

MARIAN STEPULAK

Rozwój czy kryzys duchowości katolickiej w kontekście nauczania Jana Pawła II

Rozwój duchowy można rozumieć na sposób czysto psychologiczny, przypisując mu wyłącznie status najwyższego poziomu organizacji osobowości a nawet najdoskonalszy sposób funkcjonowania osoby ludzkiej. W mojej propozycji jednak został przyjęty inny, specyficzny sposób rozumienia rozwoju duchowego. Odnosi się on bowiem do refleksji w duchu teologii duchowości katolickiej. W takim podejściu na szczególną uwagę zasługuje problem genezy rozwoju duchowego, a także zwrócenie uwagi na główne cele życia duchowego. Wydaje się, iż oryginalnym przedsięwzięciem jest przedstawienie dialogicznego rozumienia rozwoju duchowego według następującego porządku: pojęcie dialogu duchowego i dialog a rozwój osobowy.

Zasadniczy element mojej prezentacji zawarty jest jednak w ostatniej części odnoszącej się do rozwoju duchowości katolickiej w nauczaniu Jana Pawła II. Duchowość katolicka została poddana analizie w trzech następujących aspektach: duchowość laikatu, duchowość kapłańska oraz duchowość życia konsekrowanego.

I. Ogólna problematyka rozwoju duchowego

Rozwój duchowy zamyka całość problematyki wieloaspektowego rozumienia rozwoju. Po przedstawieniu wcześniejszych aspektów rozwoju można dopiero dokonać w sposób adekwatny naukowej refleksji właśnie nad rozwojem duchowym. W poniższej tabeli podane są według *hierarchii ważności* poszczególne sfery rozwojowe, od sfery rozwoju biotycznego, aż po rozwój duchowy. Można w tym kontekście powiedzieć, iż rozwój duchowy jest na szczycie hierarchii

rozwoju osobowego, ale równocześnie można wyraźnie wskazać na fakt, że rozwój duchowy, to zupełnie inna jakość. Rozwój duchowy bowiem otwarty jest na Transcendencję, na inny wymiar i obszar relacji interpersonalnych. To wszystko powoduje, iż od strony metodologicznej można dokonać rozdziału rozwoju duchowego od pozostałych sfer rozwojowych człowieka. W sensie merytorycznym jednak należy mieć przekonanie, iż rozwój duchowy nie jest czymś abstrakcyjnym, zakłada bowiem fakt istnienia konkretnej osoby ludzkiej ujętej w sposób holistyczny¹, to znaczy ze wszystkimi sferami jego rozwoju. Nie przeszkodzi to jednak na przeprowadzenie analizy rozwoju duchowego w innym paradygmacie naukowym, charakterystycznym dla teologii duchowości. Stąd też rozwój duchowy należy rozumieć jako ustawiczne spotkanie życia nadprzyrodzonego, danego człowiekowi z Boskiej inicjatywy, i życia naturalnego osoby ludzkiej. Inicjatywa Boga spotyka się z inicjatywą ludzką. Można by powiedzieć, że rozwój duchowy jest darem i zadaniem. Ma przy tym charakter integralny (holistyczny). W tym więc rozumieniu jest właściwie jedynym procesem, jaki można zaobserwować w człowieku. Wszystkie bowiem sfery człowieka przedstawione w tabeli są tylko częścią składową współpracy chrześcijanina z Bożą łaską.

Sfera rozwojowa	Dziedziny i obszary rozwojowe
Rozwój biotyczny	Zmiany jakościowe i ilościowe organizmu ludzkiego w obszarze różnicowania się komórek, tkanek, powstawania samoistnych układów, narządów, aż do stanu coraz większej samodzielności ontogenetycznej.
Rozwój poznawczy	Stadia i fazy rozwojowe, mowy, uwagi, pamięci, wyobraźni, percepcji, myślenia i inteligencji.
Rozwój motywacyjno-emocjonalny	Geneza i specyfika potrzeb, źródła i kształtowanie się życia emocjonalnego osoby.
Rozwój społeczny	Źródła i główne mechanizmy rozwoju społecznego. Kształtowanie się norm i hierarchii wartości społecznych.
Rozwój estetyczny	Potrzeby i zainteresowania plastyczne, teatralne, filmowe, literackie i muzyczne. Główne czynniki rozwoju.
Rozwój moralny	Fazy i stadia rozwoju moralnego. Czynniki warunkujące rozwój moralny.
Rozwój religijny	Prawidłowości, normy rozwoju religijności i kryzysy religijności. Fazy rozwoju życia religijnego człowieka.
ROZWÓJ DUCHOWY	Długotrwałe i dynamiczne procesy otwierania się na zbawcze samoudzielenie się Boga. Uwarunkowania rozwoju duchowego oraz kryzysy wiary. Etapy i drogi rozwoju duchowego.

¹ Twórca idei holizmu był Jan S m u t s (1926 r.), który zaproponował słowo „holizm” od greckiego źródłosłowa „holos”, oznaczającego „kompletny”, „cały”, „całkowity”; Por. M. S t e - p u l a k: *Podjęcie systemowe we współczesnej psychologii polskiej*. Lublin 1995 s. 13.

Wzrost i rozwój duchowy nie redukuje się ani do wysiłku doskonalenia ontologicznego, jako wzrost w łasce uświęcającej. Nie ogranicza się także do postępu ascetycznego, rozważanego zwykle jako udoskonalenie cnót. Rozwój duchowy implikuje jedno i drugie, ale w istocie polega na personalnej relacji do Chrystusa we wspólnocie Kościoła i jest skutkiem Jego zbawczej przyczynowości, najpełniej objawiającej się w sakramentach². Rozwój duchowy, ogarnia różne elementy ludzkiej osobowości. Zmierza on w kierunku integracji (ale nie ujednolicenia). Podkreśla się, że w procesie holistycznego rozwoju duchowego można wyróżnić cztery podstawowe wymiary życia osoby ludzkiej:

- wymiar teologiczny;
- wymiar moralny;
- wymiar eklezyjalny;
- wymiar psychologiczny.

Wymiary te są współzależne, ale pozostają równocześnie autonomiczne. Oznacza to, że wzrost i rozwój w płaszczyźnie teologicznej nie musi oznaczać automatycznie wzrostu i rozwoju w płaszczyźnie psychologicznej. I odwrotnie. Z drugiej zaś strony rozwój psychiczny znacząco determinuje rozwój postaw teotropicznych.

M. Chmielewski wyraża przekonanie, iż wzrost i rozwój duchowy aktualizuje się angażując te same struktury i procesy psychiczne osoby. Stąd studium duchowości, zwłaszcza w zakresie rozwoju duchowego, coraz częściej i głębiej sięga do psychologii w trosce o to, by nie stracić z oczu rzeczywistego człowieka, trzeba bowiem zdawać sobie sprawę, że duchowości, szczególnie zajmującej się intensyfikacją personalnej relacji do Chrystusa zawsze grozi pokusa tworzenia antropologii odcieleśnionej, idealistycznej. Człowiek duchowy, nie jest człowiekiem odczłowieczonym. Jest człowiekiem z tego świata, ale nie dla tego świata³.

Warto wspomnieć, iż w teologii duchowości przyjmuje się także pojęcie „postępu duchowego”. Jest to jednak synonim rozwoju duchowego pojmowany jako przejście od istniejącego do doskonalszego stanu człowieka, będące formą postępu w doskonałości na drogach życia duchowego. Obejmuje on proces rozwoju w zakresie intelektualnym, wolitywnym, emocjonalnym i kulturowym w dziedzinie przyrodzonej, a u człowieka religijnego również w dziedzinie nadprzyrodzonej⁴.

² Z. A l s z e g h y: *Relaciones entre crecimiento psicológico y crecimiento e spiritual. Precisiones desde la teología*. „Vida Religiosa”. R. 1977 nr 42 s. 338.

³ M. C h m i e l e w s k i: *Vademecum duchowości katolickiej*. Lublin 2004 s. 85–90.

⁴ J. S t a n i s ł a w s k i: *Duchowy postęp*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 4. Lublin 1985 s. 334.

II. Geneza rozwoju duchowego

Efekty współpracy z łaską Bożą w procesie rozwoju duchowego determinowane są przez ograniczenia skażonej przez grzech pierworodny natury ludzkiej. Mają one charakter obiektywny i subiektywny.

1. Uwarunkowania obiektywne rozwoju duchowego, są niezależne od człowieka. Dzielią się na *psychofizyczne*, takie jak: płeć, wyposażenie genetyczne, wiek, osobowość, zdrowie psychosomatyczne oraz *społeczno-kulturowe*, takie jak: kultura, wpływ środowiskowy (rodzina, grupy rówieśnicze itp.), pochodzenie geograficzne, wychowanie, a także wykształcenie. Biorąc pod uwagę jedność psychofizyczną podmiotu duchowego nie można pomijać, ani nie doceniać czynników obiektywnych, jako to czyniła średniowieczna ascetyka w formule *fuga mundi*⁵.
2. Uwarunkowania subiektywne rozwoju duchowego, za które osoba ponosi pełną odpowiedzialność, to: A) *Nawrócenie* – pierwszy szczebel w procesie rozwoju duchowego. Trudno bowiem bez wyraźnych owoców nawrócenia mówić o wejściu na drogę rozwoju duchowego „Wydajcie więc owoce godne nawrócenia; i nie próbujcie sobie mówić: Abrahamamamy za ojca, bo powiadam wam, że z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi” (Łk 3,8). B) *Pragnienie doskonałości*, które musi odznaczać się tym, że jest *nadprzyrodzone*, czyli wynika z motywacji wiary a nie z ludzkich względów; dominujące, tzn. jest silniejsze od innych pragnień. „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33; por Mt 13,44-46); *stale*, czyli wymagające wytrwałości, bo tylko w ten sposób osiąga się prawdziwe wartości; *wzrastające* – bez zatrzymywania się na osiągniętym poziomie. „Jezus mu odpowiedział: Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, a wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9,62); *praktyczne*, czyli oparte na realiach, rzeczywistych możliwościach podmiotu i dostosowane do jego drogi powołania. C) *Życie sakramentalno-modlitewne* – w porządku istotowym pierwszym i najważniejszym sakramentem jest Eucharystia, lecz w porządku genetycznym pierwszy jest chrzest święty. W nim właśnie dokonuje się inicjacja życia duchowego, do którego dochodzą pozostałe sakramenty. Modlitwa jest także warunkiem *sine qua non* rozwoju duchowego. D) *Asceza i podjęcie walki duchowej*, aby usunąć przeszkody dla owocnej współpracy z łaską Bożą. E) Apostolskie zaangażowanie w Kościele, to nieodłączny wymiar życia duchowego, weryfikujący jego autentyczność. W miarę jak chrze-

⁵ M. Chmielewski: *Rozwój duchowy* [...]. W: *Leksykon duchowości katolickiej*. Red. M. Chmielewski. Lublin–Kraków 2002 s. 764.

ścijanin jednoczy się z Chrystusem w miłości, w takim stopniu służy jego Mistycznemu Ciału⁶.

III. Cele życia duchowego

Istotnym zagadnieniem związanym z rozwojem duchowym jest niewątpliwie cel życia duchowego. Można zatem mówić o trzech różnych celach. Pierwszy z nich można by nazwać celem dalszym i absolutnym, a jest nim chwała Boża. Dwa pozostałe cele bliższe i względne to zbawienie i uświęcenie⁷.

Dla większej przejrzystości można wyróżnić chwałę Bożą:

- wewnętrzną, która polega na życiu wewnątrztrynitarnym Osób Bożych. Bóg Ojciec przez intelektualne zrodzenie Syna poczyną z Siebie Słowo, będące odbiciem Jego Samego, Jego życia, piękna i wszystkich nieskończonych doskonałości. We wzajemnej kontemplacji pomiędzy Ojcem i Syna utrwała się droga pochodzenia miłość osobowa – Duch Święty. Taki rodzaj miłości związany z poznaniem i „wzajemnym zachwytem” stanowi treść chwały wewnętrznej, wiecznej i doskonałej, której żadne z inteligentnych stworzeń nie jest w stanie nigdy osiągnąć;
- zewnętrzną, chodzi tutaj o to, iż Bóg doskonały sam w sobie nie potrzebuje stworzeń dla swego uszczęśliwienia. Motywem stworzenia jest doskonała Boża Miłość, Dobro Najwyższe. Naturą miłości jest jej udzielanie się, dobro zaś dąży do rozprzestrzeniania się (*bonum diffusivum est*). Wszystkie stworzenia zatem istnieją w Bogu i dla Boga. Niemożliwym byłoby to, aby Bóg stworzył świat dla celu różnego od siebie samego, to znaczy celu zewnętrznego, któremu byłby podporządkowany. Wskazywało by to, że istnieje jakieś dobro poza Nim jeszcze nie osiągnięte, co zaprzeczałoby naturze Boga. Z punktu widzenia stworzeń zewnętrzna chwała Boża jest rozumiana jako dążenie do najwyższej doskonałości, gdzie Bóg jest uwielbiony. Nie oznacza to transcendentnego egoizmu Boga. Uznanie absolutnej zależności od Boga i Jego doskonałości ma egzystencjalne, a nie tylko intelektualne, znaczenie dla stworzeń⁸.

⁶ Tamże, s. 764–765.

⁷ J. A u m a n n: *Teologia spirituale*. Roma 1991 s. 41.

⁸ W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (n. 36) czytamy m.in.: *Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika. Zresztą wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawali religie, zawsze w mowie stworzeń słyszeli głos i objawienie Stwórcy. Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu.*

Człowiek dąży zatem do całkowitego podporządkowania się Stwórcy, aż odzyskawszy przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie utracone w raju synostwo Boże, stanie się najdoskonalszym odbiciem harmonii Osób Boskich⁹.

Drugi cel życia duchowego, bliższy i względny to zbawienie jako życie w chwale. Cel ten ma charakter bardziej bezpośredni, dlatego też chrześcijanie są go bardziej świadomi, zwłaszcza w odniesieniu do zbawienia duszy. W związku z tym ma to większy wpływ na codzienne życie, niż myśl o chwale Bożej. Silna i wyraźna myśl o chwale Bożej pojawia się bowiem dopiero na zaawansowanym etapie w osiąganiu doskonałości. Widać to zwłaszcza wtedy, kiedy rozważa trudności w pełnym podporządkowaniu się woli Bożej, jako owocu głębokiego i bolesnego oczyszczenia się z egoizmu. Zbawienie jednak jest ściśle związane z celem absolutnym: chwałą Bożą, ponieważ ostateczne i doskonale szczęście człowieka w niebie będzie rezultatem pełni życia łaski otrzymanej przez Chrystusa w Duchu Świętym. Tak właśnie pojęte życie jest uczestnictwem w życiu Trójcy Przenajświętszej (chwała wewnętrzna Boga) i źródłem usprawiedliwienia człowieka oraz jego nadprzyrodzonej doskonałości (chwała zewnętrzna Boga).

Kwestia osiągnięcia szczęśliwości wiecznej nie może być pojęta w życiu ziemskim. Osiągnięcie jej zależy od całkowitej doskonałości danej jednostki ludzkiej i od poznania dobra w chwale¹⁰. Doskonałość ta weryfikuje się dopiero po śmierci.

W Katechizmie Kościoła Katolickiego (nr 313) czytamy o świadectwie świętych, którzy mówią o miłości Boga skierowanej na zbawienie człowieka.

Święta Katarzyna ze Sieny mówi więc do „tych”, którzy gorszą się i buntują przeciw temu, co im się zdarza: *Wszystko pochodzi z miłości, wszystko jest skierowane ku zbawieniu człowieka, Bóg czyni wszystko tylko w tym celu*¹¹.

Święty Tomasz More przed swoim męczeństwem pociesza córkę: *Nic nie może się zdarzyć, jeśli nie chciałby tego Bóg. A wszystko, czego On chce, chociaż mogłoby wydawać się nam najgorsze, jest dla nas najlepsze*¹².

Warto dodać, iż w teologii mówi się o wizji uszczęśliwiającej polegającej na aktywności poznawania i miłowania Absolutnego Dobra i Absolutnego Piękną. Będzie to partycypacja w chwale wewnętrznej Boga.

⁹ J. Baumann, dz. cyt., s. 41–44; A. R. Martin: *Teologia della perfezione*. Milano 1987 s. 41–46.

¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, STH, I-II, q. 111, a.; q. 114, a. 2–3.

¹¹ Św. Katarzyna ze Sieny: *Dialoghi*, IV s. 138.

¹² Św. Tomasz More: *List do Alice Alington Margaret Roper*, por. *Liturgia godzin*, III, z 22 czerwca.

Trzecim celem życia duchowego do którego zmierza rozwój duchowy jest uświęcenie i doskonałość. Kościół bowiem nieustannie uczy, iż wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu są powołani do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości¹³.

Uświęcenie rozumiane jako doskonałość życia duchowego wynika z samej natury życia. Każda bowiem istota żywa dąży do swego rozwoju i doskonałości. Miarą uświęcenia jest stopień uczestniczenia w świętości i doskonałości Boga mocą łaski uświęcającej. Uświęcenie dla chrześcijanina oznacza upodobnienie się do Chrystusa (chrystomorfoza lub chrystyfikacja). Można przy tym rozróżnić dwa rodzaje świętości:

- świętość względna – charakterystyczna dla stanu życia ziemskiego, a zatem utracalna. Człowiek, który jest w stanie łaski uświęcającej, jest święty. Stąd też św. Paweł pisze do chrześcijan jako świętych¹⁴;
- świętość absolutna – właściwa dla stanu życia w niebie, a zatem nieutralna, bo zjednoczeniu świętych z Bogiem w Chrystusie już nic nie zagraża¹⁵.

Reasumując należy powiedzieć, że dla chrześcijanina uświęcenie, a nawet doskonała szczęśliwość w niebie, nie stanowią ostatecznego celu rozwoju jego życia duchowego. Zbawienie i uświęcenie bowiem są wzniosłymi, ale pośrednimi celami. Dzięki nim może być oddawana najdoskonalsza chwała Trójcy Przenajświętszej. W tym kontekście św. Jan od Krzyża pisał: *Sama tylko chwała Boża i cześć mieszkają na tej górze*¹⁶.

IV. Dialogiczne rozumienie rozwoju duchowego

Dla lepszego zrozumienia rozwoju duchowego konieczne jest dokonanie analizy pojęcia dialogu duchowego, a następnie rozpatrzenie dialogu w odniesieniu do osobowego rozwoju.

1. Pojęcie dialogu duchowego

B. L. Sherwin w jednej ze swoich prac opisał wydarzenie, które może być równocześnie doskonałym wprowadzeniem do tej części wystąpienia:

Pewien wielki rabin modlił się z takim zapalem, że zapomniał o własnym synu, którego przyprowadził do synagogi. Chłopiec poczuł się osamotniony, pocią-

¹³ Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 40.

¹⁴ Zob. Rz 15, 25–26.31; 16, 15–16; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 1, 1; 13, 12; Ef 1, 1; 4, 12; 6, 18; Flp 1, 1; 4, 21–22; Kol 1, 2; 1 Tm 5, 10.

¹⁵ J. B a u m a n n, dz. cyt., s. 50–52.

¹⁶ Św. J a n o d K r z y ż a: *Dziela*. Kraków 1986 s. 117.

gnął ojca za płaszcz i zawołał: - Tato, tato! – Ojciec, wyrwany z rozmodlenia, zobaczył smutek syna i sam się rozplakał. Dlaczego płaczesz, tato? – zapytał chłopiec. – Dlatego – odpowiedział rabin – że gdybym ja tak wołał Boga „Ojcze, Ojcze”, jak ty mnie wołałeś, Bóg usłyszałby moje wołanie i objąłby mnie tak, jak ja ciebie teraz trzymam¹⁷.

Ojciec dopiero wtedy mógł zrozumieć czym jest dialog. Prawdziwy dialog bowiem wyraża się w poszukiwaniu pełnej prawdy, bez ukrywania i upiększania czegokolwiek, tylko dialog związany z całkowitą otwartością i chęcią zrozumienia partnera dialogu tak, jak sam siebie rozumie, może być dialogiem twórczym, służącym duchowemu rozwojowi¹⁸. To intuicyjne, sapiencjalne rozumienie dialogu jest bliskie rozumieniu naukowemu. Dialog bowiem (grec. *diálogos*) można rozumieć jako:

- rozmowę dwu osób;
- rozmowę dwu lub więcej osób w utworze literackim; utwór literacki w formie rozmowy;
- rodzaj widowiska teatralnego w średniowiecznej Polsce¹⁹.

Istnieje też francuski zwrot *dialogue des sourds*, co oznaczałoby w dosłownym tłumaczeniu rozmowę głuchych, dyskusję, której uczestnicy nie zwracają uwagi na argumenty drugiej strony, (co można by zauważyć w niektórych debatach polityków)²⁰.

We współczesnej teologii dialog oznacza pewien typ rozmów między osobami o różnych przekonaniach, prowadzoną w celu osiągnięcia porozumienia albo przynajmniej zbliżenia poglądów. W dialogu chodzi także o współdziałanie w zakresie poszukiwania prawdy, stwarzanie podstaw współpracy dla obrony wartości ogólnoludzkich. W takim rozumieniu dialogu zakłada się u partnerów przekonanie o zasadniczo niepełnym uczestnictwie w prawdzie – takim, które może się doskonalić w wyniku poznania poglądów innych partnerów dialogu²¹. Znamienne w dialogu jest to, iż zakłada on uznanie godności oraz wolności każdego człowieka i jego prawa do wyrażania poglądów (nawet obiektywnie błędnych). Zakłada się przy tym istniejące na początku różnice w ujmowaniu zagadnień, połączoną jednak z wolą zmniejszenia tych różnic. W takiej postawie kryje się przekonanie o jakiejś fundamentalnej jedności ludzkiego dążenia do prawdy

¹⁷ B. L. Sherwin: *Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów. We współpracy z Bogiem*. Kraków 2005 s. 42.

¹⁸ Tamże, H. Muszyński: *Słowo wstępne*, s. 8.

¹⁹ J. Tokarski: *Fleksja polska*. Warszawa 1973 s. 151.

²⁰ W. Kopalinski: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa 2000 s. 123.

²¹ Tamże, s. 309.

umożliwiający rozumiejący słuchanie i asymilację prawdy poznanej przez innych. Takiego rodzaju jedność poznania pozwala partnerom dialogu przekraczać granice własnych przekonań, nawet tak głęboko zakorzenionych i społecznie uwarunkowanych, jak przekonania światopoglądowe czy religijne²².

W Katechizmie Kościoła Katolickiego²³ dialog rozumiany jest przede wszystkim jako *rozmowa*. Człowiek bowiem tak został stworzony, że ma naturę „otwartą” na Boga (*capax Dei*). Poprzez dialog, rozumiany jako rozmowa potwierdza swoje naturalne pragnienie Boga. *Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka*²⁴.

Osobliwą rację godności ludzkiej stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga. Człowiek już od swego początku zapraszany jest do *rozmowy* z Bogiem: istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy²⁵.

Katechizm wspomina o znaczeniu dialogu w 11 punktach²⁶. Pojęcie to używane jest w różnych kontekstach, najczęściej odnoszących się do kwestii ekumenicznych. Termin *dialog* w odniesieniu do rozwoju duchowego najpełniej wyraża się w sakramentalnej celebracji.

Celebracja sakramentalna jest spotkaniem dzieci Bożych z Ojcem w Chrystusie i Duchu Świętym; spotkanie to wyraża się jako dialog przez czynności i słowa. Z pewnością same czynności symboliczne mają już jakąś wymowę. Słowo Boże oraz odpowiedź wiary powinny jednak towarzyszyć im i ożywiać je, by ziarno Królestwa wydało owoc na dobrej ziemi. Czynności liturgiczne oznaczają to, co wyraża słowo Boże: bezinteresowną inicjatywę Boga, a zarazem odpowiedź wiary Jego ludu²⁷.

Dialog właściwie rozumiany wyraża wspólnotowy charakter powołania ludzkiego. Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten

²² Tamże, s. 309–310.

²³ KKK, 27.

²⁴ Tamże, 27.

²⁵ Sobór Watykański II: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 19.

²⁶ Zob. KKK, 27, 39, 821, 856, 1126, 1153, 1636, 1879, 2063, 2575, 2653.

²⁷ KKK, 1153.

sposób odpowiada na swoje powołanie²⁸. Wyrazem dialogu człowieka z Bogiem jest modlitwa. Chodzi zwłaszcza o modlitwę wyrastającą ze źródeł biblijnych. *Kościół usilnie i szczególnie zachęca wszystkich wiernych... by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali wzniosłego poznania Jezusa Chrystusa... Czytaniu Pisma Świętego powinna towarzyszyć modlitwa, by nawiązywała się rozmowa między Bogiem a człowiekiem, gdyż do Niego zwracamy się, gdy się modlimy, to Jego słuchamy, gdy czytamy Boskie wypowiedzi*²⁹.

Istota Boga przekracza naszą wiedzę i doświadczenie. Pewien średniowieczny filozof żydowski twierdził, że gdybyśmy zrozumieli Boga, wtedy bylibyśmy Bogiem. Naszym zadaniem nie jest zrozumienie Boga, lecz stanie się świadkiem Jego obecności w świecie. Nasz stosunek do Boga jest określony przez przymierze z Nim. Jak każde przymierze, jak każda umowa, przymierze z Bogiem to współdziałanie³⁰. Można w tym kontekście powiedzieć, że dialog to podstawowy sposób nawiązywania kontaktu z Bogiem.

2. Dialog a rozwój osobowy

Dialog jest bez wątpienia jednym z podstawowych wyznaczników rozwoju osobowego. Jednakże przy próbie holistycznego ujęcia dialogu w kontekście rozwojowym należałoby uwzględnić zmienną wieku osoby. Znany jest jednak fakt, że dialog pojawia się w rozwoju osoby w procesie socjalizacji³¹. Socjalizację można by określić jako proces oddziaływania grupy ludzi na jednostkę. W szerszym znaczeniu tego terminu wszelkie oddziaływanie grupy na jednostkę należy określić mianem socjalizacji. W ujęciu węższym zaś mamy do czynienia z socjalizacją w sytuacji oddziaływania na jednostkę grupy reprezentującej określoną kulturę, religię czy wyznanie, powodującej wystąpienie społecznie pożądanych zmian w zachowaniu się tej osoby³². Warto zwrócić przy tym uwagę na zakres pojęcia socjalizacji w przedstawiony w poniższej tabeli.

Kryteria określenia zakresu pojęcia socjalizacji	Szerszy zakres pojęcia socjalizacji	Węższy zakres pojęcia socjalizacji
Rodzaj grup oddziałujących na jednostkę	Grupy tworzące zarówno kulturę, jak i podkulturę	Grupy tworzące kulturę
Zmiany zachodzące w jednostce pod wpływem oddziaływania grupy	Wszelkie zmiany dokonujące się w jednostce	Zmiany w zakresie czynności społecznych pozytywne dla grupy
Okres życia, w którym zachodzi socjalizacja	Socjalizacja zachodzi w różnych okresach życia	Socjalizacja dokonuje już się w okresie dzieciństwa

²⁸ *Gaudium et spes*, 25.

²⁹ KKK, 2653.

³⁰ A. J. H e s c h e l: *Man is not alone*. Philadelphia 1951 s. 242–244.

³¹ D. W o o d: *How children think and learn. The social context of cognitive development*. Malden 1998 s. 23–31.

³² Z. S k o r n y: *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*. Warszawa 1987 s. 10–12.

Nie można jednak w holistycznym pojmowaniu rozwoju osobowego pominąć socjalizacji religijnej. Socjalizacja religijna wiąże się z nabywaniem zespołu trwałych cech, mających wpływ na postępowanie religijne. Jest ona procesem wychowawczym, rozumianym jako dialogiczny proces, którego celem jest wykształcenie w jednostce postaw szacunku wobec tego, co transcendentne³³. Socjalizować religijnie to przede wszystkim przysposabiać poprzez dialog, do internalizacji przez osobę określonych wartości i norm religijno-moralnych, uznawanych w danej społeczności konfesyjnej jako obowiązujące i sankcjonowane, a także jest to proces uczenia się i przygotowywania do pełnienia przyszłych ról religijnych³⁴. Socjalizacja religijna dokonuje się także poprzez przekazywanie z pokolenia na pokolenie kulturowego dziedzictwa religijnego, tj. modeli zachowań religijnych, związanych z wiedzą religijną, wierzeniami religijnymi, praktykami religijnymi, zwyczajami i obyczajami, oraz na przystosowaniu do tych modeli zachowań religijnych³⁵. W innym rozumieniu socjalizacja religijna jest pojmowana jako uczenie się konformizmu wobec zastanego systemu aksjologiczno-normatywnego, w tym również religijnego. Takie rozumienie socjalizacji religijnej dotyczy zwłaszcza młodego pokolenia, które ulega wymogom i oczekiwaniom kręgów wychowawczych, pozostając równocześnie pod wpływem innych grup odniesienia³⁶.

Współcześni badacze zjawiska socjalizacji religijnej w Polsce wskazują na jej kryzys i wyodrębniają czynniki odpowiedzialne za taką sytuację:

- transformacja społeczno-kulturowa współczesnych społeczeństw, przejawiająca się w przechodzeniu od społeczeństwa typu tradycyjnego do pluralistycznego;
- spadek, w porównaniu z rodzicami, dynamiki religijności u dzieci, będący skutkiem odchodzenia od tradycyjnego modelu religijności do modelu religijności z wyboru (przeprowadzone badania socjologiczne pokazują zależność między religijnością rodziców a ich dzieci);
- rozluźnienie więzi młodego pokolenia z parafią wskutek przeniesienia katechezy z sal przyparafialnych do szkół;
- tendencja do samostanowienia w dziedzinie wiary, norm moralnych i zaangażowania kultycznego;
- przrzucanie odpowiedzialności za edukację religijną na Kościół i katechezę szkolną;

³³ Por. W. Piwoński: *Socjologia religii*. Lublin 1996.

³⁴ S.H. Zaręba: *Socjalizacja religijna*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański: *Leksykon socjologii religii*, dz. cyt., s. 370.

³⁵ Por. W. Piwoński, dz. cyt.

³⁶ S.H. Zaręba, dz. cyt., s. 370.

- wpływ kultury masowej, propagującej postawy liberalne, relatywistyczne, indywidualistyczne i subiektywistyczne;
- spadek siły oddziaływania instytucji dotychczas odpowiedzialnych za socjalizację religijną (rodzina, Kościół, szkolna katecheza)³⁷.

Współczesny dialog chrześcijanina z Bogiem rozgrywa się na płaszczyźnie doczesnego zaangażowania, które płynie z przekonania o wartości spraw doczesnych. Ludzkie życie i zdrowie somatyczne i psychiczne, wszechstronny rozwój człowieka, wszystko od najbardziej codziennych, znikomych spraw do niezwykłych, brzemiennej w skutki ludzkich osiągnięć, posiada autentyczną wartość, której lekceważenie oznaczałoby lekceważenie Boga – Stwórcy i Zbawiciela świata i człowieka³⁸. Stąd też wiara w zmartwychwstanie i życie wieczne nie tylko nie stoi na przeszkodzie w podejmowaniu dialogu i twórczemu zaangażowaniu w budowaniu lepszego świata, ale wymaga takiego zaangażowania. *Niechże się więc nie przeciwstawia sobie błędnie czynności zawodowych i społecznych z jednej strony, a życia religijnego z drugiej strony [...]. Chrześcijanin zaniedbujący swoje obowiązki wobec bliźniego, co więcej, wobec samego Boga, naraża na niebezpieczeństwo swoje wieczne zbawienie*³⁹.

Cz. S. Bartnik uważa, że dla zbawienia konieczny jest osobowy dialog. Nie ma bowiem zbawienia bez osób. Można nawet postawić bardzo śmiałą tezę, że gdyby Bóg był w jednej osobie, to nie byłoby miejsca dla zbawienia ludzi, bo nie byłoby prapierwotnego wzorca zbawienia jako komunii osoby z osobą; gdyby nie było Trójcy Świętej, nie byłoby zbawienia osób ludzkich⁴⁰.

Wydaje się, że największym przymiotem Trójcy Świętej jest możliwość tworzenia przez nią osób. Tworzenie to zaś jest niejako potrójne: stwarzające osobę w naturze, zbawiające osobę w historii i spełniające osobę na łonie Trójcy. Są to jakby trzy stwarzania osób. We wszystkich tych aktach, jakby sukcesywnie otwierają się człowiekowi osobny Boskie jako osoby, jakby stają mu się osobami⁴¹.

Zbawienie jest procesem osobowym, wbrew temu czego uczyła dawna teologia, która traktowała zbawienie nieco reistycznie, jako sytuację, stan nasycenia dobrami, obawiając się przy tym akcentowania roli osoby jako rzekomo prowadzącego do subiektywizacji zbawienia.

³⁷ Tamże, s. 373.

³⁸ A. Zuberbier: *Wierzę*. Katowice 1979 s. 314–315.

³⁹ *Gaudium et spes*, 43.

⁴⁰ Cz. S. Bartnik: *Medytacja personalistyczna o zbawieniu*. W: *Teologiczne rozumienie zbawienia*. Red. Cz. S. Bartnik. Lublin 1979 s. 185.

⁴¹ Tamże, s. 185.

Tymczasem podmiotowość zbawienia, jego „osobowość” nie utożsamia się z nierzeczywistością czy pozornością. Zbawienie w osobie jest bardziej „realne” niż w rzeczach. Stąd i pewne formy oraz prawa zbawienia są regulowane przez akty osobowe na inny sposób niż działanie zewnętrzne. Tutaj nabiera szczególnej wagi afirmacja lub negacja Chrystusa, czyn moralny lub grzeszny, przyjęcie nieśmiertelności lub jej odrzucenie. Przede wszystkim decyduje personalne włączenie się człowieka w zbawienie ofiarowywane przez Boga. W ten sposób zbawienie jest związaniem w całość rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej, przedmiotowej i podmiotowej, osobowej i nieosobowej. To samo odnosi się i do zbawienia jako idącego od Boga, jako działania Bożego oraz jako respondującego ze strony człowieka; jedno i drugie tworzy nierozdzielalną całość⁴².

V. Rozwój duchowości katolickiej w nauczaniu Jana Pawła II

Jan Paweł II w liście apostolskim *Novo millennio ineunte*⁴³ napisał, iż: *współcześnie obserwuje się powszechną potrzebę duchowości, która w znacznej mierze ujawnia się właśnie jako nowy głód modlitwy. Także inne religie, obecne już na szerokiej skali również na terenach od dawna schrytystianizowanych, proponują własne sposoby zaspokojenia tej potrzeby i czynią to czasem w sposób bardzo przekonujący. My jednak, skoro została nam dana łaska wiary w Chrystusa, który objawia Ojca i jest Zbawicielem świata, mamy obowiązek ukazywać, na jaką głębię może nas doprowadzić więź z Nim.* Wyraźne zainteresowanie duchowością a może raczej powrót do zagadnień związanych z duchowością, po latach ciężkich doświadczeń początku XX wieku sprawił, iż Sobór Watykański II podjął problematykę duchowości. Odnowa soborowa w dziedzinie duchowości zaznacza się przede wszystkim podkreśleniem centralnej roli misterium zbawczego Jezusa Chrystusa, powszechności powołania do świętości w Kościele⁴⁴, zakorzenieniem w Piśmie Świętym, Tradycji i liturgii, otwarciem na świat współczesny (*aggiornamento* i „znaki czasu”) oraz zwróceniem uwagi na podmiotowość człowieka (tzw. „zwrot antropologiczny”). Wobec tego duchowość posoborowa można by określić jako chrystologiczno-inkarnacyjną, biblijno-liturgiczną i eklezjalno-personalistyczną. W tym wszystkim dostrzega się nieodzowną rolę Ducha Świętego⁴⁵.

1. Duchowość laikatu

Jan Paweł II ogromną rolę w odpowiedzialności za duchowy wymiar Kościoła przypisuje ludziom świeckich. W tym też kontekście naucza: *Zrzeszanie się*

⁴² Tamże, s. 186.

⁴³ Jan Paweł II: List apostolski *Novo millennio ineunte*, 33.

⁴⁴ Sobór Watykański II: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 39.

⁴⁵ M. Chmielewski: *Vademecum duchowości katolickiej*. Lublin 2004 s. 36–37.

świeckich w celu realizowania zadań duchowych i apostołskich posiada wiele motywów i jest odpowiedzią na wiele zapotrzebowań. Wyraża się w tym bowiem społeczna natura człowieka oraz realizuje potrzeba poszerzenia zakresu i skuteczności jego działań. W rzeczywistości wpływ „kulturowy”, będąc źródłem i bodźcem, ale także owocem i znakiem wszelkich innych przemian w środowisku i społeczeństwie, może zaistnieć tylko dzięki działaniu nie tyle jednostek, co „podmiotu społecznego”, to jest jakiejś grupy, wspólnoty, zrzeczenia bądź ruchu. Znajduje to szczególne potwierdzenie w obrębie społeczeństwa pluralistycznego i rozczłonkowanego – z jakim stykamy się obecnie na całym świecie – oraz w sytuacjach szczególnie złożonych i trudnych. Z drugiej strony, rozmaite formy zrzeszonej działalności świeckich, właśnie w świecie zsekularyzowanym, stanowią wyjątkowo cenną pomoc dla wielu ludzi w prowadzeniu chrześcijańskiego życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii oraz w zaangażowaniu misyjnym i apostołskim⁴⁶. Istotne jest przy tym to, iż Ojciec Święty przelamuje dawne stereotypy na temat miejsca i odpowiedzialności świeckich za Kościół. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*, wychodząc od biblijnego obrazu winnego krzewu, z którego winorośle czerpią ożywcze soki, papież stwierdza, że *tylko w tajemnicy Kościoła, jako tajemnicy komunii, objawia się tożsamość świeckich, ich autentyczna godność*⁴⁷. Dlatego też wzywa wszystkich świeckich, aby coraz wyraźniej uświadamiali sobie, iż *nie tylko, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem*⁴⁸. Przez chrzest święty zostali wszczępieni w Chrystusa, a tym samym w Jego Mistyczne Ciało – Kościół święty, co jeszcze wyraźniej potwierdza przyjęty sakrament bierzmowania. Są więc rzeczywiście żywymi latoroślami Chrystusa. Toteż każdy świecki przez chrzest święty dostępuje godności dziecka Bożego i na mocy tej godności *jest współodpowiedzialny, wraz z kapłanami, zakonnikami i zakonnice, za misję Kościoła*⁴⁹. Z tego właśnie powodu, Kościół posiada autentyczny wymiar świecki, ściśle związany z jego naturą i misją.

Można zatem powiedzieć, że Kościół nie tworzyłby pełnej całości bez wiernych świeckich. To nie jest Kościół tylko duchownych i zakonników. Gdyby w Kościele zabrakło świeckich, wówczas duchowni i osoby konsekrowane utraciłyby własną tożsamość. Zamiast więc w duchu dawnych stereotypów sztucznie przeciwstawiać sobie poszczególne stany w Kościele, należy koniecznie podkreślać ich komplementarność. Pod tym względem Kościół święty można porównać do trójnożnego stolika, który tylko wówczas jest użytecznym meblem, gdy stoi równo na wszystkich nogach. W przeciwnym razie może służyć jedynie za szacowny zabytek⁵⁰.

⁴⁶ Jan Paweł II: Adhortacja apostołska *Christifideles laici*, 29.

⁴⁷ Tamże, 8.

⁴⁸ Tamże, 9.

⁴⁹ Tamże, 15.

⁵⁰ M. Chmielewski, dz. cyt., s. 257.

Podstawą duchowości ludzi świeckich jest więc chrzest święty, zakorzeniający ich w Chrystusie i Kościele, jak również świeckość, jako dane im przez Stwórcę zadanie *czynienia sobie ziemi poddaną*⁵¹. Zwyczajnym powołaniem świeckich katolików jest małżeństwo, w konsekwencji tego życie rodzinne. Stąd też można mówić o specyficznej duchowości małżeńsko-rodzinnej, u podstaw której jest sakrament małżeństwa. Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* uczy, że *właściwym źródłem i pierwotnym środkiem uświęcenia małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej jest sakrament małżeństwa, który podejmuje i rozwija łaskę uświęcającą chrztu*⁵². Jeżeli przez duchowość katolicką rozumiemy współpracę z Duchem Świętym w dziele naszego uświęcenia i zbawienia, to w małżeństwie, w odróżnieniu od innych stylów życia w Kościele, dokonuje się ona w ścisłym odniesieniu do drugiej osoby zaślubionej w sposób sakramentalny. W pierwszej swej encyklice *Redemptor hominis* Papież pisze, że: *człowiek jest drogą Kościoła*⁵³. Wydaje się, że ta prawda nabiera sensu szczególnie w odniesieniu do małżeństwa i rodziny, którą już Ojcowie Kościoła nazywali *domowym Kościołem* (ecclesia).

W małżeństwie droga do Boga – droga osobistego uświęcenia, wpisuje się w życie wspólmalżonka, dzieci i najbliższej rodziny. Ta współodpowiedzialność za życie duchowe w małżeństwie i rodzinie idzie tak daleko, że można wprost powiedzieć, iż nikt z małżonków nie uświęca się i zbawia sam, a także nie potępia się sam, zawsze bowiem pociąga za sobą wspólmalżonka i dzieci: ku świętości albo ku potępieniu⁵⁴.

Jan Paweł II wyraźnie podkreśla specyfikę duchowości małżeńsko-rodzinnej, pisząc: *Powszechne powołanie do świętości jest skierowane również do małżonków i rodziców chrześcijańskich: określone w sprawowanym sakramencie zostaje przełożone na konkretny język rzeczywistości życia małżeńskiego i rodzinnego. Stąd też rodzi się łaska i wymóg autentycznej i głębokiej duchowości małżeńskiej i rodzinnej, która będzie czerpała natchnienie z motywów stworzenia, przymierza Krzyża i zmartwychwstania*⁵⁵.

Papież w innym miejscu podkreśla, iż *rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości*⁵⁶. Chodzi o to, aby chrześcijańscy małżonkowie oraz ich rodzina, żyjąc głębokim zjednoczeniem z Bogiem–Miłością, starali się w otaczającej ich rzeczywistości wprowadzać zasady wynikające z przykazania miłości i szacunku

⁵¹ Por. Rdz 1, 28.

⁵² Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 56.

⁵³ Jan Paweł II: Encyklika *Redemptor hominis*, 14.

⁵⁴ M. Chmielewski, dz. cyt., s. 267.

⁵⁵ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 56.

⁵⁶ Jan Paweł II: List do Rodzin *Gratissimam sane* z okazji Roku Rodziny (2.02.1994).

dla człowieka. Warto dodać, iż Ojciec Święty wyraźnie dostrzegł niezwykle cenny wkład ludzi starszych i cierpiących w życie duchowe Kościoła i własnych rodzin. Mogą oni, a nawet powinni ofiarować bezcenny dar swego cierpienia związanego z ograniczeniami trzeciego wieku. Cierpienie nie tylko ma służyć nawróceniu, czyli odbudowaniu dobra w podmiocie, który w wezwaniu do pokuty może rozpoznać Miłosierdzie Boże⁵⁷, ale także jest wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości⁵⁸. Zatem człowiek starszy, samotny i cierpiący może swoje wielorakie cierpienie potraktować nie tylko jako wynagrodzenie (ekspiację) za własne grzechy, ale uczynić je charyzmatem – darem dla innych, aktem wstawienniczym, szczególnie za członków najbliższej rodziny.

Świadomość nadchodzącego kresu życia sprawia, że osoby starsze mają specyficzne poczucie czasu i wartości doczesnego świata. Na ogół nie jest ono znane ludziom młodym i dynamicznym, gdyż ma coś z przedsmaku wieczności. Dzielnie się tym doświadczeniem o charakterze eschatologicznym jest z pewnością cennym wkładem w życie duchowe rodziny i najbliższego środowiska, uświadamia bowiem, że lata nasze przemijają i nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść⁵⁹.

2. Duchowość kapłańska

Istotnym rysem duchowości kapłańskiej jest miłość pasterska. W tym kontekście Jan Paweł II twierdził, iż kapłan musi być świadomy, że jego bycie w Kościele lokalnym stanowi, ze swej natury, element pozwalający żyć duchowością chrześcijańską⁶⁰. Ma on być promotorem życia duchowego nie tylko ze względu na siebie, co przede wszystkim ze względu na wiernych. Dlatego troska o życie duchowe powinna być odczuwana jako radosny obowiązek ze strony samego kapłana, ale także jako prawo wiernych, którzy szukają w nim, świadomie czy nieświadomie, człowieka Bożego⁶¹. Właśnie w trosce o życie duchowe najpełniej wyraża się miłość pasterska kapłanów, wzorowana na postawie Chrystusa Dobrego Pasterza⁶².

Miłość pasterska kapłana w zakresie *funkcji uświęcania* (kapłańskiej) wyrażać się będzie przede wszystkim w poprawnym i zaangażowanym celebrowaniu Eucharystii, jest ona bowiem zasadniczą racją sakramentu kapłaństwa.

⁵⁷ Jan Paweł II: List apostolski *Salvifici doloris*, 12.

⁵⁸ Tamże, 22.

⁵⁹ Por. Ps 37, 2; Hbr 13, 14.

⁶⁰ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* o formacji kapłanów we współczesnym świecie, 31.

⁶¹ Kongregacja do spraw Duchowieństwa: *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, 39.

⁶² Por. J 10, 1–18.

W zakresie *funkcji prorockiej* kapłan swoją miłość pasterską okazuje poprzez wielkodusznie podejmowany trud katechezy i kaznodziejstwa. Warto w tym miejscu przytoczyć wypowiedź Kongregacji do spraw Duchowieństwa: *Trzeba rozwijać prawdziwą „oświeconą miłość” poprzez stałą i cierpliwie przekazywaną katechezę, osnutą wokół podstawowych prawd katolickiej wiary i moralności, które kształtują życie duchowe. Chrześcijańskie nauczanie należy do szczytowych form duchowego miłosierdzia*⁶³.

Najbardziej widocznym przejawem miłości pasterskiej kapłana jest pełniona przez niego posługa kierowania i administrowania wspólnotą oraz należącymi do niej dobrami materialnymi (*funkcja królewska*). W centrum tej posługi jest szeroko rozumiana działalność charytatywna, a także wychowawcza. Również troska o bezpieczeństwo i estetykę świątyni, jej wyposażenie, archiwum parafialne itp., czyż nie jest wyrazem miłości do ludzi, którzy tworzą daną wspólnotę parafialną? Nie można zapominać, że miłość pasterska kapłana zobowiązuje go do synowskiej więzi ze swoim biskupem, któremu w chwilach swoich święceń składał ślub czci i posłuszeństwa. Tym samym każdy kapłan zobowiązany jest do zachowania jedności z innymi kapłanami, czyli z tzw. prezbiterium diecezjalnym. Warto podkreślić to, że kapłan nawet nie zatrudniony bezpośrednio w pracy duszpasterskiej, pielęgnuje miłość pasterską, może być pewny, że zawsze doświadczy miłości odwzajemnionej: od Chrystusa i od ludzi⁶⁴. Swoistą syntezę nauki a temat duchowości kapłańskiej zarysował Jan Paweł II w homilii wygłoszonej 9 października 1984 roku do kapłanów biorących udział w międzynarodowych rekolekcjach: *Powołanie kapłańskie jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa. Świętość jest zażyłością z Bogiem, jest naśladowaniem Chrystusa ubogiego, czystego i pokornego, jest bezgranicznym umiłowaniem ludzi i oddaniem się ich prawdziwemu dobru; jest miłością Kościoła, który jest święty i pragnie, byśmy i my byli święci, bo taka jest misja, jaką powierzył mu Chrystus. Każdy z was musi być święty, by pomagać także braciom w realizowaniu ich powołania do świętości.*

W. Słomka uważa, iż najbardziej istotne dla kapłanów w pojmowaniu kapłaństwa i jego duchowości, jest zrozumienie, że Jedynym kapłanem Nowego Przymierza jest sam Jezus Chrystus, a kapłani mocą sakramentu święceń, stają się uczestnikami kapłaństwa poprzez otrzymaną zdolność bycia i pełnienia Chrystusowego posłannictwa *in persona Christi Capitis et Pastoris Ecclesiae* – w Osobie Chrystusa Głowy i Pasterza⁶⁵.

⁶³ Kongregacja do spraw Duchowieństwa: *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa*, II, 2.

⁶⁴ M. Chmielowski, dz. cyt., s. 240.

⁶⁵ W. Słomka: *Duchowość kapłańska*. Lublin 1996 s. 296.

3. Duchowość życia konsekrowanego

Podjęcie drogi życia konsekrowanego dokonuje się przez profesję rad ewangelicznych, zwaną potocznie składaniem ślubów lub innej formy publicznego zobowiązania się do: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. Te trzy śluby streszczają zawarte w Ewangelii rady i zachęty Chrystusa do życia doskonałego. Są one przeciwieństwem trzech głównych pożądliwości, a mianowicie pożądliwości oczu, ciała i pysze. W tym kontekście Jan Paweł II pisze, że czystość w sposób szczególnie zaadresowana jest do miłości serca ludzkiego. Uwydatnia ona bardziej rys oblubieńczy tej miłości, podczas gdy ubóstwo, a zwłaszcza posłuszeństwo, zdają się uwydatniać przede wszystkim rys odkupieńczy miłości zawartej w zakonnej konsekracji⁶⁶. Specyfiką duchowości zakonnej jest realizowanie ślubów nie prywatnie, ale we wspólnocie. Stąd tak istotne znaczenie ma wymiar wspólnotowy duchowości zakonnej, będący odzwierciedleniem Kościoła świętego, który z istoty swej jest wspólnotą.

W adhortacji *Vita consecrata* Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że czystość jako wyraz oddania się Bogu niepodzielnym sercem, jest odbłaskiem nieskończonej miłości łączącej trzy Boskie osoby w tajemniczej głębi życia trynitarnego⁶⁷ i pozwala zarazem uczestniczyć w tym Boskim życiu przez kontemplację. W tym samym dokumencie Ojciec Święty dodaje: *Ubóstwo głosi, że Bóg jest jedynym prawdziwym bogactwem człowieka*⁶⁸, dlatego ślub ewangelicznego ubóstwa na wzór Chrystusa wyzwala człowieka od skłonności konsumistycznych, a przez to czyni go bardziej wolnym do spełniania siebie w dawaniu siebie, tego kim się jest i co się posiada.

Istotą ślubu posłuszeństwa jest to, iż osoby konsekrowane poświęcają Bogu całkowicie swoją wolę, jakby składając ofiarę z siebie, a przez to jednoczą się trwale i bezpieczniej ze zbawczą wolą Boga⁶⁹. Nawiązując do tego Jan Paweł II uczy: *Posłuszeństwo praktykowane na wzór Chrystusa, którego pokarmem było wypełnianie woli Ojca, objawia wyzwalające piękno uległości synowskiej, a nie niewolniczej, wzbogacanej poczuciem odpowiedzialności i przenikniętej wzajemnym zaufaniem: to zaufanie jest doczesnym odbłaskiem harmonii miłości, właściwej trzem Boskim Osobom*⁷⁰.

⁶⁶ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Redemptionis donum* o konsekracji zakonnej w świetle Odkupienia (25.03.1984).

⁶⁷ Jan Paweł II: Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 21.

⁶⁸ *Vita consecrata*, 21.

⁶⁹ Sobór Watykański II: Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (28.10.1965), 14.

⁷⁰ *Vita consecrata*, 21.

W tym kontekście warto podkreślić, iż Duch Święty powołanych na drogę wspomnianych wyżej rad ewangelicznych nie odrywa od historii. W dziejach Kościoła kształtowały się różne formy życia konsekrowanego, i nadal pojawiają się nowe⁷¹. Adhortacja Jana Pawła II *Vita consecrata*, poza najstarszymi formami (dziewice, wdowy, pustelnicy), rozróżnia: instytuty zakonne oddane całkowicie kontemplacji; instytuty oddane dziełom apostołskim, instytuty świeckie i stowarzyszenia życia apostołskiego. Wszystkie te formy życia obecnie egzystują duchem wskazań soborowych, do których należy zaliczyć: prymat Ewangelii, partycypację w życiu Kościoła, powrót do ducha założyciela⁷².

Oto sens powołania do życia konsekrowanego: jest ono wyłączną inicjatywą Boga (por. J 15, 16), który oczekuje od tych, których wybrał, odpowiedzi w postaci całkowitego i wyłącznego oddania się Jemu. Doświadczenie tej bezinteresownej miłości Boga jest tak głębokie i silne, że człowiek czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożeniem w ofierze wszystkiego – teraźniejszości i przyszłości w Jego ręce⁷³.

Uzasadniając przesłanie i cel adhortacji *Vita consecrata*, Jan Paweł II pisze: *Lata odnowy były dla życia konsekrowanego, podobnie jak dla innych form życia w Kościele, okresem delikatnym i nietrywialnym. Był to okres pełen nadziei, bogaty w próby i propozycje nowatorskie, mające ożywić praktykę rad ewangelicznych. Ale w okresie tym występowały także napięcia i trudności, tak że nawet bardzo wielkoduszne inicjatywy nie zawsze przynosiły pozytywne rezultaty.*

Trudności nie powinny jednak zniechęcać. Należy raczej zdobyć się na nowy wysiłek, ponieważ Kościół potrzebuje duchowego i apostołskiego wkładu, jaki może wnieść odnowione i pełne świeżych energii życie konsekrowane. W niniejszej Adhortacji posynodalnej pragnę zwrócić się do wspólnot zakonnych i do osób konsekrowanych w tym samym duchu, jaki przenikał list skierowany przez Sobór Jerozolimski do chrześcijan w Antiochii; żywię przy tym nadzieję, że i ona zostanie dziś przyjęta w taki sam sposób [...] Więcej: mam również nadzieję, że uda mi się przysporzyć radości całemu Ludowi Bożemu, który poznawszy lepiej życie konsekrowane będzie mógł bardziej świadomie dziękować Wszechmogącemu za ten wielki dar⁷⁴.

Na zakończenie warto dodać, iż Jan Paweł II zobowiązuje osoby konsekrowane do podejmowania dialogu miłości ze światem, zwłaszcza tam, gdzie toczą się konflikty etniczne i szerzy się przemoc. Taki dialog i taka komunია bowiem

⁷¹ T. P a s z k o w s k a: *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*. Lublin 2005 s. 204.

⁷² Tamże, s. 204.

⁷³ *Vita consecrata*, 17.

⁷⁴ *Vita consecrata*, 13.

jest zdolna połączyć w harmonijną całość wszelkie odmienności⁷⁵. W tym właśnie kontekście sama ludzkość współczesna ze swoimi oczekiwaniami i złudzeniami staje się częścią konstytutywną teologii życia konsekrowanego, o ile tylko chce być ona autentyczna i wiarygodna⁷⁶. Takie rozumienie duchowości życia konsekrowanego powoduje podwyższenie świadomości nie tylko u osób konsekrowanych, ale także u osób świeckich.

Jan Paweł II w czasie swojego pontyfikatu wielokrotnie okazywał zainteresowanie i pasterską troskę zagadnieniom związanych z duchowością katolicką. Warto przy tym podkreślić, iż rozwój duchowy jest na szczycie hierarchii rozwoju osobowego. Ojciec Święty w swoim nauczaniu zachęcał wiernych do podjęcia trudu głębokiej formacji duchowej, widział jednocześnie zagrożenia i kryzysy duchowości we współczesnym Kościele. Efekty współpracy z łaską Bożą są uwarunkowane przyczynami obiektywnymi i subiektywnymi. Te ostatnie zależą od takich działań, za które osoba ponosi odpowiedzialność. Chodzi zatem o nawrócenie, pragnienie doskonałości, życie sakramentalno-modlitewne, ascezę i podjęcie walki duchowej oraz zaangażowanie apostołskie. Głównym celem rozwoju duchowego jest oddawanie chwały Bogu, a przy tym osiągnięcie zbawienia i uswięcenia. Wazkim zagadnieniem jest podjęcie kwestii dialogicznego rozumienia rozwoju duchowego. Wiąże się to jednak z problemem rozwoju osobowego. Jan Paweł II rozwój duchowy rozumiał właśnie w perspektywie personalistycznej. Rozwój ten przedstawiał w trzech głównych płaszczyznach: duchowość laikatu, duchowość kapłańska oraz duchowość osób konsekrowanych.

Przy tej okazji chciałbym wspomnieć o przeprowadzonych przeze mnie w drugiej połowie 2004 roku badaniach młodzieży maturalnej odnoszących się do zagadnienia Kościoła w Polsce w warunkach Unii Europejskiej. Badana młodzież w adekwatny sposób rozumiała pojęcie duchowości, o czym świadczą udzielone odpowiedzi, w których zawarte jest rozumienie duchowości jako podstawowego elementu kształtowania nie tyle osobowości co formacji człowieka jako osoby. Duchowość tak rozumiana kształtuje życie publiczne, polityczne, naukowe, kulturowe i z tego powodu nie może być ukrywane w świecie prywatnym, osobistym czy tylko w zakrystii lub murach świątyni. Orędzie zbawienia niesione przez Chrystusa otwiera szansę budowania na ziemi Królestwa Bożego. Dokonywać się to może w miłości, w tworzeniu cywilizacji miłości oraz różnych formach rodzimej i europejskiej duchowości.

⁷⁵ Tamże, 51.

⁷⁶ T. P a s z k o w s k a, dz. cyt., s. 384.