie jest również relacją, jaka istnieje między duchowym ojcem i osobą, której on towarzyszy. Również nie jest to odniesienie między adeptem a mistrzem. Jak zauważa Autor, posłuszeństwo nie jest też relacją między człowiekiem a zastępcą Boga na ziemi. Tym bardziej wspomniany zastępca nie jest „iluminatem” czy inspiratorem wszelkiego działania. Polecenia przełożonego nie mają również aspektu merytorycznej słuszności, którą uzasadnia funkcja. Jeśli przełożony jest „zastępcą Boga” to znaczy, że jego działanie odnosi się do legalnego sprawowania władzy w społeczności wierzących i to w celu realizacji zamierzeń, jakie dotyczą tej wspólnoty. Jednak sam fakt posiadanej władzy nie uprawnia do paternalistycznego traktowania podwładnych w ramach sprawowanej władzy<sup>256</sup>.

Po przedstawieniu, czym posłuszeństwo nie jest, ks. K. Rahner wyjaśnia jego istotę. Wobec tego posłuszeństwo „należy rozważać przede wszystkim od strony funkcjonalnego znaczenia w społeczności, którą łączą wspólne zadania i wspólne cele”<sup>257</sup>.

Wobec tego ks. K. Rahner podkreśla aspekt wspólnotowości jako czynnik mogący uzasadnić sens posłuszeństwa poszczególnych jej członków. Ponieważ wspólnota dąży razem do osiągnięcia wyznaczonych celów, to oczywistym jest, że każdy bierze udział w ich realizacji. Dlatego posłuszeństwo ma swój sens, jeśli motywowane jest celowością, a nie pozycją, która miałaby wystarczyć do zlecania zadań i ich realizacji. W ten sposób posłuszeństwo wynika z dobra dla całej wspólnoty osób wierzących (wyrażającego się w osiągnięciu celów), co stanowi jej sens bycia razem w codzienności. Posłuszeństwo w takim przypadku nosi cechy funkcjonalności, a tam, gdzie ich brak, tam kończy się posłuszeństwo. Wobec tego posłuszeństwo ma swoje granice. Posłuszeństwo nie jest wymiarem nadrzędności i podrzędności osób. Tak przełożony, jak i podwładny podlegają tej samej sprawie i służą jej. Dlatego sfera osobista nie podlega posłuszeństwu. Oznacza

---

<sup>256</sup> Por. K. Rahner, *Posłuszeństwo zakonne*, „Pastores” 40 (3) 2008, s. 55-56.

<sup>257</sup> Tamże, s. 57.

to, że przełożony nie wydaje poleceń, żeby rozwijać cnoty podwładnego lub żeby go umartwiać, tym bardziej nie po to, aby upokarzać. Takie cele nie należą do obszaru działań objętych posłuszeństwem<sup>258</sup>.

Według ks. K. Rahnera oprócz celowości, która uzasadnia posłuszeństwo w gronie wierzących, istnieje jeszcze element autorytetu, który ma wpływ na relację podwładny i przełożony. Elementem tym jest autorytet osoby sprawującej władzę. Osoba taka winna charakteryzować się szeregiem cnót, do których zalicza się „trzeźwość, rzeczowość, cierpliwość, grzeczność, koleżeńskość, wspaniałomyślność, poczucie humoru. W takim rozumieniu posłuszeństwa znajdzie się też miejsce na chrześcijańsko-duchową istotę posłuszeństwa (jako rady ewangelicznej, jako naśladowanie Chrystusa)”<sup>259</sup>. Autorytet zawiera w sobie aspekt motywacyjny przez zgodność z Ewangelią oraz wykazuje godność nabytą osoby przełożonej, która sprzyja kierowaniu grupą<sup>260</sup>.

Ks. K. Rahner podkreśla jednocześnie, że realizacja posłuszeństwa mająca na uwadze wspólne cele, wymaga pokory osób biorących udział w układzie wzajemnych odniesień na drodze do ich realizacji. Pokora jest tu rozumiana jako zdolność do rezygnacji z własnych upodobań mogących stanąć na drodze do realizacji wspólnych celów. Pokora ta zawiera w sobie element krzyża, który wpisany jest w życie człowieka. Jednocześnie podwładny w duchu wiary i ufności wciela radę ewangeliczną posłuszeństwa, co sprzyja uniknięciu frustracji i niedojrzałych postaw sprzeciwu<sup>261</sup>.

Według ks. K. Rahnera pokora, która winna towarzyszyć posłuszeństwu, nie oznacza, że podwładny nie posiada obszaru, w którym sam podejmuje decyzje. Wręcz przeciwnie. Zlecone zadanie pozwala mu na podjęcie odpowiedzialności i wykonanie go w sposób, jaki uważa za najlepszy. Ponadto zlecone zadanie często koresponduje z upodobaniami i talentami podwładnego, co tym bardziej sprzyja jego rozwojowi i nie koliduje z wolnością. Jednocześnie każdy wybór zakłada odstępianie od innej możliwości, co również wpisane jest w normalny tryb życia kapłana. Dlatego pokora jest w pewnym sensie formą życia i sposobem funkcjonowania. Według autora podwładny powinien posiadać obszar, w którym samodzielnie podejmuje decyzje, co sprzyja jego rozwojowi na rzecz poczucia odpowiedzialności. Pozostawienie obszaru, w którym podwładny ma prawo podejmować decyzję, nie oznacza rozluźnienia posłuszeństwa, a

---

<sup>258</sup> Por. Tamże, s. 59.

<sup>259</sup> Tamże, s. 60.

<sup>260</sup> Por. Tamże.

<sup>261</sup> Por. Tamże, s. 60-61.

raczej służy to potwierdzeniu, że posłuszeństwo nie odbiera wolności. W ten sposób pokora nie polega na wyzbyciu się prawa do wolności, które przysługuje człowiekowi, a posłuszeństwo pozostaje wolnym wyborem<sup>262</sup>.

W ujęciu ks. K. Dyrka, posłuszeństwo i pokora są różnie postrzegane przez kapłanów. Przyczyną różnicy punktu widzenia są odmienne cechy osobowości, czyli potrzeby, z jakimi przychodzi kandydat pragnący zrealizować swoje powołanie jako kapłan. Często nieuświadomione potrzeby stoją w wyraźniej sprzeczności z posłuszeństwem i pokorą w rozumieniu ewangelicznym. Przykładem, na jaki powołuje się Autor, jest statystyka, która wykazuje, że 75 % kandydatów do kapłaństwa nie ceni siebie i nie widzi własnej wartości, przy jednoczesnym uzależnieniu od potrzeby dominacji, co wykazuje aż 85 % osób<sup>263</sup>.

Wobec tego ks. K. Dyrek zauważa, że ewangeliczne zalecanie Jezus, aby ten kto chce być największy, niech stanie się waszym sługą, dalece odbiega od oczekiwań kandydatów do kapłaństwa (por. Mt 20,25-28). W takim ujęciu władza jawi się jako służba, co z zasady wymaga głębokiej pokory. Osoba nieposiadająca tej cnoty dąży raczej do zaszczytów i wszystko podporządkowuje temu celowi. Wówczas otwarcie na radę ewangeliczną posłuszeństwa w duchu pokory jest dalece utrudnione. Dlatego pojawia się zakłamanie w ramach ewentualnie powierzonej funkcji związanej z władzą. Osoba taka, czy to już kapłan pełniący swoje obowiązki obsadza stanowiska w taki sposób, by jego pozycja nie była zagrożona, a ewentualne uwagi pod swoim adresem postrzega jako zagrożenie i brak pokory ze strony podwładnych. Wówczas celem wspólnoty nie jest prawda i dobro osób wierzących, ale stanowisko jako dobro przełożonego<sup>264</sup>.

Według ks. K. Dyrka posłuszeństwo i pokora napotyka trudności, gdy kapłan kieruje się ambicjami. Ambicje przeszkadzają w poszukiwaniu woli Bożej, czyli osoba pełniąca władzę raczej realizuje własne cele, a tym samym nie może być w pełni posłuszna Bogu. Tym bardziej pokora jest tu cnotą niepożądaną, ponieważ zakłada słuchanie tego, co mówi Bóg. Decyzje podejmowane przez takiego kapłana zmierzają do przypodobania się podwładnym w celu zachowania władzy, czyniąc z niego niewolnika. Nie jest to jednak niewolnik w rozumieniu ewangelicznym (por. Mt 20,25-28), ale osoba niezdolna do poświęcenia w służbie dla wspólnoty. Poświęcenie to wiąże się z

---

<sup>262</sup> Por. Tamże, s. 62-63.

<sup>263</sup> Por. K. Dyrek, *Posłuszni i nieużyteczni*, „Pastores” 43 (2) 2009, s. 17.

<sup>264</sup> Por. Tamże, s. 20.

niepopularnymi decyzjami. Natomiast niepopularne decyzje, zmierzające do dobra wyznaczonego przez Ewangelię, niejednokrotnie rodzą sprzeciw. Wówczas kapłan jako przełożony doświadcza pewnej samotności i niezrozumienia, co wymaga pokory, by nie ulegać naciskom uniemożliwiającym pełnienie funkcji przełożonego. Wobec tego pokora jest raczej cechą ludzi mocnych i zdolnych do bycia posłusznym Bogu, nawet z narażeniem się na krytykę<sup>265</sup>.

Ks. K. Dyrek analizując pokorę, czyni to w oparciu o scenę biblijną, która przedstawia relację Jezusa i Marty. W ten sposób pokora ujawnia się w konkretnej relacji z Chrystusem. Marta okazuje się osobą mocno zaangażowaną na rzecz przyjęcia Zbawiciela. Jej otwartość na osobę Mistrza z Nazaretu nie pozostawia żadnych wątpliwości. Można więc mówić o Marcie jako Izraelitce przyjmującej Pana. Jednocześnie wydaje się, że to nie Chrystus decyduje o przebiegu spotkania. To nie Jezus jest Panem, ale to Marta przejmuje rolę, a w swoim dialogu z Jezusem wykazuje Jego niedociągnięcia. Z roli uczennicy przechodzi w postawę roszczącej sobie prawo do poprawiania. W ten sposób Marta rozmija się ze swoim zadaniem i rolą, jaką „odgrywa” w przyjęciu Boga. Jak zauważa ks. K. Dyrek, również kapłan jako przełożony wspólnoty może popełnić podobny błąd. Zamiast słuchać Boga, zaczyna robić mu wyrzuty i wyjaśniać, na czym polega życie zgromadzonych wokół Boga. Jednocześnie pełniąc swoją funkcję już nie słucha Mistrza, choć pilnie przygotowuje spotkanie, w którym uczestniczą wierni pragnący wysłuchać, co mówi do nich Bóg. Wracając do Marty, która jest przekonana, że cała odpowiedzialność za spotkanie spoczywa na niej, nie polega już na Bogu, jakby skuteczność i owocność wydarzenia zbawczego leżała w jej rękach. Właśnie w tym momencie Marta zaczyna rozkazywać Jezusowi i ludziom, co mają czynić<sup>266</sup>.

W ten sposób, zauważa ks. K. Dyrek, Marta uwierzyła w siebie i porzuciła pokorne wsłuchiwanie się w głos Boga. Władzą, jaką mniema, że posiada, zmusza do posłuszeństwa już nie tylko ludzi, ale i Stwórcę. Postawa taka dalece odbiega od pokory i posłuszeństwa Bogu, do którego również i Marta jest zaproszona. W ten sposób Marta jest osobą, która daje, ale nie potrafi otrzymywać. Według Autora postawa Marty symbolizuje przełożonych, którzy są gotowi wiele czynić, przepracowywać się, a nawet robić wszystko za innych. Przejmowanie obowiązków jest faktycznie nieuznaniem, że

---

<sup>265</sup> Por. Tamże, s. 21-22

<sup>266</sup> Por. Tamże, s. 22-23.

inni kapłani mogą zrobić to dobrze lub przynajmniej prawie tak dobrze jak przełożony. Z tego rodzą się złość, żal i pretensje do Boga i ludzi<sup>267</sup>.

Natomiast pokora, w ujęciu Autora, sprzyjająca posłuszeństwu, umożliwia zasłuchanie się w to, co Bóg ma do powiedzenia we wspólnocie. To Jego zdanie jest inspiracją do pracy, a nie ludzki i wadliwy osąd sytuacji. Wadliwy, ponieważ dostrzegający tylko swoje zmęczenie, któremu wszystko musi się podporządkować. W ten sposób zamiast Bogu, podwładny ma się podporządkować celom o znamionach religijnych, które określa przełożony, ale niemających uzasadnienia w woli Bożej. Wobec tego posłuszny i pokorny, według Autora, to ten, który przyłgnął do Boga i Jemu daje posłuch. Natomiast niedojrzałość Marty przy kolejnym spotkaniu przemieni się w postawę pełną wiary i otrzyma ona to, o co prosi, co wskazuje na stopniowy wzrost pokory i posłuszeństwa<sup>268</sup>.

Według ks. A. Loufa pokora jest centralnym tematem i zajmuje więcej miejsca niż posłuszeństwo w jego wypowiedzi odnoszącej się do tych zagadnień. Zdaniem Autora „podstawa pokory leży w jego najskrytszej głębi (kapłana), tam, gdzie doświadcza swojej rzeczywistej słabości, a nie w jego ideale” (por. A. Louf)<sup>269</sup>.

Ks. A. Louf czyni z pokory punkt wyjścia formacji kapłańskiej i podstawę relacji z Bogiem. Pokora jest więc miejscem spotkania Boga, który odwiedza człowieka w jego głębi i niedomaganiach. Spotkanie to odbywa się nie na powierzchni marzeń czy złudzeń, które stanowią co najwyżej fasadę prawdziwego „ja” kapłańskiego życia<sup>270</sup>.

Autor uzasadniając pierwszeństwo pokory jako prawdy o sobie, stawia kapłana w zupełnie innej relacji do Boga, niż zafałszowany obraz samego siebie. Modlitwa pokornego kapłana jest miła Bogu i spotyka się z przychylną odpowiedzią ze strony Stwórcy. Natomiast pycha lub przynajmniej fałszywe mniemanie powodują zamknięcie się na Boży dar. Dlatego ks. A. Louf przytacza fragment biblijny o spotkaniu faryzeusza i celnika z Bogiem, w wyniku którego to celnik odchodzi sprzed oblicza Bożego usprawiedliwiony (por. Łk 18,14)<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> Por. Tamże, s. 24.

<sup>268</sup> Por. Tamże, s. 25-26.

<sup>269</sup> Por. KP., *Pokora i posłuszeństwo*, „Pastores” 34 (1) 2007, s. 178.

<sup>270</sup> Por. Tamże, s. 178-179.

<sup>271</sup> Por. A. Louf, *Pokora i posłuszeństwo*, tłum. Ojcowie Tynieccy, Kraków 2019, s. 21; por. S. Łucarz, *Siedem grzechów głównych*, Kraków 2004, s. 76.

Pokora, w ujęciu ks. A. Louf, jawi się więc jako fundament wejścia w relację z Bogiem. Natomiast wyśrubowany ideał, którego nie można osiągnąć, staje się wyrzutem sumienia i przyczynkiem do depresji i pogardą siebie, lecz nie w duchu pokory. Jest raczej rozczarowaniem niż prawdą o własnej kondycji i swoich możliwościach. Dlatego osoba bez pokory stara się zmienić swój wizerunek w celu poczucia, że posiada wartość i jest godna uwagi w oczach Bożych. Wówczas realizuje swój własny plan świętości. Taka postawa dalece odbiega od posłuszeństwa, czyli wsłuchiwania się w to, czego chce Bóg. Według Autora w kapłanie rodzi się agresywny bunt wobec wymagań narzucanych z zewnątrz. Tymczasem pokora znajduje swoje źródło w miłosierdziu i w nim widzi ratunek dla siebie, a nie w osiągnięciu sukcesów na polu zaspokojenia wymaganych wymagań Boga. Żeby pójść drogą pokory i nie pomylić posłuszeństwa Bogu z desperackim poszukiwaniem własnej wartości przez realizację doskonałości na sposób ludzki, ks. A. Louf poleca kierownictwo duchowe w życiu kapłana<sup>272</sup>.

## 7.2 Celibat.

### 7.2.1 Droga do celibatu.

Zdaniem ks. J. Naumowicza droga do celibatu jest przejściem od własnych upodobań do życia łaską daną od Boga. Już samo to ujęcie wskazuje, że celibat jest darem, a nie efektem własnych wysiłków. Choć sam Autor nie odrzuca starań człowieka w celu odkrycia, czym właściwie jest celibat, to jednak prymat łaski jest oczywisty. Ks. J. Naumowicz drogę do celibatu przedstawia w oparciu o życie św. Augustyna z Hippo. Do istoty drogi, jaką przemierza Święty, należała prawda, której uparcie poszukiwał. Jednak nawet odnalezienie jej w wierze nie sprawiło pełnej przemiany myślenia otwartej na styl życia uwzględniający celibat. Według ks. J. Naumowicza św. Augustyn modlił się do Boga o wiele łask, zastrzegając, żeby Stwórca nie dokonywał pełnej zmiany jego osoby. Św. Augustyn był wstrzemięźliwy, ale co do nadmiaru Bożej interwencji: „Panie Boże, daj mi czystość i umiarkowanie, ale jeszcze nie w tej chwili”<sup>273</sup>.

Gradacja w drodze do celibatu, którą zauważa ks. J. Naumowicz, wynikała z trudności, jakie przeżywał św. Augustyn. Pierwszą był lęk dotyczący obawy utraty

---

<sup>272</sup> Por. KP., *Pokora i posłuszeństwo*, „Pastores” 34 (1) 2007, s. 178.

<sup>273</sup> J. Naumowicz, *Św. Augustyna droga do celibatu*, „Pastores” 21 (4) 2003, s. 111; por. *Wyznania*, VIII, 7, tłum. Z. Kubiak, wyd. III poprawione, Warszawa 1987.

pożądania, jakim kierował się w życiu późniejszy Święty. Do pożądania zaliczał nie tylko doświadczenia seksualne, ale również zaszczyty i pieniądze. Oprócz pożądlivosti utrapieniem św. Augustyna był również nękający go sceptycyzm, który powodował poważne trudności intelektualne. Jednak stopniowo wszystko ustępowało, z wyjątkiem wątpliwości co do słuszności celibatu. W położeniu, w jakim znalazł się św. Augustyn, właściwie trudno było mówić o innych trudnościach, aby powierzyć się Bogu i zostać wyznawcą Chrystusa bez zastrzeżeń. Przełomowym momentem w życiu św. Augustyna okazał się fragment Pisma Świętego mówiący o porzuceniu uczynków ciemności, takich jak rozpusta i wyuzdanie (por. Rz 13,13). Można powiedzieć, że drogą do celibatu są Słowo Boże i łaska, która towarzyszy czytającemu. Ks. J. Naumowicz podkreśla, że była to łaska oświecenia, która była wyrazem Bożego miłosierdzia. To pod jej wpływem św. Augustyn zaczął widzieć świat w inny sposób, czyli dostrzegł prawdę o tym, co go otacza<sup>274</sup>.

Ks. J. Naumowicz podkreśla, że od momentu oświecenia łaską Bożą, św. Augustyn kontynuuje swoją drogę do celibatu, jednak podróż na niej nabrała tempa. Św. Augustyn porzuca wszystko, co stało na przeszkodzie do przyśpieszenia momentu pełnego powierzenia się Bogu. Już nie szukał żony, zaniechał nauczania retoryki oraz porzucił sławę i pieniądze. Od tego momentu Święty głosił, że łaska jest podstawą wszelkich dobrych uczynków i zasług, i że tylko dzięki łasce można podjąć drogę bezżeństwa i powściągliwości (por. Wyznania, IX, 13). W ten sposób celibat nie przedstawia się jako cel wędrówki, który można osiągnąć samemu, ale wynika z daru, do przyjęcia którego zaproszony jest człowiek. A wzrastanie w łasce tym bardziej ugruntowuje kapłana w słuszności wyboru celibatu oraz służy głębszemu zrozumieniu daru, jaki tkwi w bezżeństwie<sup>275</sup>.

Ks. M. Rondet opisując drogę do celibatu, przedstawia ją od końcowego jej etapu, czyli celu, którym jest sam Bóg. Wskazuje tym samym najgłębszy sens celibatu, aby lepiej były zrozumiałe kroki pośrednie prowadzące do dojrzałego przeżywania tego, co nazywa darem (celibatem). W ten sposób celibat jest ukierunkowany na wartość, a nie na jej brak. Według Autora wszystko jest darem, jednak nie wszystko jest używane przez kapłana w sposób, który do celibatu prowadzi. Tym zaś, co prowadzi, jest sam Bóg. To na Boga jako dar wskazuje ks. M. Rondet. To sam Chrystus jest w sercu celibatu, a nie

---

<sup>274</sup> Por. J. Naumowicz, *Św. Augustyna droga do celibatu*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>275</sup> Por. Tamże, s. 114-115.

ascetyczna zdolność do bycia bez żony i dzieci. Również wyrzeczenie miłości do kobiety nie jest świadectwem życia w celibacie. Celibat jest w swej istocie wyborem miłości do Boga ponad wszystko inne oraz miłością do ludzi ze względu na Boga. W ten sposób droga do celibatu nie zmierza w pustkę i samotność, ale do pełni życia z Bogiem i bezinteresownej miłości do ludzi<sup>276</sup>.

Według ks. M. Rondeta droga do celibatu, a właściwie jego pełni, uzmysławia, że do tego daru kapłan dorasta stopniowo. Nie jest to jednorazowa decyzja sięgająca samego Boga, ale dar od Niego. Oznacza to, że kapłan stopniowo otwiera się na tę łaskę. Dojrzewanie nie wynika tu z opieszałości Boga, lecz ułomności człowieka. Dojrzewanie więc jest niejako wpisane w rozwój życia duchowego. Ponieważ rozwój życia zmierza do zjednoczenia z Bogiem, co nie dzieje się w jednej chwili, to tym samym celibat osiąga swoją pełnię właśnie w tym zjednoczeniu. Innymi słowy, kapłan uczy się bezinteresownej miłości, która również jest darem od Boga jako łaska teologalna. Dlatego celibat nie tyle jest samym wyrzeczeniem, co raczej miłością. Miłość ta jest możliwa do rozpoznania przez ludzi, tak mężczyzn, jak i kobiety, i stanowi dla nich świadectwo oblubieńczej więzi kapłana z Bogiem (por. SC 24)<sup>277</sup>.

Zdaniem ks. M. Rondeta zanim kapłan dojdzie na drodze swojego powołania do bezinteresownej miłości nazywanej celibatem w jego pełni, przechodzi drogę oczyszczenia. Oczyszczenie to dotyczy całego człowieka. Pierwszą sferą, o której mówi Autor, jest przestrzeń uczuciowa. Choć sama w sobie jest darem i służy do spotkania z drugim człowiekiem, to bywa używana w sposób niewłaściwy. Okazywanie uczuć bywa wykorzystywane do przywiązania osoby do siebie lub do zdobycia nad nią władzy. Oczyszczenie w tym przypadku ma na celu wyeliminowanie chęci dominacji. Podobnie rzecz się ma w relacji z Bogiem. Kapłan nie może zmierzać do dominacji nad Stwórcą. Celibat, jak podkreśla Autor, „jest życiowym wyborem, który wyklucza ludzi zaborczych”<sup>278</sup>. Jednocześnie ks. M. Rondet podkreśla, że serce kapłana zamknięte na uczucia i na wszystko, co dzieje się wkoło, uniemożliwia narodzenie się kapłana do miłości względem swego Stwórcy. Kochając i uwzględniając uczucia, nigdy nie odwracamy się od Boga, chyba że kochamy niewłaściwie<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny a świat ludzkich relacji*, „Pastores” 21 (4) 2003, s. 20-21.

<sup>277</sup> Por. Tamże.

<sup>278</sup> Tamże.

<sup>279</sup> Por. Tamże, s. 22.



Według ks. M. Rondeta miłość wyrażona w ramach celibatu w sposób szczególnie uwidacznia się i kształtuje wobec ubogich i maluczkich. Gwarancja bezinteresowności i brak korzyści płynącej z realizacji „preferencyjnej opcji na rzecz ubogich”, wpisuje się właśnie w miłość bezinteresowną<sup>280</sup>. Autor wskazując na celibat uwypukla cnotę miłości, czyli miłość do Boga i jej rozwój w relacji do ludzi. Dlatego kapłan wchodząc w szczególne więzi miłości z Bogiem w ramach celibatu, nie staje się samotnikiem odcięty od świata. Wręcz przeciwnie. Miłość do Boga inspiruje go do spotkania z drugim człowiekiem<sup>281</sup>.

Ks. M. Rondet porusza również kwestię ascezy na drodze do celibatu. Asceza wpisuje się w dynamizm rozwoju tego daru, aż do jego pełni. Jednak asceza w ujęciu Autora „polega nie na chronieniu siebie, lecz na oczyszczeniu swego serca, swego głębokiego pragnienia”<sup>282</sup>. Na drodze do celibatu przeżywanego w jego pełni nie tyle chroni ten dar od wszelakiego niebezpieczeństwa bycia owładniętym przez emocjonalne więzi. Wówczas celibat stałby się zaprzeczeniem tego, czym jest w istocie. Celibat raczej otwiera na więzi, niż zamyka, i to więzi wielkoduszne. W ten sposób ulegają oczyszczeniu pragnienia, ale nie przez ich zanegowanie. Dzięki temu asceza jawi się nie jako brak czegoś, lecz przemiana tego, co już istnieje i służy rozwojowi. To nie pragnienie miłości jest przeszkodą na drodze do celibatu, lecz ucieczka od niej<sup>283</sup>.

Według ks. A. Ruszały celibat jest świadectwem tego, że Bóg wystarcza. Choć prawda ta jest jasno podkreślana przez Świętych, na których powołuje się Autor, to indywidualne dojście kapłana do tego doświadczenia dokonuje się na długiej drodze. Autor drogę tę nazywa procesem. Proces ten nie jest zapoczątkowany jednorazową decyzją, lecz stale, przez całe życie, powtarzany wyborem. Ważniejszą od decyzji celibatu jako formy życia, która jest stałym tu i teraz kapłana, jest miłość Boga do Niego. Kapłan doświadcza miłości i to ona jest podstawą trwania w postanowieniu. Dlatego proces jawi się jako odpowiedź na miłość. Ks. A. Ruszała powołując się na świętych podkreśla, że trzeba „mieć Boga” (św. Teresa od Jezusa)<sup>284</sup>. Oznacza to, że kapłan posiada Boga, jeśli w Niego uwierzył i przyjął przez tę wiarę. Konkretnie jest to przyjęcie Syna Bożego, bo ten kto ma Syna, ma życie wieczne (por. 1 J 5,11-13). W ten sposób celibat

---

<sup>280</sup> Por. B. Gienza, *Preferencyjna opcja na rzecz ubogich jako znak wiarygodności Kościoła*, Studia Salvatoriana Polonica 7, 2013, s. 238.

<sup>281</sup> Por. M. Rondet, *Celibat ewangeliczny a świat ludzkich relacji*, dz. cyt., s. 22.

<sup>282</sup> Tamże.

<sup>283</sup> Por. Tamże.

<sup>284</sup> Por. Tamże.

jawi się jako życie, i to wieczne. Życiem tym jest sam Bóg. Celibat bardziej wskazuje na życie wieczne, na styl życia wiecznego, niż na brak otwarcia się na miłość do kobiety. Ponieważ wiara jest łaską, którą można pogłębiać, co wyraża się w powierzeniu siebie Bogu i przyjęciu wszystkiego, do czego zaprasza, to celibat jawi się jako dynamiczny i realizujący się w procesie rozwoju wiary<sup>285</sup>.

Według ks. A. Ruszały celibat wpisuje się w tryptyk cnót teologalnych. Celibat więc nie tyle ma się kojarzyć z brakiem czegoś na ziemi, ale początkiem tego, co nie będzie miało końca. Właśnie na to ma nadzieję kapłan, wchodząc w logikę celibatu. Kapłan dostrzegając świat jako przemijalny, nie może oprzeć swej nadziei na tym, co ziemskie. Dlatego nadzieja jest zakotwiczeniem swoich pragnień w wieczności, którą jest sam Bóg. Wobec tego kapłan wierzy i miłuje, to czego spodziewa się kosztować w sposób pełny po śmierci. Zdaniem Autora logika ta wyrażająca się w trzech cnotach teologalnych powiązana jest z trzema terminami, które opisują relację z Bogiem. Jest to zdolność do „smakowania”, „poznawania” oraz „posiadania”, którą charakteryzuje się człowiek. Te zaś cechy odnoszą się do trzech władz ludzkich. Jest to, wymieniając kolejno: wola, intelekt i pamięć. W przypadku trzeciej cnoty teologalnej – nadziei – która zamyka tryptyk, kapłan niejako wyczekuje zrealizowania się celibatu w jego pełni. Ze względu na tę perspektywę wszelkie działanie kapłana jest motywowane dobrem, do którego odnoszą się te cnoty<sup>286</sup>.

Według ks. A. Ruszały celibat jest najbardziej zrozumiały w perspektywie rozwoju trzech cnót teologalnych. Jednak w sercu tego ujęcia jest miłość. Kapłan ma więc miłować Boga całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i mocą (por. Mk 12,30). Tym zaś, co podkreśla Autor, to cnota miłości, która poddaje kochającego ukochanemu i upodabnia kapłana do Niego. W związku z powyższym cnota miłości jest tym, o co dba kapłan, aby Bóg był wszystkim dla niego. Wszystko zaś, co staje na drodze do takiej miłości, zniekształca dar celibatu. Dlatego Autor zauważa, że wola oświecona wiarą pełni fundamentalną rolę w oczyszczaniu i uporządkowaniu człowieka na drodze do pełni miłości. Tym samym drogą kapłana jest miłość i jej rozwój<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> Por. A. Ruszała, *Czy „Bóg sam wystarcza”*, „Pastores” 21 (4) 2003, s. 26.

<sup>286</sup> Por. Tamże, s. 30.

<sup>287</sup> Por. Tamże, s. 31.

Ks. J. Augustyn mówiąc o drodze do celibatu, ma na myśli pokonywanie trudności. Tym zaś, co sprawia trudność, to pragnienia, wewnętrzna wolność kapłana i czystość. Pragnienia, jak zauważa autor, nie znikają wraz z darem celibatu, który jest zaproszeniem do pełniejszej miłości<sup>288</sup>. Pragnienie to dotyczy intymnej jedności z drugim człowiekiem na płaszczyźnie duchowej, uczuciowej i fizycznej. Wobec tej potrzeby, która sama w sobie jest dobra i piękna, pojawia się czystość<sup>289</sup>.

Zdaniem ks. J. Augustyna, czystość właściwie jest tematem mało omawianym w Ewangelii. Dla Autora jest ona czymś oczywistym w momencie, gdy kapłan doświadcza wielkiej miłości do Boga, dlatego nie wymaga szerokiego wyjaśnienia. Jednak nim kapłan doświadczy tej miłości i będzie w niej trwał, czystość odgrywa ważną rolę. Czystość jest wyrazem wolności w celibacie i sprzyja jej (por. PDV 50). Wolność ta jednak rodzi się stopniowo i powoli. Dlatego można mówić o drodze do celibatu w znaczeniu głębszej wolności i miłości do Boga. Wreszcie czystość jawi się jako towarzyska miłości, czyniąc kapłana coraz bardziej wolnym. Dlatego, jak zauważa Autor, czystość jest zewnętrznym znakiem wewnętrznej wolności wobec świata<sup>290</sup>.

Według ks. J. Augustyna czystość w drodze do celibatu jest bardzo ważna. Czystość jako zdolność do stawiania czoła potrzebom uczuciowym i cielesnym sprawia, że kapłan może pokonywać wszystkie inne nieuporządkowane pragnienia. Jednocześnie czystość w większości przypadków kojarzona jest tylko ze sprawami seksualnymi, ale jak podkreśla Autor, trudności w dziedzinie emocjonalnej i seksualnej wskazują raczej na niedojrzałość ludzkiej miłości. Dlatego czystość w drodze do celibatu jest w swej istocie wzrastaniem w miłości na płaszczyźnie cielesnej, emocjonalnej i duchowej. Czystość więc dotyczy wszystkich tych sfer i nie ogranicza się jedynie do wymiaru seksualnego<sup>291</sup>.

Ks. J. Augustyn nie wyklucza trudności na drodze do celibatu. Autor ma tu na myśli upadki w dziedzinie czystości. Te zaś prowadzą do oczyszczenia miłości, której towarzyszy pokora związana z tym doświadczeniem. Wówczas wołanie o pomoc do Boga jest już wyrazem pokornej prośby o większą miłość. Właśnie ta zależność słabości, pokory i miłości uwidacznia dynamikę drogi do celibatu. Wówczas wraz ze wzrostem pragnienia miłości zwiększa się czystość i pogłębienie celibatu. Wobec tego trudność nie

---

<sup>288</sup> Por. J. Augustyn, *Większa miłość*, „Pastores” 5 (4) 1999, s. 28.

<sup>289</sup> Por. Tamże, s. 34; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 120-123.

<sup>290</sup> Por. J. Augustyn, *Większa miłość*, dz. cyt. s. 28; por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 153.

<sup>291</sup> Por. Tamże.

jest prostym zaprzeczeniem drogi do celibatu, ale może być przyczynkiem do odkrycia głębszego sensu bezżenności<sup>292</sup>.

Ks. A. Louf trudności celibatu przedstawia w kontekście doświadczenia samotności. Droga prowadząca do dojrzałego przeżywania daru, jakim jest celibat, prowadzi przez pustynię. Droga ta jest jak rozżarzony piec ujawniający słabość kapłana, która mogłaby nie uzewnętrznić się w zgiełku codzienności<sup>293</sup>.

Jak zauważa Autor, samotność pustyni, odosobnienia, uwalnia od złudzeń i pokazuje, że dany kapłan nie jest lepszy od innych. Dlatego w braku bodźców zewnętrznych, które zazwyczaj otaczają człowieka, przestają działać wypracowane wcześniej systemy zabezpieczeń wspomagające drogę do dojrzałego celibatu. Autor zauważa, że to sam Bóg wyprowadza kapłana na pustynię, aby go utrafić (por. Pwt 8,2). Kapłan wchodząc w ciszę samotności, doświadcza fizycznego i duchowego wyczerpania ocierającego się o depresję. Wówczas Bóg wydaje się nieobecny, a celibat jest ostatnią rzeczą, która ma swój sens. Kapłan odnosi wrażenie, że jest „ateistą” lub „agnostykiem”. Jednak doświadczenie to jest tylko przejściem. Droga ta, będąca w istocie oczyszczeniem, zmusza kapłana do powierzenia się Bogu w obliczu swojej niemocy. Wówczas to Bóg objawia swoją miłość, która zastępuje wszelkie ćwiczenia ascetyczne. Na miejsce poczucia osamotnienia pojawia się radosna skrucha. Skrucha ta nie ma nic wspólnego z poczuciem winy czy też z wyrzutami sumienia. Właśnie na miejsce poprzednich udręk psychicznych pojawiają się pocieszenie, radość i łzy. Choć doświadczenie to nie ma na celu usunięcia grzechu czy winy z nim związanej, to kapłan ma poczucie, że jest to szczęśliwa wina. Wynika to z Bożego miłosierdzia i Jego dobroci, która nie ma na celu poniżenia, lecz podniesienie kapłana<sup>294</sup>.

Według ks. A. Loufa droga wiodąca przez doświadczenie pustyni doprowadza kapłana do celibatu rozumianego jako miłosierdzie Boga. Na miejsce wcześniejszego niepokoju pojawia się modlitwa, w której zawiera się i poczucie własnej słabości, i radość. Przeciwności te nie wykluczają się. Jest to wynik nie tyle doskonałości kapłana, ile raczej wielkości Bożego miłosierdzia i pokoju, jakiego doświadcza człowiek. Od tej pory samotność i modlitwa sprzyjają sobie wzajemnie. Kapłan nie musi zagłuszać w sobie pojawiającej się ciszy, gdyż ta nie stanowi dla niego doświadczenia samotności.

---

<sup>292</sup> Por. Tamże, s. 35.

<sup>293</sup> Por. A. Louf, *Samotność mnicha*, „Pastores” 5 (4) 1999, s. 39.

<sup>294</sup> Por. Tamże, s. 41-42.

Droga do celibatu nabiera sensu nie w tym, że wyciszyły się w kapłanie pragnienia, ale że Bóg, którego odnajduje w modlitwie, jest teraz jego pragnieniem<sup>295</sup>.

### 7.2.2 Celibat drogą niepodzielnej miłości do Boga i Kościoła.

W ujęciu ks. W. Giertycha celibat będący drogą niepodzielnej miłości znajduje swoje uzasadnienie w ujęciu chrystologicznym. W takim ujęciu to chrystologia jest punktem oparcia, który pozwala rozważać kwestię drogi celibatu w życiu kapłana. Dlatego podstawowym odniesieniem dla wychwycenia istoty celibatu jest kapłaństwo Chrystusa. Wobec tego droga niepodzielnej miłości do Zbawiciela nie znajduje swojego wyjaśnienia w niczym innym, jak właśnie w Jego osobie. Jednocześnie ks. W. Giertych zwraca uwagę na to, że „celem święceń jest upodobnienie kapłana do Chrystusa, a celibat jest znaczącym sposobem wyrażenie upodobnienia”<sup>296</sup>. Element upodobnienia do Jezusa obejmuje również miłość Zbawiciela do Kościoła, którego założycielem jest Chrystus. W ten sposób ks. W. Giertych wysuwa wniosek, że celibat znajduje swoją realizację również i w tym aspekcie<sup>297</sup>.

Wobec powyższego, według ks. W. Giertycha, niepodzielna miłość Chrystusa do ludzi, bez szukania własnych korzyści płynących z rezerwowania sobie miłości tylko do jednej wybranej osoby, nadaje kształt tego, czym jest celibat w Kościele. Celibat wyrasta w odniesieniu do Chrystusa i miłowania Kościoła na sposób, jaki czyni to Zbawiciel. Dlatego celibat jest umiłowaniem Mistrza z Nazaretu oraz bycie darem z siebie dla tych, których miłuje Pan. Ponieważ miłość ta posiada charakter nadprzyrodzony, czyli pochodzi z porządku wiecznego od samego Boga, to tym samym miłość ta wskazuje na świat Boski. W ten sposób celibatu nie można sprowadzić tylko do praktycznego wymiaru idei służącej celom doczesnym związanym tylko z tym światem w ramach pełnionej posługi. Wskazywałoby to wówczas na czysto ziemskie ujęcie celibatu i pozbawiałoby go wiary w życie związane z Bogiem, czyli źródłem pochodzenia i punktu odniesienia<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> Por. Tamże, s. 43.

<sup>296</sup> Por. W. Giertych, *Modlitwa a celibat*, „Pastores” 51 (2) 2011, s. 44.

<sup>297</sup> Por. Tamże.

<sup>298</sup> Por. Tamże.

Według ks. W. Giertycha element nadprzyrodzonej niepodzielnej miłości pojawiający się w ramach praktykowanego celibatu wskazuje na autentyczność pełnionej posługi kapłana. Posługą tą jest służba w Kościele. Właśnie ta miłość do wierzących jest potwierdzeniem właściwie przeżywanego celibatu. Natomiast niepodzielność nie oznacza miłości ukierunkowanej tylko na osobę Boga, ale również na tych, których On miłuje. Miłość ta jednak nie ogranicza się do jednostki, a tym samym kapłan „nie szuka swego” (1 Kor, 13,5), czyli wybiórczego czerpania korzyści z miłości jednej tylko osoby wierzącej. Jest to miłość do wszystkich i każdego z osobna. Miłość taka nie obdarza nikogo szczególnym prawem do siebie, czyli nie czyni różnicy między ludźmi. Właśnie w tym aspekcie celibat jest wyłączością wobec Kościoła jako całości, a nie jednostki. Celibat jawi się jako miłość bezinteresowna i otwarta na każdego. Wobec powyższego celibat jest drogą życia realizującą się w miłości, czyli nie jest ani jej zaprzeczeniem, ani pozbawianiem się więzi z ludźmi, które były tak wyraźne w życiu ziemskim Jezusa. Jednocześnie miłość w ramach celibatu wykracza poza porządek czysto ludzkiego uzasadnienia i stanowi świadectwo autentyczności misji kapłana zakorzenionej w Chrystusie<sup>299</sup>.

Niepodzielna miłość do Boga i ludzi w ramach celibatu realizuje się jednocześnie w czasie, i zachowuje swą odrębność. Tę trudność ks. W. Giertych również rozwiązuje w oparciu o chrystologiczny fundament celibatu. Autor odwołuje się w tym przypadku do „zależności chalcedońskiej”<sup>300</sup>. W ten sposób wykazuje, że miłość do Jezusa i miłość do ludzi muszą być odrębne i niez mieszane<sup>301</sup>, aby nie dochodziło do ubóstwiania ludzi i czynienia z nich bożków. Natomiast co do pierwszeństwa miłości, celibat wskazuje na Boga, którego miłuje kapłan. Pierwszeństwo to ujawnia się również w tym, że kapłan nie sprawuje posługi, zwracając uwagę na swoją osobę. Nie szuka również w celibacie chwały, którą miałby odbierać za swoje poświęcenie dla Boga i Kościoła. Celibat jest więc daniem Bogu wyłączności w pierwszeństwie. W ten sposób celebrowanie Eucharystii, gdzie to Jezus oddaje się cały, nie jest czasem skupiania się na kapłanie, ale Bogu, podobnie jak i kapłan skupia się na Zbawicielu, który kocha swój lud, a nie na szukaniu własnych korzyści (por. S.C. 23). Wobec powyższego celibat jest nie tylko drogą

---

<sup>299</sup> Por. Tamże, s. 44-45.

<sup>300</sup> Tamże.

<sup>301</sup> Por. Tamże.

niepodzielnej miłości, ale i miłością, która szuka dobra Boga i wszystkich ludzi, a nie swojej korzyści<sup>302</sup>.

Ks. kard. C. Hummes mówi o celibacie jako niepodzielnej drodze miłości do Boga i Kościoła. Obok ujęcia chrystologicznego i eklezjalnego podkreśla jego eschatologiczny sens. Dlatego powołując się na sobór Watykański II, zaznacza, że „kapłaństwo ze swej natury nie domaga się dziewictwa, jak to się okazuje z praktyki Kościoła pierwotnego i z tradycji Kościoła wschodniego (DP, 16)”<sup>303</sup>. Jednocześnie podkreśla, że przyczyny, które za nim przemawiają, są uzasadnione, jeśli tylko ocenia się dary Boże (dar celibatu) z wiarą i świętością (por. SCae)<sup>304</sup>. Wspomniana wiara dotyczy właśnie aspektu eschatologicznego. Aspekt ten odnosi się do nowego stworzenia, które urzeczywistnia się w osobie Chrystusa. Nowość, którą wprowadza Jezusa, dokonała się w czasie Paschy, kiedy Jezus udziela w świecie i czasie nowego rodzaju życia, wyniosłego i boskiego<sup>305</sup>. Ta nowość to odnowienie relacji ludzi z Bogiem przez Chrystusa, czyli Pośrednika lepszego Testamentu (por. Hbr 8,6). Odnowienie sprawia, że człowiek troszczy się w sposób szczególny o sprawy Boga i Jemu jest oddany. Na wzór owego pośrednika, również kapłani oddają się cali i bez zastrzeżeń Bogu, aby kontynuować misję Chrystusa w trosce o Kościół. Wyraża się to również w dziewictwie, które chce się przypodobać tylko Bogu na wzór Jezusa (por. SCae, 21). Nowość wyrażona w dziewictwie jest nastawiona na wieczność i sposób życia w bezżeństwie, jaki będzie miał miejsce w Królestwie Niebieskim po zmartwychwstaniu, w którym kapłan partycypuje już tu na ziemi, również w sposobie życia (por. PDV 50). W ten sposób celibat charakteryzuje się nastawieniem wiary w perspektywie wieczności. Natomiast Kościół stanowi załączek tego Królestwa, w którym po śmierci nie będą ani żenić się, ani za mąż wychodzić (por. Mt 22,30)<sup>306</sup>.

O. Daniel-Ange celibat, który jest drogą kapłana w niepodzielnej miłości, ukazuje w perspektywie Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska, sprawia, że uobecnia się pełnia miłości i dlatego kapłan poświęca się cały, łącznie z ciałem. Kapłan umocniony tą miłością oddaje się cały Bogu i na służbę Kościoła na wzór słów, jakie sam wypowiada w czasie konsekracji: „To jest Ciało moje” (Łk 22,19). Właśnie ta pełnia, bez żadnych

---

<sup>302</sup> Por. Tamże, s. 46-47.

<sup>303</sup> C. Hummes, *Znaczenie celibatu osób duchownych*, „Pastores” 38 (1) 2008, s. 121, cyt. za Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów, 16. Pallotinum, Poznań 2002, s. 500.

<sup>304</sup> Por. C. Hummes, *Znaczenie celibatu osób duchownych*, dz. cyt., s. 121.

<sup>305</sup> Por. Tamże.

<sup>306</sup> Por. Tamże, s. 122.

zastrzeżeń, uwidacznia się w ofiarowaniu własnej osoby, czego wyrazem jest celibat. Bez miłości danej w Osobie Ducha Świętego, życie w celibacie traci swój sens. To miłość uzdalnia, a tym samym celibat jest darem dla kapłana, czyli życiem w szczególnej jedności z Bogiem. Podobnie jak życie Jezusa było darem dla ludzi, który nic nie zachował dla siebie, lecz poświęcił wszystko. Dlatego o. Daniel-Ange stwierdza, że celibat jako droga wyłącznej miłości nie jest „ani przeszkodą, ani wymaganiem – jest oddaniem”<sup>307</sup>.

S. Edith analizując celibat jako drogę niepodzielnej miłości, wszystko ukazuje w perspektywie Boga i wędrówki do Ziemi Obiecanej. Dlatego odwołuje się do opisów starotestamentalnych z Księgi Rodzaju. Opis ten jednak przedstawia Boga jako niewidzialnego, wobec którego raczej należy zachować wiarę i wierność nieskazitelną, niż spodziewać się zaspokojenia własnych oczekiwań. W ten sposób potrzeby własne i nadzieje opierają się raczej na obietnicy, niż na rychłej ich realizacji za życia. Perspektywa spełnienia, czy raczej szczęścia, jakby wymyka się wędrowcom zmierzającym w wyznaczonym przez Boga celu. Dlatego, według s. Edith, celibat z jednej strony domaga się wyłączności, a z drugiej zapatrzenia w cel uchwytne dla wiary, a nie ludzkiego oka, gdzie spoczywa nadzieja kapłana. Wyłączność to nieustępliwość w wędrówce i wierność Bogu, a cel jest spełnieniem obietnic<sup>308</sup>.

Według s. Edith Bóg nie pozbawia kapłana trudności w wędrówce, dlatego celibat zawiera w sobie realizm życia, trudność wynikającą z pustyni, cierpienie w bitwach stoczonych o ziemię obiecaną, trudzie związanym z byciem przewodnikiem ludzi zmierzających w tym samym kierunku. Jednak trudność nie wpływa na sens drogi, jaką jest celibat wyrażony w pełnej wyłączności kapłana dla Boga. Faktycznie, to Bóg jest ziemią obiecaną i jedynym celem, do którego zmierza kapłan. Wobec tego s. Edith odnotuje: „błogosławieni jesteście wy, ubodzy w duchu, poszukiwacze Boga, niebiescy wędrowcy, strażnicy nadziei. Pragnęliście Mnie, czekaliście na Mnie, przyjęliście Mnie. Byłem bowiem także między wami i tak jak wy przybyszem na ziemi”<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> Daniel-Ange, *Znak dla świata*, „Pastores” 5 (4) 1999, s. 70-71.

<sup>308</sup> Por. Edith, *Wszystko oddać i wszystko otrzymać*, „Pastores” 21 (4) 2003, s. 118.

<sup>309</sup> Tamże, s. 119.



### 7.3 Ubóstwo.

#### 7.3.1 Ubóstwo drogą Jezusa Chrystusa.

Według ks. J. Augustyna droga ubóstwa, jaką idzie Jezus w czasie swojej ziemskiej pielgrzymki, jest Jego cechą charakterystyczną. Nie jest to więc jednorazowe wydarzenie w czasie ziemskiego życia Jezusa, które byłoby pochodną trudności ekonomicznych. Nie jest to również brak posiadanych dóbr, będący wynikiem zaniedbania spraw związanych z możliwością pomnażania pieniędzy. Zdaniem Autora, jest to świadomy wybór Zbawiciela. Dlatego można powiedzieć, że Chrystus pozostawał ubogi z własnej nieprzymuszonej woli, co jest pierwszą cechą Jego ubóstwa. Natomiast świadomość obranego sposobu życia wybrzmiewa w nauczaniu Mistrza z Nazaretu. Wielokrotnie Zbawiciel przypomina o ubóstwie i bogactwie, które może stanąć na drodze do zbawienia (por. Mk 10,25)<sup>310</sup>.

Ubogi Jezus z Nazaretu, jak zauważa ks. J. Augustyn, konsekwentnie naucza, aby praktykować ubóstwo, co jest warunkiem podążania za Nim. Pouczając apostołów o warunkach pójścia tą samą drogą, podkreśla, że to „Lisy mają nory i ptaki powietrzne – gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (Łk 9,57). Celem drogi Jezusa nie są bogactwa i szczęście ziemskie widziane w perspektywie posiadanych dóbr, ale życie wieczne i skarby nagromadzone ze względu na Królestwo Niebieskie. Dlatego Jezus zachęca do gromadzenia skarbów w Niebie, gdzie największym dobrem jest doświadczenie Boga i Jego miłości<sup>311</sup>.

Ks. J. Augustyn podkreśla, że nowa perspektywa w myśl ekonomii zbawienia szuka innego dobra, niż ziemskie bogactwa. Droga, jaką podąża Jezus, charakteryzuje się innym myśleniem. Dlatego Chrystus poucza, że w życiu idących tą samą drogą nie może być miejsca na pokładanie nadziei w rzeczach, które mogą zniszczyć mól i rdza (por. Mt 6,19-21). Przysłowiowe ujęcie przemijalności dóbr wskazuje na ich kruchość i małe znaczenie. Przemijalność dóbr materialnych nie uzasadnia zupełnego ich nieposiadania. Chrystusowi zależy na tym, aby nie pokładać w nich nadziei, której spełnienia nie mogą dać. Dlatego stosunek do dóbr, jakie posiada Jezus, charakteryzuje się wewnętrzną wolnością. Właśnie wolność należy do istoty kroczenia za Jezusem. Nie jest to jednak wolność czy obojętność wobec świata materialnego, jakby nie istniał. Jest to raczej

---

<sup>310</sup> Por. J. Augustyn, *Nie gromadźcie skarbów na ziemi*, „Pastores” 10 (1) 2001, s. 85.

<sup>311</sup> Por. Tamże, s. 87.

zdolność do korzystania z dóbr ziemskich w sposób wolny. Wolność, według Autora, jest skrajnym przeciwieństwem żądzy pieniądza. Żądza odbiera wolność i rodzi zależność od dóbr materialnych. Taka postawa jest również skrajnie różna od nadziei pokładanej w Bogu. Wobec tego Jezus jako wolny pozostaje w relacji z Ojcem i wokół Niego koncentruje swoje życie. Ostatecznie to w Nim odnajduje swoje szczęście, radość i kres drogi życia<sup>312</sup>.

W ujęciu ks. J. Augustyna, ubóstwo Jezusa kryje w sobie więcej, niż tylko nieposiadanie dóbr. Wybór ubogiej drogi w sposobie życia jest konsekwentnym otwarciem się na Boga. Ubóstwo jest jakby przestrzenią, która pozwala całkowicie przyłączyć się do Stwórcy. Można więc wnioskować, że Chrystus żyje w ciągłej zażyłości z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym. Wybór takiej drogi jest mądrością samą w sobie. Natomiast przysłowiowy bogacz (por. Łk 12,20) nazwany jest głupcem przez Jezusa, jako ten, który upatrywał szczęścia w nagromadzonych dobrach. Głupota jest więc efektem myślenia sprzecznego z drogą, jaką kroczy Jezus. Nadto życie bogacza naznaczone jest lękiem o posiadane dobra. Według Autora materialistyczna wizja życia staje się zaślepieniem człowieka i wejściem w ciemność. Ciemność jest tu rozumiana jako życie według zmysłowej chciwości i błądzeniem po drogach pożądania. Szczęście, które miały dać bogactwa, staje się pułapką i powodem wzgardy Boga, a tym samym odejściem od źródła szczęścia i zamknięciem na Jego osobę<sup>313</sup>.

Ks. T. Radcliffe zauważa, że ubogi Jezus idący swoją drogą posiada dość, by obdarować innych. Paradoks ubóstwa i jednoczesnego ubogacenia innych jest odkryciem sensu postępowania Zbawiciela. Ubóstwo Jezusa niewątpliwie jest wolnością od rzeczy materialnych, ale posiada również charakter funkcyjny. Jeśli człowiek nie może dać drugiemu wszystkiego, co jest mu potrzebne, to w przypadku Jezusa rzecz ma się inaczej. Jak zauważa Autor, powołując się na proroka Izajasza, Bóg wzywa wszystkich spragnionych, aby przyszli do Niego i spożywali bez płacenia (por. Iz 55,1-3). W pierwszej kolejności Stwórca posiada coś, co jest spełnieniem pragnień, a po drugie nie chce w zamian. Jezus będący spełnieniem tych obietnic, okazuje się darem dla człowieka i zaspokojeniem jego oczekiwań. Wobec tego samo pragnienie człowieka nie jest złe, ale niewłaściwe jego zaspokojenie już tak. Dlatego Jezus wybiera drogę ubóstwa, by nie szukać w nim zbawienia człowieka przez zaspokojenie tylko strony materialnej.

---

<sup>312</sup> Por. Tamże, s. 86-87.

<sup>313</sup> Por. Tamże, s. 88-90.

Jednocześnie Jezus nie jest kimś, kto pomija tę potrzebę w życiu ludzi, dlatego zachęca do pomocy ubogim. Kościół podejmując to wezwanie, wyraża je w trosce o ubogich w widzialnej formie instytucji, jaką jest „caritas”<sup>314</sup>. W ten sposób Jezus nie widzi świata jako złego, a co najwyżej konsumpcyjny styl życia, jako nieposiadający większej wartości. Natomiast ubóstwo jest tu otwarciem się na Boga jako dar. Tym darem jest sam Chrystus, a szczególnie w wymiarze sakramentalnym w czasie Eucharystii, kiedy kapłan wypowiada słowa „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje za was wydane” (1 Kor 11,24)<sup>315</sup>.

Ks. K. Wons kwestię ubóstwa Jezusa jako drogi rozpatruje w perspektywie wyboru. Według Autora istnieją dwie możliwe drogi. Pierwsza odnosi się do Boga, któremu można oddać wszystko, całą swoją wolę, umysł i serce. Druga zaś odnosi się bezpośrednio do bogactw zawartych w słowie „mamona”. Ks. K. Wons podkreśla, że nie istnieje pośredni wybór próbujący pogodzić zaangażowanie w jedną i drugą jednocześnie<sup>316</sup>.

Źródłem takiego ujęcia, jakie przedstawia ks. Wons, jest wypowiedź samego Jezusa. Chrystus będąc Bogiem człowiekiem, nieprzerwanie zmierza do domu Ojca. Jego droga nigdy nie uległa zmianie, nawet pod wpływem pokus, których również doświadczał (por. Łk 4,1-13). Każdorazowa zmiana drogi w życiu człowieka jest mniej lub bardziej uświadomionym odwróceniem się od Boga. Dlatego Jezus nie ceni sobie bogactw i pragnie służyć tylko jednemu Panu. Wobec tego nie tyle ubóstwo leży w centrum wyboru, ale Bóg, do którego bogactwa mogą przesłonić drogę swoją atrakcyjnością. Dlatego ks. K. Wons zaznacza, że mając opcję drogi ubóstwa czy służby bogactwom, należy dokonać wyboru absolutnego, bez jakiegokolwiek prób pogodzenia obu możliwości<sup>317</sup>.

Ten radykalizm wyboru absolutnego w rozważaniu Autora powtarza się kilka razy. Oznacza to, że nie jest to kwestia, którą można zbagatelizować. Zważywszy jednocześnie, że pieniądź funkcjonował we wspólnocie apostołów, którym przewodził Jezus, ks. K. Wons nie pomija tego faktu i podejmuje się komentarza. Autor zauważa różnicę między terminem „mamona” oraz „pieniądz”. „Mamona” zaczerpnięta z fragmentu na temat dobrego użycia pieniądza (por. Łk 16,9-13) ma na celu wskazanie subtelnej różnicy<sup>318</sup>. Gdy Jezus mówi o „mamonie”, określa ją jako „pana”. Słowo „Pan”

---

<sup>314</sup> Por. T. Radcliffe, *Hojność łaskawego Boga*, „Pastores” 10 (1) 2001, s. 30.

<sup>315</sup> Por. Tamże.

<sup>316</sup> Por. K. Wons, *Bóg, ja i mamona*, „Pastores” 10 (1) 2001, s. 101.

<sup>317</sup> Por. Tamże; por. Marie-Laure, *Spożywanie Bożego słowa*, „Pastores” 60 (3) 2013, s. 100.

<sup>318</sup> Por. K. Wons, *Bóg, ja i mamona*, dz. cyt., s. 101.

odnosi się również do Boga jako alternatywy wyboru. Natomiast do terminu „pieniądz” dodaje pouczenie o jego właściwym użyciu, czyli roli służebnej wobec ludzkich decyzji. W istocie chodzi o to, aby człowiek posiadając jakieś dobra, nie podlegał im jak niewolnik swemu panu. Dlatego ks. K. Wons odnotuje, że „pieniądz jest doskonałym sługą i bardzo złym panem”<sup>319</sup>.

Ks. R. Szmydki nakreślając drogę ubóstwa, którą podąża Jezus, dokonuje tego w perspektywie zestawienia osób i ich relacji. Natomiast kwestia pieniądza w układzie wzajemnych odniesień pojawia się w roli podrzędnej. Pieniądz w ujęciu autora służy dobru ludzi z uwzględnieniem sprawiedliwości, dzięki której każdy ma otrzymać to, co do niego należy. Tu również ujawnia się relacja natury społecznej, w której bierze udział pieniądz podlegający ludzkiej sprawiedliwości. W związku z tym relacja między osobami należy do większej wartości, niż pieniądz sam w sobie. Natomiast aby zachować właściwe relacje, osoby powinny pozostać wolne wobec pieniądza, tak by pożądanie dóbr nie stanęło na drodze wzajemnego poszanowania. Prawda o wzajemnych relacjach, którą analizuje ks. R. Szmydki, ujawnia się w kontekście pytania skierowanego do Jezusa na temat płacenia podatków (por. Mt 22,16 17)<sup>320</sup>.

Według ks. R. Szmydki pytanie skierowane do Jezusa o płacenie podatków ujawnia miejsce pieniądza w życiu Zbawiciela i ukazuje Jego drogę postępowania w tej kwestii. Droga ta jest wyborem wolności na rzecz oddania Bogu chwały. Wobec tego ubóstwo nie jest formą ascezy na rzecz samodoskonalenia. Nie jest też ubóstwem w celu zaspokojenia potrzeb aktualnego okupanta czy innej władzy. Pierwszym, wobec czego Jezus wybiera drogę ubóstwa, jest Jego Ojciec. Wolność, która towarzyszy temu wyborowi, nie jest jednak celem samym w sobie, lecz miłość do Ojca. Ta sama wolność, jaka charakteryzuje Chrystusa, pozwala Mu płacić podatki ówczesnej władzy, bez poczucia straty. Jezus nie żyje dla bogactw, lecz z miłości do Ojca, którego wolą jest, aby tak On, jak i ludzie, poznali Go i oddali Mu chwałę. Ten sam pieniądz może być wyrazem miłości do ludzi, jeśli jest taka potrzeba. Ubóstwo nie jest tu brakiem posiadania pieniędzy, ale wolnością w relacji miłości do Boga i ludzi<sup>321</sup>.

Ks. R. Szmydki zauważa, że droga ubóstwa Jezusa jest szlakiem, który ostatecznie przemierza kapłan, podążając za nim. W tym ujęciu Jezus nie tylko wybiera drogę

---

<sup>319</sup> Tamże, s. 102.

<sup>320</sup> Por. R. Szmydki, *Miejsce pieniądza*, „Pastores” 46 (1) 2010, s. 100; por. W. Węclawski, *Pieniądze w Kościele*, „Pastores” 61 (4) 2013, s. 73.

<sup>321</sup> Por. R. Szmydki, *Miejsce pieniądza*, dz. cyt., s. 101.

ubóstwa, ale sam jest drogą. To nie tyle Chrystus wybiera ubóstwo, co sam jest ubogim. Ubóstwo to jednak nie ma nic wspólnego z pustką lub brakiem pasji życia. W przypadku Jezusa pasją nie jest pieniądz, ale miłość do Ojca i tych, których On wyprowadza z niewoli. Właśnie to wyprowadzenie kapłana z jego przywiązań jest zaproszeniem do miłości. Jezus nie poszukuje tego, co może dać mu człowiek, ale człowieka. Jest to powtórzenie sceny z Księgi Rodzaju, w której Bóg odnajduje człowieka po grzechu (por. Rdz 3,9). Paradoks polega na tym, że ubogi Chrystus, został sprzedany za pieniądze, dokonując zbawienia ludzi. Dla Jezusa nie liczy się nic, tylko miłość do człowieka. Bóg-człowiek jest obnażony z szat i pozbawiony godności w oczach ludzi. Wobec oprawców nie posiada już zupełnie nic. Moment zupełnej bezinteresowności wpisuje się w akt zbawczy, w którym Bóg jedynie co ma do zaoferowania, to miłość<sup>322</sup>.

### 7.3.2 Ubóstwo stylem życia kapłańskiego.

Ubóstwo w ujęciu ks. Z. Chlewińskiego jest istotnym warunkiem i kryterium autentycznego rozumienia i akceptacji Ewangelii w życiu kapłana. Pierwsze kazanie, jakie wygłosił Jezus, rozpoczęło się od zaproszenia do bycia ubogim (por. Mt 5,1-11). Punktem wyjścia tego nauczania są słowa, które określają uczniów podejmujących ubóstwo „szczęśliwymi” (por. Mt 5,3). Autor powołując się na słowa Jezusa, podkreśla, że w ubóstwie nie chodzi o uściślenie pojęcia „ubogi”, ale o charakterystykę stylu życia, które zakłada szczęście. W pierwszej kolejności jest to rezygnacja ze zbędnych dóbr materialnych. Oznacza to, że Jezus nie koncentrował się wyłącznie na rzeczywistości odnoszącej się tylko do spraw czysto duchowych. Dlatego nie chodzi tu tylko o nieprzywiązanie do dóbr materialnych, ale o faktyczną z nich rezygnację. Jednocześnie w ubóstwie, które staje się stylem życia kapłana, akcent nie pada na brak dóbr tego świata, ale zdolność dzielenia się nimi w pełnym zaufaniu Bogu. Dlatego ubóstwo będzie krokiem w stronę zaufania Bogu, co wyraża się w miłości wobec bliźniego<sup>323</sup>.

Ks. Z. Chlewiński zauważa, że nowy styl życia, jaki proponuje Jezus, jest cechą charakterystyczną kapłanów, którzy są wolni od uzależnień. Ta wolność jest postawą wewnętrzną, która ma swoje przełożenie w codzienności. Choć do takiej postawy powołani są wszyscy, co wyrażają słowa skierowane przez św. Pawła do Koryntian, aby

---

<sup>322</sup> Por. Tamże, s. 102.

<sup>323</sup> Por. Z. Chlewiński, *Ubóstwo – świadectwem*, „Pastores” 10 (1) 2001, s 16-17.

żyli tak, jakby nie posiadali rzeczy (por. 1 Kor 7,30), to kapłan tym bardziej powinien charakteryzować się takim usposobieniem. Dlatego ubogi styl życia kapłana, co podkreśla Autor, jest odpowiedzią na słowa Jezusa, aby nie zdobywać złota ani srebra, ani miedzi do swych trzosów (por. Mt 10,9). Chrystus dodał jednocześnie, że nie należy zabierać ze sobą w ramach posługi kapłańskiej torby ani sandałów, czy też dwóch sukien (por. Mt10,10). Niestety, zalecenie takie nie jest możliwe do zachowania w każdej szerokości geograficznej. W związku z tym Autor zaznacza, że słowa te mają być odczytane w duchu, a nie w dosłownym znaczeniu słów. Właściwe rozumienie przesłania Jezusa przekłada się na autentyczność stylu życia kapłana. Dlatego ks. Z. Chlewiński podkreśla, że sercem ubogiego kapłana jest zaufanie pokładane w Bogu zatroskanym o strawę dla kapłana, a ten w wolności serca powinien zadbać o biednych<sup>324</sup>.

Według ks. J. Śliwy oraz ks. Z. Chlewińskiego ubogi styl życia jest środkiem do miłowania ubogich. Ubóstwo ma prowadzić do identyfikacji z biednymi ludźmi w duchu przyjaźni. Przyjaźń ze swej natury jest bezinteresowna i taka ma być miłość do ubogich. Kiedy kapłan pozostaje ubogi, nie posiada nic, w czym mógłby górować nad innymi, a to właśnie stanowi właściwy styl kapłaństwa. W bezinteresownej przyjaźni pozbawionej wyższości pojawia się miejsce na prostotę, pokorę i wyrzeczenie. Dopiero taka postawa pozwala zachować kapłanowi szacunek do ubogiego, opierający się na wartości osoby samej w sobie w bezinteresownej relacji wobec biednego. Tak powstały szacunek jest ostatecznie weryfikacją miłości do Boga i ludzi. Jednocześnie ubogi styl życia kapłana wprowadza pewne ograniczenia wyborów z racji braku środków do szerszego pola działania. Taka sytuacja była udziałem św. Piotra, który rzekł: „nie mam srebra ani złota, ale co mam, to ci daję” (Dz 3,6). Darem kapłana jest jego wiara, której ma pod dostatkiem. Ubogi Piotr wszystko, co ma, to Bóg. Taki styl życia jest wyrazem szczęścia mimo ubóstwa. Dlatego realizacja ośmiu błogosławieństw jest przyznaniem Bogu racji w Jego nauczaniu, a dla ludzi znakiem, że miłość więcej znaczy niż pieniądz<sup>325</sup>.

Według ks. T. Radcliffe ubóstwo jest powiązane w cnotą nadziei. W pierwszej kolejności wybór ubogiego stylu życia jest wyrazem zaufania kapłana wobec Boga. Gotowość do rezygnacji z wszystkiego, co posiada kapłan, włącznie ze swoim życiem, jest znakiem nadziei na zbawienie, które przychodzi od Boga. Nadzieja w ubogim stylu życia charakteryzuje się tym, że nie musi posiadać innych zabezpieczeń dla podtrzymania

---

<sup>324</sup> Por. Tamże, s. 18.

<sup>325</sup> Por. J. Śliwa, *Jakiego księdza potrzebujemy?*, „Pastores” 10 (1) 2001, s. 12-14; por. Z. Chlewiński, *Ubóstwo – świadectwem*, tamże, s. 23-24.

sensu trwania w ubóstwie. Miejsce nadziei jest tam, gdzie właśnie brak jakiejkolwiek pewności, którą można uzyskać, będąc posiadaczem choćby najmniej wartościowej rzeczy, ale sprawiającej wrażenie koniecznej, by przetrwać daną chwilę. Nadzieja ma to do siebie, że czerpie z tego, czego nie posiada, a pozwala żyć, tak jakby się posiadało obiekt swoich pragnień<sup>326</sup>.

Ks. T. Radcliffe idąc za Janem od Krzyża podkreśla, że „nadzieja odnosi się do tego czego się nie posiada”<sup>327</sup>. Zauważa, że im więcej kapłan posiada, tym mniej się spodziewa. Natomiast nadzieja kapłana jest tym doskonalsza, im bardziej to Bóg jest głównym obiektem pomocnej wszechmocy i dawcą wszystkiego, czego potrzeba<sup>328</sup>.

Ks. T. Radcliffe podkreśla, że decyzja ubożego stylu życia powiązanego z nadzieją obejmuje całego człowieka. Już nie tylko jego wyrzeczenie, czyli wewnętrzną i zewnętrzną wolność od rzeczy. Kapłan wchodząc w ubóstwo wsparte nadzieją, otwiera się na łaskę oczyszczenia pamięci, tak by dusza uwolniła się od wszelkich uchwytnych sposobów poznania Boga. Ubóstwo staje się już nie tylko stylem życia apostołskiego, ale i modlitewnego. Styl ubóstwa polega na tym, że w modlitwie kapłan nie szuka już niczego poza samym Bogiem. Kapłan jak żebrak staje przed panem, który go przyodziewa w radość i miłość, niczego nie żądając, ani nie odmawiając Bogu<sup>329</sup>. W przypadku podjęcia ubożego stylu życia, kapłan pokłada nadzieję w swym Stwórcy i to On sam staje się dla niego oparciem. Dlatego ubóstwo nie jest formą sprawdzianu ludzkiej wytrzymałości ani dowodem na silną osobowość. Ubóstwo powiązane z nadzieją jest szczególnym życiem w łasce, wyrażonym w praktyce, co staje się stylem życia kapłana i znakiem dla świata<sup>330</sup>.

Ks. R. Szmydki ubogi styl życia kapłana przedstawia w perspektywie tła biblijnego oraz epoki bieżącej, jaka ma wpływ na kapłana. W ujęciu biblijnym Autor powołuje się na osobę Jezusa oraz Jego komentarz do ówczesnych zobowiązań odnoszących się do podatków. Jezus nie tylko nie zwolnił uczniów od płacenia należności ustalonych przez dane państwo, ale nawet w przypadku mogącego wystąpić zgorzenia zachęcał do czynów, do których kapłan nie jest wprost zobowiązany przez prawo (por. Mt 17,27).

---

<sup>326</sup> Por. T. Radcliffe, *Hojność łaskawego Boga*, dz. cyt., s. 29-30; por. Benedykt XVI, *Wewnętrzna wolność*, Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 2006, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, Poznań 2008, s. 54.

<sup>327</sup> Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, III, 15, s. 335.

<sup>328</sup> Por. T. Radcliffe, *Hojność łaskawego Boga*, dz. cyt., s. 30; por. H. Grialou, *Jestem Córką Kościoła*, tłum. O. Nowakowaska, Kraków 1984, s. 411.

<sup>329</sup> Por. T. Radcliffe, *Hojność łaskawego Boga*, dz. cyt., s. 30.

<sup>330</sup> Por. Tamże, s. 29.

Oznacza to, że kapłan zawsze ma na uwadze dobro innych, a nie tylko swoje, nawet jeśli musiałby ponieść stratę materialną. Właściwie dobro zbawienia człowieka stoi na pierwszym miejscu wobec wszelkich innych, nawet słusznie uzasadnionych korzyści<sup>331</sup>.

Ks. R. Szmydki zauważa, że ubóstwo ma związek z cnotą nadziei, która uzewnętrznia się w oddaniu swego życia Bogu w pełnym zaufaniu. Wybór ubożego stylu życia zakłada porzucenie własnych zabezpieczeń w powierzeniu siebie Bogu. Już sam akt wyrzekania się zbędnej majątności jest wyznaniem wiary. Właśnie na akt pełnego zawierzenia zwrócił uwagę Jezus, obserwując ubogą wdowę, która „z niedostatku swego wrzuciła wszystko, co miała na utrzymanie” (Łk 16,13). Akt ubogiej wdowy jest wyrazem jej powierzenia się Bogu ze wszystkim, co posiada. Takiej to ufności oczekuje Jezus od kapłanów, których posyła bez trzosa na misję głoszenia Ewangelii<sup>332</sup>.

Według ks. R. Szmydki również epoka, w jakiej żyje kapłan, ma wpływ na jego styl życia. Autor zaznacza, że kapłani pod wpływem systemu komunistycznego mają tendencję do zaniżania dochodów, podwójnej rachunkowości, co jest realizacją zamierzonej kompensacji wynikającej z założenia, że „z zasady otrzymuję mniej niż powinienem, a system podatkowy opiera się na niesprawiedliwości społecznej”. Autor podkreśla, że kapłan mając napiętnowane sumienie takim postępowaniem, nie może spokojnie podejmować modlitwy w świetle tajemnicy Jezusa ukrzyżowanego. Dlatego w imię stylu ubóstwa na wzór Jezusa, ks. R. Szmydki wykazuje potrzebę zakwestionowania „zasad prywatnego kodeksu”. Autor powołując się na papieża Benedykta XVI zaznacza, że „sprawiedliwość jest pierwszą drogą miłości” (CIV 6). Wobec tego nie ma możliwości praktykowania przykazania miłości bez podstaw sprawiedliwości. W tym przypadku sprawiedliwość w sprawach finansowych wskazuje na wolność kapłana od powyższych nadużyć, a tym samym właściwe podejście do spraw materialnych<sup>333</sup>.

Ks. A. Radecki rozważając temat ubóstwa jako stylu życia, ma na myśli błogosławieństwo. Błogosławieństwo wypowiedziane w kazaniu na górze nie ma formy przesłania normatywnego, lecz jest faktycznym udzieleniem szczęścia w nim zawartego. Realizm tego szczęścia ma swoje uzasadnienie w codzienności. Każdy kapłan ma swojego „łazarza” leżącego u jego bram. Bliskość ubogich jest szczęściem na wyciągnięcie ręki. Oznacza to, że jeśli ktoś nie wybiera możliwości pomocy innym, ten

---

<sup>331</sup> Por. R. Szmydki, *Miejsce pieniądza*, dz. cyt., s. 101; por. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, Poznań 2010, s. 454.

<sup>332</sup> Por. R. Szmydki, *Miejsce pieniądza*, dz. cyt., s. 101.

<sup>333</sup> Por. Tamże, s. 104-105.



sam pozbawia siebie tego, czego udziela Bóg w błogosławieństwie. Szczęście jest tu ukryte w dawaniu. Dlatego ubogi styl życia jest podyktowany przez wybór miłości, która jest skarbem poszukiwanym przez wszystkich. Jest to jednak miłość wobec drugiego człowieka, a nie tylko szukająca dobra dla siebie. Jeśli więc wśród przykazań najważniejszym jest to, które odnosi się do miłości, to wśród błogosławieństw ubóstwo jest pierwszym. Dlatego można wnioskować, że ubodzy mają pierwszeństwo w miłości, a tym samym pomoc ubogim wpisana jest w szczęście kapłana<sup>334</sup>.

Według ks. A. Radeckiego do pełnego szczęścia prowadzi praktyka ubożego stylu życia. Dlatego Autor zachęca, aby już w ramach formacji alumnów praktykowano pomoc potrzebującym. Ponieważ pojmuje tę pomoc jako cnotę, czyli sprawność, to tym samym alumn może pogłębiać i utrzymywać w sobie troskę o ubogich, dzieląc się z nimi tym, co sam posiada. Ks. A. Radecki jako miarę ubożego stylu życia kapłana w doniesieniu do dóbr materialnych wskazuje ludzi biednych, wśród których Jezus jest pierwszym. To Chrystus „będąc bogatym, dla was stał się ubogim, aby was ubóstwem swoim ubogacić” (2 Kor 8,9). Ubóstwo to widać od dnia narodzin Chrystusa, aż po śmierć na krzyżu, co ma stanowić odniesienie dla całego życia kapłana<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Por. A. Radecki, *Jak być naprawdę ubogim?*, „Pastores” 15 (2) 2002, s. 107-108.

<sup>335</sup> Por. Tamże.

## ROZDZIAŁ III

### Formacja kapłańska

W ujęciu Jana Pawła II formacja przyszłych kapłanów jest jednym z najbardziej wymagających i najważniejszych wyzwań Kościoła na rzecz ewangelizacji ludzkości. Ta krótka myśl skierowana do polskich biskupów w czasie „Visita ad limina apostolorum” w 1998 r. stała się inspiracją dla powstania kwartalnika „Pastores”. Dlatego poniższy rozdział jest próbą ewaluacji zaproszenia, jakie skierował Ojciec Święty do Kościoła w Polsce. Choć jest to wyzwanie dla całego Kościoła Powszechnego, to każda wspólnota partykularna jest niejako zobowiązana do troski o święte powołania kapłańskie. Troska ta, wyrażona w kwartalniku „Pastores”, mając charakter pogłębionej refleksji teologicznej nad formacją do świętości, stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, kim jest prawdziwy świadek Chrystusa i Jego Ewangelii. Tym samym poniższa analiza odnosi się do formacji mającej na celu ukształtowanie świadka Jezusa w oparciu o Słowo Boże.

#### 1. Formacja intelektualna.

Formacja intelektualna jest tym obszarem pracy nad sobą, którego wymagania są jasno określone i łatwe do weryfikacji. Choć osiągnięcie celów formacji intelektualnych wymaga dużego samozaparcia i ciężkiej pracy, to w sercu podjętych wysiłków nie jest stopień naukowy, a tożsamość kapłańska. W przeciwnym razie przyswojona wiedza nie znalazłaby swojego wyrazu w życiu codziennym osoby powołanej do służby w Kościele. Wobec tego analiza formacji intelektualnej jest refleksją nad narzędziem będącym w służbie świętości życia kapłańskiego. W przypadku formacji intelektualnej jest to świętość, która jest świadoma swojej wiary i celów, jakie stawia sobie Kościół w danym czasie formacji.

Według ks. R. Jaworskiego formacja intelektualna, której realizacja wyraża się w studiowaniu, uzależniona jest od bieżących czasów. Uzależnienie od sytuacji Kościoła i świata nie oznacza ulegania prądom myślowym, jakie dominują w danej epoce. Raczej wyraża się to w stawianiu czoła wyzwaniom danej epoki pod względem intelektualnym, aby kapłan mógł sprostać temu, co go czeka w codziennym obcowaniu ze światem.

Ponadto każde pokolenie stara się o jak najlepszy przekaz wiedzy, korzystając z dostępnych metod i środków nauczania. Dlatego uwzględniając okoliczności kulturalne i społeczne, w jakich rodzi się nowe powołanie kapłańskie, Kościół dokonuje korekty odnoszącej się do programu i sposobu nauczania w ramach formacji intelektualnej<sup>1</sup>.

Ks. R. Jaworski powołując się na *Ratio studiorum*, które stanowi część szerszego dokumentu o formacji kapłańskiej (*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*), wykazuje, że studia umożliwiają pogłębienie tożsamości kapłańskiej. Tożsamość jest tu rozumiana jako pogłębione studium nad istotą powołania kapłańskiego. Gruntowna wiedza na ten temat pozwala przeciwstawić się negatywnym zjawiskom, jakie towarzyszą osobie powołanej. Wśród wielu niebezpieczeństw ks. R. Jaworski wymienia agnostycyzm, subiektywizm, liberalizm oraz relatywizm moralny<sup>2</sup>.

Ks. R. Jaworski zaznacza, że skuteczność formacji w ramach przebiegu studiów zależy w dużej mierze od uświadomienia jej celu. Tym nadrzędnym celem jest tożsamość kapłańska, wyrażająca się w naturze i misji kapłaństwa służebnego. Dlatego Autor, idąc za Janem Pawłem II (*Pastores dabo vobis*, 11), zaznacza, że nieznanomość kryteriów prawdziwości powołania i jego istoty jest źródłem wielu nieporozumień i rozczarowań. Wobec tego wymienia przymioty, które zarysowują styl osobowości kapłańskiej, którą winien poznać alumn przygotowujący się do święceń. Ks. R. Jaworski do przymiotów kapłańskich zalicza: „odpowiednią zdatność duchową (miłość Boga i bliźniego, dążąca do braterstwa i zaparcia się siebie, doświadczona czystość, zmysł wiary i zmysł kościelny, gorliwość apostołską i misyjną)”<sup>3</sup>. Ponadto alumn winien charakteryzować się przymiotami moralnymi, jak „szczerłość ducha, dojrzałość uczuciowa, wyrobienie towarzyskie, duch przyjaźni i słusznej wolności, odpowiedzialność, pracowitość, chęć współpracy z innymi”<sup>4</sup>. Na końcu wymienia przymioty intelektualne, do których zalicza „umiejętność stosowania słusznej i zdrowej oceny, uzdolnienia wystarczające do odbycia studiów”<sup>5</sup>. Choć cechy te stawiają poprzeczkę bardzo wysoko, to przyszły kapłan ma być świadomy wymagań, do których poznania jest zobowiązany. Pogłębione studium

---

<sup>1</sup> Por. R. Jaworski, *Nowe czasy – nowa formacja*, „Pastores” 10 (1) 2001, s. 121; por. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia. Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Biblioteka „Niedzieli”, tom 78, Częstochowa 1999, s. 107-108.

<sup>2</sup> Por. R. Jaworski, *Nowe czasy – nowa formacja*, dz. cyt., s. 123; por. A. Skowroński, *Analiza współczesnego i poszukiwanie nowego modelu formacji kapłańskiej w WSD w Elku*, red. T. Kopiczko, „Studia Elckie”, 19, (2017), nr specjalny, s. 603-604.

<sup>3</sup> Por. R. Jaworski, *Nowe czasy – nowa formacja*, dz. cyt., s. 124.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

powyższych wytycznych w ramach formacji intelektualnej ma na celu uniknięcie niedojrzałej tożsamości kapłańskiej, która mogłaby się przejawiać w dobrych chęciach wobec bliżej nieokreślonego ideału. Dlatego formacja intelektualna jest podstawą świadomego podążania do wyznaczonych celów pośrednich (cech przyszłego prezbitera), mających na uwadze dojrzałą tożsamość kapłańską<sup>6</sup>.

Ponieważ w ujęciu ks. R. Jaworskiego kapłan jest uczniem Jezusa należącym do szerszej grupy osób powołanych i uczestniczących w formacji, dlatego jego dojrzewanie w drodze do święceń ma odzwierciedlać całe bogactwo Kościoła, również to, które ma charakter wyższej uczelni. Wobec tego Autor odwołuje się do *Ratio studiorum*, które precyzyjnie określa sposób formacji intelektualnej alumna, wyznaczając kierunki i nurty kształcenia, tak by alumn mógł pogłębiać więź z Jezusem Chrystusem. Pomocnym w realizacji takiego celu jest dobrze ukształtowane sumienie. Dlatego przyszły kapłan ma za zadanie poznać najpierw samego siebie, swoje wady i zalety, oraz wykorzenić postawy sprzeczne z duchem kapłańskim. Wśród nich są: anonimowość, bierność, krytykanctwo, izolacja lub anarchia. W odkrywaniu takich postaw pomocne są wykłady przewidziane w *Ratio studiorum*. W takim ujęciu formacja intelektualna, realizowana w ramach wykładów, określana jest jako narzędzie formacji. Wobec tego pełni rolę służebną w stosunku do więzi kapłana z Jezusem. Pogłębianie więzi w ramach formacji intelektualnej ma być szukaniem prawdy i kształtowaniem postawy wyrażającej się w uwielbieniu i umiłowaniu prawdy<sup>7</sup>.

Według s. B. Zarzyckiej formacja intelektualna w ramach odbywanych studiów kształtuje motywacje kapłana wpływające na podejmowane przez niego decyzje. Właściwie ukształtowane motywacje pozwalają alumnowi, a następnie kapłanowi, zachować tożsamość kapłańską. Dlatego formacja intelektualna w ramach odbywanych studiów ma za zadanie pomóc alumnowi w posługiwaniu się rozumem w codziennych wyborach. Intelkt ma tu pełnić rolę nadrzędną wobec popędów lub emocji, które z natury są ślepe. Dlatego dobra edukacja wyznaczająca szczytne ideały kształtuje obraz tożsamości kapłańskiej zdolnej do poświęceń i ofiary z siebie. Natomiast postawa popędowa sprzyja takim cechom, jak egocentryzm i egoizm. Kapłan o takim usposobieniu jest niezdolny do pełnienia swojej misji, ponieważ jego motywacją jest nie tyle prawda o Bogu, ile dynamika redukcji napięć. Wszystko, co wywołuje napięcie, jest

---

<sup>6</sup> Por. Tamże.

<sup>7</sup> Por. Tamże, s. 124-126.

wówczas sprzeczne z oczekiwaniami kapłana. Dlatego celibat w postawie popędowej lub emocjonalnej nie może być zrealizowany, a relacje z ludźmi i rozwój duchowy nie przekraczają czysto urzędowych zachowań<sup>8</sup>.

Wobec tego, według s. B. Zarzyckiej, czas studiów jest okresem, podczas którego poznawany ideał kapłańskiego życia umożliwia skorygowanie niedojrzałego myślenia alumna. W przeciwnym razie, według Autorki, wyświęcony na kapłana realizuje własne cele w Kościele. Wśród nich jest wybieranie prestiżowych zadań, mających na celu karierę dającą satysfakcję osobistą. Kapłan o sprzecznej tożsamości, z tą którą proponuje formacja seminaryjna, działa w sposób indywidualny. Dla kapłana o tożsamości popędowej i emocjonalnej drugi kapłan zostaje ograniczony do kontekstu sojusznika lub konkurenta. Ponadto osoba powołana o wizji tożsamości kapłańskiej sprzecznej z przedłożoną w ramach studiów, jest niezdolny do pracy na rzecz parafii, diecezji i Kościoła. Dlatego formacja w ramach wykładów czy konferencji ma za zadanie przedłożenie obiektywnego obrazu i znaczenia tego, kim jest kapłan. Wówczas kapłańska aktywność poznawcza, według Autorki, nabiera szczególnej mocy regulującej i nastawionej na wartości absolutne. W ten sposób s. B. Zarzycka wykazuje, że w ramach rozwoju intelektualnego najlepszym czynnikiem motywacji w ramach wyboru jest wartość najwyższa. Oczywiście jest nią sam Bóg i miłość do Niego. To On jest źródłem działania i On też jest tym, którego ma poznawać kapłan. Wreszcie kapłan miłuje Tego, którego poznaje, i wszystko czyni ze względu na Boga. Wobec tego formacja intelektualna, służąca właściwym motywacjom w życiu alumna i kapłana, ukierunkowana jest na poznanie i umiłowanie wartości najwyższej<sup>9</sup>.

Ks. W. Giertych podejmując formację intelektualną w ramach przygotowania do kapłaństwa, wskazuje na różnorodności warunków, w jakich odbywa się ten proces. Według Autora życiorysy wybranych postaci kapłanów pokazują, że nie jest to przekaz wiedzy odbywający się w jednakowych warunkach. Różnorodność okoliczności i metod, o jakich wspomina ks. W. Giertych, uświadamia możliwość osiągnięcia celu, jaki zakłada sobie formacja intelektualna, na różnych drogach. Studia, w jakich uczestniczy alumn w ramach formacji intelektualnej, odbywają się zaocznie lub stacjonarnie. W przypadku wojny, która nie pozostawiła wyboru, indywidualny tok nauczania wymagał osobistego zaangażowania alumna w celu zdobycia wymaganej wiedzy. Jako przykład ks. W.

---

<sup>8</sup> Por. B. Zarzycka, *Rozwój własny a życie oddane Ewangelii*, 48 (3) 20110, s. 30-31.

<sup>9</sup> Por. Tamże, s. 30-32.

Giertych wymienia takie osoby, jak papież Pius XII, papież Paweł VI oraz papież Jan Paweł II, których edukacja była uzależniona od okoliczności zewnętrznych zmuszających do pracy według zleconego materiału w miejscu zamieszkania. Natomiast ks. kard. J-M. Lustiger z własnej inicjatywy powiązał studia alumnów z pobytem na placówkach parafialnych, mając na uwadze formację nastawioną na bardziej indywidualną pracę wykładowcy z klerykiem w codzienności życia duszpasterskiego. Według ks. W. Giertycha różnorodność okoliczności, w jakich odbywają się studia alumna, nie zmienia faktu konieczności zdobycia wymaganej wiedzy. Wobec tego wiedza, jaką winien posiadać przyszły kapłan, nie ulega zmianie, a jedynie warunki towarzyszące oraz sposób egzekwowania wiedzy<sup>10</sup>.

## 2. Formacja ludzka.

Wobec prawdy o Słowie Wcielonym, którym jest sam Jezus Chrystus, nietrudno dostrzec, że Najwyższy kapłan jest Bogiem i człowiekiem. Dlatego formacja kapłańska nie może wykluczać ludzkiej strony powołania. Jednocześnie bez właściwie ukształtowanej osobowości stawiającej sobie za cel dojrzałość właściwą dla człowieka, trudno mówić o świętości życia. Wobec tego analiza poniższego paragrafu jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest formacja ludzka i jak ona przebiega, zmierzając do wyznaczonych sobie celów. Choć formacja wskazuje na wysiłek związany z pracą nad sobą, to nie wyklucza on koniecznego wypoczynku, który stanowi część życia ludzkiego.

### 2.1 Kształtowanie dojrzałej osobowości.

Ks. A. Cencini kształtowanie dojrzałej osobowości umiejscawia w kontekście formacji ciągłej. Ponieważ formacja ciągła jest szerszym pojęciem, które obejmuje dojrzewanie w aspekcie duchowym, intelektualnym i ludzkim, to dojrzewanie osobowości wpisuje się w jeden z trzech elementów kształtowania osoby powołanej do kapłaństwa. Dojrzała osobowość, która dotyczy ludzkiej strony kształtującej się osoby, należy do zasadniczych celów formacji. Niedojrzała osobowość kapłana nie pozwala na pełny rozwój życia duchowego osoby powołanej. Natomiast ukończona formacja

---

<sup>10</sup> Por. W. Giertych, *Papież bez seminarium*, „Pastores” 47 (2) 2010, s. 25-29.

intelektualna obejmująca studia, nie gwarantuje jeszcze owocnej posługi kapłana. Dlatego ks. A. Cencini wskaże na konieczność integralnej formacji, w której nie pomija się żadnego z trzech aspektów dojrzewania. W przeciwnym razie dochodzi do asymetrii między teorią, którą poznaje osoba powołana, a życiem, jakie wyraża faktyczny stan formującej się osoby<sup>11</sup>.

Według ks. A. Cencini kształtowanie dojrzałej osobowości, w której akcent pada na ludzką stronę formacji, obejmuje całe życie. Dlatego Autor wskaże na dojrzewanie o charakterze ciągłym, czyli takie, które zawsze dostrzega możliwość dalszego rozwoju. Dojrzewanie osobowości w takim ujęciu nie przewiduje punktu docelowego, po którym można by porzucić pracę nad sobą. Takie ujęcie nie oznacza ciągłego poczucia niedojrzałości, ale wskazuje na postawę „docibilitas”, która jest zdolnością do ciągłego uczenia się. Dlatego dojrzałość osobowości to bardziej otwartość na zmianę, niż kostyczne poczucie osiągniętego celu, w którym panuje niezgoda na jakąkolwiek zmianę<sup>12</sup>.

Ks. A. Cencini dojrzewanie osobowości ukazuje w oparciu o różne modele formacyjne. Ponieważ każdy z modeli posiada zalety oraz wady, to tym samym nie można dojrzewania osobowości oprzeć na jednym z nich, ale trzeba traktować je komplementarnie. Tym co zespala wszystkie modele, jest wspólna cecha, którą Autor nazywa „docybilitas”. Jest to zdolność uczenia się w każdych okolicznościach życia. Wówczas formacja nie ogranicza się do jakichś szczególnych momentów, ale całego doświadczenia, jakie niesie ze sobą życie. Wspomniana zdolność uczenia się jest podstawą każdego z modeli. „Docybilitas” jest warunkiem jakiegokolwiek rozwoju osobowości, który wyraża się w zdolności krytycznego myślenia na swój temat, aby dostrzec możliwości dojrzewania<sup>13</sup>.

Dojrzewanie osobowości według modeli, o których mówi ks. A. Cencini, dokonuje się w precyzyjnie określonym aspekcie. Pierwszym, na który wskazuje Autor, jest model doskonałości. Zakłada on narzucenie drogi i jej celu formacyjnego z nakazem wyeliminowania uczuć, wrażeń, podnieć, popędów oraz wszystkiego innego, co nie jest doskonałe. Model ten pomija konieczność zintegrowania całej rzeczywistości ludzkich odruchów i potrzeb, co wymaga czasu i pracy nad sobą. Model ten szybko wprowadza

---

<sup>11</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, „Pastores” 26 (1) 2005, s. 48-49; por. A. Cencini, *Oddech życia. Łaska formacji permanentnej*, tłum. J. Zarzycka, Kraków 2004, s. 57-60.

<sup>12</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 52.

<sup>13</sup> Por. Tamże, s. 54.

zmiany w osobowości, ale ryzykuje ukształtowaniem kapłana bez entuzjazmu. W ten sposób powstaje osobowość bez namiętności, ale i życiowej pasji, która zmuszona jest porzucić możliwość dostrzegania prawdy i piękna ukrytego w prozaice życia<sup>14</sup>.

Ks. A. Cencini wskazuje na model obserwacji wspólnotowej, w której osobowość wyraża się przez grupę jako całość. Istnieje tu ryzyko porzucenia odpowiedzialności indywidualnej na rzecz ogółu, jakim jest wspólnota seminaryjna. W wyniku tego wraz ze święceniami znika również potrzeba formacji indywidualnej. Dzieje się tak, ponieważ wspólnota ulega rozproszeniu w ramach pełnionych obowiązków na terenie diecezji. Formacja wówczas kojarzy się z okresem, który ma swój jednoznaczny koniec. Dlatego model ten bywa porzucany wraz z ukończeniem seminarium<sup>15</sup>.

Innym modelem formacji osobowości, na który wskazuje ks. A. Cencini, jest dojrzewanie osobowości przez samorealizację. Model ten domaga się uwagi wokół własnego „ja”. Pozwala to na wnikliwą analizę i krytyczne spojrzenie na siebie osoby powołanej. Model ten poszukuje szacunku dla samego siebie, lecz z drugiej strony grozi to egocentryzmem. Ponadto postawa skupienia na sobie może zrodzić narcystyczne traktowanie własnego „ja” z pominięciem rzeczywistości zewnętrznej, która otacza kapłana. Takie zbytne skupienie na sobie przeszkadza w nawróceniu i ascezie, do której zaprasza sam Bóg<sup>16</sup>.

Kolejnym modelem, na jaki zwraca uwagę ks. A. Cencini, jest samoakceptacja w służbie dojrzewania osobowości. Choć, jak zauważa Autor, model ten jest bardzo rozpowszechniony, samoakceptacja nie jest celem samym w sobie. Tym co stara się osiągnąć osoba powołana, jest przyjęcie siebie, czyli pokonanie niechęci do własnej osoby i przewyciężenie tego, co negatywne. Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo porzucenia wartości najwyższych na rzecz gloryfikacji siebie oraz odstąpienie od pokonywania własnej niedojrzałości. W efekcie może to udaremnić własną formację<sup>17</sup>.

Model jednego wzorca, na którym osoba powołana kształtuje swoją osobowość, według Autora, daje poczucie jasnego kierunku formacji. Wzorcem tym może być

---

<sup>14</sup> Por. Tamże; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, tłum. K. Stopa, Kraków 2005, s. 19-31.

<sup>15</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 54; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, dz. cyt., s. 32-44.

<sup>16</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 55; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, dz. cyt., s. 45-57.

<sup>17</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 55; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, dz. cyt., s. 58-68.



spirytualizm, liturgizm, psychologizm, intelektualizm, woluntaryzm, czy nawet eksperymantalizm. Niebezpieczeństwo w takim ujęciu formacji osobowości istnieje z racji fragmentarycznego postrzegania dojrzewania kapłana. Ujęcie takie pomija etapy wzrostu (por. RFIS-2016), a tym samym nie sprzyja integracji różnorodnych sfer ludzkiej osobowości. Etapy formacji dojrzałej osobowości zakładają nie tylko różnorodność obszarów, które wymagają troski, ale i ciągłości<sup>18</sup>.

Wobec powyższych modeli formowania dojrzałej osobowości, ks. A. Cencini proponuje jako alternatywę model integracji. Dojrzewanie osobowości polega w tym modelu na budowie i odbudowywaniu swojego „ja” wokół życiodajnego centrum. Centrum to pozwala odnaleźć własną tożsamość i prawdę. Ponadto nadaje sens każdemu fragmentowi życia kapłana, tak złemu, jak i dobremu, oraz odnosi się do przeszłości i teraźniejszości. Centrum dla osoby wierzącej, a szczególnie dla kapłana, to misterium paschalne, krzyż Syna, który w tej tajemnicy przyciąga do siebie wszystkich ludzi. Jeśli dla Jezusa każdy moment Jego życia miał sens, a nawet wymiar zbawczy, to właśnie w świetle tego wydarzenia kapłan jest zaproszony do interpretacji własnego życia<sup>19</sup>.

Według ks. A. Cenciniego kapłan patrząc na Jezusa, odnosi do siebie Jego cierpienie i stara się Go naśladować. W związku z tym kapłan nie pomija ludzkiej strony w dojrzewaniu osobowości, ponieważ dostrzega kondycję Zbawiciela w momencie ukrzyżowania, a której nie można pominąć w dziele zbawienia. W ten sposób dojrzewa jego cała osoba, a nie tylko duchowa strona. Dlatego kapłan widząc wzór w osobie Jezusa, naśladując Go, stopniowo dojrzewa. Również w radosnych momentach z życia Chrystusa osoba powołana może odnajdywać punkt odniesienia w procesie dojrzewania osobowości. Dlatego wcielenie Jezusa, czyli przyjęcie kondycji człowieka, ofiarowanie, opatrywanie ran ludzkich, przemienienie, skupienie, nadawanie kierunku w nauczaniu, kształtuje osobowość kapłana. Jak zauważa Autor, jest to pogłębiona formacja kapłańska z jednym punktem odniesienia, który wszystkich przyciąga, tworząc wspólnotę ludzi, oraz nadaje sens i tożsamość poszczególnym jednostkom, a tym samym osobowości kapłana. Jest to osobowość o jednoznacznym centrum jako punkcie odniesienia, a jest

---

<sup>18</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 55; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentnej*, dz. cyt., s. 69-97.

<sup>19</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 56; por. A. Cencini, *Drzewo życia. Ku modelowi formacji początkowej i permanentne*, dz. cyt., s. 102-341.

nim konkretna Osoba. Dlatego może dojść do integracji osobowości, czyli dojrzałości kapłana<sup>20</sup>.

Ks. A. Cencini podkreśla, że tak inteligencja kapłana, która rozważa życie Jezusa, wola, która winna zająć stanowisko wobec objawionej koncepcji życia według wiary, jak również uczucia zdolne do wielkich dążeń, mogą skupiać się i kształtować wokół osoby Jezusa. Celem takiego dojrzewania osobowości jest pascha Jezusa, która jednocześnie jest drogą kapłana na całe życie. W takim ujęciu widoczny jest cel, ale i dynamika rozwoju osobowości. Pascha jest tu metodą, codziennym sposobem podejmowania decyzji, miarą miłości, błogosławieństwem oraz cennym skarbem. Jednocześnie nie jest celem ostatecznym, ale przejściem przez życie do wiecznego szczęścia. Natomiast element ciągłości, czyli trwania w tym toku myślenia i postępowania, sprawia, że kapłan utożsamia się z osobą Zbawiciela w całej rozciągłości życia. Dlatego dojrzewanie osobowości nie jest fragmentem bogatszej rzeczywistości, jaką jest osobowość i życie każdego człowieka, ale odnosi się do każdej chwili kapłańskiej posługi<sup>21</sup>.

Według ks. W. Rzeszowskiego formacja osoby powołanej obejmuje przestrzeń pracy z łaską oraz możliwość pracy z psychologiem. Psychologia w formacji pełni rolę służebną wobec łaski, mając na celu ułatwienie współpracy z łaską Bożą. Wobec tego głównym zamiarem jest bardziej owocne przygotowanie do kapłaństwa wyrażającego się w pełnieniu posługi w Kościele. Ostatecznie Autor doświadczenia życiowe osoby powołanej postrzega jako miejsca formacji osobowości rozumianej jako całość człowieka. W ten sposób formacja odnosi się do całej osoby ludzkiej, a nie jakiegoś wąskiego obszaru rzeczywistości życia kapłańskiego. Idąc dalej, ks. W. Rzeszowski podkreśla, że wszystko jest łaską. Oznacza to, że Autor każdą okoliczność traktuje jako szansę daną od Boga, jako miejsce formacji<sup>22</sup>.

Ponieważ ks. W. Rzeszowski nie wyklucza z formacji osobowości żadnego momentu życia osoby powołanej, to tym samym formacja jest nastawiona na nieustający rozwój kapłana. Nie oznacza to jednak bliżej nieokreślonych lub zbyt dalekosiężnych celów. W porządku formacji ludzkiej strony kapłana, celem jest równowaga psychiczna. Jej dojrzałość wyraża się w mocnym i stabilnym poczuciu męskiej tożsamości, zdolności

---

<sup>20</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 56.

<sup>21</sup> Por. A. Cencini, *Ciągła formacja czy ciągła frustracja*, dz. cyt., s. 58-59; por. A. Cencini, *Będziesz miłował Pana, Boga Swego. Psychologia spotkania z Bogiem*, tłum. B. Nuzzo, Kraków 1995, s. 119-120.

<sup>22</sup> Por. W. Rzeszowski, *Psychologia i formacja*, „Pastores” 46 (1) 2010, s. 123.

do dojrzałych odniesień personalnych oraz konsekwentne dążenie do wyznaczonych celów. Dojrzałość osobowości realizuje się również w podejmowaniu decyzji i trwaniu w wyznaczonych postanowieniach. Trwanie to charakteryzuje się odwagą nie tylko w trudnych momentach życia, ale również wobec odkrywania swoich słabości. Dlatego według ks. W. Rzeszowskiego formacja prowadząca do dojrzałej osobowości obejmuje również sferę seksualną, która może być powodem zmagania osoby powołanej. Poznawanie własnych niedomagań umożliwia budowanie realnej, a nie iluzorycznej duchowości, która uciekałaby od trudności. Dlatego dojrzałość seksualna winna być zgodna z wizją chrześcijańską, nawet jeśli wymaga dużego wysiłku i samozaparcia, która w przypadku kapłana przeżywana jest w celibacie<sup>23</sup>.

Według ks. W. Rzeszowskiego w ramach dojrzewania osobowości, szczególnej uwadze podlegają dojrzałość emocjonalna oraz wolność od uzależnień. Emocjonalna niedojrzałość jest wynikiem trudności wychowawczych, mających swe źródło w domu rodzinnym oraz lokalnej społeczności, z której pochodzi kandydat do kapłaństwa. Zazwyczaj powodem niedojrzałości emocjonalnej jest brak stabilności rodzinnej. Dodatkowo, według Autora, pojawiające się uzależnienia od Internetu i telefonu przedłużają proces konfrontacji z problemem i jego rozwiązanie. Autor nie wyklucza również problemów z alkoholem, a nawet narkotykami. W związku z tak poważnymi problemami ks. W. Rzeszowski proponuje profesjonalną psychologiczną pomoc osobie powołanej. Pomoc ta winna mieć miejsce przed wstąpieniem przyszłego kapłana do seminarium lub przynajmniej w czasie roku propedeutycznego. Jeśli pomoc nie okaże się skuteczna, a problemy nieprzezwyciężalne, należy alumnowi doradzić odejście z seminarium<sup>24</sup>.

Ks. W. Rzeszowski w dojrzewaniu osobowości uznaje rolę psychoterapii. Nie jest to terapia mająca za zadanie zastąpić formację duchową. Jeśli osoba powołana podejmie pracę z psychoterapeutą, to ze względu na obowiązujące prawo do dyskrecji, sam kandydat zobligowany jest do poinformowania rektora seminarium o sposobach i owocach terapii. Jednocześnie Autor zastrzega, że alumn w ramach formacji nie ma prawa narzucać własnych warunków w procesie formacyjnym, co byłoby jednoznaczne z jego niedojrzałością i odrzuceniem tego, co proponuje Kościół. Dlatego osoby odpowiedzialne za formację mają obowiązek dokonać wstępnego rozeznania, aby

---

<sup>23</sup> Por. Tamże, s. 124; por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000, s. 150.

<sup>24</sup> Por. W. Rzeszowski, *Psychologia i formacja*, dz. cyt., s. 127-130.

rozstrzygnąć, czy dana osoba może poddać się formacji zgodnie z przyjętymi kryteriami (KPK, 1051.1052)<sup>25</sup>.

## 2.2 Wypoczynek codzienny.

Według ks. R. Jaworskiego odpoczynek kapłana jest tak samo ważny jak praca. Zdolność zachowania harmonii między pracą i odpoczynkiem nazywa higieną życia. Higiena ta odnosi się do sfery fizycznej, psychicznej oraz duchowej. Dlatego odpoczynek nie jest postrzegany jako przerywnik w pracy, ani tym bardziej coś, co nie posiada dostatecznej wartości, by uzasadnić swój sens istnienia w życiu osoby powołanej<sup>26</sup>.

Odpoczynek, według ks. R. Jaworskiego, bywa dewaluowany tak przez kapłana, jak i przez obserwatorów zewnętrznych życia księdza. Dewaluacja ta znajduje poparcie u osób charakteryzujących się pracoholizmem. Innym przypadkiem nieuznania odpoczynku w życiu kapłana jest błędnie rozpowszechniona opinia, że kapłan nic nie robi. Pogląd ten pojawia się głównie wśród osób mało zaangażowanych w życie religijne Kościoła<sup>27</sup>.

Ks. R. Jaworski ukazując odpoczynek kapłana w perspektywie zarzutów braku aktywności z jego strony, podkreśla negatywne tego skutki. Kapłan, który porzuci odpoczynek na rzecz stałej aktywności, popada w błędne koło. Dlatego szukanie gratyfikacji mającej zastąpić odpoczynek w ciągłej pracy ostatecznie zmierza do wypalenia zawodowego. Wypalenie nie jest czymś, co może ominąć kapłana, jakby powołanie dostarczało niespożytych sił, które nie muszą liczyć się ze zwykłą ludzką kondycją. Wypalenie pozbawione odpoczynku przechodzi w depresję. Jeśli ten proces się pogłębia, może objawiać się w utracie sensu powołania, cynizmie oraz porzuceniu pierwotnych ideałów tak mocno wyznawanych i praktykowanych w czasie formacji seminaryjnej. Ostatnim etapem nieuznania właściwie przeżywanego odpoczynku, który obejmuje całą rzeczywistość osoby ludzkiej, kończy się popadaniem w uzależnienia, które to nie wykluczają żadnego ze znanych powszechnie nałogów, a występujących wśród ludzi<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Por. Tamże.

<sup>26</sup> Por. R. Jaworski, *Trudności w pracy księdza*, „Pastores” 20 (3) 2003, s. 31.

<sup>27</sup> Por. Tamże, s. 22.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s. 30-31.

Według ks. R. Jaworskiego odpoczynek kapłana o wygórowanych ambicjach, któremu wydaje się, że posiada niespożyte siły, nie znajduje dostatecznego uzasadnienia. Kapłan taki kosztem snu, a często urlopu, ciągle angażuje się w służbę na rzecz krzewienia wiary. Postawa taka daje mu szybką satysfakcję, jest lubiany i widziany jako człowiek spełniający się w powołaniu. Jednak po okresie nie dłuższym niż kilka lat traci pierwotny zapał. Dodatkowo, według Autora, perspektywa długiego oczekiwania na owoce pracy, co do których kapłan włożył bardzo dużo wysiłku, aby je osiągnąć, nie daje natychmiastowej satysfakcji. Nadto frustracja wynikająca z niepowodzeń, brak poczucia bycia dobrym w jednej konkretnej dziedzinie na rzecz ogólnej znajomości wielu tematów, nie pozwala spojrzeć kapłanowi na swoje życie jako zmierzające do radości już tu na ziemi. Według dawno zaproponowanej postawy wyczekiwania owoców w życiu przyszłym, duże uzależnienie od przełożonych, z którymi przyszło pracować młodemu kapłanowi, może prowadzić do wrażenia braku wolności i upatrywać w tym powód spowolnienia w dziele ewangelizacji. Wówczas odpoczynek postrzegany jest jako trwonienie czasu, który odsuwa w nieskończoność zaspokojenie potrzeby uznania. Satysfakcja bywa wówczas rekompensowana inną formą gratyfikacji, nierzadko sprzeczną z ideałem tak jasno ukazany w osobie Jezusa. Wówczas zbudowana postawa ciągłego zaangażowania i napięcie z tym związane domagają się odpoczynku, który w tym przypadku jest widziany jako brak poświęcenia oraz niekonieczne dobro w życiu osoby powołanej<sup>29</sup>.

Wobec powyższych trudności w pracy kapłana, ks. R. Jaworski podkreśla konieczność odpoczynku oraz uporządkowanie w dziedzinie relacji z kapłanami, z którymi przyszło współpracować. Ponadto kapłan winien podnosić swoje kompetencje w ramach pełnionej posługi oraz angażować się szczególnie tam, gdzie może realizować talenty, jakie posiada. Ks. R. Jaworski nie wyklucza treningów psychologicznych mających na celu lepszą komunikację z ludźmi. Tak kompleksowe działanie na rzecz dobrze przeżywanego powołania nie ogranicza się tylko do koniecznego wypoczynku, który regeneruje siły, ale pozwala również lepiej znosić codzienny wysiłek, który jest nieodłączną częścią życia kapłana<sup>30</sup>.

K. Kotowa przedstawia odpoczynek jako miejsce dla refleksji. Refleksja w ramach koniecznego odpoczynku jest możliwością spojrzenia na siebie i rozeznania priorytetów

---

<sup>29</sup> Por. Tamże, s. 28-29.

<sup>30</sup> Por. Tamże, s. 32.

w podejmowanych inicjatywach duszpasterskich. Dlatego wypoczynek odnosi się do pracy, pełniąc rolę służebną, w celu jej optymalizacji. Jednak brak wypoczynku jest wynikiem błędnie przeprowadzonej refleksji w ramach formacji. Dlatego sposób wypoczywania lub jego brak to rezultat niewłaściwie rozumianego zaproszenia osoby powołanej do gorliwości w dążeniu ku doskonałości kapłańskiej. Zaparcie się siebie nie musi oznaczać pozbawienia się wypoczynku. Również podjęcie codziennego krzyża nie stawia sobie za cel umęczenia, które miałyby być miarą odpowiedzi na wezwanie do świętości. Jeśli kapłan zamyka się tylko w samym działaniu, to porzuciwszy refleksyjność, porzuca możliwość rozwoju osobistego i wspólnoty, której przewodzi. Dlatego porzuciwszy odpoczynek, który uwzględnia refleksyjność, kapłan otwiera się na pracoholizm popychający go na zewnątrz, czyli ku rzeczom, ideom, a nie w stronę Boga i ludzi<sup>31</sup>.

Według ks. J. Kudasiewicza wypoczynek kapłana ma swoje uzasadnienie w praktyce szabatu. Jednocześnie odpoczynek należy do fundamentalnego doświadczenia każdego człowieka, choć dla kapłana postrzegany jest w kontekście religijnym. Ponieważ szabat jawi się jako inicjatywa Stwórcy, to wypoczynek nie tylko znajduje swoje uzasadnienie w odniesieniu do Boga, ale właśnie w Nim ma największy sens<sup>32</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz podkreśla, że Bóg jest pierwszym, który odpoczął po dziele zbawienia. Dlatego człowiek stworzony na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1,26) wchodzi w ten sam porządek pracy i odpoczynku, opierając się na danym mu przykładzie płynącym z góry (por. Rdz 2,2). Odpoczynek wyrażający się w szabacie posiada określoną strukturę. Szabat nie jest zwyczajną przerwą od pracy, ale zawiera w sobie głębszy sens. Dlatego, jak zauważa ks. J. Kudasiewicz, szabat postrzegany jest jako kres czasu. Szabat jest ostatnim dniem w porządku stwarzania świata. Jednocześnie w ujęciu biblijnym zamyka pewien cykl dni, miesięcy i lat. Po sześciu dniach, latach lub po wielokrotności liczby siedem następuje odpowiedni dzień lub rok sabatyczny. Wówczas odpoczynek może trwać nie tylko jeden dzień, ale nawet cały rok (por. Kpł 5,5). Ponieważ czas, według Autora, jest darem od Boga, to człowiek wchodzący w szabat, poświęca go swemu Stwórcy. Wejście w kontakt z Bogiem w czasie odpoczynku jest osobistym wyznaniem, że to Bóg jest Panem naszego czasu. Zdolność przerywania pracy na rzecz

---

<sup>31</sup> Por. K. Kotowa, *Rytm pracy i odpoczynku*, „Pastores” 20 (3) 2003, s. 96-97.

<sup>32</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Biblijne SOS dla odpoczynku*, „Pastores” 20 (3) 2003, s. 7.

Boga jest zaufaniem okazanym Temu, który wszystko stworzył dla człowieka i któremu to poświęcił sześć dni<sup>33</sup>.

Według ks. J. Kudasiewicza odpoczynek w ujęciu sabatycznym jest zaprzestaniem stwarzania. Oznacza to okazanie wolności wobec swego dzieła, a szczególnie wobec człowieka. Ukończone dzieło otrzymuje dar, którym jest możliwość istnienia według tego, jak coś zostało stworzone. Dlatego kapłan praktykujący odpoczynek w znaczeniu religijnym, również okazuje wolność względem tego, co stworzone, i zaprzestaje dalszego przekształcania świata, jakby ten należał tylko do człowieka, a nie do Boga. Wolność dana wszystkiemu, co Bóg uczynił, pozwala na przestrzeń i spotkanie się z Tym, od którego wszystko pochodzi. Jednocześnie Autor zaznacza, że Bóg nigdy nie przestaje działać. Dla Boga odpocząć oznacza nie tyle brak pracy, ile zatrzymanie się wobec dokonanego dzieła, wobec którego Bóg kieruje swe pełne radości spojrzenie. Jest to rodzaj kontemplacji tego, czego On sam dokonał. Właśnie ten wymiar kontemplacyjny jest dla kapłana punktem odniesienia co do sposobu przeżywania odpoczynku<sup>34</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz mówiąc o kontemplacyjnym charakterze odpoczynku, zauważa, że zaprzestanie pracy nie ma wymiaru negatywnego, ale pozytywny. Kontemplacja jest przyjęciem daru od Boga i zatrzymaniem się na tym, co Stwórca już uczynił dla człowieka, a tym samym uznaniem Jego dzieła. Jednocześnie trwanie w kontemplacji jest mementem otrzymania błogosławieństwa od Boga. To właśnie w tym błogosławieństwie widać działanie Boga Ojca, o czym wspomina sam Jezus w dziele zbawczym, którego dokonuje (por. J 5,17). Dlatego odpoczynek z Bogiem staje się dla kapłana miejscem błogosławieństwa. Ponadto błogosławieństwo obejmuje pozostałe dni pracy osoby powołanej, co czyni tę pracę owocną. Oznacza to, że bez błogosławionego odpoczynku praca kapłana nie przynosi dobra ludziom, a Bogu chwały należnej za Jego dzieła<sup>35</sup>.

Odpoczynek, według ks. J. Kudasiewicza, jest czasem uświęconym. Uświęcenie odpoczynku w życiu kapłana polega na wejściu w czas odpoczynku jako oddzielonej przestrzeni poświęconej tylko Bogu. Wejście to jest otwarciem się na Boga w życiu kapłana, na Tego, który jest święty. Właśnie taki odpoczynek pozwala kapłanowi odkryć, jak dobry jest Pan, który czyni go wolnym od grzechu i przywiązania do świata. Odpoczynek ma więc wymiar uwalniający, na wzór wyjścia z ziemi egipskiej, w której

---

<sup>33</sup> Por. Tamże, s. 8.

<sup>34</sup> Por. Tamże, s. 9.

<sup>35</sup> Por. Tamże, s. 9-10.

Izraelici musieli ciężko pracować. Wyjście w stronę Boga, przez zaniechanie pracy, jest celem samym w sobie. Bóg jest centrum spotkania w czasie odpoczynku. Jak zauważa Autor, w samym sercu wyjścia z niewoli był szabat. Nie jest to tylko oddanie Bogu chwały, ale wejście w oblubieńczą relację ze Stwórcą. W dniu odpoczynku Bóg cieszy się na widok człowieka jak oblubieniec z oblubienicy. Dlatego odpoczynek jest radością i okazaniem sobie wzajemnej miłości. Tak powstają więzi między kapłanem i Bogiem, co pozwala przeżyć odpoczynek jako spotkanie z Osobą, a nie proste zaprzestanie działania<sup>36</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz dostrzega w odpoczynku kapłana powtarzający się Exodus. Wyjście to jest przejściem od niewoli do służby. Ponieważ w odpoczynku kapłan doświadcza odzyskania godności człowieka wolnego przez obcowanie z Bogiem, to również jego posługa wśród ludzi winna być poszukiwaniem sprawiedliwości i równości. Poszukiwanie równości między ludźmi w sposób szczególny odnosi się do najsłabszych i bezbronnych. Odpoczynek w tej perspektywie jawi się jako czas, który służy kapłanowi i ludziom, których powierzył mu Bóg. Wobec tego wypoczynek kapłan ujawnia jego społeczny charakter. Ponieważ kapłan jako pierwszy doświadcza dobra, jakim jest exodus, może stać się pasterzem ludzi wychodzących ze swej niewoli do wolności ukierunkowanej na Boga i równość społeczną<sup>37</sup>.

Ks. J. Kudasiewicz podkreślając religijno-społeczny aspekt odpoczynku kapłana, zauważa, że kto ma czysto pragmatyczne podejście do zaprzestania pracy, popełnia grzech idolatrii. Dlatego kapłan, który w ramach odpoczynku nie wchodzi w relację z Bogiem, dopuszcza się grzechu. Przewinienie to polega na samodecydowaniu o swoim czasie, w którym zrywa się więzi z Bogiem. Wówczas zanika oblubieńczy charakter powołania, co czyni kapłana najemnikiem. Dlatego odpoczynek pozbawiający kapłana łączności z Bogiem jest zaprzeczeniem tego, do czego powołał go Pan. Ponieważ Bóg zapragnął uczynić z ludzi, którzy w Niego uwierzyli, swój dom, to ograniczanie czasowe stawiane Bogu jest niegościnnością wobec Niego<sup>38</sup>.

Ostatecznie ks. J. Kudasiewicz dokonuje zestawienia odpoczynku, szabatu oraz osoby. Zachowanie szabatu jest sprawiedliwością samą w sobie, ponieważ jest przestrzeganiem Tory, jako prawa otrzymanego właśnie w dniu szabatu. Idąc dalej, Autor

---

<sup>36</sup> Por. Tamże, s. 10-11.

<sup>37</sup> Por. Tamże, s. 13.

<sup>38</sup> Por. Tamże.



wykazuje, że wraz z przyjściem Jezusa, który jest Torą, Słowem, Prawem uosobionym, ten kto miłuje Jezusa, przestrzega szabat. Dlatego odpoczynek w swej istocie jest byciem z Chrystusem, który staje się odpoczynkiem dla kapłana, a tym samym wolnością, i miłością oblubieńczą samą w sobie<sup>39</sup>. Natomiast odpoczynek wieczny jest nieustającym szabatem, który wyraża się przebywaniem w obecności z Bogiem. Dlatego odpoczynku nie można sprowadzić do zwykłego nicnierobienia, które jest zaprzeczeniem odpoczynku, jakiego domagał się Bóg od Izraelitów<sup>40</sup>.

Pojęcie odpoczynku kapłana, według kard. J. Ratzingera, skupia się wokół osoby Jezusa, nie pomijając społeczności, w której żyje kapłan. W ten sposób kapłan przeżywając swój odpoczynek w obecności Zbawiciela, nie zapomina o innych ludziach. To sam Bóg jest inspiracją do przeżywania odpoczynku z ludźmi. Dlatego odpoczynek w życiu kapłana nie wyklucza relacji z innymi w „duchu” Zbawiciela. W istocie Jezus jest obecny wśród swoich wyznawców, mając istotny wpływ na ich sposób bycia. Oznacza to, że Jezus oddziałuje na sposób przeżywania czasu odpoczynku, w którym to wzajemne więzi oraz okazana sobie miłość są realizacją szabat w rozumieniu nowo testamentalnym<sup>41</sup>.

### 3. Formacja duchowa.

Wszystko co związane jest z formacją w życiu duchowym, zmierza do jednego celu, jakim jest zjednoczenie kapłana z Bogiem. Jednocześnie przebieg formacji uwzględnia usuwanie wszystkiego, co przeszkadza pogłębianiu relacji z Trójjedynym. Wobec tego analiza skupiona na formacji duchowej poddaje refleksji to, co podlega rozwojowi oraz sam cel, jakim jest zjednoczenie kapłana z Bogiem. Ponieważ cały proces formacji odnosi się do życia ziemskiego, to czasem kulminacji pracy duchowej jest Eucharystia i dorastanie do prawdy o Zbawicielu, z którym wchodzimy w zażyłą komunie w czasie sprawowania Najświętszej Ofiary.

---

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 17.

<sup>40</sup> Por. Tamże, s. 18-20; por. G. Greshake, *Wprowadzenie do nauki o łasce*, dz. cyt., s. 111.

<sup>41</sup> Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, część 1, tłum. W. Szymon, Kraków 2007, s. 102.

### 3.1 Rozwój cnót.

Cnoty według ojca świętego Benedykta XVI wpisują się w życie kapłana jako nieodłączny element jego formacji. Papież zaznacza, że cnoty zostały wskazane przez samego Jezusa jako punkty odniesienia w naśladowaniu Mistrza z Nazaretu. Cnoty te to pokora i cichość, które pełnią rolę streszczających osobowość Zbawiciela. Stanowią one najprostszy opis sposobu funkcjonowania Chrystusa i dlatego Zbawiciel zaprasza do ich praktykowania. Ponieważ Jezus pozostaje niedoścignionym wzorem ich wcielenia, to kapłan staje wobec zadania ich realizacji na drodze formacyjnej. Właśnie formacja przewiduje wdrażanie cnót wyżej wymienionych, co wiąże się z ich stopniowym rozwojem. Wobec tego możliwość rozwoju cnót uzmysławia, że ich poziom w kapłańskiej codzienności może podlegać pogłębieniu<sup>42</sup>.

Benedykt XVI podkreśla, że pierwszą z cnót, do której zaproszony jest kapłan, jest pokora, o której wspomina św. Paweł w liście do Efezjan (por. Ef 4,2). Według Ojca Świętego pokora wspomniana przez Apostoła narodów jest tą, która odróżnia chrześcijaństwo od pogańskiej myśli filozoficznej. Dosłownie pójście za Chrystusem oznacza dla kapłana wejście na drogę pokory. Choć pokora w postawie Jezusa jest zrealizowana w sposób doskonały, to dla kapłana nie jest to tak oczywiste i proste do zrealizowania. Pierwszym krokiem na drodze do wdrażania pokory jest stanięcie w prawdzie. Ponieważ pycha jest przeciwieństwem pokory, to jako stanowiąca jej oczywistą przeszkodę wymaga stopniowego wyeliminowania. Pycha chcąc władzy, pozorów i pokazania się przed innymi, istotnie odbiega od ideału, jaki kryje się w pokorze. Dlatego rozwój pokory będzie wiązał się z nieuniknionym upokorzeniem pychy. Upokorzenie pełni tu rolę służebną i sprzyja rozwojowi pokory. Wobec tego Ojciec Święty określa upokorzenia w codzienności jako zbawienne dla kapłana. Upokorzenia pozwalają wykorzeniać arogancję pychy, która żywi się próżnością i zaprzecza prawdzie. Dlatego rozwój cnoty ukazany na przykładzie pokory pełni rolę formacyjną ukierunkowaną na prawdę<sup>43</sup>.

Prawda, według papieża Benedykta XVI, jest cechą charakterystyczną pokory. W związku z tym otwartość na prawdę sprzyja rozwojowi cnoty pokory jako fundamentu dla właściwych relacji w Kościele. Prawda jest uznaniem Boga i jego planu zbawienia, a tym samym przyjęciem postawy ucznia względem Stwórcy. Dlatego papież Benedykt

---

<sup>42</sup> Por. Benedykt XVI, *Isć za Chrystusem drogą pokory*, „Pastores” 58 (1) 2013, s. 115.

<sup>43</sup> Por. Tamże, s. 113-114.

XVI wskaże na konieczność uczenia się prawdy i życia według niej. Właśnie ta otwartość na prawdę wyrażona w jej poznawaniu jest istotą rozwoju cnoty jako takiej. W związku z tym Ojciec Święty rozwój pokory nazwie cnotą eklezjalną, ponieważ odnosi się do Boga i Kościoła. Jej eklezjalność wyraża się w działaniu na rzecz osób wierzących w duchu miłości. Wobec tego dbałość o wzrost pokory sprzyja budowaniu Kościoła, czyli budowaniu wspólnoty wiernych. W ten sposób rozwój cnoty jest uznaniem formacji mającej na celu dobro wszystkich, a nie tylko swoje. W istocie rozwój cnoty, w tym przypadku pokory, sprzyja cnotcie miłości, a tym samym rozwija najważniejszych z nich<sup>44</sup>.

Rozwój cnót, na które zwraca uwagę Ojciec Święty, zawiera w sobie jeszcze jedną, a jest nią cichość (por. PDV 21). Cichość obok pokory jest drugą zaletą, do której zaprasza sam Jezus (por. Mt 11,29). Rozwój tej cnoty pełni rolę komplementarną, czyli uzupełniającą wobec pokory. Papież nazywa ją chrystologiczną, czyli Jemu właściwą. Wobec tego nie jest możliwym, by iść drogą rozwoju cnót mającą na celu naśladowanie Jezusa bez jej uwzględnienia. Benedykt XVI na określenie tej cnoty używa również terminu „łagodność”<sup>45</sup>. Łagodność i jej wprowadzanie w życie nie oznacza stawania się słabym, co miałyby być przeciwieństwem siły czy stanowczości. Według Papieża Chrystus potrafi być surowy, a jednocześnie dobry i łagodny. Właśnie rozwój tej cnoty sprawia pewną trudność, do której odnosi się Papież. Trudność polega na niewłaściwym jej rozumieniu i stawianiu w opozycji do innych cnót widocznych w osobie Jezusa. Chodzi to o łagodność, która jest przeciwieństwem przemocy. W związku z tym rozwój tej cnoty wymaga jej właściwego doprecyzowania i w pierwszej kolejności zaniechania przemocy. Zaniechanie jej w istocie jest uznaniem Boga jako tego, który ostatecznie wszystko rozsądzi. Nim jednak nastąpi etap sądu, to cierpliwość wyrażona w łagodności jest spełnieniem cnoty ludzi określonych jako „cisi”. Oznacza to, że wdrażanie tej cnoty pozwala na „przestrzeń” nawrócenia dla innych i okazanie miłości na wzór Boga, który wyraża swą moc w łagodności<sup>46</sup>.

Według papieża Benedykta XVI rozwój cnoty pokory i cichości jest jednoczesnym budowaniem jedności Kościoła. Im bardziej kapłani są pokorni i łagodni, tym bardziej sprzyja to ukazaniu się oblicza Jezusa. Ojciec Święty mówiąc o powyższych cnotach jako chrystologicznych oraz cnotach jedności, faktycznie wskazuje na osobę Zbawiciela.

---

<sup>44</sup> Por. Tamże.

<sup>45</sup> Por. Tamże, s. 115.

<sup>46</sup> Por. Tamże.

Wobec tego kapłan pogłębiając te cnoty w swoim życiu, staje się świadectwem, które owocuje umocnieniem jedności we wspólnocie. Natomiast wzajemny szacunek i uznanie w duchu pokory są podstawą dla cnoty miłości<sup>47</sup>. W ten sposób rozwój jednej cnoty ma wpływ na kolejną, ujawniając wzajemne powiązanie cnót. Wzajemność, która nazywana jest łącznością cnót, ukazuje rozwój jako pewną całość<sup>48</sup>. Dlatego rozwój cnót w życiu kapłana nie pomniejsza wartości jednej cnoty kosztem drugiej. Raczej wskazuje na konieczność uznania każdej z nich jako pożytecznej dla dobra całego Kościoła. Jeśli celem cnót jest dobro, to ich rozwój pomnaża je we wspólnocie kościoła<sup>49</sup>.

Papież Benedykt XVI mówiąc o rozwoju cnót, podkreślił cnotę wiary. Z jednej strony jest ona łaską od Boga, ale jednocześnie takim darem, który człowiek może pogłębiać, poznając jej treść. Papież uwypukla konieczność edukacji w ramach treści wiary odnoszącej się do powyższej cnoty, aby nie dochodziło do „analfabetyzmu religijnego”. Pogłębienie cnoty wiary, czyli jej rozwój, prowadzi, według Ojca Świętego, do wiary dojrzałej, którą nie miota już każdy powiew nauki (por. Ef 4,13-14). Taka wiara zmierza do mądrości i prawdziwej dojrzałości w Chrystusie. Przejawem dojrzałości jest nadzieja w Bogu, wynikająca nie z natychmiastowej odpłaty wobec wrogów Stwórcy, ale z Jego dobroci i cierpliwości<sup>50</sup>. Dobroć ta w istocie określana jest jako wielkoduszność. Natomiast wielkoduszność przejawia się w przebaczeniu wobec powracających do Boga<sup>51</sup>. Dlatego rozwój cnót daje nadzieję na zbawienie wobec każdego ze względu na wielkoduszność, czyli życzliwość Boga<sup>52</sup>.

Według ks. J. Naumowicza cnota pokory, która podlega rozwojowi, bierze swój początek ze spotkania ze Stwórcą. Autor ukazując genezę pokory, ukazuje jej istotę i kładzie fundament do jej pogłębienia. W przypadku pokory ks. J. Naumowicz podkreśla, że do jej istoty nie należy poniżenie kapłana, ale doświadczenie Boga. Uznanie świętości Boga i Jego wielkości samoczynnie rodzi podziw wobec Stwórcy, a tym samym uświadamia grzeszność i małość kapłana. Prawda ta może podlegać rozwojowi wraz z poznaniem Boga. Dlatego cnota to podlega rozwojowi w perspektywie świętości Stwórcy, a nie unizaniu się kapłana. Samo uniesienie nie jest jeszcze prawdą o Bogu i kapłanie, a tym bardziej ich relacji. Dlatego chorobliwe poczucie niższości, służalczość

---

<sup>47</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 465.

<sup>48</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 134

<sup>49</sup> Por. Benedykt XVI, *Iść za Chrystusem drogą pokory*, dz. cyt., s. 116.

<sup>50</sup> Por. Tamże, s. 117.

<sup>51</sup> Por. KKK, 1139.

<sup>52</sup> Por. Benedykt XVI, *Iść za Chrystusem drogą pokory*, dz. cyt., s. 115.

jest wypaczeniem cnoty pokory, a nie jej rozwojem. Faktycznie pogłębione poznanie Boga, według ks. J. Naumowicza, jest pierwszym krokiem w rozwoju tej cnoty<sup>53</sup>.

Dopiero w perspektywie rodzącej się pokory przez poznanie Boga, ks. J. Naumowicz wskazuje na drugi krok w rozwoju cnoty. Tym kolejnym etapem pogłębiania pokory jest jej wprowadzenie w czyn. Dlatego samo uznanie wielkości Boga nie jest jeszcze realizacją pokory. Podjęcie postanowienia zmiany życia, aby stawać się na wzór tego, co się poznało na temat Boga, jest praktycznym krokiem w rozwoju cnoty pokory. Natomiast uniżenie, które wynika z uznania swej grzeszności, może mieć swoje uzasadnienie, o ile prowadzi do nawrócenia. Takie uniżenie nie ma nic wspólnego z odebraniem godności kapłanowi, ale jest krokiem do jej przywrócenia. To nie świętość Boga i jego wielkość poniża, ale grzech. Dlatego uniżenie wynika z przyznania Bogu racji, a tym samym z pogłębienia pokory<sup>54</sup>.

Ks. J. Naumowicz podkreśla, że kapłan odkrywa swoją grzeszność w ramach rozwoju cnoty pokory. Dlatego ks. J. Naumowicz zauważa konieczność poznania również siebie. To zaś, co kapłan dostrzega, to swoją pychę. To pycha dysharmonizuje świat cnót. Wobec tego kapłan powinien unikać fałszywych ambicji, porównywania się z innymi lub wywyższania się nad innych. Z pomocą kapłanowi przychodzi skromność, obojętność na dobrą i złą sławę<sup>55</sup>.

Według ks. J. Naumowicza stopniowe poznanie siebie i Boga rodzi postawę poddania się Bogu. Właściwie jest to pokora sama w sobie. Jednak według autora napięcie, jakie powstaje z rozpoznania dysproporcji między Bogiem a kapłanem i jego sposobem życia, rodzi otwartość na łaskę modlitwy. Kapłan zaczyna prosić Boga o zmiłowanie. Dopiero teraz wszystko postrzega jako łaskę od Boga. To co wcześniej przypisywał sobie, widzi jako dar od Stwórcy. Im bardziej się upokarza, tym skuteczniej pogłębia pokorę, a tym samym więcej otrzymuje od Boga. Proces ten przybiera na sile, bo im więcej otrzymuje, tym bardziej jest wdzięczny Bogu, nie przypisując sobie rozwoju życia duchowego, a pokora staje się stylem życia<sup>56</sup>.

Według ks. J. Naumowicza rozwój cnót można określić jako udział w drodze paschalnej. Kapłan uniżając się na wzór Jezusa, przechodzi przez walkę z pokusami

---

<sup>53</sup> Por. J. Naumowicz, *Pokora drabiną do nieba*, „Pastores” 22 (1) 2004, s. 94.

<sup>54</sup> Por. Tamże, s. 95.

<sup>55</sup> Por. Tamże.

<sup>56</sup> Por. Tamże, s. 97.

podsuwanymi przez księcia zła. Pokusy te są podobne do tych, które przeżywał Jezus od czasu pustyni aż po Getsemani. Ostatecznie kapłan doświadcza pokus związanych z wydarzeniami męki Jezusa na krzyżu. Zgoda na takie uniżenie, przez które przeszedł sam Zbawca, jest osobistym uczestnictwem w paszce. Pascha dla kapłana oznacza przejście od polegania na sobie do uznania zbawczej roli Jezusa w swoim życiu. Kapłan poznając swoją nędzę w tych doświadczeniach, coraz bardziej oddaje się Bogu. Natomiast Bóg sam podtrzymuje kapłana w tych doświadczeniach, co umacnia go w cnotach. Kapłan nie skupia się już na sobie ani na tym, co może zyskać, będąc wiernym Stwórcy. Szuka samego Boga i Jego chwały. Dlatego uniżenie nie przekreśla godności kapłana, ale wręcz odwrotnie. Teraz sam Bóg podnosi go swoimi łaskami. Im więcej pokory w działaniu kapłana, tym więcej otrzymuje od Boga. Właśnie ta droga paschalna wiedzie pod górę uniżenia. Paradoksalnie, to co wydawało się odbierać szczęście i poniżać godność kapłana, jest miejscem odnalezienia tego, czego pragnął. Szczęściem jednak nie jest doskonałość, lecz udział w życiu Boga i działaniu według Jego woli<sup>57</sup>.

Temat formacji duchowej w świetle Pisma Świętego znacznie szerzej ujmują ks. A. Jankowski oraz ks. K. Romaniuk. W ujęciu Autorów Jezus Chrystus tworzy swoisty katalog wymagań formacyjnych, który kształtuje apostołów na miarę zapowiadanych pasterzy już w Starym Testamencie (por. Jr 3,15). Do najważniejszych wymagań należy właściwe zrozumienie istoty kultu przez apostołów. Aby proces formacyjny mógł osiągnąć zamierzony cel, musi się dokonać redefinicja znaczeń, wśród których do najważniejszych należą: czystość, miejsce prawa i jego znaczenie oraz ubóstwo. Ponadto istotnym zagadnieniem jest teologia, której centralny temat koncentruje się wokół osoby Mesjasza, oraz Jego służba Bogu, która uwzględnia cierpienie. Wymiar duchowy formacji w ujęciu Biblijnym, a który kształtuje Chrystus w swoich uczniach, nie pomija kwestii wiary i modlitwy oraz postawy dziecięctwa (por. Mt 18,3). Formacja kapłana do świętości uwzględnia również relację prezbitera do grzeszników, wobec których Mistrz z Nazaretu wskazuje niezmordowaną postawę przebaczenia, które nie oznacza pobłażliwości<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Por. Tamże, s. 98-99; por. B. Kolodziejchuk, *Matka Teresa „Pójdź, bądź moim światłem”*, tłum. M. Habura, Kraków 2015, s. 356-357.

<sup>58</sup> Por. A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt, s. 148-162.

### 3.2 Wady przeszkodą w uświęceniu.

Ks. S. Zatwardnicki oraz ks. Jacek wadę uzależnienia postrzegają jako przeszkodę w uświęceniu z racji ograniczeń, jakie ona rodzi. Ograniczenie to dotyczy wolności oraz możliwości, jakie zawiera w sobie pełnia życia. Wolność postrzegana jest jako warunek do podjęcia jakiegokolwiek odpowiedzialności. Ponieważ wolność w wadzie uzależnienia jest istotnie ograniczona, to odpowiedzialność jest w takim przypadku z zasady niemożliwa. Kapłan wobec uzależnienia dostrzega, że nie radzi sobie z życiem w obszarze powierzonych mu odpowiedzialności. Innymi słowy kapłan z wada uzależnienia traci kontrolę nad swoim życiem. Natomiast pełnia życia według Autorów to zdolność do realizacji szczęścia. W ten sposób ks. S. Zatwardnicki oraz ks. Jacek przeciwstawiają sobie szczęście i wadę uzależnienia. Jeśli dla kapłana szczęściem jest życie w relacji z Bogiem, to nałóg jawi się jako skrajnie przeciwny godnemu życiu osoby powołanej<sup>59</sup>.

Według Autorów wada uzależnienia jest pojęciem bardzo szerokim. Nie chodzi tu tylko o alkohol, ale wszelkie uzależnienia. Autorzy do nałogów zaliczają nieczystość, łatwość w obrażaniu się oraz narzekaniu. Wada nałogu ukazuje bezsilność kapłana wobec pokus, grzechów, czy nawet prostych przyzwyczajzeń. Dlatego wada nałogu wręcz uniemożliwia kapłanowi naśladowanie Jezusa, co jest oczywistą przeszkodą w uświęcaniu się, czyli posłuszeństwie Bogu. Jakakolwiek zmiana, której chciałby dokonać kapłan, staje się niebotycznie trudna, choć obiektywnie wydaje się prosta w realizacji. To prowadzi kapłana do poczucia ciągłego upokorzenia w perspektywie zmagających się niemających końca. Wada uzależnienia prowadzi w ten sposób do poczucia bezsilności i braku wartości w oczach własnych, Boga i ludzi. Jest to moment, którym kapłan może odwołać się do wiary w Boga, który jest mocniejszy niż ludzka słabość, co otwiera furtkę do wolności<sup>60</sup>.

Według ks. S. Zatwardnickiego wada uzależnienia łączy się z pychą. Właśnie pycha kamoufluje uzależnienia, co stanowi istotną przeszkodę w uświęceniu. Pycha korzysta z systemów obronnych, aby nie doszło do głębszego uświadomienia problemu uzależnienia i zmiany życia. System obrony posługuje się ucieczką, taką jak racjonalizacja i poczucie krzywdy. Racjonalizacja uzasadnia sobie niewłaściwe

---

<sup>59</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Strategia 12 Kroków*, „Pastores” 38 (1) 2008, s. 49.

<sup>60</sup> Por. Tamże, s. 49-50; por. Jacek, *Alkohol stał się moim bożkiem*, „Pastores” 24 (3) 2004, s. 161-163.

postępowanie i usprawiedliwia słusność powtarzanego schematu nałogu. Tak trudna sytuacja zamkniętego koła zamiast prowadzić do radykalnej zmiany, każe co najwyżej uważać się nad zaistniałą sytuacją<sup>61</sup>. Tak ugruntowana wada stopniowo przechodzi w fazę idolatrii. Wada i jej przedmiot (związany z uzależnieniem) stają się centrum życia kapłana. Wada osiąga wartość, w obronie której kapłan jest w stanie poświęcić wyższe cele. Faktycznie etap ten jest przekroczeniem pierwszego przykazania, co przeradza się w większe pragnienie przedmiotu bałwochwalstwa niż samego Boga<sup>62</sup>.

Według ks. S. Zatwardnickiego oraz ks. Jacka wada uzależnienia zawiera w sobie przeszkodę w realizacji woli Bożej. Autorzy mają na myśli wolę Bożą, która zmierza do realizacji przykazań miłości Stwórcy oraz ludzi. Jednak uzależnienia, szczególnie alkoholowe, prowadzą do izolacji. Izolacja objawia się raczej w końcowej fazie uzależnienia, które odbiera kapłanowi możliwość funkcjonowania na trzeźwo w społeczeństwie. Kapłan unika wówczas kontaktu z ludźmi, a jednocześnie z Bogiem. Na miejsce żywej modlitwy pojawia się rutyna, a w konsekwencji nie ma jej już wcale. Nim jednak dojdzie do tak skrajnej postawy wynikającej z wady uzależnienia, kapłan stosuje szereg manipulacji, aby uniknąć podejrzania o problemy związane z alkoholem. Następnie popada w samooszukiwanie i wypieranie problemu, popadając w coraz to większe uzależnienie. W ten sposób jedynym towarzyszem drogi i problemów staje się alkohol. Tym samym kapłan porzuca i odcina się od pomocy i uniemożliwia sobie zmianę. Wada osiągając swoje apogeum, doprowadza kapłana do utraty nadziei na zmianę, a tym samym na uświęcenie<sup>63</sup>.

Według ks. R. Szmydki oraz ks. Z. Kroplewskiego materializm jest wadą, która stoi na przeszkodzie miłości do Boga i bliźniego. Jest to wada sprzeczna z realizacją zaproszenia do świętości na wzór Jezusa (por. J 13,34). Wada ta ma swoją podstawę w pożądaniu pieniędzy. Pożądanie jest tu rozumiane jako porzucenie miłości do Boga na rzecz umiłowanie „mamony”. Pieniądz stając się celem samym w sobie, odbiera kapłanowi upodobanie w rzeczach Bożych, a tym samym świętych. Wówczas to, co należy do tego świata, znajduje się w centrum uwagi kapłana. Pragnienie posiadania zwiększa się na rzecz ilości przedmiotów, jakie można zdobyć. Również jakość dóbr

---

<sup>61</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Strategia 12 Kroków*, dz. cyt., s. 53; por. A. Cencini i M. Alessandro, *Psychologia a formacja. Struktura i dynamika*, tłum. K. Kozak, seria: „Psychologia i formacja”, Kraków 2002, s. 262.

<sup>62</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Strategia 12 Kroków*, dz. cyt., s. 49-50; por. Jacek, *Alkohol stał się moim bożkiem*, dz. cyt., s. 161-163.

<sup>63</sup> Por. Tamże.



materialnych zaczyna mieć znaczenie i w ten sposób pojawia się luksus wypełniający przestrzeń życia kapłana<sup>64</sup>.

Według Autorów efektem wady materializmu jest lenistwo, które dotyka posługi kapłańskiej. Lenistwo odbiera chęć do pracy i wprowadza bylejakość. Lenistwo dotyka nawet marzeń kapłana, które przestają mieć za cel służbę Bogu. Marzenia odnoszą się do powiększenia dorobku, co skutkuje nadużyciami w kwestiach finansowych rozliczeń. Kapłan jest gotów posunąć się do przywłaszczania pieniędzy, które do niego nie należą. Wówczas dobro Kościoła wyraża się w widzialnych atrybutach, których aspektem wymiernym jest suma pieniędzy, jaką można zdobyć. Natomiast miłość do Boga i ludzi jako cnota wyrażająca uświęcenie kapłana zostaje zamieniona na rzecz dalece odbiegającą w swej godności od osoby. Rzecz zajmuje miejsce Boga i człowieka, co przekształca się w idolatrię<sup>65</sup>.

Ks. P. Szyrszeń wskazując na konkretną przeszkodę do uświęcenia, ma na uwadze zatwardziałość serca kapłana. Zatwardziałość jest synonimem oporu wobec łaski. Opór ten niejako uniemożliwia wejście w relację z Bogiem, co skutkuje brakiem nawrócenia. Mimo interwencji Bożej, kapłan uparcie trwa w postawie samousprawiedliwienia. Innymi słowy jest to faryzeizm, w którym kapłan szuka pozytywnych stron swego życia, postępowania, w celu wykazania swej sprawiedliwości. Sprawiedliwość, według Autora, to cecha właściwa Bogu. Natomiast w odniesieniu do człowieka można mówić o sprawiedliwości w przypadku postawy posłuszeństwa wobec Stwórcy. W porządku zbawczym, posłuszeństwo wiązałoby się z uznaniem swojej grzeszności oraz konieczności przebaczenia ze strony Boga. Wobec tego wada zatwardziałości serca jest trwałym uporem odrzucającym zbawienie pochodzące od Chrystusa jako zbawiciela<sup>66</sup>.

Według ks. P. Szyrszenia wada zatwardziałości serca kapłańskiego odnosi się również do bliźniego. Jeśli wobec Boga zatwardziałość jest oporem wobec łaski, to względem człowieka wyraża się ona w pogardzie. Pogarda jest stałym porównywaniem się z ludźmi, których wspólnota wiernych uznała za grzeszników. W ten sposób kapłan o zatwardziałym sercu stawia siebie na tle grzesznika w celu wykazania swej wyższości. Dlatego zatwardziałość przechodzi w pychę, która żywi się ludzką słabością. Im więcej zła w świecie otaczającym kapłana o zatwardziałym sercu, tym większe poczucie

---

<sup>64</sup> Por. R. Szymdyki, *Miejsce pieniądza*, dz. cyt., s. 102-105; por. Z. Kroplewski, *Bezradni w nawróceniu*, „Pastores” 24 (3) 2004, s. 27-28.

<sup>65</sup> Por. Tamże.

<sup>66</sup> Por. P. Szyrszeń, *Faryzeusz, celnik i ja*, „Pastores” 59 (2) 2013, s. 104-106.

wyższości. Taki kapłan stawia siebie między Bogiem i ludźmi jako osoba, której należy się cześć i uznanie wobec domniemanej sprawiedliwości. Wówczas modlitwa kapłana nie jest już wołaniem o nawrócenie ludzi, ale przeciwko nim. Kapłan o zatwardziałym sercu potrzebuje ludzi grzesznych, aby samemu pozostać w stanie stagnacji bez nawrócenia. Jest to wynikiem stawiania siebie wobec ludzkiej ułomności, aby zachować poczucie przynależności do ludzi „lepszycy”. Wówczas pogarda staje się cnotą, a modlitwa przebłagalna za ludzi przechodzi w oskarżenie. Taki kapłan wyrzeka się sensu swojego powołania, pozostając sam ze swym samouwielbieniem, bez Boga i ludzi. Konsekwencją tego jest porzucenie zbawienia dla siebie i odmawianie innym prawa do usprawiedliwienia przez łaskę z racji ich grzeszności. Taka postawa kapłana odcina się od uświęcenia i wyklucza innych z tej możliwości<sup>67</sup>.

Ks. D. Sullivan w dumie i samozadowoleniu z bieżącej kondycji religijnej upatruje przyczynę braku nawrócenia. Postawa samozadowolenia, która przechodzi w dumę, sprawia, że kapłan nie widzi potrzeby zmiany. Pojawiająca się stagnacja początkowo wydaje się być stabilnym stanem religijnym osoby duchownej oraz wspólnoty, w której posługuje. Jednak z biegiem czasu skostniały monolit samozadowolenia funkcjonuje jako osiągnięty cel, którego jakakolwiek zmiana postrzegana jest w kategoriach zagrożenia religijnego. Zanika potrzeba rozeznawania oraz otwarcia na natchnienia Ducha Świętego. Dlatego uświęcenie ogranicza się do powtarzanych rytuałów dających pewność siebie zamiast wiary. Życie religijne skupia się natomiast wokół celebracji wykonanej według obecnie panujących przepisów. W rezultacie głos Kościoła traktowany jest wybiórczo. Wszystko co potwierdza dany stan religijny kapłana i wspólnoty, jest przyjmowane ochoczo, a to co wzywa do zmiany – z oporem lub nawet postawą wybiórczej selekcji. Duma i samozadowolenie otrzymuje prawo nieomyślności i punktu odniesienia, zajmując miejsce Boga i głosu Kościoła<sup>68</sup>.

### 3.3 Zjednoczenie woli z wolą Bożą.

Ks. A. Vanhoye zjednoczenie woli kapłana z wolą Bożą przedstawia na tle męki Jezusa Chrystusa i Jego modlitwy. Zjednoczenie woli kapłana osiąga swój kres w sytuacji krańcowej podobnej do tej, którą przeżywał Zbawiciel w czasie modlitwy w Ogrójcu.

---

<sup>67</sup> Por. Tamże, s. 107-108.

<sup>68</sup> Por. D. Sullivan, *Samozadowolenia zagrożeniem dla Kościoła*, „Pastores” 24 (3) 2004, s. 134-136.

Kapłan, który zdecyduje się cofnąć przed przeszkodą, lękiem, który ma go uwolnić od bólu, nie osiągnie zjednoczenia. W ten sposób zjednoczenie woli dokonuje się w perspektywie cierpienia. W przypadku Jezusa kresem zmagania w cierpieniu była śmierć. Jednak ze względu na zmartwychwstanie cierpienie ma swój koniec, w przeciwieństwie do zjednoczenia, które trwa. Dlatego Autor zjednoczenie woli z wolą Bożą postrzega jako wyzwolenie, a nie jako wyzbycie się wolności na rzecz niekończącej się męki<sup>69</sup>.

Ks. A. Vanhoye podkreśla, że unikanie przez kapłana dopuszczonej przez Boga trudności pozostawia go zamkniętym i osaczonym. Nie oznacza to jednak, że kapłan pozostaje bierny wobec piętrzących się problemów. Może zanosić modlitwy do Boga, aby ten wybawił go z opresji (por. Ps 31,2). Sama modlitwa nie oznacza odmowy lub zmiany decyzji. Właśnie modlitwa jest środowiskiem, w jakim dokonuje się zjednoczenie woli kapłana z wolą Bożą. Tło modlitewne ukazuje realny dialog kapłana z Bogiem, a tym samym świadome uczestnictwo człowieka w dokonującym się zjednoczeniu. Właśnie ta świadomość jest świadectwem wolnego wyboru kapłana i realizmu dokonującego się zjednoczenia. Jest to moment uzgodnienia woli kapłana z wolą Bożą<sup>70</sup>. Kapłan na wzór Jezusa nie chce sam siebie wyzwolić. Kontynuując modlitwę do Boga, kapłan ma na celu podtrzymanie synowskiej więzi z Bogiem. Dlatego kapłan zwraca się do Boga słowem „Ojcze”, czekając na Bożą interwencję. Wręcz cytuje za Jezusem słowa „Wszakże nie jak ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26,39). Oczekiwanie na interwencję Boga nie jest przejawem bezradności, ale otwarciem na Drugiego<sup>71</sup>. Jest to uznanie woli Boga i tego, co On sam zechce uczynić w momencie największego zagrożenia. Pragnienie kapłana staje się wtedy zgodne z tym, czego chce Bóg, a modlitwa uwalniająca kapłana od siebie samego staje się aktem zjednoczenia swojej woli z wolą Boga<sup>72</sup>.

Ks. A. Vanhoye zjednoczenie woli z wolą Bożą postrzega jako moment, w którym kapłan upodabnia się do swego Mistrza, oddając w ręce Boga bez reszty. Jednocześnie jest to moment formacji człowieka, w której dochodzi do zjednoczenia w miłości istotnie powiązanej z władzą, jaką jest wola. Jest to chwila miłości przeobrażającej, która czyni kapłana podobnym do Jezusa<sup>73</sup>. Im bardziej kapłan odrzuca to, co sprzeciwia się woli Bożej, tym więcej postępuje w miłości. Właśnie miłość jest

---

<sup>69</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, dz. cyt., s. 23.

<sup>70</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 789.

<sup>71</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, dz. cyt., s. 24.

<sup>72</sup> Por. Tamże.

<sup>73</sup> Por. Tamże; por. H. Grialou, *Jestem Córką Kościoła*, dz. cyt., s. 611.

tym, co objawił Jezus, umierając na krzyżu i spełniając wolę Ojca. Jezus uczynił to z bojaźni Bożej, która niczego nie narzuca swemu Ojcu. W przypadku kapłana kresem upodobnienia jest uzgodnienie woli kapłana z wolą Bożą. Życie kapłana staje się wówczas ofiarą czystej miłości, ponieważ nic nie zachował dla siebie, lecz wszystko powierzył Bogu<sup>74</sup>. Powierzenie się kapłana jest ostatecznym aktem oddania wszystkiego, co posiada człowiek. Jest to ofiarowanie siebie samego, całego swojego życia, w pełnej ufności na wzór Jezusa (por. Łk 23,46). Ponieważ krzyż jest wpisany w miłosnym ofiarowaniu się Bogu, kapłan pozostawia Stwórcy sposób wybawienia go z trudności. Jest to pełne uznanie woli Boga w kwestii wybawienia, a tym samym wybór tego, czego pragnie Bóg w życiu kapłana<sup>75</sup>. Moment powierzenia i wybawienia jest jednocześnie aktem wstawienia Jego imienia (por. J 12,28). Dzieje się tak dlatego, że kapłan rezygnując z własnej sławy i sposobu działania, przyznaje rację samemu Bogu, co do drogi oddania mu czci. Od tego momentu nic już nie stoi na przeszkodzie między kapłanem i Bogiem. Raczej należy mówić o tym, co jednoczy kapłana z Bogiem. Tym zaś, co usunęło wszelkie przeszkody w zjednoczeniu między kapłanem i Bogiem, jest Jego Miłość. Miłość ta prowadzi do nowego życia. Nowość polega na całkowitym powierzeniu się swemu Stwórcy. Powierzenie się jest w swej istocie oddaniem wszystkiego, czym się jest, w pełnym zaufaniu, mimo groźby utraty życia. Wobec takiej postawy nadziei złożonej w Bogu, nie ma już nic, co dzieli kapłana z Nim samym. Bóg oddaje się duszy kapłana chętnie i łaskawie, a i dusza daje siebie Bogu samemu<sup>76</sup>. Nawet lęk pełni tu rolę służebną, ponieważ skłania kapłana do oddania siebie samego Bogu. Lęk w tym przypadku służy zjednoczeniu, które wyczekuje zmartwychwstania. W ten sposób objawia się moc Boża, mimo pozornej słabości wyrażonej w lęku. Nie zwycięża tu lęk, lecz miłość do Boga i uznanie Jego woli, mimo przeżywanego dramatu<sup>77</sup>.

Ks. R. Wróbel zjednoczenie woli kapłana z wolą Boga przedstawia w perspektywie powołania oraz osoby Ducha Świętego. Osoba powołana przyjmując wezwanie od Boga, by pójść za Nim (por. Łk 5,27), właściwie powierza swoje życie Stwórcy. Kapłan wobec takiej decyzji wyrażonej w oddaniu swego życia Bogu nie należy już do nikogo innego w sposób wyłączny, z wyjątkiem swego Pana. Według Autora nie oznacza to, że kapłan nie ma wolnej woli, której brak zwalniałby go z odpowiedzialności lub zmuszał do trwania

---

<sup>74</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, dz. cyt. s. 25.

<sup>75</sup> Por. Tamże, s. 24; por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 789.

<sup>76</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, dz. cyt., s. 25-26; por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, dz. cyt., s. 852.

<sup>77</sup> Por. A. Vanhoye, *Lęk Jezusa*, dz. cyt. s. 25-26.

na wybranej drodze życia. Osoba powołana wciąż może odejść od Boga i porzucić wierność wcześniejszej decyzji. Jednocześnie ks. R. Wróbel zaznacza, że Bóg pozostaje zawsze wierny swym obietnicom złożonym człowiekowi. Właśnie w tym wyraża się wola Boga, która przychylna kapłanowi, czeka na jego wierną odpowiedź. Oczekiwanie Boga na wierność kapłana wyrażoną w zjednoczonej woli jest czasem, w którym stopniowo osoba powołana uczy się żyć zgodnie z wolą Bożą<sup>78</sup>.

Według ks. R. Wróbla zjednoczenia woli kapłana z wolą Bożą jest trudnym procesem. Proces ten uwzględnia szereg pokus i zmagañ, skłaniających osobę powołaną do porzucenia raz podjętej decyzji, by całkowicie należeć do Boga. Na przeszkodzie do zjednoczenia woli stoją pochlebstwa świata, w których kapłan może znaleźć swoje upodobanie. Następnie osobiste plany kapłana, których cele nie zostały rozeznane z tym, do czego powołuje go Bóg. Właśnie konsekwentne rozeznawanie woli Bożej uczy kapłana wolności od wszystkiego, co może osiągnąć sam, na rzecz tego, do czego zaprasza go Stwórca<sup>79</sup>.

Ks. R. Wróbel dokonuje zestawienia woli Bożej i odpowiedzi kapłana na miłość Stwórcy, jaką On obdarza osobę powołaną. Połączenie woli i miłości jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu. Ponieważ trzecia Osoba Boska jest inicjatorem powołania i wyborów w ramach pełnionej służby Bogu, to właśnie natchnienia Ducha Świętego są zaproszeniem do pełnienia woli Najwyższego. Innymi słowy, życie według Ducha jest spełnieniem swojego powołania, czyli realizacją życia zgodnie z wolą Bożą. Pójście za natchnieniami nie oznacza, według Autora, ubezwłasnowolnienia kapłana. Czynienie wszystkiego, do czego zaprasza kapłana Bóg, jest odpowiedzią, do której zdolny jest tylko ten, kto miłuje. W związku z tym zjednoczenie woli dokonuje się ze względu na miłość. Natomiast miłość jest tylko tam, gdzie jest wolność. Dlatego Autor zauważa, że zjednoczenie woli to raczej odpowiedź miłości na miłość na wzór swego Pana. Dopiero w takim ujęciu zjednoczenie woli to służba Bogu, która w swej istocie jest posługą miłości i ze względu na tę miłość porzuciła wszystko, aby być dla Boga i ludzi, do których On posyła kapłana. Ponieważ zjednoczenie woli powiązane jest z miłością, to kapłan niejako nie może uczynić nic, co jest tej miłości przeciwne<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Por. R. Wróbel, *Gdzie Duch Pański, tam wolność*, „Pastores” 46 (1) 2010, s. 23.

<sup>79</sup> Por. Tamże.

<sup>80</sup> Por. Tamże, s. 28-29; por. E. Stein, *Wiedza Krzyża*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1999, s. 107.

### 3.4 Zjednoczenie w Eucharystii.

Zjednoczenie z Bogiem jest celem życia chrześcijańskiego, a to dokonuje się w spotkaniu słabego człowieka z mocą łaski Bożej<sup>81</sup>. Ks. W. Giertych rozpoczyna analizę relacji Boga i człowieka od wskazania celu nadrzędnego w życiu chrześcijanina. Właśnie zjednoczenie jest celem głównym, który wpisuje się w historiozbowczym działaniu Boga. Moment paschy Jezusa jest wydarzeniem, które wskazuje na Zbawiciela, dla którego nie ma przeszkód, by przywrócić człowieka łasce bycia w szczególnej relacji ze swoim Stwórcą. Pascha jest właśnie tym czasem, w którym Chrystus jako kapłan ustanowił Eucharystię i odnowił relację Boga z ludźmi. Ks. W. Giertych relację tę nazywa „usynowieniem”. Wobec tego łaska Boża okazana człowiekowi zmierza do usynowienia, które realizuje się w zjednoczeniu z Nim samym<sup>82</sup>.

Ks. W. Giertych zauważa, że bycie usynowionym należy rozpatrywać w pełni tajemnicy Trójcy Świętej. Również w powołaniu do kapłaństwa jest to fundamentalny motyw działania Boga. Ks. W. Giertych podkreśla, że „Boży plan wprowadzenia nas w wewnętrzne życie Trójcy Świętej jest uprzedni wobec odkupienia, wobec naszych osobistych zmagających moralnych czy wobec naszej posługi w Kościele”<sup>83</sup>. Plan usynowienia jest według autora najbardziej pierwotnym zamysłem Ojcowskim. Dlatego wszystko, co się dokonuje, ma swoją motywację w Ojcowskiej potrzebie serca, które tęskni za zażyłą więzią ze swoimi dziećmi. Innymi słowy, „zostaliśmy przez Ojca przeznaczeni do udziału w Jego życiu, na równi z Synem, który pragnie być <<pierworodnym spośród wielu braci>> (Rz 8,29)<sup>84</sup>.

Zanim ks. W. Giertych wskaże na Eucharystię jako czas zjednoczenia Boga z człowiekiem, podkreśla znaczenie kapłaństwa w kwestii usynowienia. Powołanie człowieka do kapłaństwa jest wezwaniem do głębszej więzi z Bogiem Ojcem. Autor zauważa, że jak na Synu spoczęło upodobanie Ojca, tak samo na apostołach, na biskupach i kapłanach, którzy należą do grona presbiterium<sup>85</sup>.

Ks. W. Giertych podkreśla, że w kontekście sakramentu kapłaństwa i tajemnicy, której jest „szafarzem”, ujawnia się przyłgnięcie powołanego do Chrystusa. Tą tajemnicą

---

<sup>81</sup> Por. W. Giertych, *Uwalnianie wolności*, dz. cyt., s. 9.

<sup>82</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, dz. cyt., s. 154.

<sup>83</sup> Tamże, s. 155.

<sup>84</sup> Por. Tamże.

<sup>85</sup> Por. Tamże; por. J. Kuźniar, *Książka o Mszy świętej*, Kraków 2003, s. 294.

jest sam Bóg, Jezus Chrystus, obecny w Eucharystii, która ma przenikać całe życie kapłana. Przenikanie to ma swój wyraz w fascynacji, jaką przeżywa kapłan wobec Jezusa obecnego w najświętszym sakramencie. Następnie przenikanie tajemnicą wyraża się w upodobnieniu do swego Mistrza, do czego uzdalnia go Duch Święty. Autor zauważa, że w ten sposób objawia się cała Trójca Święta w życiu kapłana. Jest nim upodobanie Ojca, obecność Syna i uzdalniający do zjednoczenia dar Ducha Świętego. „To Bóg Ojciec w swojej nieskończonej płodności udziela całą swoją naturę Boską Synowi, że Ojciec i Syn udzielają ją Duchowi Świętemu przez najdoskonalsze rozlanie dobroci Bożej i w najwznioślejszym zjednoczeniu”<sup>86</sup>. Jest to „najwyższy wzór Komunii Eucharystycznej i najściślejszego zjednoczenia duszy z jej Stwórcą i Ojcem”<sup>87</sup>. Wobec tego kapłan jako szafarz Eucharystii jest zaproszony do udziału w życiu Trójcy Świętej i do zjednoczenia się z Bogiem. Sam moment komunii jest udziałem w passze Jezusa, a tym samym zjednoczeniem ze swym Mistrzem, który oddaje swoje życie za braci. Nie jest to tylko śmierć Pana Jezusa, ale faktyczne zjednoczenie w spożywanej Eucharystii. Ponieważ Jezus oddaje się cały, bez reszty, to tym samym zaprasza kapłana do odpowiedzi, czyli do zjednoczenia wyrażonego w życiu codziennym. W ten sposób zjednoczenie w Eucharystii upodabnia kapłana do swego mistrza, co jest zewnętrznym wyrazem tego, co dokonało się w czasie sprawowanego sakramentu<sup>88</sup>.

Ks. W. Giertych dodaje, że w związku ze słabością, jaka objawia się w życiu kapłana, zjednoczenie, które dokonało się w Eucharystii, a ponawiane każdego dnia, zaprasza szafarza do trwania w zjednoczeniu w każdej chwili jego życia. Dlatego kapłan we współpracy z łaską Bożą ogałaca się z własnego „ja”, aby przez posłuszną miłość, czystą i oddaną, bez reszty podążać drogą do pełnego zjednoczenia, obejmującego całe jego życie<sup>89</sup>.

W sercu rozważanego tematu zjednoczenia w Eucharystii ks. W. Giertych analizuje słowa wypowiedziane w czasie sprawowania pamiątki paschalnej przez kapłana. Słowa te pokazują, że wszystko co czyni i czym żyje kapłan, jest „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”<sup>90</sup>. Spełnienie się tych słów w pełnym znaczeniu wymaga długiego procesu w życiu kapłana. Poddanie się temu procesowi zjednoczenia związane jest z cierpieniami, które towarzyszą oczyszczeniu zmysłów, a potem ducha. Proces ten jest bolesny jak

---

<sup>86</sup> R. Garridou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 2001, s. 838.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Por. W. Giertych, *Wziął, pobłogosławił, łamał i rozdawał*, dz. cyt., s. 160-161.

<sup>89</sup> Por. Tamże, s. 163-164.

<sup>90</sup> Mszał Rzymski Dla Diecezji Polskich, wyd. pierwsze, Poznań 1986, s. 311.

zauważa autor. Ostatecznie jednak znajduje rozwiązanie w zjednoczeniu, które usuwa ból wynikający z oczyszczenia czynnego i biernego<sup>91</sup>. Życie mistyczne, które prowadzi do zjednoczenia, „to nic więcej niż stopniowe objawiająca się tajemnica Eucharystii. Nie do pomyślenia jest większe zjednoczenie z Chrystusem niż to, kiedy się spożywa i pije Jego samego. W doczesnym życiu wszystko jest skierowane na Eucharystię, nic nie istnieje poza nią”<sup>92</sup>. Cały ten proces ks. W. Giertych określa jako faktyczny udział w misterium paschalnym przeżywanym przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie<sup>93</sup>.

Ks. S. Czerwik rozważając temat zjednoczenia w Eucharystii, dokonuje tego w oparciu o modlitwy zawarte w Mszałe Rzymskim. Kolekty występujące po przyjęciu ciała i krwi Pana Jezusa wyraźnie podkreślają realizm tego wydarzenia. Jak zauważa Autor, darem, który rodzi się z przyjęcia Eucharystii, jest komunია, czyli zjednoczenie z Chrystusem i braćmi. Pojawia się tutaj motyw jedności nie tylko z Jezusem, ale i z tymi, którzy przyjęli Go w Eucharystii (por. SC 52). Wierni uczestniczący w komunii zaproszeni są do modlitwy wypowiedzanej przez kapłana, który prosi Boga, by Ten zjednoczył wszystkich, których posilił tym samym Chlebem eucharystycznym<sup>94</sup>. Jedność ta jest źródłem miłości i gotowości do służby i, jak podkreśla Autor, jest to najbardziej widoczny owoc Eucharystii. Dlatego ks. S. Czerwik zauważa, że zjednoczenie z Bogiem i ludźmi polega na miłości, która szuka spełnienia w czynie. Zdolność do podejmowanego czynu wynika z przyjęcia pokarmu uświęconego mocą Ducha Świętego, będącego samą Miłością osobową, którego kapłan przyzywa w modlitwie epiklezy. Natomiast przyjęcie daru Eucharystii uświęca kapłana obecnością Ducha jako Miłości Ojca i Syna. W ten sposób zjednoczenie czyni kapłana żywym członkiem Kościoła. „Żywym” oznacza tu „mającym udział w Bogu”, który podtrzymuje jedność z całym mistycznym Ciałem Chrystusa<sup>95</sup>.

Według ks. A. Siemieniewskiego moment zjednoczenia kapłana z Chrystusem w Eucharystii poprzedzony jest osobistym pragnieniem Boga. Wszystko więc, co czynił Jezus, zmierzało do tego szczególnego momentu. Zbawiciel wypowiedział słowa swojego osobistego pragnienia, którym jest spożycie paschy ze swoimi uczniami. Zanim

---

<sup>91</sup> Por. E. Stein, *Wiedza krzyża*, dz. cyt., s. 195.

<sup>92</sup> W. Stinissen, *Wędrownka wewnętrzna śladem św. Teresy z Avili*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 20015 r. s. 244.

<sup>93</sup> Por. W. Giertych, *Przez Niego, z Nim i w Nim...*, „Pastores” 19 (2) 2003, s. 24-25.

<sup>94</sup> Por. Mszał Rzymski Dla Diecezji Polskich, dz. cyt., s. 243.

<sup>95</sup> Por. S. Czerwik, *Wdzięczni Ojcu za Eucharystię*, „Pastores” 34 (1) 2007, s. 99-100; por. R. Cantalamessa, *Życie w mocy Ducha*, tłum. D. Piekarczyk, Kraków 2006, s. 112.



uczniowie zapragnęli spotkania z Jezusem, On sam gorąco pragnął spożyć wieczerzę paschalną z nimi (por. Łk 22,15). Ks. A. Siemieniewski mówiąc o pragnieniu Jezusa, wskazuje, że słowa Mistrza z Nazaretu czekają na odpowiedź. Jezus wydaje się wprowadzać uczniów w dialog z Bogiem, który najbardziej wyraża siebie, gdy oddaje swoje życie za przyjaciół (por. J 15,13). Gotowość oddania własnego życia pozwala na spotkanie Jezusa z człowiekiem bez żadnych przeszkód. Bóg w passze, której dokonuje, usuwa grzech, który dzielił Go od uczniów. Jezus czyni to, aby mieli z Nim udział (por. J 13,8). To pragnienie Boga, aby podzielić się z uczniami swoim szczęściem, domaga się odpowiedzi. Odpowiedzią tą jest otwarcie się na dar Stwórcy, który czeka, żeby mógł wejść i wieczerzać z człowiekiem (por. Ap 3,20). Właśnie ten moment wskazuje na zjednoczenie Boga z ludźmi. Jednocześnie Jezus pragnie, aby zjednoczenie to przekroczyło granice śmierci i trwało całą wieczność. Dlatego ks. A. Siemieniewski przytacza tu słowa wskazujące na przekazanie apostołom tego, co posiada sam Chrystus. Jest to udział w uczcie Niebieskiej, na której apostołowie zasiadają z Bogiem na tronach (por. Łk 22,28-30)<sup>96</sup>.

Ks. A. Siemieniewski zauważa również, że jedność kapłana z Jezusem w Eucharystii wprowadza jedność z tymi, którzy już odeszli na niebańską ucztę Baranka. Jedność ta przekracza granicę śmierci. Dlatego zjednoczenie z Jezusem odnosi się nie do kogoś kto umarł, ale wciąż żyje. Faktycznie jest to udział w zmartwychwstaniu Chrystusa, które ostatecznie obejmie wszystkich, również tych, którzy umierają w wierze. Innymi słowy, Eucharystia jednoczy Niebo z ziemią. Według ks. A. Siemieniewskiego zjednoczenie to ma na celu zwrócenie Bogu Ojcu tych, którzy byli od Niego oddzieleni. Dlatego błogosławieni są ci, których wezwał Pan na ucztę Baranka (por. Ap 19,9). Wezwanie to wyraża się w tym, że Jezus jest już teraz w tych, którzy celebrować Eucharystię. Wezwanie to jest zobrazowane przez Bramę otwartą w Jezusie dla tych, którzy zmierzają do Domu Ojca. W ten sposób Eucharystia jednoczy wszystkich wierzących, od kapłana po lud wierny i tych, którzy przeszli przez bramę śmierci (EE, 24)<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Por. A. Siemieniewski, *Eucharystia jako szkoła duchowości*, „Pastores” 3 (2) 1999, s. 37-38; por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, tłum. M. Przeczewski, Kraków 2013, s. 133.

<sup>97</sup> Por. A. Siemieniewski, *Eucharystia – tajemnica wzruszenia i wdzięczności*, dz. cyt., s. 72-73.

#### 4. Formacja pastoralna.

Ostatnim elementem formacji, jaki przewiduje formalny program przygotowujący osobę powołaną do służby w Kościele, jest formacja pastoralna. Słowo „ostatnim” nie oznacza „mniej ważnym”, ale bez uprzednich elementów składowych formacji nie ma racji bytu. Praca pastoralna jest niejako wynikiem zażyłej więzi z Bogiem, a jednocześnie wymaga doprecyzowania, aby nie była wynikiem co najwyżej dobrych intencji źle realizowanych na polu duszpasterskim. Dlatego poniższa analiza zmierza do uchwycenia istotnych cech duszpasterskich, jakie powinien posiadać kapłan, oraz tożsamości pastoralnej opartej na święceniach kapłańskich. Oznacza to, że analiza formacji pastoralnej odnosi się do tego, co najbardziej właściwe dla osoby powołanej do kapłaństwa, czyli do sprawowania czynności kapłańskich wyrażonych w świętym kulcie.

##### 4.1 Kapłan sługą i bratem we wspólnocie.

Według ks. M. Warownego kapłan jako sługa we wspólnocie znajduje swój pierwowzór w osobie Jezusa. Zbawiciel będąc w gronie uczniów, definiuje swoją pozycję jako tego, który przyszedł, aby służyć, a nie po to, aby Jemu służono (por. Łk 22,27)<sup>98</sup>. Wobec tego służba osiąga statut przewodnictwa, a nie wycofania się na dalsze pozycje w hierarchii osób powołanych. Tym samym bycie przewodnikiem we wspólnocie otrzymuje nowe znaczenie, co wymaga nawrócenia odnoszącego się nie tylko do znaczenia słów, ale również pojmowania wspólnoty jako ludzi skupionych wokół osoby Jezusa. Dlatego Piotr Apostoł otrzymując rolę przewodnictwa we wspólnocie, które w istocie jest służbą na wzór Chrystusa, został wezwany do nawrócenia<sup>99</sup>.

Według Autora, kapłan pełniący służbę we wspólnocie przechodzi od człowieka skupionego na sobie, do kapłana pragnącego dobra współtowarzyszy na drodze wiary. Dlatego Jezus zwrócił się do Piotra Apostoła słowami: „A ty, kiedy się nawrócisz, umacniaj swoich braci” (Łk 22,32). Służba w tym przypadku oznacza umacnianie wiary, tych, którym przewodzi kapłan. Proces stawania się kapłanem, który służy, nie jest wydarzeniem jednej chwili, ale składową wielu zmagani i wyborów życiowych. Przemiana tego, który ma służyć innym, wymaga czasu, w którym stopniowo ulega

---

<sup>98</sup> Por. M. Warowny, *Nawróciwszy się, umacniaj braci*, „Pastores” 51 (2) 2011, s. 117.

<sup>99</sup> Por. Tamże, s. 112.

przeobrażeniu cała mentalność kapłana. W przypadku Piotra Apostoła, było to odejście od wiary we własne siły oraz osobistych wyobrażeń na temat Chrystusa. To Jezus był tym, co do którego Piotr podejrzewał, że nie podlega cierpieniu i ma prawo go unikać. Natomiast co do siebie samego żywił pewność jako człowieka zdolnego umierać za przyjaciela. Wobec fałszywego przekonania w odniesieniu do siebie i Chrystusa, Piotr doświadczył głębokiej transformacji, która uczyniła go skałą, przez wiarę w Jezusa cierpiącego na krzyżu. Apostoł otrzymał zadanie wspierania innych nie na mocy własnej wielkości, ale łaski wiary w Boga, który się poświęca. Właśnie to poświęcenie jest zdolnością, która czyni z kapłana sługę na wzór Jezusa. Sługą jest się nie tylko w sprzyjających okolicznościach, ale w tych, które wystawiają ludzi na próbę wiary. Dlatego sługa może umacniać innych w wierze, bo sam zachowuje ją w każdych okolicznościach życia. Nie jest to więc służba sprowadzona do wypełniania typowo ziemskich czynności, ale powiązanych z łaską wiary<sup>100</sup>.

Według ks. M. Warownego służba kapłańska, której źródłem i motywacją jest osoba Jezusa, ma charakter braterskiej pomocy. Oznacza to, że służebny wymiar umocnienia w wierze towarzyszy drogi powołania, posiada wymiar relacyjny. Relacyjność ta wyraża się w braterstwie, które nie zostawia innych w potrzebie. Braterstwo przejawia się w cierpliwości wobec innych, których wiara jest krucha i wymaga umocnienia. Podobnie jak Piotr apostoł potrzebował nawrócenia, by służyć innym, tak inni umacniając się w wierze, nawracają się. Wobec tego braterstwo jest postawą, która nie gorszy się słabością innych, ale motywuje do działania w duchu służby. Przewyciężanie kryzysów wiary przez wzajemne wsparcie umacnia więzi między kapłanami i buduje wspólnotę osób powołanych i gotowych do służby w tym samym duchu wiernym, wśród których spełniają swoją posługę<sup>101</sup>.

Ks. W. Rzeszowski pisząc o kapłanie jako bracie we wspólnocie, podkreśla, że postawa ta jest bezpośrednią inicjatywą Boga. Tym samym wspólnota braci ma swe źródło w Bogu i tworząc komunie osób, którą łączą silne więzi, nie znajduje wytłumaczenia w czysto ludzkiej potrzebie bycia razem. Autor zaznacza, że braterska wspólnota kapłanów rodzi się z doświadczenia miłości Ojca. Dlatego źródłem braterstwa nie jest misja i wyznaczone zadania, ale sam Bóg. Ks. W. Rzeszowski wskazuje na Trójkę Świętą, która jest wzorem wspólnoty i to Ona sprawia, że kapłani są dla siebie braćmi

---

<sup>100</sup> Por. Tamże, s. 112-113.

<sup>101</sup> Por. Tamże, s. 118.

jednego serca i ducha dzięki łasce Stwórcy. Taka wspólnota braci, według Autora, jest z Boskiego powołania i tęsknoty za Bogiem, przez co kapłani stają się znakiem komunii miłości. Wówczas służba staje się osobistym zaangażowaniem i jest wyrazem tej miłości, która ożywia ich od wewnątrz, a jest darem Bożym<sup>102</sup>.

Według ks. W. Rzeszowskiego kapłan, który w duchu braterstwa działa na rzecz wspólnoty, przechodzi od „ja” do „my”. Jest to przejście od szukania siebie i swoich spraw we wspólnocie kapłanów do szukania woli Chrystusa i tego co dobre dla Kościoła jako szerzej rozumianej wspólnoty. Trwanie w takiej postawie pozwala dojrzewać kapłanowi w miłości. Dojrzałość ta wyraża się w tym, że kapłan nie narzuca swojej osoby innym i nie chce panować nad innymi, ale służyć im. Wobec powyższego kapłan, który służy w duchu miłości, nie ma poczucia utraty własnego „ja”, ponieważ egoizm ustąpił miłości, a szczęściem kapłana od tej pory jest dobro całej wspólnoty<sup>103</sup>.

A. Foltyńska wskazuje na elementy weryfikujące prawdziwość kapłańskiej służby braciom we wspólnocie. Jeśli wspólnota charakteryzuje się wewnętrzną jednością wyrażającą się w przyjaźni, to uprawnionym jest sądzić, że wzajemna służba wynika ze zjednoczenia z Bogiem. Tym samym Autorka zaznacza element nadprzyrodzony braterskiej służby. Dlatego pierwszym we wspólnocie jest element jedności kapłana z Bogiem. Dopiero następnym jest miłość wyrażona w szacunku do współbrata w kapłaństwie, co jednoczy i umacnia więzi. Szacunek ten uwidacznia się wtedy, gdy osoba powołana nie mówi nic o drugim kapłanie podczas jego nieobecności, a czego nie ośmieliłaby się powiedzieć bez miłości wobec niego<sup>104</sup>.

Według A. Foltyńskiej służba kapłanów we wspólnocie czyni ich braćmi, gdy wychodzi naprzeciw wzajemnym potrzebom. Potrzeby te dotyczą tak spraw duchowych, jak i typowo ludzkich. Dlatego służba, w której kapłan okazuje się bratem, szukając dobra drugiego kapłana przez modlitwę i chęć wsłuchania się w to, co ma do powiedzenia współbrat w kapłaństwie, buduje wspólnotę. Nadto kapłan podejmujący służbę względem brata cieszy się wynikami jego pracy i wspomaga go w dalszym rozwoju. Takie współistnienie rodzi radość kapłańską oraz usuwa niewłaściwe współzawodnictwo w służbie Bożej<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> Por. W. Rzeszowski, *Życie w braterskiej wspólnocie*, „Pastores” 28 (3) 2005, s. 128.

<sup>103</sup> Por. Tamże, s. 130-131.

<sup>104</sup> Por. A. Foltyńska, *Życie braterskie we wspólnocie*, dz. cyt., s. 114.

<sup>105</sup> Por. Tamże, s. 115.

Ponadto A. Folyńska podkreśla, że kapłan będący bratem dla drugiego kapłana, służąc mu, czyni to również wtedy, gdy ujawniają się wady członka wspólnoty. Braterska służba nie wyklucza trudności, które jej towarzyszą w czasie objawiającej się słabości drugiego kapłana. Do trudności, które towarzyszą każdej wspólnoty, Autorka zalicza zwykle różnice charakteru, poglądów, oraz te wynikające z wieku i narodowości. Dlatego najlepszą drogą, by służba kapłana przynosiła owoce dla całej wspólnoty braci, jest praca nad sobą w celu osiągnięcia wewnętrznej harmonii dzięki Duchowi Świętemu. To właśnie ta harmonia pozwala na bycie osobą pokój czyniącą. Oznacza to, że kapłan, który jest sługą i bratem we wspólnoty, najlepiej realizuje te cechy, gdy dąży do osobistej świętości<sup>106</sup>.

Wobec tego, że służba braciom we wspólnoty powiązana jest ze świętością, A. Folyńska wskazuje na cele, które z tego wynikają. Celami takiej wspólnoty są świętość poszczególnych jej jednostek, jak i całej grupy. Pozwala to uniknąć wrażenia, że wśród kapłańskiej braci są tacy, którzy nie muszą służyć innym. W ten sposób objawia się podwójna celowość wspólnoty. Jest to dobro wszystkich i każdego z osobna<sup>107</sup>.

Ks. bp. R. Corti widząc w kapłanie brata pełniącego służbę we wspólnoty, wymienia pięć cech, jakie powinny go charakteryzować. Autor zwraca uwagę na ludzki wymiar rzeczywistości kapłańskiej, realizujący się w konkretnej wspólnoty. Pierwszą wymienioną cechą jest człowieczeństwo w postawie księdza pełniącego rolę sługi wobec brata. Postawę tę charakteryzuje relacja międzyosobowa, która uznaje drugiego kapłana, przez co ten czuje się rozpoznany we wspólnoty. Polega to na uznaniu jego osoby, uszanowaniu go oraz wyrażeniu miłości bratniej w odnoszeniu się do niego. Ponadto kapłan służąc, stara się zrozumieć kondycję drugiego człowieka. Nie jest to więc służba pozbawiona empatii, ale szczerze otwarta na wszystko, co przeżywa w danej chwili drugi kapłan<sup>108</sup>.

Kolejną cechą kapłana pełniącego służbę we wspólnoty jest braterska odpowiedzialność. Polega ona na wspólnym podejmowaniu odpowiedzialności za Kościół, w jedności z biskupem. Oznacza to, że kapłan nie działa w pojedynkę, nawet jeśli posługa sama w sobie jest dobra. Wspólne ustalanie celów jest przejawem szerszego widzenia Kościoła, które zakłada konieczność rozeznania, co jest priorytetem i czego

---

<sup>106</sup> Por. Tamże, s. 116.

<sup>107</sup> Por. Tamże, s. 119.

<sup>108</sup> Por. R. Corti, *Pięć znaków kapłańskiego braterstwa*, „Pastores” 12 (3) 2001, s. 23.

pragnie pasterz danego Kościoła lokalnego. Taka służba kapłana odpowiedzialność rozumie jako dobro okazane braciom w duchu pokory. Faktycznie jest to uznanie, że nie posiada się prawa do podejmowania decyzji bez całej wspólnoty. Postawa ta sprzyja dialogowi i uniemożliwia rozczłonkowanie Kościoła na jednostki skupione tylko na własnej osobie<sup>109</sup>.

Według ks. bpa R. Corti kapłan pełniący swoje obowiązki w duchu służby wobec brata w kapłaństwie, pogłębia duchowe porozumienie. Jest to możliwe, gdy kapłan podejmujący swoje zadanie na pierwszym planie stawia więź między osobami we wspólnocie. W istocie rzeczy jest to dbałość o jedność. Dlatego dyskrekcja nie obnaża słabości braci, a raczej uwypukla to, co najpełniej wyraża życie współbraci<sup>110</sup>.

Ks. bp R. Corti w braterskiej służbie podkreśla aspekt przebaczenia. Miłosierdzie ma na celu odnowienie więzi, które decydują o wspólnocie, zbudowanej na miłości. Miłosierdzie, jak zauważa Autor, obejmuje tak czyny, jak i ich zaniechanie. Dlatego służba braciom wyraża się również w miłosierdziu, którego potrzebuje wspólnota, a bez czego trudno mówić o braterstwie w kapłańskiej codzienności życia wspólnotowego. Ks. bp R. Corti podkreśla właśnie miłosierdzie ze względu na słowa Chrystusa, które warunkują przebaczenie każdemu z nas: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7)<sup>111</sup>.

Ostatnią cechą kapłana, według ks. bp. R. Conti, pełniącego służbę wobec braterskiej wspólnoty, jest dbałość o przebywanie razem. Nie jest to towarzyszenie drugiemu kapłanowi w ramach pełnionych obowiązków, ale wspólne spędzanie czasu. W takim ujęciu na pierwszy plan wchodzi wartość drugiego człowieka, która jest dostatecznym powodem, by się z nim spotkać. Właśnie w takim sposobie przeżywania wolnego czasu, Autor dostrzega wymiar braterstwa (por. Ps 133,1). Wówczas kapłan będący jak brat dla drugiego kapłana może przyjść z pocieszeniem w trudach duszpasterskich, ale i w zwykłej potrzebie spotkania drugiego człowieka. Takie spotkanie nie jest obarczone odpowiedzialnością właściwą dla pracy w ramach powierzonych obowiązków, ale momentem radości z bycia razem. Takie przebywania ostatecznie umacnia kapłanów i pozwala z większym zapałem powracać do codziennej służby we wspólnocie<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Por. Tamże, s. 23-24.

<sup>110</sup> Por. Tamże, s. 25.

<sup>111</sup> Por. Tamże, s. 25-26.

<sup>112</sup> Por. Tamże, s. 27.

Ks. J. Augustyn poruszając zagadnienie kapłana jako sługi i brata we wspólnocie, wskazuje na upomnienie braterskie, które to stanowi część omawianego zagadnienia. Możliwość, a nawet konieczność upomnienia kapłana jest jednym z mechanizmów regulujących relacje międzyludzkie. Z racji podatności ludzi na błędy, ale i zamierzoną nieprawość moralną, upomnienie braterskie stawia sobie za cel przywrócenie dobra i ładu wspólnoty. W takim ujęciu upomnienie braterskie służy wspólnocie. Ponadto nie jest to możliwość, ale nierzadko konieczność, do czego zachęca ks. J. Augustyn, idąc za *Katechizmem Kościoła Katolickiego* (por. 2238)<sup>113</sup>.

Według ks. J. Augustyna braterska przysługa wyrażająca się w upomnieniu musi spełniać określone wymogi, by można ją było uznać za dokonaną w duchu chrześcijańskim. Ponieważ źródłem obowiązku upomnienia są słowa Jezusa skierowane do jego uczniów (por. Mt 18,15), to czynność taka ma podłoże religijne. Dlatego to motywacją zasadniczą upomnienia jest wiara. W tym przypadku jest to wiara w co nakazuje Chrystus. Ponieważ Zbawiciel nie kieruje się inną motywacją w swym działaniu niż miłość, to również kapłan powinien działać pod jej wpływem, chcąc upomnieć brata we wspólnocie. W związku z tym to nie władza, stanowisko czy wiek są uprawnieniem do upomnienia, ale dobro, a nawet zbawienie drugiego człowieka<sup>114</sup>.

Ponieważ upomnienie braterskie we wspólnocie służące jej rozwojowi jest trudną formą wyrazu miłości, ks. J. Augustyn zaleca rozeznanie, zanim kapłan z niego skorzysta. Trudność ta związana jest z wrażliwością kapłana, którego mamy upomnieć, oraz możliwością popełnienia błędu związanego z upomnieniem. Ludzka duma, ambicje oraz poczucie własnej godności trudno znosi upomnienie. Ponadto kapłan chcąc upomnieć współbrata w kapłaństwie może się mylić, a tym samym zamiast służyć bratu, raczej spowoduje większe zło. Dlatego ks. J. Augustyn zachęca do rozeznania, nim podejmiemy decyzję o upomnieniu jako właściwej formie zmiany czyjegoś postępowania. Rozeznanie to zakłada zbadanie motywacji osoby upominającej. Czy upomnienie to nie wynika z niewłaściwych motywacji i czy słowa, którymi chce się posłużyć kapłan, są starannie dobrane. Jest to konieczne, ponieważ nawet najlepiej przygotowane upomnienie, jeśli wynika z gniewu lub złej motywacji, niczego nie zmieni. Tym zaś, czym powinien kierować się kapłan, jest braterska życzliwość, która wszystko czyni ze względu na dobro brata. Jednocześnie upomnienie nie jest jedyną formą zmiany niewłaściwego

---

<sup>113</sup> Por. J. Augustyn, *Napomnienie braterskie*, dz. cyt., s. 145: por. KKK 2238.

<sup>114</sup> Por. Tamże, s. 146.

postępowania. Istnieją inne możliwości, które również należy rozetnać, dowiedzieć się, czy spełnią swoją rolę w określonym przypadku<sup>115</sup>.

#### 4.2 Kapłan nauczycielem.

Kapłan jako nauczyciel, według ks. T. Hajduka, ma swój pierwowzór w osobie Jezusa Chrystusa. Autor stosuje również słowo „Mistrz” na określenie roli, jaką spełniał Zbawiciel wobec apostołów. Bycie Mistrzem, czyli nauczycielem, oznacza w przypadku Jezusa powołanie uczniów, którym przekaze, jak żyć dla Ojca i misji wynikającej z powołania. W ten sposób ks. T. Hajduk nakreśla cel, jaki postawił sobie Jezus w kwestii bycia nauczycielem<sup>116</sup>.

Według ks. T. Hajduka Jezus jako nauczyciel jest dostępny dla uczniów całą dobę. Oznacza to, że przekaz, jaki stosuje Jezus, nie dokonuje się metodą właściwą dla zwykłej prostego przekazu jakiejś porcji wiedzy. Chrystus uczy pewnego stylu życia, który jest opatrzony Jego wypowiedziami i komentarzami skierowanymi na osobności. Jezus odkrywał przed Apostołami swoje serce, czyli wewnętrzny świat, którym żył na co dzień. Ks. T. Hajduk dokonując abstrakcji wokół działalności nauczycielskiej Jezusa zauważa, że Chrystus zmierza do tego, aby Apostołowie przyswoili sobie Jego motywacje i mentalność określające styl życia Syna Bożego. Dlatego im bliżej było męki Jezusa, tym więcej czasu poświęcał swoim uczniom<sup>117</sup>.

Według ks. T. Hajduka Jezus czyniąc uczniów nauczycielami, faktycznie nie przydział im urzędu, ale upoważnienia do kontynuowania misji. Dlatego „Nauczyciel” w ujęciu Autora, to kontynuator stylu życia wyrażonego w misji, a nie spadkobierca pozycji. Wobec tego nauczanie odnosi się do treści przekazywanej w ramach głoszenia Dobrej Nowiny oraz sposobu życia. To istotne powiązanie treści nauczania i życia kapłana uwypukla fakt, że o tyle Apostoł jest nauczycielem, o ile żyje tym, co głosi. Właśnie to zaznacza Autor, podkreślając postawę Jezusa jako nauczyciela, który głosząc Słowo, zmierza do Jerozolimy, aby dać świadectwo prawdzie, wyrażone w Jego zbawczej śmierci. W ten sposób bycie nauczycielem dla kapłana jest równoznaczne z gotowością oddania życia w imię dobra tych, wobec których skierowane jest nauczanie. Dlatego

---

<sup>115</sup> Por. Tamże, s. 147.

<sup>116</sup> Por. T. Hajduk, *Jak Jezus formował Apostołów*, „Pastores” 22 (1) 2004, s. 35.

<sup>117</sup> Por. Tamże, s. 35-36.



kapłan, który jest nauczycielem na wzór Jezusa, miłuje ludzi, i właśnie ta miłość należy do istoty kapłana jako nauczyciela<sup>118</sup>.

Według ks. J. Naumowicza postrzeganie kapłana jako nauczyciela ma swój pierwowzór w działalności Jezusa. Jednocześnie Autor rozpatruje aspekt pedagogiczny w Jego nauczycielskiej misji. Chrystus jako pedagog pełni rolę nauczyciela formatora apostołów. Podkreślenie tego wymiaru nauczycielskiego Zbawiciela, jak zauważa Autor, jest zamierzonym posunięciem. Ma to na celu uwypuklenie płaszczyzny moralnej w nauczaniu i działalności Jezusa. Dlatego kapłan naśladowując Chrystusa, podejmuje się pedagogicznego dzieła w służbie powierzonych mu wiernych. W tym ujęciu kapłan, a dokładniej pedagog, podprowadza wierzących do przyjęcia Dobrej Nowiny, która mierzy znacznie wyżej, niż proste zasady moralne i etyczne. W ten sposób ujawnia się proces w dziele nauczania. Kapłan najpierw podprowadza wiernych do wymiaru praktycznego wiary, aby następnie wskazać na wyższy poziom życia religijnego. Poziom ten nie jest już osiągany samodzielnie, ponieważ jest wynikiem działania Osoby Ducha Świętego w życiu kapłana i wiernych. Wówczas kapłan wprowadza wiernych mocą Trzeciej Osoby Boskiej w tajemnice mądrości Bożej. Ten etap nauczania jest właściwy dla wiary jako łaski, a tym samym ujawnia nadprzyrodzony aspekt dzieła nauczania. Oznacza to, że kapłan-nauczyciel nie dokonuje samodzielnie misji przekazu wiary. Jest pedagogiem i nauczycielem w szerszym znaczeniu, niż pedagog nauczyciel w rozumieniu pogańskim. Wiara jako łaska jest doświadczeniem. Oznacza to, że kapłan-nauczyciel nie ogranicza się do przekazu wiedzy związanej z treścią wiary, ale doprowadza do rzeczywistości, jaką przedstawia w nauczaniu<sup>119</sup>.

Ponieważ w ujęciu ks. J. Naumowicza kapłan-nauczyciel nie jest zwykłym przekazicielem wiedzy, ale osobą powołaną przez Boga, aby działać w Jego imieniu, to winien charakteryzować się szczególnymi przymiotami. Do przymiotów tych Autor zalicza autorytet, życzliwość i wiedzę. Są to cechy mające swój pierwowzór w osobie Jezusa. Ponadto Zbawiciel nie jest ani zbyt surowy, ani zbyt łagodny. Jednocześnie Chrystus jako nauczyciel jest dobry, sprawiedliwy, prawowity i absolutnie doskonały. Ponieważ taka doskonałość jest właściwa dla Boga, to kapłan pełni tu rolę służebną wobec Jego autorytetu. Ujawnia to pokorny wymiar kapłana-nauczyciela, który naśladowując Jezusa i poddając się Jego nauczaniu, stale stawia Go za wzór i prowadzi do

---

<sup>118</sup> Por. Tamże, s. 36-37.

<sup>119</sup> Por. J. Naumowicz, *Chrystus-prawdziwy pedagog*, „Pastores” 16 (3) 2002, s. 9-12.

osobistego z Nim spotkania. Dzięki takiej postawie kapłan-nauczyciel nie stawia siebie w centrum uwagi, ale samego Boga<sup>120</sup>.

Ks. S. Kulpaczyński i ks. K. Misiaszek omawiając posługę kapłana jako nauczyciela, odnoszą się do treści oraz sposobu, jaki się stosuje w przekazie wiary. Kapłan naucza w oparciu o treści biblijne, dogmatyczne, z zakresu moralności oraz problemów egzystencjalnych. W bardziej uszczegółowionym ujęciu wszystko będzie zmierzać do przybliżenia osoby Jezusa Chrystusa. Uosobiona treść wiary ma za zadanie podkreślić, że słuchacz nie podąża za ideą lub systemem wartości, ale za konkretną osobą. Ponadto przekaz odnosi się do historii Kościoła w której centrum jest osoba Jezusa, bo tym, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (por. Rz 10,17). W ten sposób ujawnia się chrystocentryczny przekaz wiary w nauczaniu kapłanów<sup>121</sup>.

Natomiast sposób nauczania, według ks. S. Kulpaczyńskiego i ks. K. Misiaszka, odnosi się do języka przekazu oraz do celu, jaki zamierza kapłan. Język winien być komunikatywny, czyli uwzględniający odbiorcę. Język jest tu w roli służebnej, aby nie stawiać przeszkód Dobrej Nowinie, którą słyszy odbiorca, czyli rozumieniu tego, co jest przekazywane. Jednocześnie dobór języka przekazu wynika z wyznaczonego celu, jaki zakłada kapłan pełniący rolę nauczyciela. Celem tym jest dojście do spotkania ze Zbawcą oraz wprowadzenie w życie modlitewne osób wierzących. Dlatego język może ulegać zmianie w przeciwieństwie do celu, którym jest Zbawca. Cel ten osiąga się na drodze przechodzenia od ewangelizacji poprzez katechumenat, mistagogię, do duchowego doświadczenia Boga. W związku z tym inny będzie język w ramach ewangelizacji, a inny w kolejnych etapach. Do języka przekazu zalicza się nie tylko słowa, ale i obraz. Dlatego kapłan jako nauczyciel może korzystać ze wszystkiego, co pozwala osiągnąć cel, a co nie stoi w sprzeczności z godnością osoby Jezusa, czyli tak by nie zagubić wierności w nauczaniu tego, na co wskazuje Kościół. Wobec tego kapłan będąc nauczycielem, musi charakteryzować się postawą wierności i posłuszeństwa Kościołowi<sup>122</sup>.

Ks. M. Hinc opisując kapłana jako nauczyciela, dokonuje przedstawienia okoliczności wynikającej z misji przekazu wiary. Ponieważ kapłan kieruje swoje słowa w ramach przekazywanych treści do młodych ludzi, narażony jest na trudności z tym

---

<sup>120</sup> Por. Tamże.

<sup>121</sup> Por. S. Kulpaczyński, *Język katechezy*, „Pastores” 16 (3) 2002, s. 65-66; K. Misiaszek, *Katecheza bez ewangelizacji*, „Pastores” 16 (3) 2002, s. 69-71.

<sup>122</sup> Por. S. Kulpaczyński, *Język katechezy*, dz. cyt., s. 62-65; K. Misiaszek, *Katecheza bez ewangelizacji*, dz. cyt., s. 70.

związane. Trudności te wynikają z dojrzewania osobowości młodych ludzi, co zakłada pewien sprzeciw skierowany wobec kapłana. Sprzeciw, według Autora, jest częścią składową okresu stawania się dorosłym, co przejawia się w odrzuceniu osoby, której zlecone jest zadania nauczania. Choć nie jest to obraz całościowy i wyczerpująco opisujący młodzież, to jednak występuje powszechnie. Dlatego kapłan narażony jest na chroniczne odrzucenie, co może skutkować wycofaniem się księdza w swojej posłudze<sup>123</sup>.

Ks. M. Hinc wskazując na trudności, jakie towarzyszą kapłanowi pełniącemu rolę nauczyciela w sensie ścisłym, czyli w ramach lekcji katechezy, podkreśla, że mogą one prowadzić do wypalenia zawodowego. Wypalenie to jest efektem zbyt dużej liczby godzin pracy i brakiem poczucia sukcesów, wynikiem czego będzie postępująca izolacja społeczna, drażliwość, poirytowanie oraz wzrastający brak cierpliwości. Dlatego kapłan jako nauczyciel w ramach prowadzonej katechezy może utracić sens własnego powołania, ponieważ problemy szkolne mają wpływ na prace w parafii. Wobec tego kondycja psychiczna kapłana-nauczyciela jest równie ważna w szkole, jak i w każdej innej chwili dnia na placówce parafialnej. W związku z tym pojawia się obowiązek kapłana-nauczyciela, aby zatroszczył się o siebie. Nie powinien tej troski o swoje zdrowie psychiczne traktować jako egoistycznego podejścia w powołaniu, ale jako obowiązek wobec Boga i ludzi<sup>124</sup>.

#### 4.3 Ksiądz kapłanem świętego kultu.

Ks. A. Vanhoye przedstawiając księdza jako kapłana świętego kultu, określa tożsamość osoby duchownej. Tożsamość ta ma swój pierwowzór w osobie Jezusa Chrystusa. Jednocześnie kapłan jako z ludzi wzięty dla ludzi jest ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga (por. Hbr 5,1). W ten sposób tożsamość kapłana oparta na Osobie Zbawiciela, realizuje się w służbie Kościołowi, co wyraża jej pastoralny charakter<sup>125</sup>.

Według ks. A. Vanhoye kapłan posiadając tożsamość wyrażającą się w sprawowaniu świętego kultu, wymaga pogłębionej analizy. W przeciwnym razie dochodzi do błędnego odczytania posługi, jakiej dokonuje, a tym samym fałszywej interpretacji, która

---

<sup>123</sup> Por. M. Hinc, *Kondycja psychiczna księdza*, „Pastores” 16 (3) 2002, s. 45-46.

<sup>124</sup> Por. Tamże, s. 49-50.

<sup>125</sup> Por. A. Vanhoye, *Nowość kapłaństwa Chrystusowego*, „Pastores” 6 (1) 2000, s. 11.

powierzchniowo traktuje to, czego dokonał Jezus Chrystus oraz nie pozwala wierzącym na pogłębione przeżywanie tajemnicy związanej z Najświętszym Sakramentem. Dlatego Autor na tle kapłaństwa starotestamentalnego wykazuje radykalną nowość dzieła, jakiego dokonał Zbawiciel jako kapłan nowego przymierza. Tym samym mistagogia, jakiej dokonuje ks. A. Vanhoye, wprowadza czytelnika w ujęcie biblijne odnoszące się do sprawowania kultu, co sprzyja formacji kapłańskiego rozumienia swojego powołania<sup>126</sup>.

Ks. A. Vanhoye wykazuje, że różnica między kapłaństwem starotestamentalnym a nowym jest tak wielka, że w początkowej fazie kształtowania się tożsamości kapłaństwa nowo testamentalnego, Kościół unikał używania terminów odnoszących się do świętego kultu odbywającego się w świątyni jerozolimskiej, aby nie przestrzegać tego, co przeminęło. Ponieważ termin „kapłan” został użyty w liście do Hebrajczyków i to wprost co do Osoby Jezusa, to wszystko co odnosi się do kapłaństwa, ma charakter chrystologiczny. Dlatego w centrum świętego kultu będzie osoba samego Jezusa kapłana<sup>127</sup>.

Według ks. A. Vanhoye'a ksiądz jako kapłan świętego kultu ma swój pierwowzór i uzasadnienie istnienia w sercu Jezusa. Serce jest tą rzeczywistością, którą zapowiadali prorocy. Ponieważ prawo zapisane na tablicach glinianych było notorycznie łamane, to Bóg zapowiedział, że wypisze je na sercach. Właśnie tam gdzie jest mowa o sercu w Liście do Hebrajczyków, występuje słowo „kapłan” odnoszące się do Chrystusa (por. Hbr 2,17; 3,3; 4,14-15). Jednocześnie w tym kontekście pojawia się słowo „przymierze”. Dlatego Autor podkreśla, że kapłan świętego kultu w ramach nowego przymierza będzie sprawował swoje czynności w odniesieniu do Serca Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że kapłan dokonując świętych czynności, wchodzi w szczególną relację z Bogiem. Serce jest tak dalece ważne w ujęciu biblijnym, że stanowi ośrodek osoby ludzkiej i przestrzeń, na którą zapatrzony jest sam Bóg. To kondycja serca jest tym, co Bóg bierze pod uwagę, gdy wchodzi w przymierze z kapłanem. Dlatego serce kapłana winno być czyste, gdy chce sprawować święte czynności. Wobec tego formacja pastoralna kapłana, według Autora, będzie odnosić się do jego serca. Oznacza to, że kult jest więzią serca Jezusowego z sercem kapłana, na którym Bóg wypisuje swoje prawo. Ponieważ w starym przymierzu

---

<sup>126</sup> Por. A. Vanhoye, *Kim jest ksiądz*, „Pastores” 51 (2) 20011, s. 27.

<sup>127</sup> Por. Tamże.

lud był o sercu zbłąkanym i nie znał dróg Pana (por. Ps 95,10), Stwórca postanowił w ramach nowego przymierza dokonać odnowienia serc ludzkich<sup>128</sup>.

Według ks. A. Vanhoye serce Jezusa jest miejscem dokonywania się świętego kultu. Jest tak dlatego, że prawo zapisane na kamiennych tablicach nie mogło zapewnić zjednoczenia Boga z ludźmi, a tym bardziej nie mogła tego uczynić krew zwierząt, którą kapłan dokonywał pokropienia w świątyni. Ponieważ wypisanie nowego prawa miało się dokonać na sercu ludzkim, to niewłaściwym byłoby czynić to na złym sercu. Dlatego Autor podkreśla, że Bóg czynność uświęcenia serca kapłańskiego osiąga przez udzielenie mu swojego Ducha. Jest to ukazanie roli Trzeciej Osoby Boskiej w dziele uświęcenia kapłana. Jednocześnie do istoty nowego kultu należy wejście w osobistą relację z Bogiem w mocy Jego Ducha, a nie wykonywanie bezowocnych czynności kultycznych. Wobec tego ksiądz jest kapłanem świętego kultu przez wejście w szczególną relację z Bogiem uświęcającą jego osobę oraz przez sam fakt świętości Chrystusa, którego serce jest nową świątynią. Tym samym kapłan otwarty na działanie Boga pozwala, aby Bóg uformował jego serce według serca Jezusa<sup>129</sup>.

Ks. A. Vanhoye kontynuując przedstawienie nowego kultu, jakiego dokonał Jezus Chrystus, a co ma swoje przedłużenie w liturgicznych czynnościach księży, uwypukla rolę miłości, jaka temu towarzyszy. Autor powołując się na słowa Ewangelii zaznacza, że Jezus „umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował: (J 13,1). Miłość ta jest bezgraniczną, ponieważ Zbawiciel oddał swoje życie za przyjaciół. Jest to pośrednictwo Jezusa dalece różne od starotestamentalnego kultu, w którym ofiarowywano krew cielców i kozłów, a nie kapłana. Dlatego ustanowienie Eucharystii, podczas której Chrystus mówi o nowym przymierzu we krwi swojej, jest potwierdzeniem Jego miłości do uczniów. Jest to kult, w którym uczestniczą kapłani Nowego Przymierza, a który w śmierci Zbawiciela przynosi życie wieczne jego uczniom. Tak więc ci, którzy sprawują sakrament Eucharystii, spełniają wolę Boga, tak by wszystkie pokolenia miały dostęp do tej samej miłości, którą Stwórca ofiaruje ludziom. Właśnie uczestnictwo w tym dziele miłości jest sprawowaniem świętego kultu, który nie może dokonać się bez obecności kapłana, któremu powierza się tę rolę. Ponadto Autor przywołuje słowa Jezusa, w których ujawnia się miłość Boga Ojca do ludzi: „niech świat się dowie, że Ja miłuję Ojca i że tak czynię, jak Mi Ojciec nakazał” (J 14,31). Wobec tego to, co dokonuje się w

---

<sup>128</sup> Por. Tamże, s. 28-29.

<sup>129</sup> Por. Tamże, s. 30.

świętym kulcie, odnosi się do Trójcy Przenajświętszej. Dlatego kult nosi miano świętego, ponieważ jest zgodny z wolą Boga, który jest sprawcą ludzkiego zbawienia dokonującego się w dziele zbawczym, a uobecnianym w kulcie<sup>130</sup>.

Według ks. A. Vanhoye sprawowanie świętego kultu przez księdza przybliża ludzi do Boga, aby jako żywe kamienie, tworzące duchową świątynię, stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2,4-5). Według ks. A. Vanhoye kapłaństwo nie jest przynależne jednostkom, ale wszystkim chrześcijanom. Jest tu jednak mowa o kapłaństwie powszechnym. Powszechne wskazuje na przyłgnięcie wiarą i życiem do osoby Zbawiciela w dziele, którego dokonał Jezus w czasie Paschy (por. DA 3). Przyłgnięcie do Chrystusa polega na okazaniu miłości Bogu i bliźniemu, co jest właściwą przemianą życia, a jednocześnie ofiarą duchową składaną Stwórcy (por. DP 2). Życie według miłości w istocie jest uległością Duchowi Świętemu. Dopiero na tle kapłaństwa powszechnego wynikającego z chrztu świętego ks. A. Vanhoye ukazuje kapłaństwo służebne (por. CL 23). Ksiądz, który jest włączony w kapłaństwo służebne, przyjmuje miłość Bożą, a oddając swoje życie tej miłości, czyni to w celu przemiany świata. Jest to możliwe, ponieważ jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa staje się obecne i skuteczne poprzez kapłaństwo służebne. W ten sposób kapłan i wierni wezwani są, aby wejść do „Miejsca Świętego” przez krew Jezusa (por. Hbr 13,15), w celu składania duchowych ofiar. Wejście do „Miejsca Świętego” dokonuje się przez posługę kapłanów w sakramencie pokuty i pojednania dla zjednoczenia w Eucharystii<sup>131</sup>.

Ks. A. Vanhoye podkreśla, że kapłan jest człowiekiem wziętym przez Chrystusa, aby być narzędziem Jego pośrednictwa miłości i zbawienia. Jest to więc służba miłości w ramach kultu realizowanego w sakramentach. Tym zaś, co się dokonuje, jest jednoczenie Kościoła, aby uczynić z Niego swoje mistyczne ciało. Właśnie w tym wyraża się święty kult sprawowany przez kapłana, który jest znakiem i narzędziem jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa, aby wierni mogli uczestniczyć w trzech działaniach pośredniczących Zbawiciela. Autor zalicza do nich: objawienie, uświęcenie oraz zjednoczenie. Wobec tak zaszczytnej roli, jaką pełni kapłan w ramach sprawowania świętych czynności, właściwym jest, aby ta posługa była sprawowana nie tylko w mocy Ducha Świętego, ale i w miłości do Boga i ludzi. Choć sprawowane czynności zachowują

---

<sup>130</sup> Por. Tamże, s. 30-31.

<sup>131</sup> Por. Tamże, s. 35-36; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stencel, dz. cyt., s. 281.

swoją ważność z racji tego, że sam Chrystus działa w kapłanie, to jednak skandalicznym byłoby sprawowanie sakramentów bez miłości. Ponadto kapłana winna charakteryzować pokora, ponieważ bez Chrystusa nic nie może sam uczynić (por. J 15,5). Dlatego kapłan nic nie czyni bez Chrystusa, a wszystko, co czyni, dokonuje na Jego wzór, upodabiając się do swego Mistrza, aby posługa była również dla jego osobistego uświęcenia<sup>132</sup>.

Według ks. A. Vanhoye w centrum kultu sprawowanego przez kapłana jest osoba i jej uświęcenie. Ponieważ celem podczas składania ofiary nie jest zmiana myślenia Boga, ale wewnętrzna przemiana ofiarodawcy, to skuteczność sprawowanego kultu ma za swój przedmiot kapłana. W ten sposób uświęcenia doświadcza kapłan, co też było pierwotnym założeniem ofiary Chrystusa. Jest tak dlatego, że kapłan sam w sobie nie ma dość miłości, by jego usposobienie podczas składania ofiary podobało się Stwórcy. Dlatego świętość pochodzi od osoby Jezusa Chrystusa, który podczas Ostatniej Wieczerzy wziął własne ciało i krew, aby w duchu wdzięczności ofiarować je do dyspozycji miłości Ojca. Jako Baranek bez zmyły (1 P 1,19), który nie znał grzechu (por. 2 Kor 5,21), sam w sobie jest ofiarą miłą Ojcu, w której skupia się doskonała miłość Boga. Właśnie uczestnictwo kapłana w Jego świętej miłości uświęca jego samego<sup>133</sup>.

Ks. A. Vanhoye podkreślając aspekt uświęcenia w sprawowanym kulcie przez kapłana, wskazuje na rolę Ducha Świętego, jaką On odgrywa w tym dziele. Ponieważ kapłan nie może sam z siebie uświęcić składanych darów, to czyni to mocą Ducha Świętego, którego przywołuje w czasie epiklezy. Duch Święty jest tym zapowiadającym ogniem, którego chciał Chrystus (por. Łk 12,49). Temat ognia pojawiał się w obrazach starotestamentalnych w czasie składania ofiar. Kapłani utrzymywali, że pochodzenie tego ognia nie było według porządku ziemskiego, ale było darem od Boga. Dlatego otrzymawszy ten ogień, kapłani podtrzymywali go w sposób ciągły, ponieważ potrzebowali boskiego elementu w sprawowaniu kultu, aby ten był święty. Właśnie te obrazy mają swe spełnienie w czasie sprawowanej Eucharystii, kiedy to Duch zstępuje na ofiarowany chleb i wino, aby stały się ciałem i krwią Jezusa Chrystusa. Ponieważ uobecnia się w tym sakramencie jedność tego, co Boskie i ludzkie w Jego Osobie, to ten kto uczestniczy w passze Chrystusa, na którą Bóg zaprasza ludzi, doznaje uświęcenia, co

---

<sup>132</sup> Por. A. Vanhoye, *Kim jest ksiądz*, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>133</sup> Por. A. Vanhoye, *Nowość kapłaństwa Chrystusowego*, dz. cyt., s. 16-18.

jest przejawem miłosierdzia za strony Boga. Miłosierdzie to wyraża się solidarnością z ludźmi, którzy wchodzą w komunię z samym Bogiem<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Por. Tamże, s. 19-20.



## ROZDZIAŁ IV

### Źródła i środki w realizacji świętości kapłańskiej

#### 1. Życie sakramentalne.

Na pierwszym planie źródłem łaski dla kapłana jest Eucharystia, do której z racji święceń ma osobiste zaproszenie Jezusa w tajemnicy powołania. Jednocześnie grzeszność i słabość kondycji ludzkiej osoby powołanej znajduje w sakramencie pokuty i pojednania przywrócenie łaski uświęcającej, która otwiera mu drogę do godziwego uczestnictwa i sprawowania sakramentów. Dlatego w poniższym paragrafie pragnę podjąć się refleksji obejmującej te sakramenty, które są źródłem i środkiem łaski trwania w jedności z Jezusem Chrystusem.

#### 1.1 Sakrament pokuty i pojednania.

Ks. M. Ozorowski sakrament pokuty i pojednania ukazuje w kontekście osoby Ducha Świętego. Ponieważ sakrament ten wymaga stanięcia w prawdzie o sobie i o Bogu, to tym, który to umożliwia, jest obiecany przez Chrystusa Dar Ojca. Duch Święty jest zdolny przenikać serce człowieka, co stanowi warunek poznania siebie. Ponadto potrafi przekonać kapłana o grzechu i skłonić do nawrócenia (por. RP 31,III). Z tego wynika, że bez tej łaski Trzeciej Osoby Boskiej sakrament ten nie ma racji bytu. Jest tak dlatego, że człowiekowi trudno jest dokonać właściwej samooceny, a niemożliwym jest, by mógł to uczynić, stając przed Bogiem o własnych siłach. Wobec tego sam Bóg Ojciec posyła swego Ducha miłości, aby człowiek mógł otworzyć się na prawdę o sobie i o Nim w relacji bycia umiłowanym. Właśnie miłość jest tu czynnikiem motywującym i ukazującym czyny ludzkie w perspektywie miłości. Już sama miłość Boga jest tak dalece różna od ludzkiej, że kapłan może właściwie ocenić swoją kondycję w odniesieniu do przykazania miłości uosobionej w Duchu Świętym. Tym jednak, co jest tu najistotniejsze, jest fakt, że sercem tego sakramentu jest miłość, a ponieważ celem ludzkim jest

doświadczenie miłości, to w spotkaniu z Bogiem odnajduje właśnie to, czego szuka, a co jest wyrazem Jego świętości<sup>1</sup>.

Według ks. M. Ozorowskiego sakrament pokuty i pojednania jest sprawdzianem wiary i trwania w powołaniu. Wiary, ponieważ kapłan poznaje siebie w świetle Boga. Światło to pozwala dostrzec godność kapłana, ale i jego grzeszność. Innymi słowy, Duch Święty pozwala człowiekowi zobaczyć to, co jest w nim dobre, czyli co jest jego mocną stroną. To odkrycie własnej godności i wartości podtrzymuje kapłana w trwaniu w swym powołaniu i mobilizuje do działania. Jednocześnie Bóg ukazuje nas samych w kontekście porażek. Gotowość kapłana na uznanie swojej wartości oraz słabych stron w Bożym świetle ogołaca go z fałszywych wyobrażeń o sobie i pozwala stanąć przed Bogiem w duchu pokory. Właśnie ta cecha jest nieodłącznym elementem postawy w ramach sakramentu pokuty i pojednania. Uznanie prawdy o sobie nie pozbawia kapłana godności, ale pozwala na przyjęcie miłosierdzia Bożego w prawdzie (por. PDC 48). Zakłamanie byłoby próbą uniknięcia konfrontacji z Bożym Duchem, a tym samym niewiarą w Jego miłosierdzie. Taka postawa pozwala kapłanowi dążyć do zjednoczenia z Bogiem i odzyskania blasku, jakim jest obdarowany w relacji ze swym Stwórcą. Wówczas kapłan doświadcza głębszego sensu swego powołania, co nie płynie z wiary w siebie, ile w Boga, który przebacza. Dlatego sakrament ten, choć ujawnia słabość kapłana, to jednocześnie uzmysławia, że powołanie nie jest zasłużonym darem, ale daniem świadectwa, że Bóg jest źródłem łaski uświęcającej<sup>2</sup>.

Ks. R. Skrzypczak oraz ks. J. Nagórny opisują sakrament pokuty i pojednania jako drogę. Droga ta, po której idzie kapłan, jest przejściem, w ramach którego dokonuje się nawrócenie. Sakrament ten otwiera kapłana na kryzys, w którym jest on zmuszony do zmiany życia. Zmiana ta jednak w swej istocie nie polega na podjęciu działania, w którym ujawnia się inne postępowanie. Do istoty zmiany należy wejście w ponowną relację z Bogiem. Podjęcie wysiłku, aby ta zmiana mogła się dokonać, jest aktem zwrócenia się do Boga, który przyciąga do siebie siłą prawdy i miłosierdziem. Dlatego droga ta prowadzi do doświadczenia pokoju i harmonii wpływających z komunii z Bogiem, a nie z osiągnięcia moralnego spokoju związanego z poprawnym życiem, z jednoczesnym poczuciem samotności. To nie człowiek jest większy niż grzech, aby móc go pokonać, ale to miłość Boga przekracza złe uczynki kapłana. Tak więc droga, na której dochodzi

---

<sup>1</sup> Por. M. Ozorowski, *Duch Święty przekona was...*, „Pastores” 44 (3) 2009, s. 43-45; por. A. von Speyr, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1996, 178-179.

<sup>2</sup> Por. M. Ozorowski, *Duch Święty przekona was...*, dz. cyt., s. 46-50.

do zmiany życia w znaczeniu moralnym oraz doświadczenie pokoju płynącego z jedności z Bogiem, mają swe źródło w łasce przebaczenia dokonującego się w spotkaniu osobowego Boga<sup>3</sup>.

Według ks. R. Skrzypczyka droga do nawrócenia wyrażonego w spowiedzi odbywa się w wielkiej wolności. Bóg nie zmusza do zmiany życia, lecz przyciąga kapłana miłością. Wolność i miłość, jaką daje Bóg, sprawia wrażenie przyzwolenia. Jednak, jak zauważa Autor, sakrament pojednania nie może być wymuszony, a doświadczenie zła i cierpienia bez Boga skłaniają człowieka do głębszej refleksji. Wówczas kapłan zdobywa się na wyznanie względem Stwórcy swojej winy. Okazuje się, że największą przeszkodą w powrocie do Boga nie jest grzech, ale wolny wybór zła. Dlatego miłość jest tym, co ostatecznie skłania wolę kapłana do zmiany życia. Wobec tego sakrament pokuty i pojednania jest wyznaniem nie tylko winy człowieka, ale uznaniem miłości i cierpliwości Boga<sup>4</sup>.

Ks. J. Nagórny pragnąc uwypuklić sens spowiedzi kapłana, wykazuje różnice, jakie istnieją między terapią a spowiedzią. Zabieg, jakiego podejmuje się Autor, ma za zadanie podkreślić rolę uświęcającą, jaką niesie ze sobą spowiedź. Psychoterapia nie wymaga wiary, ale zrozumienia, co tak naprawdę dzieje się w życiu kapłana i co może być powodem jego dysharmonii życia. W rzetelnej pracy nad sobą kapłan może uzyskać względny spokój psychofizyczny. Spokój ten może nawet być przydatny do głębszego przeżywania swojej wiary. Jednak psychoterapia nie jest spotkaniem z Bogiem. Natomiast sakrament spowiedzi jest motywowany wiarą, która już jest łaską. Ponadto doświadczenie przebaczenia przywraca więzi, jakie kapłan zerwał z Bogiem, a które należą do istoty powołania. Odzyskana tożsamość kapłana przywraca poczucie bezpieczeństwa, czego rezultatem są pokój i miłość doświadczana w codzienności, co Autor określa mianem wydarzenia zbawczego, którego sprawcą jest sam Bóg<sup>5</sup>.

Według ks. M. Cholewy sakrament pokuty i pojednania jest przestrzenią formującą sumienie. Jak podkreśla Autor, kapłan jest tym, który posiada głęboką znajomość problematyki tegoż sakramentu, który istotnie powiązany jest z sumieniem. To właśnie w spowiedzi objawia się ludzkie sumienie, które jest pierwszym miejscem spotkania Boga z człowiekiem. Ponieważ obecnie wielu ludzi zagubiło wymiar dobra i zła,

---

<sup>3</sup> Por. R. Skrzypczak, *Wyznanie jako droga ku prawdzie*, „Pastores” 44 (3) 2009, s. 28; por. J. Nagórny, *Sakrament pokuty drogą do wewnętrznej harmonii*, dz. cyt., s. 146-147.

<sup>4</sup> Por. R. Skrzypczak, *Wyznanie jako droga ku prawdzie*, dz. cyt., s. 24-25.

<sup>5</sup> Por. J. Nagórny, *Sakrament pokuty drogą do wewnętrznej harmonii*, dz. cyt., s. 145-147.

redukując winę do wymiaru czysto psychologicznego, to potrzebne jest odnowienie ducha wiary. Według Autora, kryzys sumienia i przeżywania sakramentu spowiedzi wynika właśnie z braku wiary. Dlatego kapłan jest tym, który pełni rolę stróża sumienia, pobudzając wiarę wśród wiernych. Przedmiotem wiary w kontekście sakramentu spowiedzi jest miłość Boga do człowieka, a ponieważ kapłan jest pierwszym, który doświadcza przebaczenia, dlatego sam może być świadkiem tej łaski w konfesjonale. Oznacza to, że kapłan doświadczając miłosierdzia w duchu wiary, staje się świadkiem Bożej miłości, co prowadzi do odrodzenia zagłuszonego sumienia duchem tego świata. Dodatkową przeszkodą zagłuszonego sumienia mogą być nawet systematycznie popełniane grzechy powszednie, które skutkują nieuporządkowanym przywiązaniem do stworzeń. Dlatego rachunek sumienia spełnia rolę środka, który uprzytamnia popełnione błędy i pomaga w odnowieniu relacji z Bogiem w sakramencie spowiedzi<sup>6</sup>.

Ks. J. Augustyn odnosząc się do sakramentu pokuty i pojednania, porusza kwestię sumienia kapłańskiego, które kształtuje się w oparciu o Słowo Boże i na modlitwie. Właściwie przeżywana spowiedź kapłana czy też jego posługa w konfesjonale jest istotnie powiązana z medytacją i modlitwą. Medytacja dokonuje w życiu alumna, czy też kapłana, konfrontacji swoich myśli, uczuć, lęków, czynów ze Słowem Bożym. Jest to wstępny rachunek sumienia, a właściwie osobiste spotkanie człowieka z Bogiem w sumieniu, w oparciu o Słowo Boga. Natomiast nieszczerą modlitwa jest echem złej medytacji. Jeśli Słowo Boże nie dokonuje zmiany myślenia, czyli pogłębienia relacji z Bogiem, to modlitwa jest dokonywana w duchu braku zaufania i nieszczerości. Taka postawa rodzi również nieszczerą spowiedź i takie same relacje z kapłanami<sup>7</sup>.

Zagadnienie Słowa Bożego obecnego w kształtowaniu sumienia oraz roli, jaką pełni Ono w sakramencie spowiedzi, omawia szczegółowo ks. S. Harężga. Biblia jest obecna w celebracji sakramentu pojednania, pełniąc ważną rolę w procesie nawrócenia (por. REP 32). Nawrócenie w sakramencie pojednania uwidacznia się w mocnym postanowieniu poprawy, które nie tylko unika grzechu ciężkiego, ale zwraca się w stronę Boga. Właśnie

---

<sup>6</sup> Por. M. Cholewa, *Sakrament formacji sumień*, „Pastores” 7 (2) 2000, s. 124-129; por. Jan Paweł II, *Formacja prawego sumienia. Sztuka spowiadania. Poradnik*, praca zbiorowa pod red. J. Augustyna, Kraków 2017, s. 139-142.

<sup>7</sup> Por. J. Augustyn, *Sumienia księży*, dz. cyt., s. 87-88; por. S. Harężga, *Słowo Boże w sprawowaniu sakramentu pojednania. Sztuka spowiadania. Poradnik*, praca zbiorowa pod red. J. Augustyna, Kraków 2017, s. 570-571.

Biblia kształtuje sumienie i wzywając do nawrócenia, zachęca do ufnej wiary w miłosierdzie Boże<sup>8</sup>.

Według ks. J. Augustyna zakłamanie w ramach życia osobistego kapłana prowadzi do demoralizacji i utrudnia rachunek sumienia będący przygotowaniem do spowiedzi i nawrócenia. Autor mówiąc o zakłamaniu, wskazuje na brak rozumu w myśleniu i działaniu. Wówczas potrzebny jest cud, a to jest możliwe, gdy kapłan zrezygnuje z władzy. Władza oznacza tu brak miłości i szacunku oraz ducha służby wobec wiernych. Do zakłamania ks. J. Augustyn zalicza również podwójne życie, bezdusność, rutynę, chciwość nieposłuszeństwo biskupowi oraz łamanie celibatu. Taka postawa zaślepia kapłana i uniemożliwia dobre przeżycie spowiedzi, której jednym z warunków jest jej szczerłość prawego sumienia<sup>9</sup>.

Ks. A. Cencini mówiąc o sakramencie pokuty i pojednania, wskazuje na istotną rolę rachunku sumienia. Warunkiem tego rachunku jest właściwie ukształtowane sumienie. Sumienie według Autora przechodzi proces dojrzewania, aż osiągnie poziom sumienia paschalnego. Nim osiągnie ten cel formacji, sumienie jest miejscem nie tyle monologu, ale dialogu, który stanowi fundament jego rozwoju. Dialog ten nie jest rozmową z samym sobą, jakiej może dokonać kapłan. Autor wskazuje na intymną rozmowę kapłana z Bogiem. Dlatego sumienie jest znakiem i miejscem obecności Boga. Wobec tego dokonywanie rachunku sumienia przez kapłana w istocie rzeczy jest spotkaniem Boga. Ks. A. Cencini uwypuklając osobowy aspekt rachunku sumienia, podkreśla, że warunkiem dojrzałego dialogu, jaki się dokonuje w tym spotkaniu kapłana i Boga, winien spełniać określone warunki. Pierwszym jest wolność sumienia kapłana. Wolność ta wyraża się w swobodnej rozmowie z Bogiem. Rozmowa taka jest zaprzeczeniem narcystycznej kontemplacji siebie oraz obsesyjnym podporządkowaniem się czemuś zewnętrznemu<sup>10</sup>.

Według ks. A. Cencini rachunek sumienia, który przygotowuje kapłana do dobrej spowiedzi, posiadając cechę dialogu odbywającego się w wolności, pozwala kapłanowi wyjść poza siebie samego (por. PER 31, III). Oznacza to, że kapłan postrzega swoją winę jako grzech, który nie dotyczy tylko jego osoby. Grzech jawi się wówczas jako czyn

---

<sup>8</sup> Por. S. Haręzga, *Słowo Boże w sprawowaniu sakramentu pojednania. Sztuka spowiadania. Poradnik*, praca zbiorowa pod red. J. Augustyna, Kraków 2017, s. 573-574.

<sup>9</sup> Por. J. Augustyn, *Sumienia księży*, dz. cyt., s. 86.

<sup>10</sup> Por. A. Cencini, *Ku sumieniu paschalnemu*, „Pastores” 47 (2) 2010, s. 59-61; por. K. Dyrek, *Formacja ludzka do kapłaństwa*, Kraków 2000, s. 95.

wobec „drugiego”, a nie tylko siebie. Takie wyjście poza siebie czyni rachunek sumienia i spowiedź przestrzenią odnowienia miłości, a nie prostym zabiegiem pozbawiającym kapłana poczucia winy. Ponadto w spotkaniu z Bogiem kapłan unika subiektywizmu oceny własnych czynów. To Bóg jest gwarantem prawdy, jaka otwiera kapłana na odnowienie relacji. Ponieważ relacja nie może być wymuszona, to dialog w sumieniu winien posiadać właśnie tę cechę wolności<sup>11</sup>.

Według ks. A. Cencini sumienie, które bierze udział w sakramencie pokuty i pojednania, jest sumieniem zakochanym w prawdzie. Miłość i wolność, które towarzyszą kapłanowi w spotkaniu z Bogiem „bogatym w miłosierdzie” (REP 10), otwierają go na współpracę z Bogiem. Wówczas sakrament spowiedzi staje się miejscem formacji sumienia. Właśnie w tym wyraża się pokuta i pojednanie z Bogiem. Pokuta jest tu umiłowaniem prawdy, a nie czynnością, której może dokonać kapłan, aby były mu przebaczone grzechy. To sam Bóg zbawia człowieka, który prosi o przebaczenie. Wobec tej bezinteresowności Boga, kapłan pragnie tego, co sam Bóg przewidział dla niego, a jest to pragnienie wyrażające się w posłuszeństwie Stwórcy. W ten sposób ukształtowane sumienie współdziała z samym Bogiem. Dla kapłana, który patrzy na Jezusa ukrzyżowanego i słucha Słowa, jakie przypisane jest na dany dzień w Kościele, zaczyna żyć w rytmie Słowa w duchu miłości ofiarowanej człowiekowi na krzyżu. Widzi oczami wiary swoje postępowanie i stopniowo upodabnia je do Chrystusowego, pragnąc pełnić Jego wolę (por. PDV 44). W ten sposób kształtuje się sumienie paschalne, zrodzone z miłości Boga, aby miłować na Jego wzór i rozeznawać wszystko w sumieniu w kategoriach miłości. Kapłan doświadczając niezmienności Bożego umiłowania, odpowiada Bogu słowami „Wszakże nie jak ja chcę, ale jak Ty” (por. Mt 26,39). Pokuta i pojednanie dokonane w paschalnym odrodzeniu prowokują kapłana do okazywania miłości, co jest nie tylko mocnym postanowieniem poprawy, ale wejściem w logikę myślenia i działania Bożego<sup>12</sup>.

Ks. J. Szcześniak omawiając sakrament pokuty i pojednania, oprócz łaski przebaczenia, jaka się z nim wiąże, podkreśla rolę spowiednika, który działa in persona Christi (por. REP 8). Łaska oznacza w ujęciu Autora postawę, jaką zajmuje Jezus względem grzesznika. Zbawiciel wobec wyznanych grzechów penitenta, który sam siebie oskarża, jawi się jako obrońca. Ponadto postawa Jezusa obrońcy określona jest jako

---

<sup>11</sup> Por. A. Cencini, *Ku sumieniu paschalnemu*, dz. cyt., s. 61-62.

<sup>12</sup> Por. Tamże, s. 65-67.

sprawiedliwa. Wobec tego Bóg biorący człowieka w obronę objawia swoją sprawiedliwość. Fakt, że Bóg zbawia przez swoją sprawiedliwość, jest pocieszeniem człowieka, który mógłby spodziewać się kary za swoje czyny por. DM 14). Dlatego pocieszenie w sakramencie spowiedzi pochodzi właśnie od Boga, a kapłan może być tego zewnętrznym wyrazem jako szafarz sprawowanego wydarzenia zbawczego (por. REP 29). Ks. J. Szczęśniak podkreśla, że pocieszenie to jest dziełem Ojca miłosierdzia (por. 2 Kor 1,3-4). Tym, który pociesza, jest Duch Święty jako wyraz miłości Ojca. Jest to miłość uosobiona, której udziela Ojciec wszystkim tym, którzy proszą (por. Łk 11,13). Wobec tego radość z przebaczenia jest w swej istocie doświadczeniem Boga samego, który usprawiedliwia<sup>13</sup>.

Pierwszym, który doświadcza pocieszenia w sakramencie pokuty i pojednania, które ma swoje źródło w Bogu, jest sam kapłan. Dlatego ks. J. Szczęśniak zauważa, że ksiądz jako spowiednik może być nie tylko świadkiem miłosierdzia, jakiego sam doznał, ale tego, którego doświadcza penitent. W ten sposób kapłan w sakramencie pokuty i pojednania jest świadkiem działającego Boga, który jest źródłem łaski. Jednocześnie Autor zaznacza, że kapłan niekorzystający ze spowiedzi, sam odcina się od łaski przebaczenia, a jego posługa w sakramencie spowiedzi sprowadza się do ludzkiego optymizmu i pocieszenia. Ponadto kapłan może sądzić po ludzku, raz bagatelizując grzechy penitenta, a innym razem potępiając za czyny, jakich się dopuścił człowiek. Bagatelizacja jest pozornym pocieszeniem, które wprowadza smutek i pogłębia samotność. Dlatego ks. J. Szczęśniak zachęca, aby kapłan miał swojego stałego spowiednika, który nie tylko go prowadzi na jego osobistej drodze do świętości, ale pomaga rozeznaczyć własne postępowanie i relację z Bogiem<sup>14</sup>.

Sakrament pokuty i pojednania, według Jana Pawła II, jest ściśle związany z sakramentem Eucharystii. Ponieważ Eucharystia jest uobecnieniem odkupieńczej Ofiary Krzyża, to dostęp do tak wielkiej łaski obecnego pośród ludzi Zbawiciela, niejako wzbudza nieustanną potrzebę nawrócenia. Dlatego pojednanie z Bogiem jest otwarciem drogi do pełnego udziału w Ofierze Eucharystycznej. Natomiast postawa upartego trwania w jawnym grzechu ciężkim zamyka drogę do łaski uświęcającej i możliwości przystępowania do Komunii Świętej<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Por. J. Szczęśniak, *Stały spowiednik*, „Pastores” 44 (3) 2009, s. 54-55.

<sup>14</sup> Por. Tamże, s. 56-57.

<sup>15</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Kraków 2003, s. 53-54.

## 1.2 Sakrament Eucharystii.

Ks. S. Czerwik ukazuje sakrament Eucharystii w perspektywie daru od Ojca. Dar, który Bóg ojciec ofiarowuje ludziom, jest tym, co dla Niego jest najcenniejsze. Ujęcie to sięga tak daleko, że Autor używa nazwy na określenie tego sakramentu „Eucharystia sakramentem daru”. Dar ten jest ofiarowany światu z miłości do ludzi, a wypływa to z odwiecznego postanowienia Ojca. Ponieważ spożywanie chleba Eucharystycznego jest udziałem w rzeczach świętych, a dokładnie w samym Bogu, to Eucharystia jest wejściem kapłana w rzeczywistość Boską. Jednocześnie ks. S. Czerwik zaznacza, że dar ten jest nam dany na życie wieczne (por. 1 J 5,11). W ten sposób dar pochodzący od Ojca jest źródłem świętości w życiu kapłana i zadatkem na życie przyszłe. Dzięki temu w Eucharystii istnieje połączenie źródła życia i świętości kapłańskiego powołania<sup>16</sup>.

Ks. S. Czerwik kontynuując rozważanie nad sakramentem Eucharystii, podkreśla obecność Boga Ojca w czasie sprawowania Mszy świętej. Bóg Ojciec jest tym, który przy ołtarzu zasiada z ludźmi, aby ich pokrzepić (por. 22NZw: „Boże nasz Ojcze, Ty nas pokrzepiłeś przy swoim stole”). Przez udział w Eucharystii kapłani, którzy sprawują ten sakrament, nazywają się nie tylko pielgrzymami spożywającymi pokarm na życie wieczne, ale trwając w ten sposób w łączności z Bogiem, są Jego ludem, czyli Kościołem nowego życia. Wobec tego ci, którzy spożywają Ciało i Krew Chrystusa, przynależą do Ludu Bożego, o który troszczy się sam Bóg Ojciec. Troska ta jest zaproszeniem do udziału w wiecznej chwale, jak również faktycznym spożyciem pokarmu niebieskiego już tu na ziemi. Oznacza to, że również ciało ludzkie nie jest wykluczone z uczestnictwa w sprawach Bożych. Znakiem tego jest wcielenie samego Jezusa Chrystusa, który przyjął ludzkie ciało. Wobec tego uświęcenia doznaje również cielesna rzeczywistość, która należy do Boga. Kolejnym owocem Bożego działania jest oczyszczenie ze złych skłonności i pozostałości dawnej winy, co wyrażają modlitwy zanoszone w czasie sprawowania sakramentu Eucharystii<sup>17</sup>.

Według J. Ząbczak-Plajzer Bóg Ojciec w kontekście Eucharystii jest dawcą i źródłem wszelkiego dobra (por. EE 34). Jego hojność nie ma granic. Sposób, w jaki jawi się Ojciec w Eucharystii, czyni Go dawcą łaskawym, który udziela darów bezinteresownie. Jest to tym większa łaskawość, że kapłan nie zasługuje na tak wielką

---

<sup>16</sup> Por. S. Czerwik, *Wdzięczni Ojcu za Eucharystię*, dz. cyt., s. 96.

<sup>17</sup> Por. Tamże, s. 99.



hojność. Wobec tego w sprawującym sakrament Eucharystii rodzi się wdzięczność względem Stwórcy. Postawa ta nie jest bez znaczenia, ponieważ jest tą, którą miał sam Chrystus w czasie Ostatniej Wieczerzy. To dziękczynienie jest głównym rysem duchowości kapłańskiej w ramach sprawowanego sakramentu<sup>18</sup>.

J. Ząbczak-Plajzer idąc za ks. A. Vanhoye, wymienia poszczególne aspekty Eucharystii, do których zalicza: ofiarę, dziękczynienie, oczyszczenie, wyzwolenie, przymierze i konsekrację kapłańską<sup>19</sup>. Spośród tych aspektów zwraca szczególną uwagę na dziękczynienie. Dziękczynienie jest tym słowem, które w języku hebrajskim posiada bardzo bogate znaczenie. Dlatego dziękczynienie jest tym terminem, który obejmuje uwielbienie, sławienie, oddawanie chwały, ale również powiązane jest z błogosławieństwem. Wobec tego dziękczynienie w pierwszej kolejności jest tym, co może się zdarzyć między dwoma osobami. W przypadku Eucharystii oznacza ofiarowany komuś dar i czynność ofiarowania. Ponadto dziękczynienie jest wyrazem życzliwości, a w przypadku, gdy jest skierowane do Boga, oznacza wielbienie, cześć oraz oddawanie komuś chwały w każdej okoliczności. Właśnie dziękczynienie jest tym, od czego Jezus Chrystus zaczyna wszystko, co odnosi się do Boga Ojca. Dziękczynienie pojawia się tak w chwili powodzenia, jak i wielkiej trudności w ziemskim życiu Jezusa. Właściwie rzecz ujmując, dziękczynienie jest sposobem relacji Jezusa z Ojcem<sup>20</sup>.

Według J. Ząbczyk-Plajzer wdzięczność Jezusa w ramach Ostatniej Wieczerzy sięga znacznie dalej, niż dziękczynienie w znaczeniu ziemskim. Ponieważ Jezus jest świadom nadchodzącej śmierci, to bardziej właściwym byłoby z Jego strony prosić Ojca, niż dziękować w ostatnich chwilach swojego życia. Jednak właśnie od dziękczynienia rozpoczyna się Wieczerza. Według Autorki dziękczynienie ujawnia zupełną bezinteresowność Jezusa w tym, co czyni, oraz ufność w perspektywie nadchodzącej męki. Dlatego wszystko, czego dokonuje Jezus, jest wyrazem troski o innych. Kapłan stając przy ołtarzu, ma świadomość, że to wszystko, co się dzieje w czasie sprawowanej Eucharystii, jest niezasłużonym darem i wyrazem miłosierdzia Bożego względem niego. Ponieważ w ramach składanej Ofiary Eucharystycznej pojawia się dar skierowany do Ojca, to dziękczynienie ze strony Jezusa wydaje się być nieuzasadnione. Przecież to Chrystus ofiarowuje siebie. Jednak dziękczynienie wskazuje, że Zbawiciel jest

---

<sup>18</sup> Por. J. Ząbczak-Plajzer, *Eucharystia szkołą wdzięczności*, „Pastores” 57 (4) 2012, s. 28.

<sup>19</sup> Por. Tamże, s. 24; por. A. Vanhoye, *Bóg tak umiłował świat. Lectio divina do ofiary Chrystusa*, tłum. M. Królikowski, Kielce 2005.

<sup>20</sup> Por. J. Ząbczak-Plajzer, *Eucharystia szkołą wdzięczności*, dz. cyt., s. 25-26; por. S. Urbański, *Odkrywanie modlitwy*, Częstochowa 2011, s. 42.

wdzięczny Ojcu za to, że trzyma w rękach chleb, który przemieni w Swoje ciało, a które to będzie darem dla Ojca w składanej ofierze za zbawienie świata. Wobec takiej ofiary kapłan jest świadkiem dialogu Boga Ojca i Syna w Eucharystii. Dialog ten jest połączeniem słów i czynów. Jak zauważa J. Ząbczyk-Plajzer, śmierć, wyzwolenie powiązane jest z dziękczynieniem. Wobec tego śmierć jest miejscem dziękczynienia, a nie czymś z nim sprzecznym. Eucharystia w tym dialogu ukazuje się kapłanowi jako zupełna nowość. Dziękczynienie, mimo śmierci, jest sposobem składania ofiary. Jest to dziękczynienie za to, że Ojciec przyjmuje dar, którym jest Jego własny Syn. Taka ofiara przynosi kapłanowi uświęcenie wysłużone przez Chrystusa<sup>21</sup>.

J. Ząbczyk-Plajzer idąc za ks. A. Vanhoye, wskazuje na Eucharystię jako wzorzec stylu życia kapłańskiego. W ten sposób Najświętszy Sakrament jest dla kapłana nie tylko uświęceniem przez zbawczy wymiar Najświętszej Ofiary, ale i szkołą życia. Miłość Jezusa do Ojca i ludzi pobudza kapłana do upodobnienia się do swego Zbawiciela, a tym samym Eucharystia jest środkiem do przemiany życia w nieustającą postawę wdzięczności w każdym położeniu, w jakim może znaleźć się kapłan (por. 1 Tes 5,18). Jeśli kapłan wejdzie w logikę stylu życia Jezusa Chrystusa, wyrażonego w dziękczynieniu w każdej okoliczności, wówczas pojawia się miejsce dla ofiarniczego wymiaru, któremu towarzyszy dziękczynienie. Oznacza to, że ofiara jest jednocześnie dziękczynieniem. Taki styl życia skutkuje zupełnie nowym podejściem do trudności w życiu kapłana, a nawet i cierpienia. Cierpienie w logice dziękczynienia nie jest zaprzeczeniem obecności Boga, ani tym bardziej Jego przychylności wobec kapłana. W miejscu poprzednich zmagania o sens cierpienia pojawia się ufność, która jest dalece różna od egoistycznej i egocentrycznej postawy, odrzucającej trud życia kapłańskiego. Oznacza to, że dziękczynienie towarzyszy miłości, która jest jedynym motywem dziękczynnej ofiary eucharystycznej<sup>22</sup>.

Zdaniem ks. J. Galota, sakrament Eucharystii, który sprawuje kapłan, wypływa z tożsamości kapłańskiej. Kapłan jako osoba powołana i konsekrowana nie różni się tylko funkcją, względem innych chrześcijan, jaką sprawuje, ale bytem wyprzedzającym działaniem. „Kapłan odznacza się przede wszystkim i specyfikuje uświęceniem swego jestestwa osobistego”<sup>23</sup>. Wobec tego sprawowanie Eucharystii jest znakiem działania w imieniu samego Jezusa, a jednocześnie oznaką namaszczenia Duchem Świętym, czyli

---

<sup>21</sup> Por. J. Ząbczak-Plajzer, *Eucharystia szkołą wdzięczności*, dz. cyt., s. 27-29.

<sup>22</sup> Por. Tamże, s. 30.

<sup>23</sup> Por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, dz. cyt., s. 285.

szczególным znamieniem upodabniającym go do Chrystusa Kapłana. Dlatego sprawowanie Eucharystii jest miejscem realizacji tożsamości kapłańskiej wynikającej z sakramentalnego upodobnienia i działania *in persona Christi*<sup>24</sup>.

Według ks. bpa Z. Kiernikowskiego Eucharystia ma moc uzdolnienia kapłana do tego, żeby nie był on dla siebie. Najświętszy Sakrament ma moc w sobie nie po to, by zachować siebie przed cierpieniem, lecz obdarzony jest mocą wydawania swojej osoby ze względu na innych. Dlatego kapłan spożywający ciało i krew Jezusa Chrystusa wchodzi w tę logikę miłości bycia dla przyjaciół i oddanie swojego życia za nich (por. J 15,13). Miłość jest tu środkiem uzdolnienia kapłana do odejścia od tak zwanej pomyślności w życiu na rzecz komunikowania miłości przez dar z siebie. Oddanie siebie drugiemu jest wewnętrznym życiem Trójcy Przenajświętszej, co ma swe odzwierciedlenie w czasie sprawowania Eucharystii, gdy Bóg przekazuje siebie człowiekowi. Właśnie ten czyn Chrystusa stał się środkiem zbawienia ludzkości. Wobec tego kapłan zasiadając do stołu z samym Bogiem, wchodzi w paschę przejścia od niewoli grzechu i miłości tylko siebie samego do miłości Boga i bliźniego w tym samym duchu, w jakim sprawuje ją Jezus. Jest to uosobiony sposób realizacji przykazania miłości, w którym nie ma granic między osobami. Ponieważ wyrazem miłości jest osoba sama w sobie, to prawo przykazań nie ogranicza się już do okazania życzliwości przez rzeczy lub zaniechanie zła, ale przez bycie dla drugich bez reszty<sup>25</sup>.

Ks. bp Z. Kiernikowski wykazuje, że Eucharystia jest dopełnieniem aktu stworzenia, w którym dokonuje się przemiana kapłańskiego życia. Jeśli wydanie siebie w akcie zbawczym przyniosło odpuszczenie grzechów, to spożywanie Eucharystii uzdalnia kapłana swoją mocą do takiej jakości życia, w której osoba powołana chce przebaczać na wzór Jezusa. Oznacza to, że w życiu kapłana zostaje przekroczona zwyczajna sprawiedliwość na rzecz sprawiedliwości usprawiedliwiającej. Ta nowa rzeczywistość, w którą wprowadzony jest kapłan, pozwala, by inni mogli być zbudowani tym sposobem życia zaczerpniętym z Chrystusowego przebaczenia i oddania siebie. Kapłan naśladując Jezusa, mocą Eucharystii wchodzi w nowy sposób przemiany i budowania Kościoła, z którego mogą czerpać inni ludzie. Właśnie tam, gdzie jest tracenie siebie i poświęcenie własnego życia, tam jest budowanie jedności i komunii Kościoła. Faktycznie, tam gdzie kapłan umiera dla siebie, tam rodzi się Kościół mocą sprawowanej Eucharystii. W tej

---

<sup>24</sup>Por. Tamże; por. P. Rosatto, *Spirituality of the diocesan priest*, [w:] <https://www.theway.org.uk/back/s039Rosato.pdf> (20.06.2020).

<sup>25</sup> Por. Z. Kiernikowski, *Przemienieni przez Eucharystię*, „Pastores” 17 (4) 2002, s. 8-9.

logice Eucharystia jest źródłem przemiany życia kapłańskiego i środkiem do budowania świętości osób powołanych i całego Kościoła<sup>26</sup>.

Ks. A. Siemieńewski sakrament Eucharystii postrzega jako źródło duchowości kapłańskiej. Według Autora jest to możliwe, ponieważ Eucharystia w swej istocie jest obecnością Jezusa Chrystusa. Dlatego niezależnie od epoki, w jakiej żyje Kościół i Jego kapłani, można w czasie sprawowania tego sakramentu odnaleźć samego Boga oraz to, co On do nas mówi<sup>27</sup>.

Według ks. A. Siemieniewskiego, aby móc dotrzeć do tego, co kryje się w duchowości kapłańskiej, Autor odsyła czytelnika do Biblii jako źródła opisu tego, co wydarzyło się w czasie Ostatniej Wieczerzy. To właśnie w tym czasie ujawniają się trzy funkcje prezbitera. Należą do nich: funkcja pasterska, nauczycielska i kapłańska. To w czasie Eucharystii sprawowanej na wzór Jezusa, kapłan zwoławszy wiernych ujawnia swoją funkcję pasterską, prowadząc Lud Boży do Zmartwychwstałego Pana. Jednocześnie naucza tego, co mu zostało przekazane w Słowie Bożym, a co posiada wymiar dziedzictwa otrzymanego od Apostołów jako świadków Jezusa Chrystusa (por. 1 Kor 11, 23-24). Wreszcie jako kapłan sprawuje Eucharystię, aby wierni mieli udział w zbawczym dziele Paschy Jezusa. W czasie posługi księdza, gdy realizowane są trzy funkcje prezbitera, kapłan odnajduje źródło swojej duchowości. Jednocześnie Eucharystia jest manifestacją tożsamości kapłańskiej, ponieważ ukazuje najgłębszy sens kapłańskiego życia. Dlatego udział kapłana w tym sakramencie staje się możliwością do odczytania drogi swojego powołania, czyli tożsamości swojego Mistrza (por. J 14,6), która jest tożsamością kapłańską. Ponieważ sakrament Eucharystii nosi miano Najświętszego, co oznacza tu obecność Jezusa z Nazaretu, to kapłan naśladowujący swego Mistrza w kontekście Eucharystii, sam poddaje się jego mocy uświęcającej. Tożsamość ta zmierza tak daleko, że sprawujący Eucharystię nazywany jest „alter Christus”<sup>28</sup>.

Refleksję na temat Eucharystii w życiu kapłana, wskazującej na tożsamość i serce duchowości prezbitera, pogłębia ks. J.M. Verlinde. Eucharystia jawi się jako akt kapłański w najwyższym stopniu. Dlatego sprawowanie Eucharystii należy do

---

<sup>26</sup> Por. Tamże, s. 14.

<sup>27</sup> Por. A. Siemieniewski, *Eucharystia jako szkoła duchowości*, dz. cyt., s. 33; por. A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., Katowice 1972, s. 45.

<sup>28</sup> Por. Tamże, s. 38-41; por J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 133.

tożsamości kapłana jako szczyt jego posługiwania (por. SC 80). Jednocześnie Eucharystia jest źródłem uświęcenia jako uobecnienie ofiary Chrystusa<sup>29</sup>.

Według ks. S. Czerwika to co należy podkreślić w sakramencie Eucharystii, to jej ofiarniczy wymiar. Ponieważ kult starego przymierza nie miał wymiaru zbawczego mimo składanych ofiar samemu Bogu, to potrzebna była inna ofiara, która mogła przynieść uświęcenie. Dlatego Autor powołując się na słowa z Listu do Hebrajczyków, który unaocznia kontrast między starym a nowym kultem, wskazuje na Jezusa jako Tego, który zastępuje stare ofiary: „Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało” (Hbr 10,5). Nowy kult, w którym kapłani będą go sprawować w Duchu i prawdzie (por. J 4,24), jest wskazaniem na osobę Jezusa Chrystusa jako jedynego pośrednika. To Jezus będąc najdoskonalszym czcicielem Ojca, jest darem godnym Boga. Dlatego Chrystus jest ofiarą doskonałą, która jest źródłem uświęcenia wszystkich ludzi<sup>30</sup>.

Ks. S. Czerwik idąc za Soborem Watykańskim II, podkreśla, że kapłan uczestnicząc w Mszy świętej, ma uczyć się ofiarowania swojej osoby na wzór Jezusa (por. LG 10). Takie ofiarowanie siebie na wzór Chrystusa sprawia, że kapłan kształtuje w sobie postawę posłuszeństwa, z jakim mamy przystępować do liturgii eucharystycznej. Jest to pełna zgoda kapłana na wolę Boga w swoim życiu, co wyraziła męka Jezusa Chrystusa, gdy został przybity do krzyża. W przypadku kapłana oznacza to śmierć mistyczną, w której osoba powołana umiera dla grzechu. Ponadto posłuszeństwo to winno poprzedzać uwielbienie i wdzięczność za Chleb, który z nieba zstępuje w czasie sprawowanej Mszy świętej (por. Mt 4,4). W ten sposób kapłan nie pozostaje biernym wykonawcą zleconego mu posługiwania kapłańskiego, ale czynnie biorącym udział w darze od Boga dającym mu życie wieczne i kształtującym postawę na wzór swego Mistrza i Pana, a tym samym uświęceniem, czyli udziałem w dobrach zbawienia płynących ze źródła ofiary krzyża uobecnionej w Eucharystii<sup>31</sup>.

D. Szczerba w ofiarowaniu się Chrystusa każdemu człowiekowi w Eucharystii, rozumie dowartościowanie każdego człowieka przez Boga. Dla Autorki moment ofiarowania się Zbawiciela dla człowieka jest konkretnym wydarzeniem. Dlatego sprawowanie najświętszej pamiątki przez kapłana nie jest teoretyczną rozprawą, która

---

<sup>29</sup> Por. J.M. Verlinde, *Duchowość kapłaństwa w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 134-135; por. J. Ambaum, *Funkcja kapłana w ofierze eucharystycznej „In persona Christi” i „In persona Ecclesie”*, [w:] *Kapłaństwo*, red. S. Stancel, tłum. F. Mickiewicz, Poznań – Warszawa 1988, s. 260.

<sup>30</sup> Por. S. Czerwik, *Msza święta – teologia, intencja, ofiary*, „Pastores” 39 (2) 2008, s. 117.

<sup>31</sup> Por. Tamże, s. 118-120; por. J. Kuźniar, *Książka o Mszy świętej*, Kraków 2003, s. 90-91.

pozwała wyciągać wnioski na temat Bożego sposobu widzenia świata, ale realizującym się czynem dokonywanym wobec tych, którzy biorą udział w Mszy świętej. Wobec tego ten, kto sprawuje dzieło ofiarowania Bogu Ojcu człowieka i świata, ten jest w rzeczy samej kapłanem. Wobec tego D. Szczerba stwierdza, że termin „kapłan” jest ściśle powiązany ze słowem „ofiara”. Ofiara złożona Bogu jest tu wymiarem określającym tożsamość kapłańską, czyli sposobem bycia kapłana w codzienności. Właśnie Eucharystia jako ofiara jest punktem odniesienia dla każdego kapłana jako zaproszenie do bycia wyłącznie dla Boga, w którym kapłan oddaje całe swoje życie na wzór Jezusa Chrystusa Bogu Ojcu w Duchu Świętym oraz za Kościół będący Jego Mistycznym ciałem<sup>32</sup>.

## 2. Modlitwa.

Modlitwa kapłańska jest tak zaszczytem, jak i obowiązkiem dla każdego kapłana. To niewątpliwe uprzywilejowanie trwania w obecności Boga i zanoszenie modlitw za cały Kościół i ludzkość stanowi obszar nie tylko prośby w jej imieniu, ale i własnego uświęcenia. Jednocześnie modlitwa dla kapłana jest osobistym zaproszeniem Boga do udziału w rzeczywistości Trójjedynego Boga. Dlatego modlitwa czy to osobista, czy wspólnotowa, jest szczególnym czasem uświęcenia, co stanowi przedmiot poniższej analizy.

### 2.1 Breviaryjowa.

W ujęciu s. Cecile oraz s. Gabrielle modlitwa breviaryjowa przedstawiona jest jako droga, której sens zawarty jest w psalmach. Znaczenie takiego ujęcia jest dosłowne lub też symboliczne. W pierwszej kolejności droga rozumiana jest jako pielgrzymka, w której uczestniczyli Izraelici, zmierzając na święta do Jerozolimy. Koncepcja drogi ma jednocześnie ujęcie historyczne, ponieważ przywołuje wydarzenia przejścia od niewoli do wolności, jakiej doświadczał lud wybrany. W ten sposób zrodziła się koncepcja pielgrzymki duchowej, której celem było wyjście z niewoli do wolności, co realizowało się podczas drogi na górę Syjon przy śpiewie psalmów. Zwieńczeniem takiej drogi było

---

<sup>32</sup> Por. D. Szczerba, *Wpływ Eucharystii na życie tych, którzy ją sprawują*, „Pastores” 25 (4) 2004, s. 120-122; por. J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, s. 280.

wspólne świętowanie skupione wokół trzech świąt, podczas których wspomniano wielkie dzieła Boże. Istotą tego, co wspólne dla obu Auterek, jest spostrzeganie psalmów jako drogi „od – do”, czego kresem jest Bóg uwielbiony w liturgicznym spotkaniu wiernych w świątyni Pana<sup>33</sup>.

Koncepcja drogi, jaką przemierza kapłan odmawiający psalmy, w ujęciu s. Cecile obejmuje następujące aspekty jego życia. Jest to przejście od ciemności do światła, od grzechu do świętości, od strapienia do błogosławieństwa i szczęścia, co znajduje swój finał w liturgii, podczas której kapłan może oglądać Boga. Ujęcie to skupia się wokół drogi duchowej, po której zmierza kapłan, aby oglądać Stwórcę. Faktycznie, psalmy są modlitwą kapłana, który wyrusza w pielgrzymce wiary dokonującej jego przemiany. Przemiana ta dotyczy sposobu widzenia otaczającej go rzeczywistości oraz życia moralnego. Celem jednak nie jest osobista świętość kapłana, rozumiana jako doskonałość w postępowaniu, oraz jego pobożność, wyrażona w pątniczej pielgrzymce życia, ale sam Bóg, który jest święty. Wobec tego, jak zauważa s. Cecile, kapłan odmawiający brewiarz nie tyle jest egzegetą traktującym psalmy jako podręcznik do nauki religii i moralności, ale jest to jego osobista droga do świętości, którą odnajduje w Bogu, pod wpływem którego zmienia się jego życie<sup>34</sup>.

Według s. Cecile modlitwa brewiarzowa jako duchowe pielgrzymowanie ma swój pierwowzór w modlitwie Izraelitów. W sercu psalmów znajduje się jakby „psalterz w Psalterzu”, którego nazwa odnosi się do piętnastu psalmów (Ps. 120-Ps. 134), które śpiewano głównie podczas Święta Namiotów. W ujęciu judaizmu, za czym idzie Autorka, psalmy te mają wyrażać piętnaście stopni, po których zmierza dusza w poszukiwaniu Boga. Pierwowzór takiej duchowej drogi znajduje się w pielgrzymce, jaką pokonali powracający z wygnania Żydzi. Jest to faktycznie przejście od wielkiego strapienia (por. Ps 120,1) do błogosławieństwa, czyli szczęścia pochodzącego od Boga (po. Ps 134,4). Psalterz ten poprzedzony jest Ps 119, który skupia się wokół Prawa Bożego. Modlitwa wyrażona w tym psalmie jest miłosnym uznaniem Bożych praw, co uprawnia kapłana do podjęcia wędrówki, czyli po uprzednim zasmakowaniu słodczy ukrytej w wymaganiach, jakie stawia Pan. Jednak Psalm 120 dokonuje pewnego zwrotu w widzeniu Prawa Bożego. Prawo to wypływa ze świętego miasta Jerozolimy, a dokładnie ze źródła, którym jest serce Boga, przez co wzrasta pragnienie kapłana, aby podjąć miłosny dialog ze swym

---

<sup>33</sup> Por. Cecile, *W mocy psalmów*, „Pastores” 35 (2) 2007, s. 100; por. Gabrelle, *Psalterz – księga strachu przemienionego*, „Pastores” 56 (3) 2012, s. 105.

<sup>34</sup> Por. Cecile, *W mocy psalmów*, dz. cyt., s. 100-102.

Stwórcą. Wędrowka ta zwieńczona jest wejściem do Świątyni, a prawem, które odkrywa kapłan, jest sam Chrystus. To On jest Torą, czyli Prawem, które umiłował kapłan. W ten sposób psalmy jawią się jako środek do źródła świętości, którym jest sam Bóg. Jak zauważa s. Cecile, w ujęciu nowo testamentalnym „Kresem Prawa jest Chrystus” (Rz 10,4)<sup>35</sup>.

Według s. Cecile Jerozolima ujęta w psalmie 122 jest miastem ściśle i gęsto zabudowanym (por. Ps 122,3), co ma swe głębsze znaczenie. Faktycznie, od słowa „budować” pochodzi inne słowo – „syn”. Według Autorki miasto Jerozolima może być odbudowane po wygnaniu, ponieważ powracają do niego jej synowie. Jest to przejście od kamieni do żywych członków tworzących nowe miasto. Dlatego nie tyle miasto jest schronieniem dla pielgrzymującego kapłana, ile raczej zgromadzenie święte, którego podstawą jest sam Bóg jednoczący swoich wyznawców. Zgromadzenie ludzi wokół Boga jest powodem radości i czasem wyśpiewywania psalmów. Dlatego tak zbudowane miasto staje się źródłem Dobrej Nowiny zmierzającej na duchowe pustynie. W ten sposób psalmy wypływające z natchnienia Bożego stają się uświęceniem dla tych, którzy je odmawiają i sprowadzają kolejnych wyznawców, czego wyrazem są słowa: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: <<Pójdziemy do domu Pana!>> (Ps 122,1)”<sup>36</sup>.

S. Gabrielle modlitwę psalmami ukazuje jako modlitwę przejścia od lęku do Bojaźni Bożej. Przejście to jest drogą, która kryje w sobie znacznie bogatszą rzeczywistość. Dlatego s. Gabrielle wskazuje również na przejście od starego widzenia i rozumienia świata do zupełnie nowego spojrzenia. Spojrzenie to odnosi się do Boga i człowieka, ale również całej rzeczywistości, jaka otacza kapłana wchodzącego w świat modlitwy psalmami. Ujmując to inaczej, droga ta jest nawróceniem, którego kresem jest prawdziwe oblicze Boga, jakie kształtuje ta modlitwa oraz zmiana patrzenia na drugiego człowieka, który przestaje być wrogiem<sup>37</sup>.

Według s. Gabrielle kapłan odmawiający psalmy jest osobą przenikniętą lękiem z powodu czyhającego na niego niebezpieczeństwa. Właśnie ta sytuacja sprawia, że zwraca się on do Boga i szuka Jego pomocy. Jednak również Bóg opisany jest jako ten, który nie przychodzi modlącemu się z pomocą. Rozpaczliwe położenie kapłana, który odmawia brewiarz, stopniowo odsłania przed nim, że to lęk i obawa śmierci zaciemniają właściwe

---

<sup>35</sup> Por. Tamże, s. 102-103; por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, część 1, dz. cyt., s. 101.

<sup>36</sup> Por. Cecile, *W mocy psalmów*, dz. cyt., s. 105.

<sup>37</sup> Por. Gabrielle, *Psalterz – księgą strachu przemienionego*, dz. cyt., s. 99.



widzenie ludzi oraz Boga. Wówczas idąc za psalmistą, a nie mogąc samego siebie wybawić z tej opresji, powierza się Bogu. Paradoksalnie kapłan wchodzący w myśl zawartą w psalmach powierza siebie Stwórcy wbrew temu, co podpowiada mu lęk. W ten sposób ujawnia się oczyszczająca strona drogi, jaką musi przejść kapłan, który woła o pomoc do Boga w oparciu o Słowo Boże. Oczyszczenie to polega najpierw na uświadomieniu sobie błędnego postrzegania Boga i człowieka. Stara mentalność i sposób widzenia świata, jakie wyznawał kapłan, nie może się ostać wobec tego, co odnajduje na modlitwie. To ogołaca kapłana i pozostawia zupełnie ubogim przed Panem. Według s. Gabrielle kapłan, który porzucił dawne myślenie, posiada miano „Anawim”, czyli jest ubogim, który w rzeczy samej staje się królem świata. Królowanie to polega na tym, że od tej pory to sam Bóg wypowiada wojnę wrogom kapłana. W istocie jest to oddanie Bogu pomsty na nieprzyjaciółach, a tym samym zaniechanie wojny i wymierzanie sprawiedliwości w sposób zbrojny. W tym momencie kapłan staje się czyniącym pokój, porzucając zemstę. Tak zrodzona postawa jest realizacją przejścia drogi nawrócenia się do Boga i uznaniem Jego sprawiedliwości, a nie tej, która uprawnia do wymierzania kary<sup>38</sup>.

Według s. Gabrielle kapłan odmawiający psalmy stopniowo odkrywa, że osobą, w której spełniły się słowa zawarte w tej modlitwie, jest sam Jezus. To właśnie Chrystus uznaje wolę Ojca, jest owym „Anawim”, który powierza się Bogu, nie wymierza kary ani się nie mści, a faktycznie jest Słowem wypowiedzianym przez Ojca do ludzi, które samo w sobie jest sprawiedliwe przez to, że usprawiedliwia wielu. Właśnie to usprawiedliwienie jest wymierzeniem „zemsty” na przeciwnikach kapłana. W ten sposób zupełnie ulega zmianie myślenie kapłana, a psalmy stają się jego osobistą modlitwą, w której podobnie jak Bóg, pragnie ona usprawiedliwienia swoich przeciwników. Dlatego modlitwa psalmami jest środkiem prowadzącym kapłana do świętości, która ukryta jest w Bogu usprawiedliwiający. Kresem modlitwy psalmami, w jaką wchodzi kapłan, jest dziękczynienie za wielkie dzieła Boże, a dawny lęk przechodzi w Bojaźń Bożą<sup>39</sup>.

Według ks. M. Cholewy modlitwa brewiarzowa, w jakiej uczestniczy kapłan, jest dziełem Boga i człowieka. W pierwszej kolejności psalmy były codzienną modlitwą samego Jezusa, który stał się jednym z nas. To właśnie psalterz ukazuje relację miłości między Jednorodzonym Synem i Ojcem, która znalazła swój widzialny wyraz w osobie

---

<sup>38</sup> Por. Tamże, s. 102-103.

<sup>39</sup> Por. Tamże, s. 104-105; por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża*, dz. cyt., s. 75.

Mistrza z Nazaretu (por. OWLG, 7). Aby powstało dzieło, jakim są psalmy, a w którym ma swój udział człowiek, Autor podkreśla rolę Trzeciej Osoby Trójcy Świętej, jaką odgrywa przy ich tworzeniu. W takim przedstawieniu psalmów ujawnia się cała Trójca Święta, w której Syn i Ojciec pozostają w relacji miłości, wyrażonej w Osobie Ducha Świętego. Wobec tego kapłan odmawiający brewiarz jest zaproszony do miłości, jaką Ojciec obdarzył swojego Syna. Innymi słowy, wejście w modlitwę psalmami jest powrotem do pierwotnej miłości uświęconej Duchem Świętym (por. Ap 2,4). Bez Poczyciela modlitwa ta traci swój sens i wymiar świętości, jaki kryją w sobie psalmy. Dlatego modlitwa brewiarzowa jest powrotem do miłości Boga Ojca i odnalezieniem Jego oblicza, które tęskni za człowiekiem jako za własnym synem<sup>40</sup>.

Według ks. M. Cholewy, winny być rozważane wersety po wersecie, co tym samym determinuje kapłan, aby odmawiając brewiarz, przyjął postawę słuchającą. Wsłuchiwanie się w tekst psalmów jest wejściem w tchnienie Ducha, który pobudza serce kapłana, aby ten odpowiedział Bogu według poruszeń serca, jakie rodzi w nim odczytana treść. W ten sposób kapłan utożsamia się z samym Zbawicielem, który modlił się psalmami, aby wstawiać się, błagać, dziękować i uwielbiać Boga w imieniu ludzkości, czyli ujawnia się kapłański wymiar tej modlitwy. Tak przeżywany brewiarz staje się dla kapłana odnalezieniem swojej tożsamości w modlitwie i wejściem w obszar świętości Boga. Natomiast skuteczność modlitwy sprawia w nas sam Duch Święty, który przyczynia się za nami w błaganiach, uświęcając czas spędzony ze Stwórcą (por. Rz 8,26)<sup>41</sup>.

Ks. Antoin-Emmanuel pisząc o modlitwie psalmami, stwierdza jednoznacznie, że jest ona wejściem w obszar świętości Boga. Wejście to jest rzeczywistym spotkaniem kapłana z Nim samym. Uświadomienie sobie tego faktu spontanicznie wymaga „ściągnięcia sandałów” (por. Wj 3,5), czyli pozostawienia swoich roszczeń na rzecz postawy ucznia. Jednocześnie w modlitwie tej jest miejsce na wołanie do Boga, któremu kapłan powierza swe trudności, a nawet rozpacz. Nie jest to jednak modlitwa, która nie niesie ze sobą nadziei. W sercu kapłana pod wpływem psalmów pozostaje nieustanne zawierzenie Bogu swojej osoby i uznanie Jego łaskowości (por. Ps 136)<sup>42</sup>.

Br. Antoine-Emmanuel niezmiennie podkreśla, że modlitwa psalmami dla kapłana jest miejscem spotkania żywego Boga. Ponieważ tym, czego doświadcza odmawiający

---

<sup>40</sup> Por. M. Cholewa, *Odkryć smak psalmów*, „Pastores” 17 (4) 2002, s. 100.

<sup>41</sup> Por. Tamże, s. 102.

<sup>42</sup> Por. Antoine-Emmanuel, *Modlić się psalmami*, „Pastores” 36 (3) 2007, s. 107-108.

ten rodzaj modlitwy, jest świętość obecnego Boga, to fakt ten nie pozostaje bez wpływu na człowieka. Właśnie to jest sercem modlitwy, że świętość jest przemieniająca. To nie człowiek wpływa na Boga, ale Stwórca na człowieka. Tym, co otrzymuje człowiek, jest jego integracja ludzka. Ponieważ to, co ludzkie, bierze udział w tej modlitwie, to efektem jest jej wpływ na całą rzeczywistość kapłańską. Nie jest to więc tylko chwilowe spotkanie Boga, które kończy ostatni werset psalmu, ale wejście w świętość, która obejmuje całe życie kapłana. W ten sposób modlitwa psalmami, według Autora, staje się miejscem walki duchowej, w której następuje przemiana kapłana. Rozstrzygnięcie tej walki pozawala widzieć kapłanowi świat oczami Jezusa, który pragnie zbawienia świata. Jednocześnie kapłan odkrywa swoją niezdolność, aby dokonać tak wielkiego dzieła. Nie zmienia to jednak faktu, że pragnienie zrodzone w kapłańskim sercu, to pragnie dobra innych ludzi. Dlatego kapłan powierza swoje sprawy Bogu w duchu zaufania, że ten odpowie na jego wołanie. W ten sposób kapłan odkrywa swoje upodobnienie do Jezusa i synowskie wołanie psalmów. Ponadto zaczyna uwielbiać Boga za Jego przemieniającą świętość i pragnie spełnić Jego wolę w swoim życiu, co jest jednoznacznym wyborem świętości, której źródłem jest sam Bóg<sup>43</sup>.

## 2.2 Osobista.

Temat modlitwy osobistej kapłana poruszany przez ks. R. Cantalamessę ukazuje trynitarny jej wymiar. Ponieważ wzorem modlitwy na stronach Pisma Świętego jest osoba Chrystusa, to tym samym sposób, w jaki Jezus zwraca się do swego Ojca, jest miejscem odczytania, czym w istocie ma być modlitwa kapłana. Zbawiciel zwraca się bezpośrednio do Ojca z sercem, które pragnie czynić Jego wolę, i które to jest mu całkowicie oddane. W pierwszej kolejności dla Chrystusa liczy się to, czego chce Ojciec, dlatego Zbawiciel zawsze czyni to, co jest miłe Bogu, i ze względu na to posłuszeństwo i synowską uległość, Mistrz z Nazaretu otrzymuje to, o co sam prosi. Natomiast w odpowiedzi to, co słyszy od Ojca, to Jego miłość, której wyrazem jest osoba Ducha Świętego<sup>44</sup>.

Wobec tego ks. R. Cantalamessa stwierdza, że w modlitwie nie jest najważniejsze to co się mówi do Boga, ale to, kim się dla Niego jest, i to, co ma się w sercu. Kapłan, który

---

<sup>43</sup> Por. Tamże, s. 109-112.

<sup>44</sup> Por. R. Cantalamessa, *Ksiądz w szkole modlitwy*, „Pastores” 29 (4) 2005, s. 95.

otrzymuje od Ojca Ducha Świętego, jest przez Niego uzdolniony do modlitwy, w której odpowiedź Ojcu jest na miarę tego, co sam otrzymał. Oznacza to, że kapłan odpowiada Bogu Ojcu z miłością. Dlatego modlitwa kapłana jest w swej istocie dialogiem miłości w duchu usynowienia, a to wskazuje na dar, jaki odkrywa w sobie kapłan w czasie modlitwy. Darem tym jest relacja, która wyraża się w dialogu z Bogiem. Jest to relacja przejścia od niewolnika do syna. Wówczas kapłan odkrywa, że jest przyjacielem samego Boga na wzór Jezusa, który mówi, że „Ojciec z mojego weźmie i wam objawi” (por. J 16,14). W wyniku tego daru z ust kapłana wyrzywa się słowo „Abba”, które jest głosem samego Jezusa. To już nie kapłan się modli, ale Syn Boży w kapłanie. Ponieważ Duch Święty jako ten, który nie jest zrodzony, nie może zwrócić się do Boga Ojca „Abba”, to tym samym jest to rola Syna. Ta przedziwna tajemnica czyni modlitwę kapłana miłą Ojcu na miarę tej, którą zanosí sam Jezus. Dlatego modlitwa kapłana będzie skierowana do Ojca przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie w Duchu Świętym<sup>45</sup>.

Według ks. R. Cantalamessy, modlitwa kapłana pod wpływem Ducha Świętego rodzi w nim nowego człowieka. Jest to człowiek o nowym sercu. Serce to ma śmiały przystęp do Ojca we wspomnianym duchu usynowienia. Śmiałość ta wyraża się w ufności, która powołuje się na przyjaźń, jaka zrodziła się między kapłanem a Bogiem Ojcem, wobec czego kapłan ma niewiarygodną śmiałość prosić Ojca o rzeczy, które mogą się wydawać nawet sprzeczne z Jego zamiarami. Przykładem tego jest pragnienie zbawienia ludzi od niebezpieczeństwa śmierci, czego wzór, jak zauważa Autor, mamy już w Starym Testamencie. Właśnie w duchu takiej śmiałości Mojżesz powołując się na przyjaźń z Bogiem, niejako wymusił na Stwórcy zaniechania kary na Izraelu w czasie pielgrzymki do ziemi obiecanej (por. Wj 32,14). Śmiałość proszącego jest nie tyle oznaką braku szacunku do Boga, ale uczuć, jakie ma w sercu wobec źle postępujących ludzi. Oznacza to, że serce kapłana uległo przemianie i staje się na wzór Jezusowego pod wpływem przebywania w obecności Boga<sup>46</sup>.

Według ks. R. Cantalamessy modlitwa osobista kapłana powoduje również zmianę jego osobistego życia. Modlitwa jawi się wówczas jako środek do świętości moralnej wyrażonej w cnotliwym życiu. Nie jest to jednak osiągnięte własnymi siłami kapłana, ale pod wpływem modlitwy. Początkowo kapłan stara się odpowiedzieć Bogu w duchu wdzięczności za dar usynowienia życiem zgodnym z tym, do czego zaprasza go Dobra

---

<sup>45</sup> Por. Tamże, s. 95-96.

<sup>46</sup> Por. Tamże, s. 93.

Nowina. Jednak szybko odkrywa, że walka z wadami na rzecz cnotliwego życia nie spełnia się. Dlatego zmienia swój kierunek walki. Zamiast walczyć z wadami, podejmuje zmaganie z samym Bogiem. Walka ta wyraża się właśnie w modlitwie, w której to, czego wymagał Bóg, teraz kapłan otrzymuje w darze. Wymaganie Stwórcy jednocześnie wspierane jest łaską Boga. Dlatego kapłan pod wpływem modlitwy czyni rzeczy zgodne z wolą Boga, ale nigdy nie bez Niego. Wszystko więc zostaje uświęcone Jego łaską, a świętość okazuje się niezasłużonym darem, co rodzi w kapłanie nieustanną wdzięczność. Rezultatem tego jest świętość kapłana, która rodzi się z relacji z Bogiem na modlitwie. W ten sposób kapłan zaczyna oddawać cześć Bogu w Duchu i prawdzie, czyli mocą udzielonej mu łaski, co jest spełnieniem zapowiedzi Jezusa Chrystusa (por. J 4,23)<sup>47</sup>.

Ks. R. Cantalamessa idąc za Janem Pawłem II (*Novo millennio ineunte*, 32), wskazuje na pedagogikę świętości. Jest to pedagogika, której podłożem winna być modlitwa. Modlitwa jest tu rozumiana jako podstawa wszelkich programów duszpasterskich, czyli źródło każdego działania w służbie Kościoła. Jednocześnie Autor nie podporządkowuje modlitwy działaniu, ani nie zachęca do relacji z Bogiem w celu zwiększenia skuteczności ewangelizacji. Ks. R. Cantalamessa ma tu na uwadze osobisty powrót do Jezusa Chrystusa na drodze kontemplacji Jego oblicza. Kontemplacja Oblicza jest wejściem w tajemnicę Syna, a nie tylko przedstawianiem Chrystusowi w czasie modlitwy wyłącznie naszych potrzeb. Przez sam fakt bycia osobą powołaną do świętości na drodze kapłańskiej, modlitwa kontemplacji jest wyrazem osobistej więzi i obszarem szczególnej troski, w której kapłan wyraża swoje pragnienie poznania Chrystusa. Dlatego ks. R. Cantalamessa podkreśla, że modlitwa jest uniwersalnym i koniecznym środkiem potrzebnym na drodze do świętości. Modlitwa nie jest więc opcją osobistego upodobania lub wyróżnieniem dla nielicznych, ale zwyczajną drogą każdego kapłana w drodze do świętości, którą jest Bóg<sup>48</sup>.

K.A. Jerominek modlitwę kontemplacyjną kapłana nazywa modlitwą serca. Choć posiada ona to samo źródło kontemplacji i ten sam cel, co każda modlitwa tego rodzaju, to metoda, która do niej prowadzi, jest inna. Kapłan ma za zadanie trwać przed Bogiem, powtarzając jedno zdanie odnoszące się do Osoby Jezusa. Wybór zdania winien być podyktowany bieżącą sytuacją, w jakiej znajduje się w danej chwili kapłan. Wobec tego punktem wyjścia nie tyle jest tekst z Pisma Świętego, ale jego właściwy dobór, aby

---

<sup>47</sup> Por. Tamże, s. 99-100.

<sup>48</sup> Por. Tamże, s. 91.

modlitwa miała swój egzystencjalny odpowiednik w przedmiocie i podmiocie modlitwy. To współlistnienie tematu i uczuć, jakie temu towarzyszą, mocniej angażuje kapłana w modlitwie osobistej i umożliwia większe skupienie. Ostatecznie celem modlitwy nie jest tylko osiągnięcie emocjonalnej zgodności, ale współodczuwanie z Jezusem i dostrzeżenie, że kapłan może podobnie do swojego Mistrza przejść przez życie, a to, co dzieje się w jego osobistym doświadczeniu, nie jest obce Bogu. Innymi słowy, modlitwa serca wkracza w życie osobiste kapłana i pozwala odnaleźć Boga w każdej okoliczności. Wówczas Bóg nie jawi się jako odległy od ludzkich spraw, ale bliski sercu kapłana, a jako obecny w Świętej Hostii jest przedmiotem miłości, w której spełnia się najważniejsze przykazanie i szczęście osoby powołanej w kontemplacyjnym współodczuwaniu<sup>49</sup>.

Ks. K. Wons podkreślając wagę modlitwy kontemplacyjnej kapłana, wskazuje na jej źródło, którym jest Jezus. Początki kontemplacji mają swoje korzenie w medytacji Słowa Bożego. To na kartach Pisma Świętego kapłan znajduje opis swego Mistrza modlitwy. Chrystus jest tym w oczach kapłana, który głosi słowo, ale i sam Jest Słowem i dlatego kapłan chcąc poznać Jezusa, poświęca swój czas na medytację Dobrej Nowiny. Poznawanie Mistrza z Nazaretu jest stopniowym nasycaniem się Jego obecnością, co według Autora jest początkiem kontemplacji. Wobec tego kontemplacja jest przebywaniem w obecności Słowa i wpatrywaniem się w Nie. Jeśli kapłan poświęci swój czas na ten rodzaj modlitwy, który pozwala mu poznawać wewnętrznie Chrystusa, to owocem tego będzie zdolność dostrzeżenia Zbawiciela pośród zwyczajnych zewnętrznych czynności kapłańskich. Wobec tego modlitwa kontemplacyjna uzdalnia kapłana do życia modlitwą w każdych okolicznościach życia. Kontemplacja, choć w początkowej fazie wydaje się być oderwaniem od świata, to faktycznie ma na niego wpływ – świat zostaje przeniknięty modlitwą, a zwyczajny czas pracy uświęcony. Modlitwa w takim ujęciu okazuje się być uświęceniem wszystkiego, co czyni kapłan, i środkiem do życia w obecności Pana. Ks. K. Wons widząc znaczenie kontemplacji Słowa, idzie za Apostołem Narodów, wskazując fragment z Listu do Koryntian: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego innego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” (1 Kor 2,1-2). Ukrzyżowany Jezus jest tu ikoną Zbawiciela, który poświęcił wszystko dla człowieka, i takiego właśnie Boga ma kontemplować kapłan

---

<sup>49</sup> Por. A. Jerominek, *Modlitwa serca*, „Pastores” 54 (1) 2012, s. 100-101; por. *Filokalia. Teksty o modlitwie serca*, tłum. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 22-26.

podczas modlitwy, by upodobnić się do Niego we wszystkim, aż po oddanie swojego życia dla Chrystusa<sup>50</sup>.

Ks. A. Cencini odnosząc się do modlitwy osobistej kapłana, uwypukla dwa jej aspekty, zaliczając do nich tożsamość i przynależność, które determinują całą modlitwę. Już sam dobór słów, które odnoszą się do modlitwy, wskazuje na jej relacyjną naturę. Jak zauważa Autor, trudność odpowiedzi na pytanie, czym w istocie jest modlitwa, niejako zmusza go do uchwycenia jej najistotniejszych elementów, dlatego w swym rozważaniu nieustannie i konsekwentnie stara się trzymać tego, co odnosi się do wspomnianej relacji. Relacja z Bogiem jest w centrum wszelkiego uczucia, a szczególnie miłości. Dlatego miłość i wszelkie jej przejawy znajdują swe źródło w Osobie Boga, Jego sławia i do Niego prowadzą. Jest to więc relacja, w centrum której zawsze pozostaje Bóg, nadając jej sobie właściwą tożsamość i przynależność osób w ramach wzajemnych odniesień<sup>51</sup>.

Tożsamość i przynależność określające relację w ramach osobistej modlitwy kapłana podlegają nieustannemu rozwojowi. Rozwój ten dotyczy pogłębiania się poczucia tożsamości kapłana i przynależności do Boga, która temu towarzyszy. Jak zauważa ks. A. Cencini, kapłan nie od razu jest zdolny do dojrzałej relacji. Oznacza to, że jego tożsamość na początku drogi do świętości jest niedookreślona. Wynika to z niepełnej przynależności do samego Boga, który powołał go właśnie do relacji ze sobą. W ten sposób Autor wykazuje, że przynależność i tożsamość warunkują się wzajemnie<sup>52</sup>.

Ponadto ks. A. Cencini podkreśla, że tożsamość i przynależność spełniają się w sposób doskonały w dojrzałej relacji z Bogiem. Wobec tego kapłan nie może do końca odnaleźć siebie i swojego sensu istnienia bez Boga, a tym samym tylko w relacji z drugim człowiekiem. Jeśli kapłan chciałby istnieć bez modlitwy, w której odnajduje sens swojego powołania, i powierzyć siebie innemu człowiekowi w poszukiwaniu tożsamości, nigdy nie otrzyma satysfakcjonującej go relacji. Wynika to z natury powołania, którym jest wezwanie, aby być z Nim (por. Mk 3,14). Wobec tego tożsamość i przynależność w Bogu realizują się na modlitwie i w niej stopniowo rozwijają. Dlatego kapłan porzucający modlitwę, skazuje siebie na brak poczucia sensu i rozwoju w drodze do świętości<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Por. K. Wons, *Potrzebujemy kontemplacji Jezusa*, „Pastores” 23 (2) 2004, s. 101-107; por. I. Gargano, *Lectio Divina. Wprowadzenie*, tłum. G. Piątek, Kraków 2001, s. 108-109.

<sup>51</sup> Por. A. Cencini, *Ksiądz zawsze „człowiekiem modlitwy”?*, „Pastores” 44 (3) 2009, s. 72-73.

<sup>52</sup> Por. Tamże.

<sup>53</sup> Por. Tamże.

Według ks. A. Cencini modlitwa osobista kapłana, która pogłębia tożsamość i przynależność, prowadzi go do odkrycia swojej godności. Pytanie o tożsamość w pewien sposób determinuje ocenę własną osoby kapłana. Faktycznie kapłan w spotkaniu z Bogiem na modlitwie powoli odsłania przed Nim swoją osobę, i ku swemu zaskoczeniu odkrywa, że Bóg już go zna. To bycie poznanym uprzednio przez Boga uświadamia osobie powołanej podczas modlitwy, że Bóg spotyka się z kapłanem bezinteresownie i niezależnie od tego, jaka jest jego historia życia. Boża łaska skłaniająca kapłana do modlitwy motywowana jest zupełną bezinteresownością Stwórcy, w centrum której jest Boże pragnienie spotkania człowieka. Dlatego kapłan uświadamia sobie, że on sam jest w sercu zainteresowania Boga i jest dostatecznym powodem, aby On chciał się z nim spotkać. Ponadto Boże poznanie kapłana jest pełne miłości, które nie zatrzymuje się na typowym dla ludzkiego spojrzenia osądzie, ale patrzy na serce tego, którego powołał. Tym samym godność kapłana rodzi się z uświadomienia bycia umiłowanym przez kogoś, kto przewyższa go godnością, czego dał świadectwo św. Jan Chrzciciel (por. J 1,15). Tym więc, co przynależy do osobistej modlitwy kapłana, jest odkrycie swojej godności w oczach Bożych, a co jest miarą pogłębiającej się więzi ze Stwórcą i nowym odkryciem świętości bycia wobec drugiej osoby<sup>54</sup>.

Ks. A. Cencini w przedstawieniu osobistej modlitwy kapłana prowadzi czytelnika do odkrycia owoców zrodzonych w relacji z Bogiem. Kapłan wobec okazanej mu dobroci otrzymuje nową tożsamość opartą o życzliwość Boga względem niego. Jest to tożsamość wnosząca wolność i niezależność od ludzkich opinii, a jest ona oparta o oddanie siebie samego Bogu. W istocie jest to tożsamość płynąca z tego, komu powierzył się kapłan. Jest to powierzenie poprzedzone zachwytem, miłością i zdumieniem wobec misterium Boga, które odsłania się w modlitwie. Takiej tożsamości i wewnętrznej wolności nie da się odebrać kapłanowi, ponieważ jest ona oparta o wielkość Boga, a nie o własne przymioty. Wówczas kapłan porzuca dawne lęki i roszczenia na rzecz miłości Boga i bliźniego<sup>55</sup>.

W ramach osobistej modlitwy kapłana, ks. A. Cencini rozróżnia trzy etapy jej rozwoju. Modlitwie tej towarzyszy obecność Słowa Bożego. Pierwszym jest etap, kiedy modlitwa pełni rolę edukacyjno-formacyjną. Podczas tego okresu kapłan, lub jeszcze alumn, stopniowo kształtuje swoją osobę na drodze pokutnej. Jest to trudny czas,

---

<sup>54</sup> Por. Tamże, s. 74-75.

<sup>55</sup> Por. Tamże, s. 75-77.



ponieważ prowadzi do poznania siebie. Modlitwa ta opiera się w zasadniczej mierze na spotkaniu ze Słowem Bożym. To Jego moc odkrywa przed osobą powołaną, kim faktycznie jest. Wówczas ujawniają się osobiste lęki, infantylnie iluzje i roszczenia, jakie człowiek żywi wobec Boga. Słowo Boże pełni tu rolę miecza obosiecznego, który przenika duszą i stawia człowieka w Jego świetle (por. Hbr 4,12)<sup>56</sup>.

Wówczas pojawia się etap drugi modlitwy osobistej, który Autor nazywa objawieniem oświecającym. Jest to czas, kiedy człowiek odkrywa miłość Boga wyrażoną w Jego męce. Właśnie wtedy osoba powołana nabywa nowej tożsamości wynikającej z godności, jaką ma człowiek w oczach Bożych. Słowo Boże podczas modlitwy pełni rolę lampy, która oświeca każdy krok wiary na drodze powołania. Modlitwa zaczyna stopniowo przechodzić w pragnienie poznania Boga Ojca<sup>57</sup>.

Wreszcie pojawia się trzeci etap, mający na celu ukształtowanie synowskiego usposobienia kapłana względem Boga. Wówczas Słowo Boże ujawnia swoją moc zbawczą i uzdrawiającą. Podczas modlitwy dochodzi do nawrócenia własnych pragnień i radości, a Słowo Boże, które wciąż towarzyszy kapłanowi, przestaje być tylko wykładnią prawa moralnego czy też kluczem dającym odpowiedź na dręczące pytania. Kapłan na modlitwie opartej o Słowo widzi Jezusa jako drogę zbawienia, prowadzącą go do wolności. To doświadczenie wzbudza pragnienie, aby mógł zawsze przebywać w obecności Pana (por. Ps 27,4). Autor porównuje ten etap życia modlitewnego do perykopy opisującej powrót syna marnotrawnego, odkrywającego miłość Ojca (por. Łk 15,22)<sup>58</sup>.

Milczenie, choć nie jest modlitwą samą w sobie, według ks. J. Naumowicza może stać się jej częścią. Autor nie ma na myśli milczenia, które jest pasywnym i pozbawionym czujności trwaniem przed Bogiem. Kapłan, który zdecyduje się na modlitwę, w której jest miejsce na zaprzestanie działania, wchodzi w przestrzeń umożliwiającą słuchanie. Jednakże milczenie może ujawnić to, co faktycznie jest w sercu kapłana, a co było zepchnięte na dalszy plan. Jeśli milczenie ujawnia natłok myśli, które są wybuchem gniewu, zawiści, zarozumiałości, to treść, jaka się z tym wiąże, może być początkiem pracy nad sobą, w kwestiach, do których odnosi się ten gniew. W takiej sytuacji milczenie pozwala ujawnić prawdę o kapłanie i wykazać niemożność trwania przed Bogiem w

---

<sup>56</sup> Por. Tamże, s. 80.

<sup>57</sup> Por. Tamże, s. 81.

<sup>58</sup> Por. Tamże, s. 82.

oczekiwaniu na Jego Słowo. Jest tak dlatego, że milczenie ujawnia niepokój i wzmaga go w ciszy serca<sup>59</sup>.

Ks. J. Naumowicz podkreślając sens milczenia, wykazuje jego błogosławiony wpływ na modlitwę osobistą kapłana. Milczenie jest w swej istocie otwartością serca i początkiem pokory zdolnej do słuchania. Postawa milczenia sprzyja również pokojowi serca, które pragnie Boga samego. Takie nieustępliwe wyczekiwanie Boga wygasza żądze, usuwa przywiązanie do świata. Miarą właściwego milczenia jest oderwanie się od trosk o rzeczy zbędne, ale i te niezbędne. Takie milczenie owocuje wytrwałą modlitwą i trwaniem w czujności również po zaprzestaniu modlitwy. Autor wskazuje nawet na pewien sposób trwania w czujności i gotowości na łaskę Bożą. Wówczas milczenie jest swego rodzaju ubóstwem, które cierpliwie czeka na Boże zmiłowanie. Jest to wyczekiwanie pełne cierpliwości, a zło nie ma dostępu do kapłana, by go ograbić z tego, co Bóg dał mu na modlitwie. Ponieważ punktem wyjścia takiego milczenia była pokora, to kapłan nie szuka siebie na modlitwie, ale chce oddać Bogu chwałę. Takie milczenie jest więc postawą serca wyczekującego Boga w każdej chwili, by nie okazać braku gościnności wobec Stwórcy. Według Autora milczenie o takim nastawieniu jest rezultatem modlitwy, która sprzyja milczeniu, oraz milczenia, które sprzyja modlitwie<sup>60</sup>.

Według Ks. J. Naumowicza modlitwa osobista kapłana, której towarzyszy milczenie, jest przestrzenią oddaną samemu Bogu. Wówczas w umyśle kapłana po modlitwie pozostaje radosna pamięć o Bogu, która rodzi więź z osobą Jezusa. Taka modlitwa niweluje wszelkie knowania, zniewolenie myśli, wyobrażenia i ciemne złudzenia. Wobec tego kapłan odkrywa, że nie ma w innym zbawienia, jak właśnie w osobie Jezusa, który jest w centrum jego życia. Jednocześnie wyczekiwany królestwem okazuje się sam Bóg i jego obecność w osobie kapłana. Dzięki takiemu widzeniu Dobrej Nowiny, życie modlitwą nie jest już więcej redukowane do dobrze odmówionej modlitwy lub spełnieniem obowiązku, ale spotkaniem żywego Boga<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Por. J. Naumowicz, *Milczenie ust i milczenie serca*, „Pastores” 3 (2) 1999, s. 125.

<sup>60</sup> Por. Tamże, s. 125-126; por. K.T. Wencel, *Milczenie*, Kraków 2001, s. 175-177.

<sup>61</sup> Por. J. Naumowicz, *Milczenie ust i milczenie serca*, dz. cyt., s. 127-128.

### 2.3 Wspólnotowa.

Modlitwa wspólnotowa, według ks. W. Zatorskiego oraz ks. R. Skrzypczaka, w której uczestniczą wierni wraz z kapłanem, ma swe uzasadnienie w jedności chrześcijan. Jedność ta wynika z chrztu świętego czyniącego nas braćmi jednego Ojca w Niebie. Sakramentalne uzasadnienie jedności poparte jest nauką Chrystusa na temat modlitwy i Jego osobistym życiem, które wychodząc od tej samej prawdy o byciu dziećmi jedynego Boga, stawia nas wspólnie przed obliczem Najwyższego. Ponadto modlitwa „Ojcze nasz” (Mt 6,9), jakiej nauczył Jezus swoich uczniów, posiada autorytet Nauczyciela z Nazaretu. Wobec tego wspólnota wierzących zgromadzona w oparciu o usynowienie sakramentalne znosi swoje wołanie do Boga, używając słów samego Zbawiciela, oraz powołuje się na Jego osobę<sup>62</sup>.

Jak zauważają ks. W. Zatorski oraz ks. R. Skrzypczak, modlitwa, która jednoczy wyznawców Jezusa, umacnia braterstwo i dziecięctwo jej uczestników. Jednak taka postawa według Autorów nie jest czymś oczywistym, i dlatego wymaga uprzedniego ducha pokory poszczególnych jej członków oraz porzucenia zazdrości między wierzącymi. Świadomość istniejącej trudności w ramach modlitwy wspólnotowej, której przewodzi kapłan, niejako wymusza potrzebę zadbania o właściwe usposobienie chrześcijan w oparciu o Słowo Boże<sup>63</sup>.

Wobec tego ks. W. Zatorski idąc za św. Cyprianem, przedstawia sposób rozwiązania tego problemu, który nie był obcy pierwszym wspólnotom wierzących. Chrześcijanie w pierwszych wiekach nie byli uczeni tej modlitwy od samego początku. Nauka na temat jedności między uczniami stopniowo przygotowywała wierzących do przeżywania wiary w jedności ze wszystkimi. Jedność tak zakładała konieczność przebaczenia bliźniemu oraz praktykowanie przykazania miłości według nauczania Jezusa. Sposób myślenia według umiłowania braci i siostr zakładał postawę, w której szczęście wszystkich było radością budującą i tworzącą wspólnotę braterskiej jedności. Dopiero wówczas chrześcijanie byli uczeni słów Modlitwy Pańskiej zaczynającej się słowami „Ojcze nasz”<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Por. W. Zatorski, „Ojcze nasz” według św. Cypriana, „Pastores” 39 (2) 2008, s. 111-112; por. R. Skrzypczak, *Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej*, „Pastores” 49 (4) 2010, s. 101.

<sup>63</sup> Por. W. Zatorski, „Ojcze nasz” według św. Cypriana, dz. cyt. s. 127-128.

<sup>64</sup> Por. Tamże, s. 112-113; por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, część 1, dz. cyt., s. 125.

Według ks. W. Zatorskiego oraz ks. R. Skrzypczaka modlitwa wspólnotowa wraz ze swym pasterzem była nie tyle odmawianiem wyuczonych na pamięć tekstów, ale wyrazem jedności i prośbą o jej umocnienie. Celem takiej modlitwy jest uwielbienie imienia Ojca oraz umocnienie chrześcijan w pielgrzymce wiary do królestwa Bożego. Ponadto jedność chrześcijan ma swoje źródło w jedności Trójcy Przenajświętszej. Dlatego modlitwa wspólnotowa, która umacnia jedność wierzących, rodzi pokój między chrześcijanami. Jedność ta ma tak wielkie znaczenie, że osoby działające przeciwko jedności popełniają grzech, mogący stanowić niebezpieczeństwo uniemożliwiające wejście do królestwa Bożego<sup>65</sup>.

Ks. R. Skrzypczak kontynuując temat modlitwy wspólnotowej, umieszcza ją w kontekście paschalnego doświadczenia. Zmartwychwstały Chrystus zwracając się do Marii Magdaleny, wskazuje na Boga Ojca, który jest Ojcem dla Jezusa i dla wierzących w Zbawiciela, a jednocześnie Bogiem dla Syna Bożego i Bogiem dla nich (por. J 20,17). Ten mocno podkreślony znak jedności zawarty w słowach Jezusa, wskazuje na bycie w wyjątkowych więzach jedności, jakie uwypuklają się w kontekście paschalnym. Osobiste i wspólnotowe przeżycie takiej jedności we wspólnocie ma swe uzasadnienie w wierze w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jak zauważa Autor, uczestnictwo w Modlitwie Pańskiej miało wręcz funkcję symbolu wiary. Wobec tego modlitwa wspólnotowa domaga się wiary poszczególnych członków, co było mocno akcentowane w pierwotnych gminach chrześcijańskich. Wyrazem tego było wręczenie tekstu modlitwy „Ojcze nasz” w momencie przyjmowania chrztu świętego. Według Autora chrzest jest nowym narodzeniem z wody i Ducha Świętego. W związku z tym modlitwa wspólnotowa domagała się przyjęcia Trzeciej Osoby Boskiej, by mieć swój właściwy wymiar. Dlatego, jak zauważa Autor, modlitwa wspólnotowa wyrażona w słowach „Ojcze nasz” ma wymiar trynitarny<sup>66</sup>.

Ponadto ks. R. Skrzypczak kładzie mocny nacisk na przebaczenie bliźniemu wyrażone w modlitwie wspólnotowej. Według Autora miarą wiary w miłosierdzie jest gotowość przebaczenia swojemu winowajcy. Okazane miłosierdzie leży w sercu spełniającej się woli Boga, który chce, aby wszyscy byli zbawieni. W związku z tym, kapłan odmawiający modlitwę „Ojcze nasz” jest pierwszym, który zachęca do jej

---

<sup>65</sup> Por. W. Zatorski, „Ojcze nasz” według św. Cypriana, dz. cyt., s. 114; por. R. Skrzypczak, *Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej*, dz. cyt., s. 101.

<sup>66</sup> Por. R. Skrzypczak, *Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej*, dz. cyt., s. 105; por. A. Muszala, *Jak modlił się Jezus*, dz. cyt., s. 63.

wypowiedzenia przez wszystkich wierzących, powołując się na nauczanie Jezusa. Modlitwa ta bezpośrednio poprzedza komunie świętą i jest wyrazem nie tylko jedynomyślności w słowach, ale i w zjednoczeniu się wiernych w przyjęciu Najświętszego Sakramentu<sup>67</sup>.

Br. Antoine-Emmanuel przeprowadzając rozważanie na temat modlitwy, ukazuje Jezusa jako Tego, który wprowadza zgromadzonych uczniów w świat spotkania z Bogiem, tak bliski Zbawicielowi. Sam temat modlitwy wspólnotowej przedstawia w kontekście prośby Apostołów o naukę w tym temacie. Z tego wynika, że zagadnienie to dotyczy nie jednej osoby, a wszystkich, którzy wierzą w Jezusa. Modlitwa w takim ujęciu podkreśla dobro, jakiego pragną wszyscy podążający za Jezusem<sup>68</sup>.

Dla br. Antoine-Emmanuela modlitwa wspólnotowa winna posiadać pewne cechy, aby miała upodobanie w oczach Bożych. Dlatego Autor przypomina spotkanie Jezusa z Samarytanką, w ramach którego ujawnia się natura modlitwy wspólnotowej. Modlitwa taka powinna oddawać cześć Bogu w Duchu i prawdzie. W Duchu, według Autora, oznacza modlitwę, która nie opiera się na starotestamentalnych ofiarach i licznych słowach. Ofiarą ma być całe życie kapłana i wiernych, których życie jest wyrazem tego, co dzieje się podczas modlitwy. Wobec tego to nie nasza ofiara wpływa na Boga, ale dar modlitwy udzielony przez Ducha Świętego wpływa na nas. Pierwszeństwo w modlitwie będzie miało milczenie w oczekiwaniu na Bożą interwencję, a nie nasze wysiłki. Wynika to z wiary, że Ojciec wie, czego nam potrzeba, nim poprosimy (por. Mt 6,8)<sup>69</sup>.

Według br. Antonio-Emmanuela modlitwa wspólnotowa prowadzi kapłana i poszczególnych wierzących od „ja” do „my”. Dlatego gromadzenie się wspólnoty wierzących skupionych wokół Boga Ojca, do którego zanoszona jest modlitwa w Duchu i prawdzie, zmierza do odkrycia rzeczywistości, jaką jest nowe przymierze. Jest to przymierze miłości, w którym wspólnota uświadamia sobie prawdę o Bogu Ojcu. Jest to poznanie prawdy o relacji z Ojcem, który jest w Niebie, a który miłuje każdego człowieka. Wobec tego „ja”, czyli każdy z osobna, zwraca się bezpośrednio do Boga Ojca, co jest sercem tej modlitwy, w której osoba modląca się oddaje chwałę Stwórcy. Jednocześnie poszczególne osoby widząc miłość miłosierną Ojca względem siebie, pragną dla innych przebaczenia, tak jak i im zostało przebaczone (por. Mt 6,12). Jest to

---

<sup>67</sup> Por. R. Skrzypczak, *Wprowadzenie do Modlitwy Pańskiej*, dz. cyt., s. 107-108.

<sup>68</sup> Por. Antoine-Emmanuel, *Jezusowe wprowadzenie w modlitwę*, „Pastores” 54 (1) 2012, s. 109.

<sup>69</sup> Por. Tamże, s. 110.

jedyny warunek modlitwy mającej swój fundament osadzony w prawdzie i miłości (por. DM 14). Takie przebaczenie prowadzi do umocnienia jedności osób, która należy do istoty modlitwy. W ten sposób wspólna modlitwa pozwala odkryć, że wszyscy są zwrócenii do Boga w Jednym Duchu, tworząc wspomniane „my”. Relacja z Bogiem stopniowo przechodzi w przyjaźń wspólnoty wierzącej. To na tej przyjaźni wzmacnia się ufność, która powierza siebie Bogu Ojcu niezależnie od okoliczności życia, jakie towarzyszą wspólnocie modlących się osób. Modlitwa taka jest spełnieniem osobistej modlitwy Chrystusa Kapłana, który prosi Ojca, aby ci, których Mu powierzył, stanowili jedno między sobą i z Bogiem (por. J 17,11)<sup>70</sup>.

W centrum modlitwy wspólnotowej ks. J. Kudasiewicz stawia Boga Ojca uwielbionego przez Maryję. Niezależnie od tego, ile osób modli się wraz Maryją, treścią spotkania z Bogiem jest uwielbienie Stwórcy za Jego zbawcze dzieła. Według Autora tak Jezus Chrystus, jak i Najświętsza Panna uwielbiają Boga Ojca. Ojciec jest tym, który dla całej wspólnoty Izraela okazuje się Bogiem wyświadczającym dobro, okazuje miłosierdzie, umacnia Duchem Świętym, aby Jego imię odebrało należną mu chwałę. W takim ujęciu hymn *Magnificat* (Łk 1,46), czyli pierwsza zanotowana modlitwa Maryi, jest modelem wszelkiej modlitwy wspólnotowej. To co cechuje oddanie Bogu Ojcu chwały, jest duch radości, będący wewnętrznym doświadczeniem modlącej się Matki Pana. Wypływa on z wdzięczności za uczynione dzieła i sposób, w jaki Bóg ich dokonuje, a jest to dzieło miłosierdzia<sup>71</sup>.

Według ks. J. Kudasiewicza definicja modlitwy, która wskazuje na rozmowę z Bogiem w ujęciu postawy Maryi w czasie *Magnificat*, wymaga uzupełnienia. Jest to modlitwa pełna zaangażowania i ekspresji. Nie ogranicza się ona do postawy klęczącej, czy też stojącej. Cały człowiek ma potrzebę i poczucie zewnętrznego uwielbienia Boga z racji wielkich rzeczy, które czyni Pan. Aby uzasadnić tę myśl, Autor przytacza osobę Miriam, która idąc wraz z kobietami, tańczy i gra na bębenku (por. Wj 15,20). Ks. J. Kudasiewicz nie tyle chce wprowadzać nowe formy modlitwy uwielbienia, lecz podkreślić, jaką moc ma w sobie wiara, gdy dostrzeżga bezinteresowną inicjatywę Boga w życiu wspólnoty wierzących. Tym zaś, co uniemożliwia radosne przeżycie oddania Bogu chwały, jest postawa pogardy ubogimi i grzesznikami. Postawa taka jest skrajnie sprzeczna z duchem modlitwy we wspólnocie i treścią, jaka zawarta jest w *Magnificat*,

---

<sup>70</sup> Por. Tamże, s. 113-115.

<sup>71</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Dziewica modląca się*, „Pastores” 9 (4) 2000, s. 114-115.

gdzie Bóg pojawia się, by wywyższyć ubogich i pokornych. Wobec tego Autor stwierdza, że modlitwa kapłana wraz ze wspólnotą winna mieć za punkt wyjścia Boga i do niego prowadzić na wspomnienie tego, co przynosi życie i Boża w nim interwencja. Ostatecznie ks. J. Kudasiewicz zaznacza, że radość wyrażona w modlitwie wspólnotowej jest echem miłości, która ożywia wiernych. Dlatego modlitwa taka, będąc wynikiem działającego Ducha Świętego we wspólnocie, jest miejscem uświęcenia i przemiany wiernych według postępowanie Stwórcy z ludźmi, a co jest treścią pierwszej modlitwy Maryi i słowami, którymi modli się kapłan u kresu każdego dnia<sup>72</sup>.

### 3. Kierownictwo duchowe.

Kierownictwo duchowe kapłana jako posługa jest bardzo wymagające dla osoby, której zlecono to zadanie. Według ks. abpa D. Zimonia, ks. J. Naumowicza oraz ks. M. Damazyna, aby kapłan mógł właściwie sprawować kierownictwo duchowe, winien legitymować się ściśle określonymi przymiotami. Opis, jaki w ramach tych wymagań przedstawiają Autorzy, jest tak dalece szczegółowy, że można mówić o tożsamości kierownika duchowego. Wobec tego tożsamość taka posiada cechy odnoszące się w pierwszej kolejności do samej osoby kapłana, a następnie postawy tegoż prezbitera w relacji do osoby korzystającej z kierownictwa. Tożsamość jest tu tak dalece istotna, że bez niej raczej trudno mówić o właściwie sprawowanym kierownictwie duchowym<sup>73</sup>.

W pierwszej kolejności, według ks. abpa D. Zimonia, kapłan jako kierownik duchowy jest świadkiem i narzędziem Bożego Miłosierdzia (por. Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*). Nie jest to jednak posługa łatwa sama w sobie. Ponieważ wymaga ona od kapłana wielkiej cierpliwości w oczekiwaniu, aż w penitencje ukształtuje się Chrystus, to można mówić o „rodzeniu w bólach” (por. Ga 4,19). Kierownictwo nie jest więc wymuszaniem na osobie prowadzonej nagłej zmiany oraz poziomu życia duchowego dalece odbiegającego od realnej sytuacji. To raczej kierownik duchowy winien się charakteryzować czystością ewangeliczną i duchem celibatu, który jest wyrazem

---

<sup>72</sup> Por. Tamże, s. 115-117.

<sup>73</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, dz. cyt., s. 62-63; por. J. Naumowicz, *Dzielić z uczniami swoje życie*, dz. cyt., s. 74-76. Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, „Pastores” 47 (2) 2010, s. 120-124.

osobistego poświęcenia się Bogu. Jeśli kierownik stawia wymagania, to najpierw sobie samemu<sup>74</sup>.

Według Ks. J. Naumowicza tożsamość kierownika duchowego wyraża się w tym, że w sposób szczególny jest on powołany do podjęcia długiej walki ascetycznej i radykalnego pogrążenia się w ciszy pustyni swojego serca. Kapłan taki jest człowiekiem wyciszenia, aby stworzyć przestrzeń dla Boga. Jest to wyraz jego gościnności, a nie tylko ofiary na rzecz właściwie sprawowanej posługi kierownika. Pragnienie, jakie temu towarzyszy, by spotkać Boga, zmierza do oczyszczenia serca, aby nie stawiać żadnych przeszkód Wszechmogącemu. Kolejnym etapem kierownika duchowego w zmaganiu się o obecność Boga w swoim sercu, jest wewnątrz pokój. Wobec tego kierownik duchowy jest człowiekiem błogosławieństwa, czyli pokojem czyniącym i kapłanem o czystym sercu. Tak stworzona przestrzeń dla Boga przemawiającego w jego wnętrzu umożliwia prowadzenie innych do świętości nie według własnych pomysłów, ale natchnień z Bożego Ducha, którego sam kryje w kapłańskiej świątyni serca<sup>75</sup>.

Według ks. M. Damazyna kierownictwo duchowe realizowane przez kapłana jest działaniem *in persona Christi* (por. PDV 21-22). Jak zauważa Autor, nie jest to ujęcie poetyckie, ale określające tożsamość posługującego kapłana. Ujęcie to jest tak dalece podkreślane przez Autora, że stwierdza za bł. ks. M. Sopoćką, że kto nie uznaje kierownika duchowego, ten rezygnuje z postępu duchowego i świętości<sup>76</sup>.

Ponieważ kierownictwo, jak zauważ ks. M. Damazyn, nie odnosi się tylko do grzechów, to tym samym obejmuje wszystko, co tyczy się spraw Boga działającego w życiu osoby kierowanej oraz tego, co ma wpływ na życie duchowe. W takim ujęciu kierownik widziany jest jako osoba na wzór lekarza, ale w rzeczach odnoszących się do rozwoju życia duchowego. Kapłan ma za zadanie rozpoznać chorobę duszy, której owocem jest grzech, a następnie znaleźć lekarstwo na dany przypadek. Tym samym kierownik duchowy nie jest człowiekiem jednego schematu, ale osobą słuchającą Boga oraz penitenta, którego On mu powierza, w celu ustalenia tego, co jest najlepsze dla danej osoby. Natomiast porada skierowana w celu udzielenia pomocy, wypływa z uszanowania tego, co czyni Bóg w człowieku. Oznacza to, że kapłan nie jest osobą dominującą, ale

---

<sup>74</sup> Por. D. Zimoń, *Rodzicielstwo duchowe*, dz. cyt., s. 62-63; por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 380-381.

<sup>75</sup> Por. J. Naumowicz, *Dzielić z uczniami swoje życie*, dz. cyt., s. 74-76.

<sup>76</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 120; por. M. Sopoćko, *Listy z Czarnego Boru*, Archiwum Instytutu Miłosierdzia Bożego.



pracującą w duchu służby i pokory wobec Boga, który we wszystkim jest na pierwszym miejscu<sup>77</sup>.

Pokora i gotowość służby kierownika duchowego, według ks. J. Augustyna, kształtuje postawę syna w zleconej mu posłudze. Postawa taka jest uprzedzającą wobec podjęcia się kierownictwa prowadzącego innych do Boga. Syn jest tu rozumiany jako kapłan o głębokim życiu duchowym wyrażającym się w prostocie, bezinteresowności i zwykłej ludzkiej życzliwości<sup>78</sup>.

Natomiast ks. J. Naumowicz postawę kapłana rozumie jako gotowość do cierpienia za osobę mu powierzoną w kierownictwie duchowym. Wobec tego kapłan winien charakteryzować się miłością nie tylko bezinteresowną, ale i gotową do poświęcenia. Autor powołując się na korespondencję Barsanufiusza i Jana z Gazy, podkreśla, że kierownik duchowy jest nie tylko wykonawcą zleconego mu zadania, ale powiernikiem tajemnic penitenta, którego poleca w swoich modlitwach w tym i przyszłym życiu. Oznacza to, że postawa kierownika duchowego jest swego rodzaju więzią przekraczającą czas pracy, ale i życia<sup>79</sup>.

Ponieważ kierownictwo duchowe odnosi się do Bożego działania w życiu osoby kierowanej, to kapłan, według ks. J. Augustyna, powinien stwarzać atmosferę, która sprzyja powierzeniu tego, co czyni Stwórca w duszy człowieka. Atmosfera ta to właściwie usposobienie kierownika duchowego wobec osoby powierzającej swe tajemnice. Dlatego kapłan powinien być życzliwy, zajmując stanowisko słuchającego, czyli świadka ludzkich zmagania. Powinien unikać wszelkiej próby oceny tego, co słyszy, na rzecz akceptacji osoby mimo niedoskonałości, jakie każdy posiada. Wszelkie moralizowanie i pouczanie raczej nie sprzyja otwartości i utrudnia wiarę w pełną miłości troskę o penitenta<sup>80</sup>.

Według ks. M. Damazyna kapłańska postawa przyjęcia i życzliwości osoby w kierownictwie duchowym, nie pozbawia tej posługi celów, jakie ona sobie stawia. W miejscu centralnym znajduje się wola Boża, której rozeznanie należy do kapłana. Natomiast celem drugorzędnym jest rozpoznanie grzechów, wad i cnót, jakie osoba kierowana winna rozwijać. W ten sposób kierownictwo oznacza wzrastanie w świętości

---

<sup>77</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 120.

<sup>78</sup> Por. J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe a odnowa duszpasterska*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 59.

<sup>79</sup> Por. J. Naumowicz, *Dzielić z uczniami swoje życie*, dz. cyt., s. 78.

<sup>80</sup> Por. J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe a odnowa duszpasterska*, dz. cyt., s. 53-54; por. A. Louf, *Pokora i posłuszeństwo*, dz. cyt., s. 46.

stawiającej sobie za cel dojrzewanie do życia według woli Bożej, odzwierciedlającej się w cnotliwym życiu. Dopiero na trzecim miejscu jest rozpoznanie szczegółowe drogi powołania, na której będzie realizowana świętość<sup>81</sup>.

Ponieważ właściwie prowadzone kierownictwo duchowe pozwala na rozwój świętości, to ks. M. Damazyn wskazuje na konieczność uwzględnienia różnych zadań, jakie stoją przed kierownikiem duchowym, na różnych etapach rozwoju. Na początku kapłan winien łagodzić przedwczesną gorliwość oraz podtrzymywać praktykę pokuty. Ponadto osoba kierowana dzięki posłudze kapłana powinna się dowiedzieć, że pociechy duchowe nie trwają wiecznie. Jednocześnie kierownik duchowy powinien umieć rozróżnić sentymentalizm od prawdziwej miłości do Boga i ludzi. Natomiast w czasie strapienia kierownik powinien pocieszać i wzmacniać penitenta<sup>82</sup>.

Na drugim etapie kierownictwa duchowego kapłan ma za zadanie rozeznąć, jakimi cnotami charakteryzuje się osoba prowadzona. Według rozeznania kapłan powinien polecić odpowiednie ćwiczenia duchowe oraz zachęcać do nowych wysiłków, uprzedzając zniechęcenie. Taka znajomość życia duchowego oraz rozeznawania zakłada dostateczną wiedzę, jaką powinien posiadać kapłan, jak również ojcowską miłość wobec osoby kierowanej, aby być niejako o krok przed penitentem, wyznaczając właściwy kierunek<sup>83</sup>.

Wreszcie na ostatnim etapie kierownictwa duchowego zmierzającego do zjednoczenia, jak zauważa ks. M. Damazyn, osoba prowadzona nie jest w stanie sama sobie poradzić. Wynika to z doświadczeń duchowych, które towarzyszą człowiekowi na tym etapie, a do których należy noc ciemna<sup>84</sup>. Trudności w szóstym mieszkaniu życia duchowego przekraczają możliwości autorozeznania. Dlatego konieczna jest osoba kierownika duchowego. Natomiast osoba kierowana powinna pielęgnować dar Ducha Świętego. Środkiem do tego powinny być ofiara i stała uległość natchnieniom. Według Autora ten etap kierownictwa przysługuje tylko doświadczonym i światłym kierownikom duchowym. W związku z tym, jeśli sami kapłani oraz ci, którzy ich prowadzą, pragną

---

<sup>81</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 120-121; por. J. Augustyn, *Praktyka kierownictwa duchowego*, Kraków 2015, s. 42.

<sup>82</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 123; R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 382.

<sup>83</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 123.

<sup>84</sup> Por. T. od Jezusa, *Dzieła*, Tom II, tłum. H. P. Kossowski, Kraków 1987, s. 332.

dojść do szczytów świętości, są niejako zmuszeni do skorzystania z środka, który do niej prowadzi, a jest to kierownictwo duchowe<sup>85</sup>.

Według ks. R. Jaworskiego oraz ks. M. Damazyna, jednym z najważniejszych obszarów, który podlega kierownictwu duchowemu w życiu kapłana, jest sumienie. Sumienie jako sanktuarium, w którym przemawia Bóg do człowieka, sprawia, że można mówić o kapłanie jako kierowniku sumienia. Wobec tego, kierownictwo w ramach kształtowania sumienia jest sztuką rozeznawania tego, co czyni Jezus w duszy osoby kierowanej<sup>86</sup>.

Ponieważ, według Ks. R. Jaworskiego, dojrzałość sumienia jest miarą rozwoju życia duchowego, to kierownictwo mające na celu formowanie sumienia w swej istocie zmierza do świętości. Polega to na rozpoznawaniu głosu Boga w sumieniu, aby móc być posłusznym temu, którego się miłuje. Wobec tego dojrzałe sumienie nie polega na prostej znajomości zasad moralno-etycznych oraz ich przestrzeganiu w codzienności, ale na miłości samego Boga. Wówczas świętość rozumiana jest jako przebywanie z Bogiem w najtajniejszym ośrodku i sanktuarium człowieka, jakim jest sumienie (KK 16), aby miłując Boga, pełnić Jego wolę<sup>87</sup>.

Ks. M. Kozuch podkreśla, że kryzys w życiu kapłańskim jest szczególnie trudnym doświadczeniem, a jednocześnie jest czasem łaski. Ponieważ przy takim ujęciu nie ma wymiaru życia kapłana, który byłby wykluczony z obszaru opatrności Bożej, to również kryzys wpisuje się w tematykę poruszaną w ramach kierownictwa duchowego. Autor zaznacza, że kryzys należy do etapu życia duchowego, a próba jego uniknięcia jest porzuceniem formacji i niemożnością właściwego korzystania z kierownictwa. Wobec tego kryzys jest szansą pójścia dalej, a nie prostym zanegowaniem drogi do świętości<sup>88</sup>.

Oblicze kryzysu, który ujawnia się w ramach kierownictwa duchowego, może być poczuciem utraty sensu lub lękiem przed utratą wartości i ideałów. Jednak taki kryzys pojawia się wówczas, gdy kapłan nie potrafi już przy pomocy wcześniej stosowanych metod i środków zaradzić swoim problemom. Wówczas potrzebny jest drugi człowiek. Jednocześnie kapłan, który podejmie się kierownictwa osoby w kryzysie, nie może zbyt

---

<sup>85</sup> Por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 124; por T. Alvarez, *Przewodnik do wnętrza zamku*, tłum. D. Wandzioch, Poznań 2010, s. 266-267.

<sup>86</sup> Por. R. Jaworski, *Seminarium miejscem dojrzewania sumienia*, „Pastores” 4 (3) 1999, s. 50; por. M. Damazyn, *Bł. ks. Michał Sopoćko jako kierownik duchowy*, dz. cyt., s. 120.

<sup>87</sup> Por. R. Jaworski, *Seminarium miejscem dojrzewania sumienia*, dz. cyt., s. 50.

<sup>88</sup> Por. M. Kozuch, *Kierownictwo duchowe a przeżywanie trudnych doświadczeń*, „Pastores” 27 (2) 2005, s. 24-25.

wiele zrobić, jeśli sama osoba zainteresowana nie podejmie wysiłku wyjścia z trudnej sytuacji. Dlatego pierwszym etapem w pokonywaniu kryzysu jest jego gruntowne uświadomienie. Następnie uznanie, że zmiana, jaka winna się dokonać, nie będzie pozbawiona aspektu zmagania. W przeciwnym razie kapłan pragnący zażegnania kryzysu wciąż pozostaje w obszarze zredukowanym do siebie i nastawionym na łatwe życie. Właśnie taka postawa jest sercem kryzysu, ponieważ zakłada życie daleko odbiegające od rzeczywistości. Takie odrealnienie na rzecz świętego spokoju wiąże się z koniecznością konfrontacji w ramach kierownictwa duchowego, które wybudza z letniości (por. Ap 3,16)<sup>89</sup>.

Kryzys, według Ks. M. Kożucha, który wzbudza ból istnienia, jest szansą dla kapłana i wyjściem z zakłamania zmierzającego do pozostania w prawdy i prawdziwego szczęścia. Wówczas rolą kierownika duchowego jest pomóc osobie przeżywającej kryzys podjąć decyzję o zmianie. Jednocześnie kierownik duchowy musi być przygotowany na to, że kapłan w kryzysie wymaga odkłamania funkcjonujących mechanizmów destrukcyjnych i odnalezienia przyczyny stanu rzeczy. Kryzys kapłana może być tak dalece posunięty, że w pierwszej kolejności wydaje się, że kierownictwo nie zmierza do odnalezienia woli Bożej, ale do przewyciężenia tego, co w ogóle nie pozwala jej realizować. Dopiero wówczas, kiedy kapłan może przeżywać siebie w wolności, kierownictwo duchowe zmierza nie w kierunku doskonałości, ale życia duchowego obejmującego całe życie osoby powołanej. Ostatecznie kierownictwo będzie zmierzać do autentycznej miłości Boga i bliźniego oraz odkrycia, że głównym powodem kryzysu było niewłaściwe rozumienie dwóch najważniejszych przykazań. Wobec tego kresem i punktem wyjścia wszelkiego kierownictwa duchowego jest przykazanie miłości, której wzrost jest celem samym w sobie<sup>90</sup>.

#### 4. Asceza.

Asceza w ujęciu ks. S. Kunki oraz ks. M. Warownego za punkt wyjścia stawia sobie Pismo Święte. Tym co najistotniejsze, jest rozróżnienie ascezy z punktu widzenia Starego i Nowego Testamentu. Rozróżnienie to pozwala dostrzec znaczenie łaski, która w Nowym Przymierzu umieszcza w centralnym położeniu Osobę Boga, w przeciwieństwie

---

<sup>89</sup> Por. Tamże, s. 26.

<sup>90</sup> Por. Tamże, s. 31.

do starotestamentalnej mentalności prawa, która skupia się wokół obrazu i podobieństwa do Stwórcy (por. Rdz1,26-27). Autorzy nie mają na celu pomniejszania wartości ascezy mającej swe uzasadnienie przed pojawieniem się Jezusa Chrystusa. Rozróżnienie to uzmysławia wagę odniesienia w ascezie, która uwzględniając łaskę, umożliwia pogłębienie sensu istnienia ascezy w życiu kapłana. Łaska i jej doniosłe znaczenie w dziele zbawienia pozwalają na osiągnięcie pełni obrazu i podobieństwa Bożego na wzór Jezusa (por. Mt 5,48)<sup>91</sup>.

Ks. S. Kunka oraz ks. M. Warowny przytaczają fragmenty Pisma Świętego, wskazując na ascezę, w których nie występuje dosłownie słowo odnoszące się do omawianego tematu. Jednak jego brak, według Autorów, nie zmienia faktu, że jej istnienie jest niezaprzeczalne. Ujęcie ascezy w starym przymierzu było powstrzymaniem się od nadmiaru spożywanego alkoholu, współżycia seksualnego w wyznaczonym okresie, czy też rezygnacją z pracy w czasie szabatu. Zamierzeniem prawa starotestamentalnego było ułatwienie duchowego przeżycia spotkań liturgicznych oraz przyjęcia darów, jakie Bóg przygotował tym, którzy chcą żyć zgodnie z przykazaniami. Natomiast asceza w Nowym Testamencie pozostając w służbie Bogu i człowiekowi, pozwala zachować jej właściwe miejsce. Asceza jest więc rozumiana jako współpraca z łaską Bożą, aby nie stawiać przeszkód planom Stwórcy. Dlatego asceza ma za zadanie pomóc zwalczyć pożydlwość oczu ciała i pychy żywota (por. 1 J 2,16). Ponadto uczniowie Jezusa poszli znacznie dalej, opuszczając dla imienia Jezus rodzinny dom, braci i siostry (por. Mt 19,29). Tak dalece posunięte wyrzeczenie ma dla kapłana istotną wartość, ponieważ jest nastawione na Boga, który jest darem samym w sobie i pełnią życia kapłańskiego wyrażonego w zjednoczeniu z Trójjedynym. Wszystko więc, co czyni kapłan Nowego Przymierza, wykonuje ze względu na imię swego Zbawcy. Wobec tego asceza w ujęciu biblijnym ostatecznie ma wymiar służebny wobec tajemnicy zbawienia<sup>92</sup>.

Według ks. S. Kunki asceza w życiu kapłana mając wymiar służebny wobec tajemnicy zbawienia i zjednoczenia, realizuje się na drodze o trzech wymiarach. Autor zalicza do nich wymiar odnoszący się do ciała, świata i modlitwy. W przypadku ciała droga ascetyczna może przyjąć formę zwyczajną lub nadzwyczajną. Zwyczajna jest prostym ograniczeniem, jakie wiąże się z życiem powołania kapłańskiego. Natomiast nadzwyczajna jest nałożeniem sobie dodatkowych ograniczeń i wymogów w duchu

---

<sup>91</sup> Por. S. Kunka, *Chrześcijańska asceza przez wieki*, „Pastores” 79 (2) 2018, s. 21-22; por. M. Warowny, *Czy Jezus był ascetą?*, „Pastores” 79 (2) 2018, s. 41.

<sup>92</sup> Por. S. Kunka, *Chrześcijańska asceza przez wieki*, dz. cyt., s. 22-23; por. Tamże, s. 49.

roztropności oraz po uprzedniej konsultacji z kierownikiem duchowym. W sercu takiej ascezy jest dbanie o ciało jako świątynię Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19), której nie można profanować, a raczej dbać o wewnętrzny ład i porządek<sup>93</sup>.

Asceza rozumiana jako droga w wymiarze odnoszącym się do świata ma pomóc stworzyć właściwy dystans do wszystkiego, co otacza kapłana. Dystans w swej istocie jest nadaniem rzeczom przysługującego im miejsca w zestawieniu z wartością, jaką kryje w sobie Bóg. W ten sposób Bóg jest w centrum uwagi kapłana, a nie rzeczy będące tylko środkiem w drodze do Stwórcy (por. Flp 3,20), a to pozwala uniknąć idolatrii i oddalenia się od celu, jakim jest zjednoczenie<sup>94</sup>.

Trzeci wymiar ascetycznej drogi odnosi się do modlitwy. Ponieważ modlitwa jest wejściem w relację, to asceza ma za zadanie pomóc w uchwyceniu proporcji w tym, co odnosi się do Boga. Proporcja ta to właściwe podejście do własnego powołania, cech osobistych zaangażowanych w relację z Bogiem oraz do tego, co należy do trwania przed Bogiem i działania dla Niego. Wobec tego asceza sprzyja oczyszczeniu modlitwy z niewłaściwych intencji i własnych planów na rzecz trwania przed Bogiem. Jednocześnie, jeśli modlitwa jest wytrwała, ufna i czysta, to według Autora jest ona ascezą samą w sobie<sup>95</sup>. Jest to wskazanie na ascezę jako nieodłączną postawę serca kapłańskiego, które konsekwentnie szuka Boga i wszystko czyni ze względu na Niego. Wówczas asceza ma bardziej wymiar ubóstwa w powołaniu na rzecz bycia ubogaconym przez Boga, czyli jest błogosławieństwem samym w sobie (por. KKK, 2015)<sup>96</sup>.

W ujęciu ks. S. Kunki asceza jako droga posiada jednocześnie trzy kierunki. Pierwszym jest wiara, drugim krzyż, a trzecim spełnienie w wieczności. Według Autora, kierunki te jednoczą wszystkich uczniów Mistrza z Nazaretu. Jest tak dlatego, że wiara jest jedna, a poznanie Syna Bożego prowadzi do odkrycia pełni człowieczeństwa wyrażonego w Chrystusie ukrzyżowanym, aż po spełnienie się planów Bożych wobec wierzących. W takim ujęciu asceza jest w służbie jedności na drodze oczyszczenia, rozwoju i uświęcenia. W ten sposób asceza choć odnosi się do osobistego życia kapłana, ma wpływ na całe Ciało Mistyczne Chrystusa. I tak jak dotyczy całej osoby ludzkiej w każdym z wymiarów, tak też integruje cały Kościół<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Por. Tamże, s. 28.

<sup>94</sup> Por. Tamże.

<sup>95</sup> Por. Tamże.

<sup>96</sup> Por. Tamże.

<sup>97</sup> Por. Tamże.

Również T. Paszkowska postrzega ascezę kapłana jako drogę zorientowaną na Boga. Jest to jednak droga, w centrum której jest relacja z Jezusem. Wszystko więc, co kapłan podejmuje, choćby najprostsze akty działania, zmierza do uproszczenia i naprawienia relacji z Chrystusem. Ponieważ kapłan lub jeszcze alumn odkrywa, że albo Bóg będzie wszystkim i świat niczym, albo będzie doświadczał stałego wewnętrznego rozdarcia, musi dokonać ostatecznej decyzji opowiedzenia się za lub przeciw. Ta jednoznaczna decyzja wymaga ascezy totalnej, która nie tyle jest rezygnacją, co raczej wyborem relacji z Jezusem. Poczucie straty może towarzyszyć kapłanowi, jednak decyzja o tak dalece posuniętej ascezie pojawia się w perspektywie czekającego dziedzictwa Ojca, którym przyszedł z nami podzielić się Jego Syn. Autorka zwraca uwagę, że inspiracją do takiej ascezy może być nie tylko Pismo Święte, ale życie tych, którzy podjęli taką decyzję w swoim życiu. Przykładem, jaki zaproponowała T. Paszkowska, jest dzieło Tomasza à Kempis<sup>98</sup>.

Ks. S. Kunka obecność ascezy w życiu kapłana umieszcza w sercu miłosierdzia, nadając jej nowy wymiar, właściwy dla Nowego Przymierza. Chrystus jako Najwyższy Kapłan cierpliwie znosi krzywdy, urazy chętnie daruje oraz modli się za tych, którzy go prześladowają. Postawa ta jest odmówieniem sobie prawa do zemsty i sprawiedliwości. Taka postawa ascetyczna nie ma innej motywacji, jak miłość do ludzi. Źródłem takiej motywacji jest nie tyle jakaś wada, jaką musiałby pokonywać w sobie Jezus, ale pragnienie zjednoczenia ludzkości z sobą samym. Dlatego przebaczenie dla kapłana, który ma być na wzór Jezusa, jest najowocniejszą z form ascezy. Taka asceza ma formę prostego egzorcyzmu (por. Ef 4,27), a jest tak dlatego, że gdzie panuje miłość, tam nie ma miejsca dla sprawcy śmierci (por. Mdr 2,24). Taka asceza otwiera kapłana na mądrość Bożą wyrażoną w krzyżu i błogosławieństwo wynikające z upodobnienia się do Zbawcy, co samo w sobie jest drogą i środkiem do uświęcenia<sup>99</sup>.

Ks. M. Warowny idąc za ks. M. Chmielewskim, przytacza definicję ascezy. Próba doprecyzowania tego, czym kapłan winien żyć każdego dnia, jest zabiegiem mającym na celu odrzucenie błędnych ujęć powyższego tematu. Dlatego asceza chrześcijańska w swej istocie „polega właśnie na uszanowaniu w człowieku naturalnego, choć czasem dla niego kłopotliwego, wyposażenia danego przez Stwórcę. [...] Ponadto jest ona podejmowana nie dla jakichś egoistycznych ideałów, ale z miłości do Boga, drugiego człowieka i

---

<sup>98</sup> Por. T. Paszkowska, *Naśladowanie Chrystusa jako podręcznik ascezy*, „Pastores” 79 (2) 2018, s. 119-120.

<sup>99</sup> Por. S. Kunka, *Chrześcijańska asceza przez wieki*, dz. cyt., s. 30-31.

samego siebie. To współpraca z łaską Bożą w celu pokonania potrójnej pożądliwości...”.<sup>100</sup>

Jak zauważa ks. M. Warowny, asceza taka zarysowuje mocny podział między egoizmem a miłością, która nie wyklucza nikogo. Asceza jest sama w sobie zorientowana na miłość, a nie tylko na doskonałość bez odniesień personalnych (por. DK 13)<sup>101</sup>.

Według ks. M. Warownego Jezus jest tym, który rozpoczyna swoją działalność od postu, który ujawnia Jego sposób myślenia i postępowania. Chrystus wszystko czego dokonuje, czyni ze względu na Ojca. Również w sytuacji niedostatku nie zmienia porządku wartości. Nie stosuje innych środków niż te, które są zgodne z wolą Ojca. Wobec tego asceza może być rozumiana jako wyrzeczenie, ale również jako rezygnacja ze zdradliwych uproszczeń w dziele ewangelizacji. To miłość nadaje sens ascezie i uwypukla ją w pełnym ogołoceniu. Dlatego kapłan wchodzący w logikę ascezy Jezusowej, ma na uwadze wolę Boga. Właśnie to, czego chce Bóg, jest punktem odniesienia w ascezie. Wobec tego wolność od własnych pomysłów na życie lub pokus pochodzących od złego ducha, jest punktem wyjścia w ascezie, na rzecz pełnienia woli Boga<sup>102</sup>.

Zdaniem ks. M. Warownego, właściwie zorientowana asceza kapłana zamienia pojawiające się pokusy i zmagania na pełne zaufanie Bogu. Wobec pojawiających się trudności asceza, jak zauważa Autor, umożliwia „zmianę paradygmatu”. Polega to na odwróceniu logiki złego ducha, który w imię troski o kapłana i Kościół stara się odwieść go od Boga. Pod pozorem wiary w Bożą opatrzność kapłan miałby porzucić ascezę na rzecz zuchwałej nieroztropności i wydawać Stwórcę na próbę przez swoje daleko posunięte lekkomyślne działanie. Obrazem biblijnym, na który powołuje się Autor, jest kuszenie Jezusa (por. Mt 4,6). Asceza w takich okolicznościach polega na niewchodzeniu w dialog ze złem. Milczenie lub powołanie się na Słowo Boże jest ascezą zorientowaną na zaufanie Bogu, przy jednoczesnym wyczekiwaniu na Jego interwencję. Oznacza to, że asceza jest ufnym wyczekiwaniem pomocy od Boga, a nie rozwiązywaniem problemów na sposób, jaki dokonali tego Izraelici na pustyni, lepiąc złotego cielca (por. Wj 32,8)<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> Por. M. Warowny, *Czy Jezus był ascetą?*, dz. cyt., s. 41-42, cyt. za: M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004, s. 196-197.

<sup>101</sup> Por. M. Warowny, *Czy Jezus był ascetą?*, dz. cyt., s. 41-42; por. R. Garrigou-Lagrange, *Ku doskonałości kapłańskiej*, dz. cyt., s. 248.

<sup>102</sup> Por. M. Warowny, *Czy Jezus był ascetą?*, dz. cyt., s. 41-42.

<sup>103</sup> Por. M. Warowny, *Czy Jezus był ascetą?*, dz. cyt., s. 46.



Ks. M. Warowny mówiąc o zaufaniu w ramach ascezy, zauważa, że podobnie rzecz się ma z Jezusową śmiercią na krzyżu. Ascezą nie jest podjęcie cierpienia, ale posłuszeństwo Ojcu w ufnym oczekiwaniu na Jego interwencję. W sercu takiej ascezy jest niezmienna miłość i powierzenie się Bogu Ojcu, który nie pozwala, by ciało Jego Syna uległo rozkładowi (por. Dz 2,31). Wobec tego asceza jest istotnym elementem modlitwy Jezusowej, która nie szuka własnych korzyści, ale chwały Ojca i jego sposobu rozwiązywania czyhającego niebezpieczeństwa, nawet w obliczu śmierci. Tak perspektywa ascezy w modlitwie kapłana jest wejściem w paschę Jezusa w logice zaufania. Dlatego celem ascezy nie jest zdobycie jakiejś cnoty lub zdolności opanowania samego siebie, ale chwała Boża<sup>104</sup>.

Według ks. S.J. Rossetti'ego asceza kapłana w dobie XXI wieku choć jest w istocie ukierunkowana na Boga i pełnienie Jego woli, posiada cele pośrednie. Dlatego oprócz daru czasu, jaki kapłan winien poświęcić samemu Bogu, oraz posłuszeństwo Kościołowi jako forma ascezy wobec własnego „ja”, istnieją nieco mniej doniosłe formy ascezy. Ks. S.J. Rossetti podkreśla opanowanie bodźców elektronicznych, jak również kontrolowanie namiętności. Choć te formy ascezy nie wydają się wprost nastawione na Boga i miłość do Niego, to bez podjęcia wstrzemięźliwości w tych obszarach, cele wyższe mogą być nieosiągalne. Wstrzemięźliwość jest tu postrzegana jako zaparcie się samego siebie na rzecz wewnętrznej wolności. Ponadto nadmierna ilość bodźców elektronicznych w połączeniu z hołdowaniem namiętnościom prowadzi do poważnych uzależnień i braku poczucia własnej wartości (por. CV 87). Narastająca presja, aby kontynuować pogłębiające się uzależnienie, stoi na odległym biegunie wolności, jaką niesie ze sobą Dobra Nowina. Asceza w takich sytuacjach może pełnić rolę ostrzegawczą. Okazuje się, że przy najprostszych próbach pozbawienia się czynników uzależniających, może się ujawnić niemożność ich porzucenia. Dlatego Autor proponuje ascezę nie tylko jako formę praktyki w drodze do świętości dla kapłanów o dużym stopniu wolności, ale właśnie tych, którzy dopiero zapragnęli życia według Ducha Świętego (por. Ga 5,16-25)<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Por. Tamże, s. 49.

<sup>105</sup> Por. S.J. Rossetti, *Jaka asceza dla księży XXI wieku*, 79 (2) 2018, s. 74-76; por. J. Grzybowski, *Emancypacja, cyfrowy świat i obiektywna prawda. Refleksja nad ostatnim ćwierćwieczem Polski i Kościoła*, red. T. Kopiczko, „Studia Ełckie”, 19, (2017), nr specjalny, s. 643.

## Zakończenie

Przedmiotem niniejszej dysertacji była świętość kapłana na łamach kwartalnika „Pastores”. Temat ten wydaje się być oczywistym z racji Bożego wezwania do bycia świętym, które skierował Stwórca do Ludu Wybranego w Księdze Kapłańskiej. Tematy świętości oraz kapłaństwa są więc ze sobą ściśle powiązane. Zaproszenie do świętości poprzedzone jest Bożym wyborem – to On wybiera człowieka do bycia w relacji kultycznej z Trzykroć Świętym, co domaga się od osoby wybranej postawy życiowej odpowiadającej temu, do czego jest zaproszona. W ten sposób kształtuje się obraz, którego głównym tematem jest Bóg wybierający człowieka do szczególnej, wzajemnej relacji. Analiza materiału źródłowego skupiona wokół świętości kapłana podejmuje ponadto sposób życia prezbitera jako owoc relacji z Trzykroć Świętym Bogiem. Wobec tego niniejsza praca doktorska nie ograniczyła się do uświęcenia prezbitera przez samą obecność Boga w osobie powołanej, ale poszerzyła swój przedmiot badań do skutków łaski uświęcającej wyrażonej w codziennym życiu kapłana.

Wyniki analizy na temat świętości kapłana, której podejmują się autorzy źródeł, opierają się na czterech obszarach badawczych. Pierwszym i najważniejszym jest Pismo Święte jako źródło objawienia. Drugim obszarem analizy jest Tradycja Kościoła, której przeważająca część obejmuje okres pierwszych czterech wieków. Trzecim źródłem analizy są dokumenty Kościoła minionego stulecia, natomiast czwartym własny dorobek naukowy osób zaangażowanych w kwartalnik „Pastores” oraz doświadczenie życiowe powiązane z tematem kapłaństwa.

Doktryna świętości kapłana mająca swe mocne fundamenty zakotwiczone w Piśmie Świętym oraz Tradycji Kościoła, której refleksja skupia się wokół objawienia, podkreśla zakorzenienie prezbitera w Słowie Bożym. Kapłan wchodząc na drogę świętości, jest człowiekiem zasłuchanym w to, co mówi Bóg. Innymi słowy jest człowiekiem Słowa, które kieruje do niego Stwórca. Słuchanie Słowa jest spełnieniem pierwszego przykazania skierowanego do Ludu Wybranego, rozpoczynającego się krótkim „Shema Izrael”. Świętość kapłana to postawa ucznia, który we wszystkim, co czyni, kieruje się Biblią. Ujęcie to pojawia się w sposób szczególny w artykułach ks. bpa Z. Kiernikowskiego, ks. S. Morgalli, ks. Kudasiewicza oraz ks. K. Wonsa. Jednocześnie związek kapłana z Biblią wymaga właściwej interpretacji tekstów biblijnych, w czym

przychodzi mu z pomocą mądrość zawarta w Tradycji Kościoła. Autorzy, którzy w sposób szczególny nawiązują do Tradycji Kościoła pierwszych wieków są to ks. Józef Naumowicz oraz ks. L. Nieścior. W ten sposób biblijny charakter świętości kapłańskiej nie jest oderwany od eklezjalnego spojrzenia na Słowo Boże, co przypomniał Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym „Dei verbum” (por. DV 10). Dlatego przedstawienie świętości kapłana stale wsłuchanego w Słowo Boże posiada wartość ponadczasową, obejmującą okres od momentu objawienia się przemawiającego Boga do składających ofiary na Jego cześć, aż po dziś dzień.

W związku z powyższym doktryna świętości zawarta w artykułach opartych o Słowo Boże, pełni rolę normatywną z racji znaczenia Pisma Świętego dla wszelkiej refleksji teologicznej. Pod wpływem dokonanej lektury Biblii i jej interpretacji powstały dokumenty Kościoła, które traktują o świętości kapłana. Wobec tego świętość ta, ukazująca się w artykułach kwartalnika „Pastores”, z jednej strony poparta jest odniesieniami do słów zawartych w Biblii, a z drugiej pełni rolę odpowiedzi dla współczesnego prezbitera, czym jest świętość kapłana dzisiaj. Metoda refleksji wychodząca od Biblii i Tradycji Kościoła zapewnia ciągłość dla kolejnej grupy artykułów, które są teologiczną analizą świętości kapłana opartej o powyższe źródła. Dopiero świadectwo życia kapłanów jako praktyczna forma realizacji świętości powołania pełni rolę uzupełniającą w analizie niniejszej dysertacji doktorskiej.

W oparciu o wybrane artykuły zamieszczone w kwartalniku „Pastores”, można wyodrębnić kompleksowe ujęcie doktryny świętości kapłaństwa. W pierwszej kolejności można ująć ją w sposób ogólny, a następnie przedstawić jej poszczególne aspekty. Świętość kapłana według analizy dokonanej przez autorów materiału źródłowego każdorazowo wskazuje na dynamiczny charakter interesującego nas tematu. Słowo „dynamiczny” podkreśla działanie łaski uświęcającej oraz odpowiedź kapłana na ten dar, który uwidacznia się w codziennym sposobie bycia prezbitera. Uświęcenie w takim ujęciu posiada charakter dynamiczny, a tym samym świętość kapłana może podlegać rozwojowi. W związku z powyższym można mówić o pogłębianiu się świętości kapłana, co dokonuje się w ramach postępującego procesu.

Ponieważ świętość kapłana według autorów nie jest jednorazowym wydarzeniem osiagającym swoje szczyty w jednej chwili, można wyróżnić elementy stały i zmienny w procesie dokonującej się przemiany prezbitera. Niezmiennie świętym jest sam Bóg, który stopniowo uzdalnia kapłana i uświęca go swoją obecnością i łaską, co prowadzi do

przemiany życia. Powyższe ujęcie pozwala dostrzec świętość jako Boga samego, który uświęca kapłana. Dzięki tak przejrzystej analizie artykułów zawartych w materiale źródłowym można wskazać źródło świętości kapłana oraz proces, w ramach którego dokonuje się uświęcenie mające wpływ na sposób życia osoby powołanej. Tym samym doktryna świętości pozwala uchwycić się w wymiarze doktrynalnym i praktycznym, odnoszącym się do osoby prezbitera. Doktrynalny odnosi się do relacji kapłana z Bogiem. Natomiast praktyczny wymiar świętości to rezultat powstałej więzi, łączącej prezbitera ze Stwórcą, a mającej swój wyraz w życiu codziennym.

Najważniejszym aspektem świętości kapłańskiej jest jej trynitarny charakter. Świętość w tym ujęciu wynika z relacji kapłana z Bogiem. Ponieważ Bóg jest Trójjedyny, to relacja, która uświęca kapłana, odnosi się do Ojca, Syna i Ducha Świętego. Każda z Osób Boskich w sobie szczególny sposób wchodzi w relację z kapłanem, a tym samym uświęca prezbitera. W analizowanych artykułach podkreśla się, że to Bóg jest jedynie świętym, a kapłan jest zaproszony do udziału w wewnętrznym życiu Boga, co w konsekwencji uświęca człowieka.

Według artykułów zawartych w materiale źródłowym świętość kapłana ma swoje jedyne źródło w świętości samego Boga. Ten, o którym Pismo Święte mówi, że jest po trzykroć świętym, a cała ziemia pełna jest Jego chwały (por. Iz 6,3), w przejawie swojego miłosierdzia uświęca kapłana, co wiąże się z odpuszczeniem grzechów i zaproszeniem do udziału w Jego chwale. Wobec tego kapłan jest osobą powołaną do udziału w Bożej łaskawości i wewnętrznym życiu Boga, co jest przyczyną i źródłem uświęcenia. W takim ujęciu świętość kapłana jest darem niezasłużonym realizującym się na drodze przebaczenia i uświęcenia mocą samego Boga. Kapłan ze swej strony może odpowiedzieć na ten dar wejściem w relację z Bogiem, co pozwala mu trwać w świętości, rozumianej osobowo, czyli w relacji z Trójcą Przenajświętszą.

Świętość kapłana w relacji odnoszącej się do Boga Ojca podkreśla, że pierwsza z Osób Boskich udziela życia kapłanowi i troszczy się o niego, co jednocześnie jest wyrazem Jego świętości. Ponadto okazuje miłosierdzie i cierpliwość kapłanowi. W ten sposób, według analizy materiału źródłowego na temat świętości kapłana w ujęciu doktrynalnym w aspekcie relacji z Bogiem Ojcem, kształtuje w prezbiterze postawę usynowienia, która przejawia się we wdzięczności i miłości względem obdarowującej go Osoby. Tym samym świętość kapłana jest udziałem w łaskawości Ojca w duchu usynowienia, która w istocie jest odkryciem tożsamości dziecka Bożego przez prezbitera.

Uświęcająca kapłana obecność Ojca jest przejściem od poczucia osierocenia do usynowienia. Świętość kapłana w tym wymiarze jest nową tożsamością, której uświęcenie wyraża się w bliskości Boga oraz jego przychylności. Zaproszenie do uświęcającej kapłana relacji z Bogiem Ojcem w sposób szczególny podkreślają ks. R. Cantalamessa, ks. J.M. Verlinde oraz s. Edith. Relacja ta pozbawiona jest przymusu na rzecz miłości bezwarunkowej, która sama w sobie przemienia kapłana odkrywającego jak dobry jest Bóg. Dlatego świętość kapłana w relacji z Ojcem jest doświadczeniem najwyższego dobra, na co kapłan odpowiada miłością każdego dnia. Praktykowana przez kapłana miłość jest spełnieniem się słów prośby zawartej w modlitwie Pańskiej, aby było uświęcone imię Boga Ojca.

W doktrynie przedstawiającej świętość kapłana o charakterze trynitarnym Jezus Chrystus zajmuje szczególne miejsce. Jest tym, którego posłał Bóg Ojciec, aby stał się jednym z nas. Ponieważ analiza artykułów wskazuje Jezusa jako Słowo wypowiedziane przez Ojca do ludzi, to kapłan jest tym, który to Słowo przyjmuje. W takim ujęciu świętość kapłana przejawia się w gościnności wobec Bożego Słowa. Postawa przyjęcia Słowa, które stało się ciałem, jest osobowym wejściem w relację ze Słowem. W sercu tej relacji znajduje się Eucharystia, podczas której to kapłan słucha Słowa i przyjmuje je, doświadczając komunii ze swym Zbawicielem. Prawdę tę podkreśla ks. W Giertych, według którego zjednoczenie ze Zbawicielem jest celem samym w sobie, a wszystko inne pełni rolę służebną wobec tego faktu. Świętość kapłańska skupia całą swoją uwagę i wysiłek, aby mógł dokonać się cud zjednoczenia. Rzeczywistość rozgrywająca się w czasie sprawowanej Eucharystii jest więc i źródłem, i szczytem świętości kapłańskiej (por. KK 11). Wobec tak jednoznacznego ujęcia analiza wykazuje, że świętość kapłańska jest chrystocentryczna tak pod względem swojego źródła, jak i celu dążeń w wymiarze relacyjnym. Eucharystia zajmuje najważniejsze miejsce w kwestii odnoszącej się do kapłana i jego świętości. Pamiątka pierwszej wieczerzy oraz męki i zmartwychwstania Zbawiciela decydująco wpływa na sposób życia kapłana. Pascha Jezusa jako przejście jest modelem kapłańskiego sposobu bycia i formowania się. Kapłan przechodzi od życia według ciała do życia według Ducha Chrystusa. Przejściu temu towarzyszy Jezus obecny w Eucharystii, jako pierwowzór, z którym prezbiter utożsamia się każdego dnia. Pascha jest tematem, który ujawnia się w obecności przedstawiciela prawa i proroków (por. Mt 17,1-8). Jednocześnie ujawnia się w tych okolicznościach Boska tożsamość Chrystusa. Wobec tego kapłan rozpoznaje siebie i swoją godność oraz świętość Zbawiciela w kontekście Jego przejścia, czyli paschy, a także słów Ojca skierowanych do Syna.

Doktryna świętości kapłana w ujęciu pneumatycznym, której realizacja dokonuje się w wymiarze relacyjnym z Trzecią Osobą Boską, podkreśla jej uświęcający charakter. Świętość kapłana realizuje się na drodze trzech cnót teologicznych, które mają swe źródło w Osobie Ducha Świętego. Cnoty te są sposobem wejścia i w relację z Bogiem Trójjedynym i trwania w niej. Ponieważ świętość Boga jest niedostępną rzeczywistością, przekraczającą możliwości poznawcze kapłana, to Duch Święty uzdalniając prezbitera swoją mocą, umożliwia mu uczestnictwo w chwale Trójjedynego. Świętość kapłana jest więc uczestnictwem w Bożej chwale przez poznanie w wierze, miłość Tego, który się objawia, oraz nadzieję przyszłej nieśmiertelności w wiecznym zjednoczeniu ze swym Stwórcą. W ten sposób świętość kapłana jest możliwa dzięki interwencji Trzeciej Osoby Boskiej, która udzielając łaski prezbiterowi, wprowadza go w mistyczne życie duchowe, a ponadto uzdalnia kapłana do pełnienia misji ewangelizacji, tak by wszelkie czynności związane z posługą prezbitera mogły być realizowane na wzór Chrystusa. Świętość prezbitera w relacji z Trzecią Osobą Boską ujawnia swój mistyczny charakter oraz praktyczny wymiar uświęcenia wyrażony w posłudze prezbitera.

Zagadnienie świętości kapłana żyjącego w mocy Ducha Świętego jest szeroko omawiane przez wielu autorów materiału źródłowego. Bogate ujęcie duchowego życia kapłana umożliwia całościowe uchwycenie tryptyku relacji z Trójcą Przenajświętszą. Ponadto świętość kapłana, której realizacja jest skupiona wokół miłości Boga i bliźniego na drodze powołania, przedstawiana jest jako Miłość Osobowa. Wobec tego miłość jako wyraz świętego sposobu bycia prezbitera stopniowo ujawnia się jako życie według Trzeciej Osoby Boskiej. Przykazanie miłości jest więc bardziej relacją i to osobową, niż tylko usposobieniem. Jest to tak dalece ważne, że dopiero wskazanie Ducha Świętego jako Miłości osobowej między Ojcem a Synem uświadamia nowość życia w tymże Duchu. Jest to więc Miłość w życiu prezbitera, która zaprasza go do relacji z Ojcem i Synem na wzór tej, która trwa od wieków w Bogu. W ten sposób świętość kapłana to trwanie w miłości Boga i bliźniego według modelu Trójcy Przenajświętszej.

Świętość kapłana od strony praktycznej w codzienności życia osoby powołanej jest realnym wyrazem więzi z Bogiem. Większość autorów analizując świętość w codzienności podkreśla, że kapłan postępuje według poznanego pierwowzoru stylu życia zawartego w osobie Jezusa Chrystusa. Praktyczna strona świętości jest więc naśladowaniem i upodobnieniem kapłana do swego Mistrza. Rozróżnienie między naśladowaniem i upodobnieniem jest wskazaniem poziomu świętości kapłana lub też rozróżnieniem między wewnętrzną postawą i jej realizacją w naśladowaniu.

Naśladowanie może być imitacją świętości, za którą nie kryje się faktyczne ukształtowane upodobnienie. Taka postawa może być powierzchownością życia duchowego właściwą dla początkujących na drodze do świętości lub też faryzeizmem. Dlatego praktyczna strona świętości kapłana według artykułów poddanych analizie zawiera jedno i drugie, czyli upodobnienie sięgające interioryzacji stylu życia Chrystusa oraz wymiaru zewnętrznego tej postawy, tj. naśladowania. Tym więc, co jest fundamentem praktycznego wyrazu świętości kapłańskiej, jest upodobnienie. Postawa ta jest ostatnim etapem w ramach formacji obejmującej czas seminarium. Ponieważ proces dążenia do świętości nie kończy się wraz ze święczeniami, upodobnienie rozciąga się na całe życie. Wobec tego ideał świętości objawiony w osobie Jezusa jest niedoścignionym przykładem kapłańskiego stylu życia.

Według świętości kapłana w wymiarze praktycznym, do najważniejszych cech postawy prezbitera należy zaliczyć cnoty pokory i cichości. Te fundamentalne cnoty są wyrazem dojrzałej osobowości kapłana oraz jego życia duchowego. Świętość w takim ujęciu nie jest przeakcentowaniem duchowego wymiaru bycia, który byłby oderwany od ludzkiej strony rzeczywistości kapłańskiej. Pokora jawi się jako otwartość na prawdę o Osobie Jezusa z wszelkimi wymogami świętości, jaka przejawia się w Jego postępowaniu, oraz prawdzie na temat samego prezbitera, czyli jego kondycji duchowej. Postawa ta jest zdolnością do słuchania Boga, ponieważ fundament poczucia godności kapłańskiej nie opiera się na jego doskonałości, ale ufności wobec Stwórcy, który przychodzi człowiekowi z pomocą w jego słabości. Świętość przejawiająca się w pokorze jest więc ufnością pokładaną w Zbawicielu jako skale, na której opiera się kapłan. Papież Benedykt XVI, który odniósł się do cichości, podkreśla jej komplementarny charakter wobec pokory. Cichość jako przejaw świętości kapłana jest w samym centrum osobowości kapłańskiej. Cichość jest sposobem reakcji na przemoc wobec osoby prezbitera. Nie jest to proste zaniechanie odwetu podyktowane lękiem, ale łagodnością, szacunkiem i miłością wobec nieprzyjaciół. Kapłan zmierzający do upodobnienia się do Jezusa w tym aspekcie pozwala na kształtowanie w sobie postawy, która w sposób szczególny objawiła się na krzyżu. Wobec tego pokora i cichość charakteryzują Zbawiciela w kluczowym momencie historii zbawienia. Cechy te przynależą do tożsamości kapłańskiej, a tym samym nie mogą być zaniechane w procesie dążenia do świętości. W takim ujęciu tożsamość kapłana oraz świętość są ze sobą zbieżne. Możliwość taka istnieje dzięki Jezusowi, który jest święty i jednocześnie jest kapłanem. Wobec tego świętość i tożsamość spotykają się ze sobą. Właśnie ten wątek może być

przestrzenią dalszych badań nad tematem świętości kapłańskiej, wykraczającej poza analizę niniejszej pracy doktorskiej.

Świętość kapłańska w wymiarze praktycznym, z racji Chrystusa jako kapłana, który stał się podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu, jest stałym punktem odniesienia teologicznej analizy autorów kwartalnika „Pastores”. W tej oczywistej metodyce wyodrębniania cech na temat świętości kapłańskiej, na czoło wysuwają się tytuły odnoszące się do Chrystusa jako Najwyższego Kapłana. Wobec tego świętość w praktyce kapłańskiej znajduje swój pierwowzór w Chrystusie jako Pasterzu, Głowie oraz Słudze Jahwe. Choć tytuły te charakteryzują się bogactwem treści, to reasumując je można powiedzieć, że wskazują na kapłańską posługę w duchu pasterskim, władzę jako służbę oraz cierpienie kapłana. Prezbiter pragnący realizować swoje powołanie na drodze świętości, partycypuje w kapłaństwie Jezusa jako Najwyższego Kapłana. Partycypacja ta jest udziałem we władzy Chrystusa dzięki święceniom kapłańskim. Korzystanie z władzy święceń, które czerpią swoją moc z kapłaństwa Jezusa, nie wyczerpuje tematu praktycznej świętości prezbitera. Również sposób sprawowania posługi kapłańskiej należy do praktycznego wymiaru świętości. Sposób oznacza tu miłość agapiczną, która charakteryzuje się gotowością na poświęcenie. Wobec tego świętość kapłana jako pasterza wyraża się w służbie gotowej na poświęcenie swojego życia dla Oblubienicy Chrystusa. Jest to więc współodczuwanie z Chrystusem i cierpienie dla dobra Kościoła.

Miłość kapłana do Kościoła jest widzialnym przejawem świętości i naśladowania Jezusa. Chrystus jako Mesjasz i Syn Boga Żywego oddał swoje życie za Kościół. Przykład ten jest nieodwołalnym sposobem życia kapłana i miarą świętości kapłańskiej. Jest to miłość wyłączna, pełna poświęcenia, która nie zraża się trudnościami wewnętrznymi wierzących. Grzeszność ludzi i ich słabości są raczej motywacją podejmowanych działań niż powodem porzucenia stanu kapłańskiego. W ten sposób kapłan zachowuje nie tylko wyłączną miłość do Kościoła, ale i jedność z całym prezbiterium i wiernymi, których dobro duchowe jest celem i prawem przez przynależność do Chrystusa.

W praktyce świętości życia kapłańskiego ważne miejsce zajmuje kwestia przestrzegania prawa. Artykuły takich autorów jak ks. J. Kudasiewicz oraz s. Cecylia podjęły zagadnienie znaczenia i natury prawa w życiu kapłana. Ponadto analiza pracy doktorskiej wykazała, że prawo w znaczeniu kapłaństwa nowo testamentalnego osiąga swoje spełnienie w osobie Jezusa. Uosobiony sposób widzenia prawa jest tak dalece



różny od jego zewnętrznego wymiaru w Starym Testamencie, że porządek łaski jest konieczny, aby prawo to mogło być zrealizowane. Dlatego Nowe Prawo jest wypisane na sercu kapłana Palcem Bożym, czyli mocą Ducha Świętego. Natomiast prawo składanych ofiar w ramach kultu starotestamentalnego znajduje swe spełnienie w miłosierdziu (por. Oz 6,6). Wobec tego praktyczny wymiar kapłaństwa w aspekcie prawnym jest okazaniem miłosierdzia wobec ludzi na wzór Jezusa. Szczytem miłosierdzia jest sakrament pokuty i pojednania, w który dochodzi do jednania Boga z ludźmi, a nie usprawiedliwienia, które co najwyżej uwalniałoby od kary. Dlatego kapłańska świętość w wymiarze praktycznoprawnym oznacza takie sprawowanie kultu, w którym dochodzi do przywrócenia utraconego porządku łaski, czyli usprawiedliwienia przez łaskę. W ten sposób prawo wyraża się w sprawowanym kulcie w duchu miłosierdzia. Dlatego świętość kapłańska w znaczeniu prawnym oznacza sprawiedliwość wyrażającą się przez usprawiedliwienie wiernych i ich zjednoczenie w ramach Eucharystii. Jednocześnie jest to celem wszelkich działań prawnych, które pełnią rolę służebną, aby doprowadzić do zjednoczenia Boga i ludzi.

Kolejnym aspektem świętości kapłana jest pełnienie woli Bożej. Według przeprowadzonej analizy autorzy wskazują, że kapłan wybierając życie poddane Bogu, realizuje je na drodze posłuszeństwa. W sercu posłuszeństwa nie tyle jest element negatywny wskazujący na wyzbycie się możliwości własnych wyborów, ale pozytywny, którym jest przyłgnięcie i upodobanie w tym, co mówi Duch do Kościoła. Widzialny wymiar woli Bożej może przejawiać się w rozporządzeniach Kościoła, co nie zmienia faktu, że kapłan pragnie żyć w sposób święty na drodze posłuszeństwa przełożonym. Ponieważ wolność jest gwarantem możliwości miłowania, to posłuszeństwo nie może prowadzić do ubezwłasnowolnienia, uniemożliwiając akty woliwne. Dlatego świętość wyrażona w posłuszeństwie woli Boga z zasady jest wyrazem wolności, a nie jej zaprzeczeniem.

Świętość kapłana wyrażająca się w posłuszeństwie woli Boga jest sposobem bycia ucznia wskazanym przez Maryję. Maryja przyjmuje postawę dyspozycyjności wobec planów Boga. Analiza materiału źródłowego podkreśla obecność Matki Boga w powołaniu do świętości osoby prezbitera. Obecność ta ma podwójny wymiar. Pierwszy ma charakter relacyjny, drugi natomiast pełni rolę przykładu praktykowania wiary w Osobę Jezusa. W aspekcie relacyjnym kapłan wypełniając wolę Chrystusa staje się synem Maryi według słów testamentu Zbawiciela. Odnośnie do sposobu przeżywania wiary w Jezusa kapłan jest zaś osobą, która na wzór Maryi przyjmuje Słowo Boże w swoim życiu.

Przyjęcie Słowa wcielonego nie jest jednorazowym aktem, ale podjęciem stałej odpowiedzialności za powierzony dar Syna Ojca. Analiza wykazuje, że świętość kapłana mająca swój wzór w osobie Maryi wyraża się w relacyjnym sposobie przeżywania prawd wiary. W ten sposób świętość kapłana nie ogranicza się do wejścia w posiadanie wiedzy na temat spraw odnoszących się do Jezusa i Jego Matki, ale poszerza się o bycie członkiem wspólnoty osób świętych w wymiarze rodzinnym. Wobec tego pełnienie woli Bożej przez prezbitera nie idzie po linii gnozy zapraszającej kapłana do wykonania zleconych zadań, ale do współdziałania. Właściwie rozumiana świętość realizowana w posłuszeństwie nie jest natury korporacyjnej, ale właściwej dla wspólnoty rodzinnej.

Wielokrotnie w artykułach świętość kapłana w wymiarze praktycznym w sposób szczególny ujawnia się w czasie sprawowania sakramentów świętych, a tym samym ma charakter sakramentalny. Jednocześnie sprawowanie sakramentów jest ściśle związane z tożsamością prezbitera. Dlatego w czasie posługi sakramentalnej dochodzi do pojawienia się tematu tożsamości oraz świętości kapłańskiej. Ks. A. Siemieniowski stosuje termin „alter Christus” w kontekście kapłana sprawującego Eucharystię. Należy zaznaczyć, że w przypadku kapłana tożsamość prezbitera ma swoje źródło świętości i władzy w kapłaństwie Chrystusa. Wobec tego świętość prezbitera wyrażająca się w sakramentalnej posłudze jednocześnie zakłada święty styl życia osobistego kapłana. Innymi słowy czynności kapłańskie niejako wymuszają święty sposób życia osobistego. Dlatego artykuły poddane analizie w ramach pracy doktorskiej tak mocno podkreślają konieczność ciągłej pracy kapłana nad świętością osobistą. W znaczeniu negatywnym wskazuje to na konieczność pozbycia się wad. Natomiast w ujęciu pozytywnym trwanie w łasce uświęcającej i wzrastanie w życiu cnotliwym.

Jednym z najważniejszych aspektów świętości kapłana jest modlitwa. Obecność modlitwy w ujęciu autorów jest nieodłączną rzeczywistością osoby powołanej. Pomijając jej poszczególne rodzaje i metody, modlitwa jest nie tylko wykonywaną czynnością wymagającą skupienia, ale rzeczywistością natury Bożej obecnej we wszystkim, co czyni kapłan. Modlitwa w takim ujęciu jest darem samego Boga i zaszczytem dla kapłana, który jest zaproszony do stałej otwartości na Jego obecność. Wszystko więc, co czyni, jest podejmowane z Bogiem, co wskazuje, że modlitwa obejmuje życie kontemplatywne oraz aktywny jego wymiar. Innymi słowy modlitwa przenika całą rzeczywistość życia kapłana i wszystkie jego obowiązki. Dzięki temu nie ma rozdzielania w kapłanie na dwa światy, co oznacza, że świętość w modlitwie wyraża się również przez pracę kapłana wykraczającą poza mury kościoła. W ten sposób nie dochodzi do wewnętrznego

rozdarcia życia kapłańskiego na czas przeznaczony dla posługi w Kościele i prywatny, odbiegający od stylu życia Jezusa Chrystusa.

Świętość kapłana w artykułach ks. K. Dyrka, ks. bp. Z. Kiernikowskiego, ks. K. Wonsa oraz ks. A. Cenciniego rozumiana jest jako styl Chrystusowy i wskazuje na sposób myślenia, działania oraz odczuwania na wzór Jezusa. Oznacza to, że wszystko, czego dokonuje kapłan, ma moc Ducha Świętego, nigdy nie zaistniałoby bez Niego. Kapłan w takim ujęciu żyje według Ducha Bożego, który przenikał całe ziemskie życie Zbawiciela. Świętość kapłana jest tu stałą dyspozycją wobec natchnień Bożych, a tym samym życiem w Bożej obecności. Świadomość tego jest nie tylko rozumiana jako asystencja Ducha Świętego, ale przebywanie w obecności Chwały Bożej, której widzialną postacią jest Jezus Chrystus i Jego ziemskie życie wskazujące na spełnienie się obietnic zapowiadanego Emmanuela. W ten sposób życie kapłana na wzór stylu życia Jezusa jest znakiem Bożej obecności w świecie, która zmierza razem ze swoim Ludem do domu Ojca.

Świętość kapłana w wymiarze praktycznym rozumiana jest również jako stała praca nad sobą, czyli ciągła gotowość do nawrócenia. Dlatego świętość nie jest statycznym stanem, ale ciągłym wyczekiwaniem łaski wraz z jej przyjęciem i realizacją. Celem nie jest więc moralna poprawność i zgodność z przepisem prawnym, ale sam Bóg i pragnienie zjednoczenia z Nim. Według analizy materiału źródłowego, zjednoczenie dokonuje się na drodze oczyszczenia, oświecenia, aż osiągnie swój cel. Droga ta wpisuje się w praktyczny wymiar świętości życia realizowany w ramach formacji. Wobec tego do praktycznej strony świętości życia należy formacja stała prezbitera. Nie jest więc ona wymysłem ludzkim, który nie posiada swojej genezy w Słowie Bożym, ale zwyczajną drogą prowadzącą do świętości. Ewentualne usystematyzowanie formacji i jej poszczególnych etapów jest metodycznym sposobem uchwycenia prawidłowości w życiu duchowym.

Świętość kapłana według dokonanej analizy uwzględnia również działania ascetyczne w życiu prezbitera. Działania te za cel stawiają sobie właściwy dystans do świata oraz proporcje między życiem aktywnym i kontemplatywnym. W takim ujęciu asceza pełni rolę służebną stawiającą sobie za cel roztropność i harmonię w życiu kapłana, aby uniknąć przeakcentowania. Przeakcentowanie to może mieć miejsce tak w życiu aktywnym, jak i duchowym. Świętość uwzględniająca ascezę wprowadza porządek w życie kapłana, kierując się roztropnością. Natomiast roztropność udoskonala

rozeznawanie woli Bożej, unikającej skrajności będącej częstym błędem młodych kapłanów. Jednocześnie asceza nie odnosi się tylko do nowo wyświęconych księży, ale obejmuje całe życie osoby powołanej. Ponieważ asceza pełni rolę służebną w drodze do świętości stawiającej sobie za cel zjednoczenie z Bogiem, to wraz ze wzrostem duchowym nadal spełnia swoją rolę, ale na wyższym poziomie. Ponadto asceza u kresu życia duchowego istotnie wiąże się z męczeństwem, które rezygnuje z możliwości odwetu, czyli wyrzeka się ewentualnego dociekania prawa do obrony na rzecz dania świadectwa. W ten sposób asceza również w analizowanych artykułach idzie w parze z miłością zdolną do poświęcenia. Zagadnienie to jest tak dalece inspirujące, że dalsza analiza tego tematu w dobie uzależnień, które nie omijają szeregów kapłańskich, wydaje się być wyzwaniem czasu. Uzależnienia nie są jednak w centrum uwagi niniejszej dysertacji doktorskiej, mogą jednak istotnie wpłynąć na wolność kapłana, a tym samym uniemożliwić mu rozwój duchowy.

Dokonana analiza artykułów zamieszczonych na łamach kwartalnika „Pastores”, w ramach niniejszej pracy doktorskiej, charakteryzuje się personalistycznym podejściem do poruszanych kwestii odnoszących się do świętości kapłana. W centrum uwagi autorów zawsze znajduje się podmiot w znaczeniu osobowym. Z racji przedmiotu materialnego teologii, którym jest sam Bóg, artykuły niezmiennie stawiają Jego osobę w centrum uwagi. Natomiast kapłan jako osoba powołana do świętości zaproszony jest do relacji ze Świętym Świętych. Wobec tego analiza świętości kapłana uwypukla personalistyczne ujęcie mające swoje przedłużenie w konkretnych postawach życiowych prezbitera natury moralnej. Jednocześnie analiza artykułów o personalistycznym ujęciu wskazuje na metodologiczne podejście do kwestii duchowości kapłana na łamach periodyku „Pastores”. Tym samym zbiór artykułów materiału źródłowego ma charakter naukowy. Dzięki temu analiza świętości kapłana posiada fundament wyjścia pozwalający na wyciąganie dalszych wniosków bez obawy o ich zawieszenie w próżni pozbawionej metodycznego podejścia. W związku z powyższym natura świętości kapłańskiej ma charakter personalistyczny, u źródeł którego jest Trójca Święta jako wzór świętości i wszelkich odniesień osobowych realizowanych na drodze powołania.

Przywrócenie znaczenia słowom, znalezienie odpowiedzi na pytanie o świętość kapłana i sens powołania do świętości realizowanej na drodze prezbiteratu to tematy ciągle aktualne. Odkrycie nowych ścieżek odnośnie do świętości kapłana, powiązanych z realizacją powołania, w sposób jakiego pragnie Chrystus – czyli życie według woli

Bożej, to ważne zagadnienie wymagające analizy źródeł i mądrości przejawiającej się w codziennie dokonywanych wyborach.