

ks. Janusz Królikowski



# Powołanie, konsekracja i postanie



Powołanie,  
konsekracja  
i posłanie

# Ministerium Expositionis

4

ks. Janusz Królikowski

# Powołanie, konsekracja i posłanie

Z teologii świętego kapłaństwa

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2019

Recenzja wydawnicza  
ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk (UKSW)

Korekta  
Ewa Popielarz

Redakcja techniczna  
Jadwiga Malik

Projekt serii i okładki  
Marta Jaszczuk

Na okładce  
Jacques Honeruogt, *Alegoria Krzyża, 1530–1590*, ze zbiorów autora

Wydanie II

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie  
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2016.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-727-9 (wersja drukowana)  
ISBN 978-83-7438-728-6 (wersja online)  
DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387286>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10  
tel./faks (12) 422 60 40  
e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl](http://www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl)



## Słowo do drugiego wydania

Szybkie wyczerpanie się pierwszego wydania niniejszej książki i wyrażane dalsze zapotrzebowanie sprawiają, że zostaje ona wydana po raz drugi w wersji nieco rozszerzonej. Kapłaństwo w Kościele domaga się od nas coraz głębszego namysłu teologicznego, aby nie tylko uzasadnić jego potrzebę, ale przede wszystkim pokazać jego wielkość i godność, zachowując jego sakralną specyfikę. Tylko w ten sposób będzie można kształtować misję kapłańską i dokonywać jej aktualizacji, co więcej, tylko w ten sposób znajdziemy właściwy klucz do zmierzenia się z problemami duchowymi, które pojawiają się w stanie kapłańskim w dzisiejszym Kościele. Teologia nie jest czynnikiem, który mógłby łatwo „uzdrowić” posługę kapłańską w Kościele, ale na pewno stanowi pierwszy poziom szukanego i oczekiwanego odnowienia tej posługi. Sobór Watykański II, wychodząc z takiego właśnie założenia, dostarczył nam nauczania o kapłaństwie, które wciąż domaga się pogłębionego i zaktualizowanego odczytywania. Prezentowane tutaj refleksje teologiczne wychodzą z takiego właśnie założenia i w tym tkwi ich aktualność.

24 maja 2018 r., święto Jezusa Chrystusa Najwyższego  
i Wiecznego Kapłana





## WPROWADZENIE



# Kapłan II Soboru Watykańskiego

W czasie wakacyjnych wędrówek w góry często pierwszym zadaniem jest przebicie się przez nisko położone mgły w dolinach. Dopiero potem, w miarę, jak pokonuje się kolejne wysokości, wszystko rozjaśnia się, aż wreszcie dochodzi się do czystego światła i można cieszyć się wspaniałą panoramą. Podobne doświadczenie staje się udziałem tego, kto przeczytawszy potoczne opinie o kapłanach i kapłaństwie, których nie brakuje dzisiaj w publicystyce medialnej, sięgnie wreszcie do dekretu *Presbyterorum ordinis* o posłudze i życiu kapłanów, który zawdzięczamy II Soborowi Watykańskiemu. Ukazuje on posługę kapłańską w pełnym i spokojnym świetle, łącząc ją z pełnym realizmem teologicznym i egzystencjalnym oraz z wzniosłością mistyczną. Takie spojrzenie pozwala uchwycić jej autentyczność, aby potem głębiej rozumieć konkretnego kapłana, którego spotyka się na drogach swojego życia.

Dekret soborowy rozpoczyna od stwierdzenia, że wszelkie kapłaństwo w Kościele pochodzi od Jezusa Chrystusa, najwyższego Kapłana. On przekazuje całemu swemu Ciału namaszczenie kapłańskie, które, jako Bóg-Człowiek, otrzymał od Ducha Świętego posłanego przez Ojca. Dlatego cały lud Boży jest ludem kapłańskim – każdy członek mistycznego Ciała zostaje przez chrzest uzdolniony do ofiarowania Bogu modlitw i próśb oraz siebie samego jako żywej hostii.

W jednym Ciele eklezjalnym nie wszystkie członki spełniają tę samą funkcję. Pan Jezus, będący jego Głową, ustanawia sakramentalnie niektórych wiernych, aby pełnili posługę opartą na głębszym uczestniczeniu w Jego funkcjach Proroka, Kapłana i Króla oraz aby posiadali w Kościele władzę i charyzmaty odpowiednie do spełniania tej posługi. Chrystus zatem, posłany przez Ojca, konsekrował i posłał apostołów, dając im zdolność duchową i świętą władzę przekazywania ich konsekracji i misji swoim następcom – biskupom. Oni ze swej strony przekazują następnie prezbiterom udział w tej posłudze za pośrednictwem konsekracji, na mocy której ci stają się współpracownikami biskupów na stopniu niższym, jakim jest prezbiterat. W ten sposób, jak wyrażają się ojcowie II Soboru Watykańskiego, „prezbiterzy [...] poprzez święcenia i posłannictwo otrzymane od biskupów, przeznaczeni zostają do służenia Chrystusowi Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi, w którego urzędzie uczestniczą, a dzięki niemu tutaj na ziemi Kościół buduje się nieustannie jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego”<sup>1</sup>.

Święcenia pochodzą więc bezpośrednio od samego Jezusa Chrystusa. Co więcej, nie udziela się święceń tylko ze względu na spełnianie funkcji kultycznej, modlitewnej i sakramentalnej. Nabierają one szerszego znaczenia, co sobór chciał podkreślić. Odsyłają one, na właściwym dla siebie stopniu, do całej posługi Jezusa Chrystusa, który przyszedł, aby zbawić wszystkich ludzi. Powierzył On swoją misję apostołom, biskupom, prezbiterom – każdemu na odpowiednim dla niego poziomie. Prezbiterzy, w łączności z biskupem, spełniają swoją władzę nie tylko na ambonie i przy ołtarzu, ale także wtedy, gdy autorytatywnie przepowiadają Ewangelię i wspomagają biskupów w rządzeniu ludem Bożym, prowadząc go po drogach wyznaczonych przez Ducha Świętego. Także prezbiter wypełnia posługę Chrystusa, aby następowało aktualizowanie Jego dzieła w Kościele i w świecie. Oczywiście działanie kapłana zmierza przede wszystkim do tego, by gromadzić wiernych na ofiarę eucharystyczną, w czasie której, w imieniu Chrystusa i z całym Kościołem,

---

<sup>1</sup> II Sobór Watykański, dekret *Presbyterorum ordinis*, 1.

włącza w bezkrwawą ofiarę Chrystusa to ofiarowanie, w którym wierni duchowo składają w ofierze samych siebie, wypełniając swoje kapłaństwo powszechne, wyrastające z sakramentu chrztu. W ten sposób zostaje zachowane rozróżnienie nie tylko stopnia, lecz także istoty, jakie zachodzi między kapłaństwem urzędowym i kapłaństwem chrzcielnym.

Jeśli II Sobór Watykański mocno podkreślił znaczenie powszechnego kapłaństwa wszystkich wiernych, to nie odebrał przez to niczego z kapłaństwa urzędowego tych, którzy zostają do niego wyświęceni. Co więcej, dokonał jego wywyższenia, rozciągając je bezpośrednio na każdą czynność zmierzającą do zbawienia wiernych. Jak sobór dokonał bardziej precyzyjnego wyjaśnienia skuteczności konsekracji biskupiej, tak również ukazał moc i zasięg konsekracji, której dostępują prezbiterzy. Całe życie prezbitera jest postawione w perspektywie spełnianej misji, a tym samym zostaje ono włączone w perspektywę zbawienia.

Doktryna dotycząca kapłaństwa urzędowego, którą wyłożył II Sobór Watykański, była zawsze obecna w Kościele. Sobór Trydencki potępił tych, którzy odrzucają, że „święcenia [...] są prawdziwie i odrębnie sakramentem, ustanowionym przez Chrystusa Pana”<sup>2</sup>. Ponadto spójnie wyjaśnił, że skoro Chrystus ustanowił nową ofiarę widzialną, to jest również konieczne nowe kapłaństwo w Nowym Przymierzu. Kościół zawsze przyjmował, że Jezus Chrystus ustanowił swoich apostołów kapłanami w stopniu biskupów, gdy w czasie Ostatniej Wieczerzy nakazał im: „Czyńcie to na moją pamiątkę”, a po swoim zmartwychwstaniu udzielił im władzy odpuszczania grzechów<sup>3</sup>. Ta posługa, którą słusznie nazywamy apostołską, gdyż zaczęła się od Chrystusa powołującego i posyłającego apostołów i jest co do swej istoty taka, jak ich posługa, będzie trwać aż do chwalebного powrotu Chrystusa.

---

<sup>2</sup> Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie święceń*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: 1511–1870, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 685.

<sup>3</sup> Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 679.

Kościół uznaje za kanoniczne listy św. Pawła do Tymoteusza, w których apostoł przypomina trwałą łaskę święceń otrzymanych przez jego ucznia za pośrednictwem gestu włożenia rąk. U świętych ojców Kościoła: Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma, Cyryła Aleksandryjskiego, Ambrożego, Augustyna i wielu innych, można znaleźć rozwiniętą doktrynę w tej materii<sup>4</sup>. Potwierdzają oni mocno, że raz udzielonych święceń nie można nikomu odebrać ani nie można ich powtarzać, gdyż są one fundamentem, na którym wznosi się Kościół, oraz mocą, dzięki której jest budowany. Luter w swoim ataku na Kościół rzymski skierował się najpierw przeciw kapłaństwu urzędowemu papieża, biskupów i prezbiterów, gdyż wiedział, że po zburzeniu tego jedyne go fundamentu wszystko inne upadnie bez większych problemów.

Słuchając wypowiedzi Kościoła na temat kapłaństwa, nie tylko nie można kwestionować jego podstawowego znaczenia, lecz także trzeba z pokorą uznać jego wielkość i godność oraz tak o nim mówić. Zwracam uwagę na wielkość, którą dzisiaj pomija się milczeniem, a nawet zdaje się ona być czymś wstydliwym. Nic z tego, co zostało powiedziane dla wywyższenia kapłaństwa, poczynawszy od św. Jana Chryzostoma i św. Augustyna, przez szkołę Pierre'a de Bérulle, Jean-Jacques'a Oliera, Jana Eudesa i przez ich następców, nie może zostać przekreślone. Prawdziwe są słowa, które znajdujemy w *Naśladowaniu Chrystusa*: „Kiedy kapłan odprawuje Mszę świętą, wtedy czci Boga, Aniołów rozwesela, Kościół buduje, żyjących wspiera, umarłym pokój wyjednywa, a sam stawa się uczestnikiem wszelkiego dobra”<sup>5</sup>. To wszystko, co istotne, pozostaje związane z kapłaństwem, mimo przychodzących kolejnych pokoleń ludzkich i zmieniających się dynamicznie czasów.

II Sobór Watykański chciał, aby cześć dla kapłaństwa była rozumiana w całej swojej rozciągłości, to znaczy obejmując wprost misję i apostołat, oraz by była rozumiana tak, jak chce tego Ewangelia, to

---

<sup>4</sup> Por. A. Trapè, *Il sacerdote uomo di Dio al servizio della Chiesa. Considerazioni patristiche*, Roma 1988<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Jezusa Chrystusa*, tłum. A. Jełowicki, Kraków 1841, s. 361.

znaczy jako służba. Nie ma jednak w tym nic nowego. Kapłaństwo zawsze pozostawało w służbie ludzi. Mnisi i ich kapłani położyli fundament pod Europę. Średniowieczne zakony zebrzące i powstające później zgromadzenia zakonne są przeznaczone do wszechstronnego apostołatu, obejmującego wszystkie dziedziny życia i aktywności ludzkiej. Chodzi tylko o doskonałość, przystosowanie, oczyszczenie i intensyfikację tego, co należy do istoty posługi kapłańskiej ukazanej w Jezusie Chrystusie, najwyższym Kapłanie. Ideał kapłana na dzisiaj nie jest pomniejszony – jest bardziej kompletny, piękniejszy i bardziej pociągający, a dzięki temu bardziej aktualny. Trzeba o tym mówić słowem i przykładem. Wzniosły ideał kapłana, kontemplowany teologicznie z wiarą, w swoim wewnętrznym i mistycznym blasku, w swoim wymaganiu czystości i poświęcenia będzie także najpewniejszym zapleczem nowych, podejmowanych z zapałem i gorliwością powołań, których nigdy nie jest zbyt dużo. Przestrzenie apostołatu zawsze pozostają nieskończone. Paul Claudel słusznie zauważył, że młodzi gonią za przyjemnością, ale ostatecznie wybierają heroizm.

Zebrane w niniejszym tomie wypowiedzi na temat kapłaństwa powstały w bardzo różnych okolicznościach, ale łączy je wszystkie troska teologiczna o właściwy obraz posługi kapłańskiej w Kościele. Kluczowym punktem odniesienia tych wypowiedzi jest nauczanie II Soboru Watykańskiego, który posiada wielkie zasługi w tym, by przywrócić ewangeliczny obraz i ideał kapłana oraz jasno i pewnie wskazać sposoby jego urzeczywistniania w Kościele i wobec świata. Dlatego też inspirowanie się soborem nie może ustawać, jeśli zależy nam na kapłaństwie w Kościele.



## ROZDZIAŁ I



# Geneza urzędu kapłańskiego

W ramach tej posługi składam się niby jakaś żertwa i ofiara.  
św. Tomasz z Akwinu<sup>1</sup>

Po II Soborze Watykańskim zagadnienie posługi kapłańskiej w Kościele należy do najbardziej dyskutowanych, niekiedy wręcz dramatycznie, w teologii katolickiej. Liczne echa tych dyskusji i ich negatywnych wpływów można znaleźć również w nowych polskich publikacjach na temat kapłaństwa. Stawia się więc pytania dotyczące prawomocności kapłaństwa sakramentalnego w Kościele; relacji zachodzącej między wymiarem hierarchicznym (chrystologicznym) i wymiarem charyzmatycznym (pneumatologicznym) w podstawowej strukturze Kościoła; wpływu czynników socjologicznych na kształt, jaki urząd stopniowo przybrał w Kościele, i na to, jak te czynniki kształtują jego tożsamość także w naszych czasach. Rozmaite wypowiedzi nowotestamentowe, w niejednym przypadku zawierające wiele odniesień i wpływów religijnych i kulturowych oraz niejednoznaczności terminologicznych, względnie łatwo uzasadniają stawianie tego rodzaju pytań.

---

<sup>1</sup> Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, tłum. J. Salij, Poznań 1987, s. 229.

Apostoł Paweł adresuje swoje wielkie listy bezpośrednio do wspólnot kościelnych, a nie do konkretnych przedstawicieli – ich „starszych” i przewodników – tychże wspólnot, przez co zdaje się przynajmniej w jakiś pośredni sposób dawać pierwszeństwo wymiarowi charyzmatycznemu w Kościele, pomniejszając rolę tych, którzy „urzędowo” przewodzą Kościołom. List do Hebrajczyków z takim naciskiem podkreśla wyjątkowość i jedyność kapłaństwa Jezusa Chrystusa, że zdaje się zostawiać całkowicie na boku postać kapłaństwa w Kościele Nowego Przymierza. Wreszcie Nowy Testament tylko jeden raz odnosi do urzędu apostołskiego pojęcie wskazujące na jego wymiar kapłański. W Liście do Rzymian św. Paweł pisze: „Dzięki niej [łasce] jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym *świętą czynność* głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Zamiast „świętej czynności” należałoby w tym miejscu przetłumaczyć greckie *hierourgounta* (w liczbie mnogiej) jako „kapłańskie działania”, a także wyprowadzić z tej wypowiedzi szersze konsekwencje w odniesieniu do urzędu kapłańskiego w Nowym Testamencie. Fakt, że jest to jedyne odniesienie do terminologii kapłańskiej w kontekście tego urzędu w Kościele, nie pomniejsza jego kluczowego znaczenia dla rozumienia posługi kościelnej. W każdym razie pozostaje przynajmniej niedopatrzaniem częste podkreślanie, że Nowy Testament nigdzie nie stosuje terminologii kapłańskiej w odniesieniu do urzędu kościelnego<sup>2</sup>. Wydaje się więc, że odchodzenie w języku kościelnym od „kapłana” na rzecz „prezbitera” nie jest słuszne, gdyż utrwalona tradycja ma poważne uzasadnienie biblijne, do czego jeszcze powrócimy w dalszej części naszej refleksji.

Zagadnienie zyskuje pogłębione znaczenie, gdy właściwie czyta się Nowy Testament, to znaczy w ścisłej łączności z żywą Tradycją Kościoła. Taka lektura, na której opiera się Kościół katolicki, mogłaby z łatwością złągodzić pojawiające się niepokoje odnośnie do pra-

---

<sup>2</sup> Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, tłum. M. Górecka, M. Radkiewicz, Lublin 2012, s. 108 (Opera omnia, 12).



womocności i sensu posługi kapłańskiej w Kościele, sprawiając także, że można na nią patrzeć jako na najbardziej żywotny element w jego urzeczywistnianiu się w dziejach zbawienia. Trzeba w teologii katolickiej, zwłaszcza dzisiaj, pamiętać o fundamentalnej zasadzie, według której nie można czytać Nowego Testamentu bez odniesienia do życia Kościoła, w którym Nowy Testament wyrósł i które uznaje go za normę swojego działania, ale mając zarazem świadomość, że wiele kwestii, zwłaszcza eklezjologicznych, musiało po prostu stopniowo dojrzeć i nabrać właściwego znaczenia doktrynalnego i egzystencjalnego. Nie podejmujemy tutaj zagadnienia właściwej interpretacji Biblii, ale należy przynajmniej zdać sobie sprawę z tego, że nie tylko nie istnieje sposób czytania Biblii, który byłby wolny od pierwotnych założeń, ale nawet pewne założenia, zwłaszcza eklezjalne – ponieważ w istotny sposób przyczyniły się do powstania samego Nowego Testamentu – są po prostu konieczne dla właściwego odczytywania tradycji biblijnej w ciągu wieków. Nie oznacza to bynajmniej, że nie mamy szukać najbardziej pierwotnego orędzia chrześcijańskiego, aby znaleźć nowe inspiracje i zaproponować nowe kierunki w rozumieniu posługi kapłańskiej w Kościele, mamy to jednak czynić w duchu głębokiej odpowiedzialności za zachowanie natury Kościoła i za jego pierwotny wymiar urzędowy, który wpisuje się w jego urzeczywistnianie się jako sakramentu zbawienia, zwłaszcza w celebrowaniu Eucharystii<sup>3</sup>.

#### SPECYFIKA URZĘDU KOŚCIELNEGO WEDŁUG ŚW. PAWŁA

Wychodzimy więc od podstawowego założenia, że Nowy Testament mówi o kapłaństwie, jak w wielkim zarysie, ale stanowczo stwierdza przytoczona wyżej wypowiedź z Listu do Rzymian. Należy jednak tę tezę pogłębić, dlatego sformułujemy w odniesieniu do niej kilka zasadniczych uwag, pozwalających wydobyć perspektywę

---

<sup>3</sup> Por. J. Królikowski, *Kościół w Jezusie Chrystusie. Chrystologiczno-pneumatologiczna geneza Kościoła*, Kraków 2015, s. 200–203.

teologiczną, w świetle której można potem adekwatnie patrzeć na zagadnienie kapłaństwa katolickiego. Za punkt odniesienia obieramy św. Pawła, który w wielu studiach na temat kapłaństwa jest traktowany jako kluczowy argument za przekroczeniem charakteru urzędowego – w konsekwencji także sakramentalnego – kapłaństwa. Jego osoba, posłanie i nauczanie miałyby być argumentem za taką wizją kapłaństwa, które sprowadza się do czystego charyzmatu w Kościele charyzmatycznym, a więc w pewnym sensie także nieokreślonym instytucjonalnie i historycznie.

Aby rozwinąć postawione zagadnienie, trzeba spojrzeć na to, co na ogół się pomija, gdy formuluje się tego typu ujęcia, a mianowicie na samą postać Apostoła Pawła i jego osobistą świadomość odnośnie do podjętej i pełnionej posługi. Apostoł nie odwołuje się w swoich pismach, w których wyraża samoświadomość odnośnie do pełnionego urzędu, do kapłanów należących do starotestamentalnej świątyni, nie wpisuje się w ich ciąg, ani też nie odnosi się do ich posługiwania. Byłoby to po prostu bezsensowne, gdyż ta świątynia i jej kapłani jeszcze istnieli, a zatem przede wszystkim z tej racji, ale także z racji ewidentnej ich odrębności religijnej było oczywiste, że zarówno św. Paweł, jak i pozostali apostołowie sytuowali się w innym porządku religijnym i w innej perspektywie „misyjnej”. Apostoł w swojej świadomości jest także daleki od uważania się za jakiegoś „rabbiego” chrześcijańskiego czy też za katechetę synagogalnego, niepełniącego funkcji kultycznych. Jest mu zupełnie obce zestawianie się z różnymi „przedstawicielami” religijnymi. Z głębokim przekonaniem uważa się natomiast za apostoła powołanego i ustanowionego bezpośrednio przez Jezusa Chrystusa, któremu została zlecona bardzo określona misja, a mianowicie przygotowanie świata pogańskiego dla Boga, dlatego może powiedzieć bardzo jednoznacznie: „Jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan” (Rz 15, 16). Ma w tym przypadku miejsce odwrócenie perspektywy w stosunku do kapłaństwa starotestamentalnego, tak że można zasadnie powiedzieć na jego temat: „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5, 17). Mamy więc do czynienia z całkowicie nowym urzędem i z jego rozumieniem wykraczającym poza ustalone schematy religijne.

W sensie jednoznacznym Paweł jest apostołem zmartwychwstałego Pana, i w tym najbardziej szczególnym znaczeniu – biorąc pod uwagę dokonujący się przewrót religijny – jego tożsamość wykracza poza to, co można wyprowadzić z tradycji kapłańskiej Starego Przymierza. W Drugim Liście do Koryntian wyraził on mocno oburzenie w stosunku do tych, którzy nie dostrzegali tej – ewidentnej dla niego, bo rozpatrywanej z zupełnie nowej perspektywy – różnicy oraz konkretnie uzasadnił, że ta różnica pociąga za sobą radykalne konsekwencje odnośnie do pełniących posługę w Kościele. Aby pokazać ową różnicę, św. Paweł w swoim wykładzie przeciwstawia więc pełnioną przez siebie posługę apostołską posłudze pełnionej przez Mojżesza, dzięki czemu zyskuje przychylną okoliczność teologiczną, by opisać swoją odrębność oraz odrębność pełnionej przez siebie misji. Urząd apostołski jawi się jako zdecydowane przekroczenie – mocą Ducha Świętego – tego, co było wpisane w logikę Starego Przymierza, którego pośrednikiem był Mojżesz (por. 2 Kor 3, 7–9). Apostolat, mający swoją genezę w Jezusie Chrystusie, nabiera specyficznego znaczenia i ujawnia swoją wyjątkowość poprzez odniesienie – oparte na zasadzie przekroczenia i zyskania nowej perspektywy – do Mojżesza. Posługa apostołska jest teraz posługą ściśle „duchową”, dopełnianą przez Chrystusa i Ducha Świętego, sytuującą się wyraźnie ponad posługą Mojżeszową. Jej konstytutywnym punktem wyjścia jest zmartwychwstanie Chrystusa, będące równocześnie źródłem jej nowych możliwości duchowych, eklezyjalnych i historycznych. W Zmartwychwstałym łączą się ze sobą dwa elementy, należące do logiki wypełniania się tajemnicy zbawienia: typ i rzeczywistość, które wyrażają także nowość posługi kościelnej. Wspólnota Jezusa, która należy do nowego porządku zbawczego, innego niż porządek, który reprezentuje Mojżesz, posiada również nową posługę, która nawiązuje do posługi Mojżesza, ale zarazem głęboko różni się od niej i sytuuje się w nowej roli w ramach zapoczątkowanego nowego porządku zbawczego.

Święty Paweł ponownie podejmuje i dalej rozwija przywołane wyżej idee w piątym rozdziale Drugiego Listu do Koryntian, w którym opisuje urząd apostołski jako „posługę pojednania” (2 Kor 5, 18). Dokonuje tym samym zaskakującego zestawienia go z posługą naj-

wyższego kapłana w Starym Przymierzu. Jego najwznioślejsza rola uwidaczniała się w liturgii święta pojednania. Święty Paweł ukazuje nowy wymiar tej posługi, przekraczający czystą i zewnętrzną obrzędowość, w której wcześniej się wyrażała. Osiągnęła ona wypełnienie chrystologiczno-pneumatologiczne, określające jej specyfikę, a zwłaszcza nabrała charakteru wewnętrznego. Oczywiście wymiar zewnętrzny nie został całkowicie wyeliminowany, ale została mu nadana nowa funkcja i nowe znaczenie, to znaczy – owa posługa ma całkowicie służyć temu, co wewnętrzne.

Aby wyjaśnić charakter posługi apostołskiej, św. Paweł nawiązuje w swojej wypowiedzi do pośredniczącej misji Mojżesza: „Albowiem w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania. Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednacie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 19–20). Powraca tutaj bardzo wyraźnie obraz Mojżesza, widzianego jako ten, który przynosi ludowi słowo Boże, który prowadzi lud do Boga, a Boga zbliża do ludzi. Jest więc pośrednikiem, a pełniąc to pośrednictwo, jest gotowy do poświęcenia siebie samego, by budować więź między Bogiem i człowiekiem. Apostoł Paweł nadaje pierwszeństwo temu motywowi, o czym świadczy częste powracanie do niego w wypowiedziach, w których opisuje swoją posługę i zaangażowanie w nią. Stwierdza na przykład: „Ja zaś bardzo chętnie poniosę wydatki i nawet siebie samego wydam za dusze wasze” (1 Kor 12, 15). W takim spojrzeniu zyskuje dalsze pogłębienie także postać Mojżesza, który dzięki temu zostaje odniesiony do samego Chrystusa, który na krzyżu dobrowolnie i do końca wydał się dla ludzi i właśnie przez to stał się kapłanem i pośrednikiem ludzkości. Urząd apostołski wyrasta z tradycji starotestamentalnej, która nadaje mu pewne ważne rysy, ale osiąga on wypełnienie w Jezusie Chrystusie, a więc zyskuje jako pierwszorzędnym charakter chrystologiczny. Dla św. Pawła Stary Testament jest ewidentnie przygotowaniem do przyjścia Chrystusa i spełnienia się jego dzieła, także w wymiarze kapłańskim.

Patrząc na postać św. Pawła i na jego posługę, nie sposób zaprzeczyć, że teologia apostołatu posiada bardzo bogate i jednoznaczne

treści, dając wyraźne podstawy pod teologię urzędu kościelnego, widzianą w szerokiej perspektywie chrystologicznej i pneumatologicznej. Można by uzasadnić tę teologię, nawiązując do synoptyków, ale przeprowadzona na nasz użytek lektura św. Pawła jest wystarczająca. Wskazuje ona na kapłański wymiar urzędu apostołowego oraz broni jego pierwotnego charakteru, który właśnie w wymiarze kapłańskim uczestniczy w konstytuowaniu Kościoła jako rzeczywistości zbawczej.

### KAPŁAŃSKI WYMIAR PREZBITERATU

Pojawia się teraz zasadnicze pytanie, czy to wszystko, co odnosi się do apostoła i posiada rys kapłański, mówi coś istotnego o posłudze tych, którzy w Nowym Testamencie zostali nazwani „prezbiterami”, oraz wywiera realny wpływ na ich świadomość urzędową i eklezjalną, czy też ogranicza swój wpływ tylko do wąskiej grupy tych, którzy zostali bezpośrednio powołani przez Chrystusa na apostołów. Uzasadnienie takiego odniesienia może mieć kluczowe znaczenie dla rozumienia urzędu w Kościele, a tym samym może określać tożsamość i misję tych, którzy w dzisiejszym Kościele przyjmują sakrament święceń. Jasne ukazanie takiego odniesienia może mieć również znaczenie dla zrozumienia związku zachodzącego między urzędem i charyzmatem (łącznie z odpowiedzią na pytanie, czy jest to szczególny charyzmat, czy też charyzmat obok innych charyzmatów), a tym samym może rzucić właściwe światło na charyzmatyczny wymiar podstawowej struktury Kościoła. W tym miejscu nie zajmujemy się szczegółowo tymi zagadnieniami, gdyż interesuje nas raczej temat mający ogólniejsze odniesienia i znaczenie, ale wyznaczenie perspektywy dla takich poszukiwań może być bardzo owocne.

Należy przede wszystkim zwrócić uwagę, że już w samym Nowym Testamencie znajdujemy spójne i perspektywiczne wypowiedzi, które odegrały zresztą ważną rolę w dziejach Kościoła, w których widać jednoczące traktowanie apostołatu i prezbiteratu, a tym samym zachodzącą między nimi ciągłość natury i misji. Prezbiterat jest widziany jako ściśle łączący się ze strukturą apostołatu na zasadzie bycia jego przedłużeniem duchowym i historycznym oraz sposobem

kontynuowania jego specyficznej misji w Kościele. Można powiedzieć, że w ten sposób nabiera on trwałego znaczenia w strukturze Kościoła, a tym samym stanowi oparcie dla jego wędrówki historycznej, w której ukazuje się jego posłanie i która jest efektywnie tworzona za jego pośrednictwem. Ten związek ukazuje się w Nowym Testamencie bardzo wcześnie, ponieważ świadczą o nim jednoznacznie pisma św. Łukasza oraz listy katolickie.

Podstawowym tekstem nowotestamentowym, który ukazuje ściśle więź zachodzącą między apostołem i prezbiteratem, jest mowa pożegnalna św. Pawła, którą skierował w Efezie do ustanowionych przez siebie biskupów/prezbiterów (por. Dz 20, 18–35)<sup>4</sup>. W całej tej mowie Apostoł rozwija ważną i inspirującą ideę sukcesji apostołskiej. Można wprost i w pełni realistycznie powiedzieć, że po wyjeździe św. Pawła jego urząd i jego misja zostają „przeniesione” na prezbiterów, którzy prawomocnie i w pełnym zakresie przejmują posługę w Kościele w Efezie, stając się dla niego tym samym, czym był uprzednio apostoł. W mowie św. Pawła na szczególną uwagę zasługują dwa zagadnienia, mające kluczowe znaczenie dla rozumienia następnie urzędu kościelnego. Po pierwsze urząd prezbiterów jest widziany jako suwerenny i darmowy dar samego Ducha Świętego. Można syntetycznie powiedzieć, że to nie Paweł ustanowił prezbiterów, ale ich geneza jest ściśle i bezpośrednio związana z Duchem Świętym i Jego pierwszorzędnym działaniem w Kościele (por. Dz 20, 28).

Natura posługi prezbiterów, po drugie, zostaje opisana poprzez odwołanie się do obrazu pasterza i owczarni. Ta metafora pozwala złączyć tę posługę z długowiekową tradycją żydowską, która – z jednej strony – patrzy na Boga jako jedyne Pasterza wędrujących i gubiących się ludzi, ale – z drugiej strony – nie waha się nazwać pasterzami także królów i kapłanów, którzy przyjmują na siebie misję spełnianą w imieniu samego Boga oraz mają Go faktycznie naśladować w jej urzeczywistnieniu historycznym. To idea określa naturę urzędu, ale również zawiera zasadnicze wymagania,

---

<sup>4</sup> Por. J. Dupont, *Le discours de Milet. Testament pastoral de Saint Paul (Actes 20, 18–36)*, Paris 1962.

które powinni podjąć pełniący urząd pasterski. Być może nawiązanie przez św. Pawła do obrazu pasterza posiada nośność chrystologiczną, ale nawet jeśli nie da się tego wprost wykazać, należy istnienia takiego nawiązania z przekonaniem domniemywać, skoro odnośnienie obrazu pasterza do Chrystusa dla pierwszych chrześcijan było czymś naturalnym, opierającym się na wypowiedzi samego Jezusa: „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10, 11). Z tej racji stale odwołujemy się do tej metafory, aby ukazywać i wyjaśniać ducha pełnienia posługi kapłańskiej w Kościele<sup>5</sup>.

Związek apostołatu i prezbiteratu może zostać następnie znacznie pogłębiony, jeśli sięgniemy do kolejnego bardzo ważnego tekstu z Nowego Testamentu. Otóż w Pierwszym Liście św. Piotra (5, 1–4) po raz kolejny powracający i sugestywny obraz pasterza odsyła do wcześniejszej zdumiewającej wypowiedzi, w której sam Chrystus zostaje nazwany „pasterzem i biskupem” naszych dusz (1 P 2, 25)<sup>6</sup>. W tym swoistym „rachunku sumienia” dla pasterzy w Kościele decydujące znaczenie należy przyznać wyrażeniu, za pośrednictwem którego apostoł określa siebie jako „współprezbitera” pośród prezbiterów (*sympresbyteros*). Wypowiedź ta wskazuje wyraźnie, że apostoł, prezentując się jako „współprezbiter”, dokonuje tym samym utożsamienia dwóch urzędów: apostołatu i prezbiteratu/episkopatu. Dzięki tej formule urząd apostołatu w swej istocie zostaje uznany za synonim prezbiteratu. W środowisku Nowego Testamentu zdaje się to być najsilniejsze i niemal ostateczne połączenie urzędów apostołatu i prezbiteratu, które w sposób ostateczny i na trwałe przenosi teologię apostołatu na teologię prezbiteratu. To połączenie sprawia, że należy widzieć zasadniczą ciągłość zachodzącą między urzędem apostołów i urzędem w Kościele, nawet jeśli jest obecny w tym połączeniu element, który nie jest przekazywany – apostołowie są „wybranymi świadkami Zmartwychwstałego i fundamentami Kościoła”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. P. Śliwa, *Kapłan – pasterz w oczach Bożych*, Warszawa 1984.

<sup>6</sup> Por. U. Vanni, *Il sacerdozio nell'Apocalisse e nella Prima Lettera di Pietro. Un impegno che abbraccia tutta la vita del cristiano in vista del regno di Dio*, Roma 2009, s. 45–74.

<sup>7</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 860.

Biorąc pod uwagę tę ciągłość – idąc za wewnętrzną logiką i dynamiką Nowego Testamentu – można udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, od którego wyszliśmy, a mianowicie: kapłaństwo Kościoła nie jest przeciwne przesłaniu doktrynalnemu, zwłaszcza eklezjologicznemu, Nowego Testamentu, ale jest w nim bezpośrednio i dogłębnie zakorzenione, stanowiąc element strukturalny orędzia chrześcijańskiego. Jest to zjawisko całkowicie innowacyjne i odrębne, które wyznacza nową linię rozwojową w dziejach kapłaństwa w obrębie religii. Kapłaństwo nowotestamentowe nie ma prostej genezy w kapłaństwie z czasów Starego Przymierza i nie stanowi jego przedłużenia teologicznego i funkcjonalnego ani nie wywodzi się ze starotestamentalnej idei „kapłaństwa królewskiego”, która w Pierwszym Liście św. Piotra zostaje ewidentnie odniesiona do całego ludu (por. 1 P 2, 9). Wyrasta ono przede wszystkim z posłania Jezusa Chrystusa, które ma charakter mesjańsko-apostolski, oraz posiada z nim nierozzerwalną łączność, stanowiąc jego historyczne przedłużenie i uobecnienie<sup>8</sup>.

W rozwoju doktryny katolickiej dotyczącej kapłaństwa przedstawione wyżej wątki zakorzeniające się w teologii Nowego Testamentu nie zawsze były widziane w sposób jednoznaczny i nie zawsze stanowiły podstawę wyjaśniania teologii kapłaństwa. Można nawet powiedzieć, że niejednokrotnie biblijne podstawy teologii kapłaństwa nie były w ogóle brane pod uwagę, a w praktyce opierano się na wizji kapłaństwa bardzo mało związanej z tym, co podstawowe, czyli z jego konstytucją chrystologiczno-pneumatologiczną. Poświadczają to same wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat sakramentu święceń, który dopiero w nauczaniu II Soboru Watykańskiego nabrał pełniejszej głębi ewangelicznej<sup>9</sup>. Jest to podstawowa racja, która każe nam przyjąć nauczanie tego soboru na temat święceń jako punktu odniesienia dla teologii urzędu kościelnego. Przede wszystkim warto w nim odnotować podkreślenie

---

<sup>8</sup> Por. A. Vanhoye, *Il sacerdozio nella Bibbia*, [w:] *Identità e missione del sacerdote*, a cura di G. Pittau, C. Sepe, Roma 1994, s. 13–25.

<sup>9</sup> Por. G. Ferraro, *Il Sacramento dell'ordine. Teologia del sacerdozio ministeriale*, Roma 2010, s. 197–263.



ciągłości między urzędem apostołskim i posługą eklezjalną zakorzeniającą się w konsekracji sakramentalnej<sup>10</sup>.

W tym miejscu pokazuje się także oczyszczająca moc badań historycznych, które prowadzone we właściwym duchu mogą pomóc w lepszym zrozumieniu zadań spoczywających na posłudze kapłańskiej. Badania historyczne nie są jednak samowystarczalne, ponieważ teologia musi mieć zakorzenienie w żywej Tradycji i rzeczywistym życiu Kościoła, otrzymując z tych „źródeł” konkretne wskazania, w jakim kierunku powinna postępować, rozpoznając zarazem, jakie ograniczenia są na nią nałożone. To, co jest przeżywane w Kościele, powinno być pierwszorzędnym źródłem twórczego myślenia. W kontekście naszego zagadnienia można powiedzieć, że tylko jeśli ciągle na nowo będziemy odkrywać wydanie się Jezusa Chrystusa za nas w ofierze krzyżowej i jego uobecnianie się w Kościele w sakramentach, przede wszystkim w Najświętszej Ofierze, nasze myślenie o kapłaństwie będzie mogło znaleźć ukierunkowanie pozwalające odpowiedzieć na wiele szczegółowych pytań dotyczących życia Kościoła, a przede wszystkim na pytanie o wielką posługę kapłańską, której stale potrzebujemy. Skoro stale też grzeszymy, dlatego też stale potrzebujemy ofiary przebłagalnej za nasze grzechy. Święty Tomasz z Akwinu w swoim najbardziej podstawowym uzasadnieniu potrzeby kapłaństwa stwierdza: „Sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo”<sup>11</sup>, a w ten sposób służą jedności ludzi z Bogiem i między sobą: „ordo contra dissolutionem multitudinis”<sup>12</sup>.

## W ŚWIETLE KRZYŻA

Kapłaństwo Jezusa Chrystusa, które według nadzwyczajnej wizji Listu do Hebrajczyków urzeczywistniło się i wypełniło na krzyżu, stanowi trwały element relacji zachodzących między Bogiem

---

<sup>10</sup> Por. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konsilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester”*, Frankfurt am Main 1972.

<sup>11</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 65 a. 1.

<sup>12</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 65 a. 1.

a człowiekiem i dopełniających się w Kościele. Syntetyzuje tę wizję prefacja mszalna głosząca o Chrystusie: „Przez ofiarę swojego ciała na krzyżu dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie, sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym”<sup>13</sup>. Krzyż Chrystusa jest więc i pozostaje podstawą oraz nie-naruszalnym i niezmiennym punktem odniesienia kapłaństwa kościelnego, które może znaleźć swoje wypełnienie tylko w gotowości wydania własnego *ja* na rzecz Boga i ludzi. Taka gotowość rodzi się z Chrystusowej mocy udzielanej w sakramencie święceń i z danego przez Niego przykładu „umiłowania do końca” (por. J 13, 1) oraz „wydania samego siebie” za Kościół (por. Ef 5, 25).

W pełnieniu posługi kapłańskiej nabiera więc kluczowego znaczenia to, co z takim naciskiem podkreślał św. Paweł, broniąc wartości swojej posługi. Kapłaństwo Nowego Testamentu nie jest „posługiwaniem śmierci”, ale jest „posługiwaniem Ducha”, które „obfituje w chwałę” i prowadzi do życia (por. 2 Kor 3, 7–9). Właśnie оголоcenie siebie, o którym wspomnieliśmy, podjęte przez apostoła Jezusa Chrystusa, czyni go wolnym i pozwala mu doświadczyć obecności Zmartwychwstałego. Jest to droga, która ukazuje się jako jedyna właściwa dla tego, kto przyjmuje sakrament święceń – jest to droga „współofiarowania” siebie na ołtarzu Kościoła. Jest to na pewno „wysoka miara”, jaka nakłada się na posługę kapłańską, ale taką miarę rozpoznajemy w naszym Arcykapłanie Jezusie Chrystusie, który „oddał się jako Baranek bez skazy na doskonałą i miłą [...] ofiarę uwielbienia”<sup>14</sup>. Kapłaństwo stawia po prostu radykalne wymagania. Święty Paweł, najpierw prześladowca Chrystusa, a potem ostatni wśród apostołów (por. 1 Kor 15, 8), zaświadcza jednak, że można oddać do dyspozycji mocy Bożej swoją słabość i w ten sposób stać się wyrazistym świadkiem zbawczej i zwycięskiej łaski, którego głoszenie jest i na zawsze pozostanie najwznioślejszym zadaniem urzędu kapłańskiego.

---

<sup>13</sup> *Mszal rzymski*, 5 prefacja wielkanocna.

<sup>14</sup> *Mszal rzymski*, 2 prefacja o Najświętszej Eucharystii.

## ROZDZIAŁ II



# Jezus Chrystus i kapłaństwo

Do wielu posoborowych doświadczeń Kościoła należy także poważny kryzys kapłaństwa. Co więcej, kryzysu tego nie można przypisać tylko przyczynom zewnętrznym w stosunku do Kościoła. Nie miałyby one takiej siły, jeśli nie zostałyby zachwiane podstawy teologiczne posługi kapłańskiej, które dość łatwo da się zidentyfikować. W nowej sytuacji kulturowej powrócono do starych argumentów reformatorów z XVI wieku, do których doszły niektóre „nowinki” dostarczone przez ideologicznie nastawioną egzegezę biblijną. Teologia katolicka nie od razu znalazła odpowiednie odpowiedzi, które mogłyby zostać zaproponowane w tej kryzysowej sytuacji. Trudność podjęcia tej kwestii została pogłębiona przez potrzebę zajęcia się wieloma innymi zagadnieniami, które w zmienionych okolicznościach również jawiły się jako bardzo pilne. Siła apologetyczna teologii uległa więc rozproszению, a zatem i osłabieniu.

Pojawiły się w teologii opinie, że w Kościele pierwotnym posługi nie obejmowały elementu sakralnego, lecz miały tylko charakter funkcjonalny. Wychodząc z tego założenia, wyprowadzono wniosek, że śmierć Chrystusa definitywnie zlikwidowała wszelki podział na *sacrum* i *profanum* oraz że w Nowym Testamencie jedyną możliwą liturgią jest liturgia miłości przeżywanej w konkretnej codzienności. Takie przekonanie oparto na błędnej interpretacji teologii św. Pawła, właściwej dla wielu nurtów reformacyjnych, według której prze-

ciwstawienie między Ewangelią i Prawem zakłada także obalenie kapłaństwa i kultu (ofiary), a tym samym sprowadzenie wszystkiego w chrześcijaństwie do profetyzmu i przepowiadania. Kryzys pojawił się, ponieważ w teologii katolickiej, która w wielu przypadkach bezkrytycznie przyjęła wnioski egzegezy współczesnej, zabrakło właściwej instancji hermeneutycznej, która pozwoliłaby na odpowiednie ustosunkowanie się do nich. Dzisiaj w poszukiwaniach teologicznych dotyczących kapłaństwa osiągnięto już wystarczającą równowagę, dzięki której lepiej widać związek zachodzący między posługą przepowiadania i posługą celebracji Eucharystii, a więc między słowem i kultem.

#### SAKRAMENTALNE UCZESTNICZENIE W POSŁANIU JEZUSA CHRYSTUSA

Szukając biblijnych podstaw kapłaństwa w Kościele, trzeba przede wszystkim uwzględnić nowość teologiczną Starego i Nowego Testamentu oraz widzieć dogłębną jedność całej, to znaczy starotestamentalnej, nowotestamentowej i eklezjalnej, historii zbawienia. Ta nowość nie tyle polega na nowych ideach, ale dotyczy osoby Syna Bożego, który stał się człowiekiem, by włączyć ludzi do wspólnoty życia Bożego, którą wyraża i splata rzeczywistość zbawienia.

Kapłaństwo w Kościele można właściwie pojąć, tylko wychodząc od chrystologii, która stanowi fundament całego życia Kościoła. Chodzi tutaj oczywiście o chrystologię niezdeformowaną przez interpretacje oparte na uprzedzeniach, do których wyłonienia się doprowadziły epoka liberalna i marksizm. Według interpretacji liberalnej Chrystus przeciwstawia czysty etos deformacjom religii obrzędowej, wolną odpowiedzialność osobistą religii kolektywnej, osobistą świadomość przed Bogiem wszelkiemu pośredniczeniu kultycznemu. Natomiast marksizm widzi w Chrystusie tylko rewolucjonistę i wyzwoliciela społecznego, który przede wszystkim walczy z dominacją kapłanów. Interpretacje te rażą nie tylko jednostronnością, lecz także oczywistym nastawieniem antykapłańskim, którego konsekwencją jest wyeliminowanie wszelkiego zainteresowania chrystologią Listu do Hebrajczyków – chrystologią

ewidentnie kapłańską – oraz rzucenie podejrzeń na kapłaństwo rozumiane instytucjonalnie.

Już pobieżna lektura Ewangelii wystarcza do stwierdzenia, że Jezus Chrystus, którego one ukazują, bardzo różni się od tych jednostronnych interpretacji. Przeżywa nieustannie, w najwyższym stopniu, szczególną relację z Ojcem i świadomie działa na mocy otrzymanego od Niego posłania, w którym wyraża się Jego tożsamość. Całe Jego życie, jak i każda Jego tajemnica, jest odniesione do Ojca, którego objawia i z którym stanowi jedno (por. J 7, 16; 5, 30; 10, 30). Tylko w tym kontekście – z kolei – może być zrozumiana posługa apostołska, w której kapłaństwo Kościoła rozpoznaje swój początek i z którą się utożsamia. Aby aktualizować swoje posłanie – które ze swej strony jest kontynuacją posłania, jakie On otrzymał od Ojca (por. J 20, 21) – Chrystus przekazuje apostołom szczególnie władze. To przekazanie dokonuje się zarówno w czasie Jego publicznej działalności, niejako stopniowo, jak również w sposób pełny i definitywny przed Jego wniebowstąpieniem, gdy przekazuje apostołom nakaz ewangelizacyjny: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 18). Oni sami nie mogliby odpuszczać grzechów czy mówić: „To jest Ciało moje”. Tylko władza udzielona przez Jezusa Chrystusa uzdalnia ich do pełnienia tego wszystkiego, co zostało im udzielone przez Boga, a co przez Kościół jest nazywane „sakramentem”. Żaden człowiek nie może sam siebie nazwać kapłanem ani zostać ustanowiony kapłanem na mocy decyzji wspólnoty ludzkiej. Może to dokonać się tylko na mocy sakramentu, który należy do Boga. Posiadające taki zakres uprawnień posłanie może być otrzymane od Chrystusa przez sakrament, przez który człowiek staje się Jego narzędziem w świecie. Pełne urzeczywistnienie kapłaństwa w Jezusie Chrystusie sprawia, że udział w nim jest uzależniony tylko od woli i daru Boga.

Nowe posłanie, jakie wiąże się z wyborem dwunastu, od samego początku posiada więc rysy sakramentalne, zakorzeniając się w działaniu Boga i Jego obdarowaniu na rzecz człowieka. Wpisuje się w ten sposób w sakramentalną strukturę orędzia biblijnego, która jest jego cechą w najwyższym stopniu charakterystyczną i specyficzną.

Jest jednak oczywiste, że posługa zainicjowana przez Chrystusa jest całkowicie nowa i w żaden sposób nie wywodzi się ze Starego Testamentu, chociaż niewątpliwie ma w nim swoje źródła i swoje przygotowanie. Opiera się na nowej władzy – władzy w pełni zbawczej, którą posiada sam Chrystus Jezus jako Pośrednik między Bogiem i ludźmi. Posługa sakramentalna Kościoła wyraża tę Jego nowość oraz Jego nieustanną i czynną obecność w historii.

### SUKCESJA APOSTOLSKA

W jaki sposób to, co zostało powiedziane, jest rozumiane i przeżywane w czasie apostołów i jaki rozwój nastąpił w okresie poapostolskim? Święty Paweł jasno rozumie zadanie zlecone wybranym uczniom: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (2 Kor 5, 20). Z teologii Pawłowej wyłania się bardzo wyraźnie natura tej posługi, którą uważamy za istotę kapłaństwa. Apostołów przepowiada i pojednuje nie na mocy własnej władzy, ale na mocy władzy w pełni i bezpośrednio otrzymanej od Boga (por. 2 Kor 6, 4; 5, 18; Ef 2, 12). Już w pismach apostołskich jest więc oczywiste rozróżnienie między posługą apostoła i różnymi darami, które mogą otrzymać wszyscy, by móc prowadzić autentyczne życie chrześcijańskie (por. 1 Kor 4, 1; 4, 21; 5, 5). Postać apostoła nie ma nic wspólnego z tak zwaną „anarchią duchową”, którą niejednokrotnie usiłowali wyprowadzić egzegeci z Pierwszego Listu do Koryntian i zaproponować jako prawdziwy obraz Kościoła, czyli taki, który opierałby się tylko na charyzmatkach i dystansował od wszelkiego autorytetu. Apostołów działa nie na mocy własnej władzy, ale na mocy władzy otrzymanej od Chrystusa; nie działa jako członek wspólnoty, ale na mocy jej mandatu, ale właśnie jako wyłączonej ze wspólnoty, do której mówi autorytatywnie w imieniu samego Chrystusa. Ta jego pozycja pozwala mu na podejmowanie rozstrzygających decyzji oraz stawianie wymagań dotyczących życia wspólnot kościelnych.

Struktura dialogiczna należy do natury objawienia. Widać ją już w przypadku samej wiary, będącej podstawą drogi chrześcijańskiej. Wiara jest najpierw darmowym darem, który pochodzi od

Chrystusa – nie jest wynikiem refleksji, uczciwości lub decyzji człowieka. Gdy traci się z oczu to *extra divinum*, czyli to, co pochodzi od samego Boga, nie należąc w żaden sposób do natury człowieka, jego uzdolnień czy osiągnięć, zostaje zagrożona istotna struktura wiary i wszystkiego tego, co chrześcijańskie. Wspólnota, która sama usiłowałaby ukonstytuować się jako Kościół lub wspólnota eklezjalna, kwestionowałaby dialogiczną tajemnicę objawienia i daru łaski, która jest zawsze otrzymywana „*ab alio* – od innego”. We wszystkich sakramentach dar Boży i człowiek stoją naprzeciw siebie, ale niekwestionowane pierwszeństwo i inicjatywa należą suwerennie do Boga. Ta sama struktura odnosi się także do słowa Bożego. Wiara rodzi się nie z czytania, ale „ze słuchania – *ex auditu*” (Rz 10, 17). Określenie zastosowane przez św. Pawła w Liście do Rzymian najlepiej wyraża ten wymiar „od innego”, wpisany w naturę wiary chrześcijańskiej. Wymownie wskazuje ono, że nikt nie dochodzi do wiary na mocy swojego osobistego poszukiwania i wysiłku. Przepowiadanie słowa przez tego, kto jest do tego posłany, należy do struktury wiary, wskazując jednoznacznie na pierwszeństwo działania Bożego.

Zagadnienie sukcesji apostołskiej jest dzisiaj nadal bardzo żywo dyskutowane, ponieważ od sposobu, w jaki zostanie ono ujęte, zależy wiele podstawowych stwierdzeń dotyczących natury i misji Kościoła oraz jego urzeczywistniania się w świecie. Dyskusja wynika z faktu, iż w pierwszym okresie rodzącego się Kościoła słowo „apostoł” ma jeszcze bardzo szerokie znaczenie. Dopiero pod koniec pierwszego wieku w teologii św. Łukasza zostaje ono odniesione do dwunastu wybranych przez Chrystusa. Inne posługi nie są jeszcze definitywnie określone oraz pojawiają się nowe, które wychodzą poza wspólnoty lokalne (np. nauczyciele i prorocy). Inne jeszcze służą Kościołom lokalnym. Poza tym u chrześcijan wywodzących się z judaizmu pełniący posługę przyjmują miano „prezbiterów”, podczas gdy we wspólnotach wywodzących się z pogaństwa znajdujemy po raz pierwszy „biskupów” i „diakonów”.

Pod koniec czasów apostołskich struktura sukcesji osiąga swoją wstępną dojrzałość, o czym świadczą dwa bardzo ważne teksty. Pierwszym, który na to wskazuje, jest przede wszystkim pożegnanie św. Pawła z Efezjanami. Wynika z niego, że określenia „prezbiterzy”

i „biskupi” są równoważne znaczeniowo (por. Dz 14, 17. 28). Pozwala to również uznać, że tradycje chrześcijańskie wywodzące się z judaizmu i z pogaństwa przeniknęły się już wzajemnie, przekształcając się w jedną posługę sukcesji apostoelskiej. Duch Święty – a nie wspólnota (!) – ustanowił ich pasterzami, aby kierowali Kościołem Boga, który Chrystus nabył własną krwią i im powierzył (por. Dz 20, 28). Z tych stwierdzeń wynika, że posługa prezbiterów i biskupów zostaje w sposób istotny utożsamiona z posługą apostołów. Święty Łukasz określa tę istotną tożsamość, która opiera się na zasadzie sukcesji, uwzględniając zarazem zachodzenie w niej różnicy formalnej. Według niego miano „apostołów” przysługuje tylko dwunastu, a szczególny charakter ich początku różni się od stałego charakteru sukcesji. W tym znaczeniu posługa prezbiterów i biskupów jest różna od posługi wybranych na początku uczniów Jezusa – są ich następcami, a nie apostołami w sensie właściwym. Doświadczenie apostoelskie w sposób jednorazowy należy do Kościoła, chociaż ma ono także pewną ciągłość. Do struktury objawienia i Kościoła należy więc pewne „*semel* – raz na zawsze” i pewne „*semper* – zawsze”. Władza udzielona przez Chrystusa Jego apostołom, uzdalniająca do pojednywania, rządzenia, nauczania, trwa nieustannie i niezmiennie w ich następcach, ale są oni prawdziwymi następcami tylko wtedy, jeśli „trwają w nauce Apostołów” (Dz 2, 42).

To samo wynika z Pierwszego Listu św. Piotra (por. 5, 1–4). Nazywając się „współstarszym” – współprezbiterem, autor stwierdza tożsamość posługi apostoelskiej i posługi prezbiterów, teologicznie powiązanych ze sobą na zasadzie ciągłości. Uznając w ten sposób prezbiterów za ustanowionych do tej samej posługi, do której zostali ustanowieni apostołowie, wprowadza pryncypium sukcesji apostoelskiej. Także Piotr, który uznaje Chrystusa za „Pasterza i Stróża dusz” (1 P 2, 25), posługując się tym samym językiem, określa Go mianem „Najwyższego Pasterza” (1 P 5, 4). Apostołem, zakładając takie samo znaczenie słowa *episcopus* – to znaczy „stróż, który stoi na czele i opiekuje się” – widzi utożsamianie się owego znaczenia ze słowem „pasterz”. W ten sposób słowo *episcopus*, zaczerpnięte z języka świeckiego, zaczęło oznaczać Chrystusa Pasterza. Wyłania się w tym miejscu także nowa terminologia chrześcijańska



i nowe rozumienie sakralności w wierze chrześcijańskiej. Jak określenie „współstarszy” łączy apostołów i prezbiterów jako ich następców, tak słowo *episcopus* łączy tych następców z Chrystusem oraz określa podstawę chrystologiczną posługi biskupów i prezbiterów. Można więc zdecydowanie powiedzieć, że na końcu epoki apostołskiej, o czym świadczą pisma Nowego Testamentu, została wypracowana i spójnie określona teologia kapłaństwa nowotestamentowego. Stanowiła ona ośrodek każdej teologii kapłaństwa katolickiego w ciągu wieków, niezależnie od zmieniających się historycznych form jego urzeczywistniania i od pogłębienia doktrynalnego, które miało miejsce w kolejnych epokach, według zmieniających się okoliczności.

### NASZA POSŁUGA KAPŁAŃSKA

W świetle tych rozważań zarysowuje się kilka istotnych postulatów pod adresem formacji i posługi kapłańskiej w naszych czasach. Nie wchodzimy w szczegółowe ich określenie, ponieważ obejmują one właściwie bardzo szeroki zakres zagadnień z dziedziny duchowości kapłańskiej, która domaga się mocnego oparcia teologicznego. Ponieważ kapłaństwo Nowego Testamentu zakłada prawdziwe i istotne powiązanie z posłaniem Jezusa Chrystusa, także kapłan, który włącza się w to posłanie, przede wszystkim powinien uznać i kształtować swoją bezpośrednią relację z Chrystusem. Jest to sprawa o podstawowym znaczeniu dla posługi kapłańskiej, określająca zarazem to, co możemy nazwać stylem życia kapłańskiego, będącego gwarancją autentycznego spełniania tej posługi. Formacja kapłańska na każdym etapie życia i posługi kapłana powinna więc prowadzić do dogłębnie przeżytego i osobiście doświadczonego poznania Jezusa Chrystusa oraz do osobowej miłości do Niego. Kapłan powinien być człowiekiem rzeczywiście duchowym – czyli żyjącym pełnią życia w Jezusie Chrystusie – gdyż w przeciwnym wypadku nie tylko nie zdoła wypełnić powierzonego mu posłania, ale także nie zdoła w nim wytrwać.

Jak to osiągnąć, podpowiada kard. Joseph Ratzinger, nawiązując do soborowego dekretu *Presbyterorum ordinis*:

Podstawą jest wewnętrzna komunია z Chrystusem, którego pokarmem było wypełnienie woli Ojca (por. J 4, 34). Jest ważne, by zjednoczenie ontologiczne z Chrystusem stało się żywe w świadomości, a w ten sposób także w działaniu: Wszystko, co robię, robię w komunii z Nim. Właśnie dlatego, że to robię, jestem z Nim. Moje działania, jakkolwiek byłyby liczne, a często nawet zewnętrznie przeciwstawne, konstytuują jednak jedno jedyne powołanie: Wszystko jest byciem z Chrystusem, działaniem jako narzędzie w komunii z Nim. Wynika potem z tego drugie wskazanie – asceza kapłańska nie może być postawiona obok pracy duszpasterskiej, jakby chodziło o zadanie dodatkowe, kolejny obowiązek, który jeszcze bardziej przeładowuje mój dzień. To właśnie w działaniu uczę się przekraczać siebie samego, tracić i dawać moje życie; w rozczarowaniu i niepowodzeniu uczę się wyrzeczenia, akceptowania bólu, rezygnacji z siebie. W radości powodzenia uczę się wdzięczności. W celebracji sakramentów ja sam jestem nimi wewnętrznie ubogaczający; rzeczywiście, nie wykonuję jakiejś pracy zewnętrznej, ale rozmawiam z Chrystusem, a przez Chrystusa z Bogiem trynitarnym, a w ten sposób modłę się z innymi i za innych. Ta asceza posługi, sama posługa jako prawdziwa asceza mojego życia, jest niewątpliwie elementem bardzo ważnym, który wymaga jednak ciągłego świadomego ćwiczenia i wewnętrznego formowania działania w oparciu o byt. Dlatego jest niezbędny trzeci element. Nawet starając się przeżywać służbę, ascezę i działanie sakramentalne jako osobiste spotkanie z Chrystusem, zachodzi potrzeba chwil oddechu, by mogło być rzeczywiście realizowane to ukierunkowanie wewnętrzne. Prezbiterzy [...] nie osiągną go, jeśli swoim życiem nie wnikają coraz głębiej w misterium Chrystusa. [...] Kapłan, jeśli chce dojść do życia prawdziwie kapłańskiego, musi używać do tego odpowiednio dostosowanych środków, to znaczy modlić się, pościć, unikać złego towarzystwa oraz szkodliwych i niebezpiecznych zażyłości<sup>1</sup>.

Kapłan nie powinien szukać siebie, swojej korzyści czy też swojego sukcesu. Nie powinien ufać własnym siłom i liczyć tylko na swoją pomysłowość. Powinien być gotowy do pełnego, konsekwentnego

---

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *Posługa i życie prezbiterów*, „Currenda” 146 (1996), s. 403.

i niepoddającego się zwątpieniu zaangażowania swojego życia dla Chrystusa i dla człowieka; do siania, pozwalając, by inni zebrali plon; do pracy ze spokojem i radością, zostawiając Panu troskę o owoce. Gdy szuka się własnego sukcesu, nieuchronnie pojawiają się trudności. Kapłan troskę o sukces powinien zostawić tylko i wyłącznie Chrystusowi, a sam zająć się troską o życie łaską i ukazywanie jej pierwszeństwa człowiekowi w jego wierze i doświadczeniu duchowym. A to wymaga pokory.

Wydaje się, że kapłanowi powinny być bliskie słowa, które zapisał Hans Urs von Balthasar w rozważaniu o „kapłanie, którego szuka”:

Gdy kapłan osiągnie powodzenie, jest to zawsze cud łaski. Częściej się zdarza, że Kościół musi cierpieć z powodu jego niepowodzeń. Zbyt wielu jest takich, którzy wyobrażają sobie, że z katedry czy z ambony przekazują światło; trzeba ich unikać. Mówią o Bogu, ale myślą o sobie, Bóg wówczas się nie zjawia. Czy uważają Go za umarłego, czy za żywego, czy twierdzą, że za dużo lub za mało o Nim wiedzą, jest prawie obojętne. Są inni, którzy wymyślają metody, by zwrócić na siebie uwagę, mają problemy językowe; sądzą, że gdyby ludzie nagle słyszeli, że mówią o Bogu codziennym językiem, to zachęciłoby ich do słuchania i coś by zrozumieli; jest to jakby podszywanie się pod cud Pięćdziesiątnicy. Ich zwolennicy zdumiewają się, ale ci, których chcieliby zdobyć, lekceważą ich. Nie mają oni bowiem nic do powiedzenia. Istnieją też dezertery, którzy byli powołani do naśladowania Chrystusa, ale przestraszyli się, że nie zostaną dobrze przyjęci przez ludzi; w krótkiej decyzji zmienili miłość Boga w miłość bliźniego. Nie mają oni nic do głoszenia, żadnego polecenia, by wymagać od ludzi czegoś innego niż to, co sami już postanowili jako oczywiste. Rozpływają się w humanitarnej anonimowości. I wreszcie mamy lękliwych, którzy w miarę zanikania odziedziczonych form tym silniej czepiają się tego, co z nich jeszcze pozostało. Wiedzą wprawdzie, że Duch ucieleśnia się w formach historii, ale nie mają na tyle swobody, by Mu pozwolić tchnąć tam, gdzie chce, Jego samego biorą za formę. Przez swe antytezy przyznają rację teom przewyższającym ich<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Paryż 1976, s. 117–118.

Z wewnętrznej relacji z Chrystusem rodzi się również miłość do ludzi – by ich szukać i zbliżyć do zbawienia, także pośród trudności napotykanych w duszpasterstwie, które jest owocem miłości. Jak zbawienie przyszło przez krzyż Chrystusa, tak też tylko i wyłącznie przez krzyż dokonuje się jego aktualizacja. Taka jest droga Kościoła i kapłaństwa, droga, której wzorem pozostaje na zawsze droga Jezusa Chrystusa, najwyższego Kapłana. W każdym razie chodzi w niej o zbawienie każdego człowieka, które jest misją Kościoła i kapłaństwa – chodzi o zrodzenie go do życia nadprzyrodzonego.

Ta prawda natchnęła Matthiasa Josepha Scheebena do godnej przypomnienia refleksji nad godnością kapłaństwa w Kościele:

Cała działalność Kościoła i jego kapłaństwa na tym się opiera i w tym objawia swój właściwy charakter, że kapłaństwo w nadprzyrodzony sposób pozostaje do dzieci Kościoła w tak samo prawdziwym, rzeczywistym, a może nawet rzeczywistszym stosunku, jak matka do swoich dzieci. [...] Niewymowna zatem jest godność, która kapłaństwu, a przez nie Kościołowi przypada w udziale, że jest mianowicie matką Boga-Człowieka w Jego sakramentalnym istnieniu oraz matką ludzi odnośnie do ich wyższego, nadprzyrodzonego i ubóstwionego sposobu bytowania. Cudowna, niepojęta jest płodność, jaką Kościół objawia w tym macierzyństwie, niewymowne jest zjednoczenie Kościoła z Duchem Świętym, który go ożywia i w jego łonie, i przezeń czyni podobne cuda, jak niegdyś w przeczystym łonie Maryi<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> M. J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Roztworowski, I. Bieda, Kraków 1970, s. 432.

## ROZDZIAŁ III



# Podstawy posługi kapłańskiej w Nowym Testamencie<sup>1</sup>

Konieczne jest [...] powracanie wciąż na nowo do korzeni naszego kapłaństwa. Tym korzeniem, jak dobrze wiemy, jest Jezus Chrystus, tylko On, Pan.

Benedykt XVI

Odnajdywanie źródeł i podstaw tego, co robimy, jest najlepszą drogą do nadawania życiu sensu i znaczenia. W decydującym stopniu ta zasada dotyczy także posługi kapłańskiej. Odnajdywanie jej podstaw staje się drogą do nadawania sensu spełnianej posłudze i jej poszczególnym czynnościom. Zachodzi więc oczywista potrzeba ciągłego i głębokiego powracania do Nowego Testamentu, a ściślej biorąc – do Jezusa Chrystusa, Kapłana nowego i wiecznego Przymierza, by odnajdywać się w tym, czego domaga się nasza posługa kapłańska. W Nim, w Jego posłudze kapłańskiej i w Jego ofierze złożonej na krzyżu, ma swoje źródło kapłaństwo, które przedłuża się w Kościele, stając się łaskawym i wymagającym darem

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony do kapłanów-studentów, Rzym, 15 stycznia 1999 roku.

dla człowieka, który zostaje do niego powołany. Wróćmy więc do Chrystusa, aby w Nim odnaleźć siebie.

W niniejszym opracowaniu szeroko wykorzystuję ważne studium egzegetyczne Heinricha Schliera *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*<sup>2</sup>. Ten wielki egzegeta-konwertyta, przewidywany przez Rudolfa Bultmanna na swego następcę, dzisiaj zbyt mało zapomniany także w kręgach katolickich, wnikliwie przemyślał wiele kwestii polemicznych, sytuujących się na styku katolicyzmu i protestantyzmu, do których należy także kwestia kapłaństwa<sup>3</sup>. Bardzo użyteczna była również książka Jeana Colsona *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile*<sup>4</sup>, która należy już do klasycznych studiów dotyczących zagadnienia posługi i kapłaństwa w Nowym Testamencie<sup>5</sup>.

#### JEZUS CHRYSYTUS – KAPŁAN I OFIARA

Posługa kapłańska w rozumieniu Nowego Testamentu opiera się na kapłaństwie samego Jezusa Chrystusa. Jako interpretacja osoby i wydarzenia zbawczego Jezusa Chrystusa pojawia się wprawdzie względnie późno, to znaczy w Liście do Hebrajczyków, ale zasadnicze elementy tej interpretacji widoczne są już wcześniej, to znaczy tam, gdzie – w sposób bardziej lub mniej typologiczny – jest mowa o ofierze Chrystusa na krzyżu. W Pierwszym Liście do Koryntian czytamy na przykład: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza pascha” (1 Kor 5, 7). Podobną ideę wyrażają te teksty, w których jest mowa o „krwi” Chrystusa, która na ogół odnosi się do ofiary (por. Mk 14, 24; Rz 3, 25; 5, 29; Ef 1, 7; 2, 13 itd.). Do ofiary

<sup>2</sup> H. Schlier, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, „Theologie und Philosophie” 44 [1969], s. 161–180.

<sup>3</sup> Por. H. Schlier, *Un breve rendiconto. Il racconto autobiografico della conversione al Cattolicesimo di uno dei più grandi esegeti del ventesimo secolo*, Roma 1999.

<sup>4</sup> J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'évangile*, Paris 1966.

<sup>5</sup> Por. także L. Bouyer, *Le sens de la vie sacerdotale*, Paris 1960; K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Freiburg 1961<sup>2</sup>; M. Thurian, *Sacerdoce et ministère. Recherche oecuménique*, Taizé 1970.

nawiązuje także formuła „za nas” (por. J 6, 51; 10, 11. 15; Łk 22, 19; Mk 10, 45 itd.). Zawołanie św. Jana: „Oto Baranek Boży” (J 1, 36; por. 19, 36) zawiera odniesienie do ofiarowania baranka paschalnego, któremu już judaizm przypisywał znaczenie zbawcze. Typologia baranka wynagradzającego powraca w Apokalipsie, gdzie stwierdza się: „Bo zostałeś zabity i krwią Twoją nabyłeś dla Boga ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9). Także w Pierwszym Liście św. Piotra znajdujemy wymowną wypowiedź, według której wyzwolenie z minionego złego postępowania, odziedziczonego po przodkach, dokonało się przez „drogocenną krew Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez skazy” (1 P 1, 19). On jest ofiarą paschalną czasów ostatecznych. Zostaje tutaj wykorzystany ponadto obraz wykupienia z niewoli. Wszystkie te stwierdzenia należą do najbardziej pierwotnej tradycji kościelnej.

W Nowym Testamencie ofiara Jezusa Chrystusa jest jednak wyjaśniana także bezpośrednio jako Jego wydanie siebie samego – samowydanie. List do Galatów mówi o Jezusie Chrystusie: „Wydał samego siebie za nasze grzechy” (Ga 1, 4); i dalej: „[...] w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 20). Można następnie odwołać się do przypowieści o „dobrym pasterczu” w Ewangelii św. Jana (10, 11n). W Liście do Efezjan to wydanie Jezusa Chrystusa, którym poświadcza On swoją miłość, jest jednoznacznie interpretowane za pomocą obrazu ofiary, w tradycyjnym sformułowaniu: „Postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na woń miłą Bogu” (Ef 5, 2). Na uwagę zasługuje w tym tekście ściśle powiązanie ofiary Chrystusa z miłością, której ta pierwsza jest wyrażeniem i objawieniem.

To pośrednie przekonanie zostało sformułowane w sposób systematyczny w Liście do Hebrajczyków, który oczywiście zawiera wiele nawiązań do wcześniej przypomnianych tradycyjnych wypowiedzi na temat ofiary Chrystusa. Trzeba więc przede wszystkim zauważyć, że według Listu do Hebrajczyków Chrystus został wezwany przez Boga do kapłaństwa i ustanowiony kapłanem na mocy Bożej decyzji i przysięgi (Hbr 5, 46; 71, 21. 28). „Według mocy niezniszczalnego życia” (Hbr 7, 16) została Mu zlecona posługa kapłańska. Decydujące

znaczenie dla tego kapłaństwa ma fakt, że Jezus Chrystus jest równocześnie kapłanem i ofiarą. Jest On kapłanem, który nauczył się posłuszeństwa w kuszeniu, w lęku i śmierci, pełniąc wolę Bożą (por. Hbr 2, 16n; 4, 15; 5, 7n; 6, 6; 9, 25; 10, 5; 11, 26; 13, 12–13), w mocy Ducha (Hbr 9, 14) i bez grzechu (Hbr 4, 15; 7, 27; 9, 14). Dzięki temu wydaniu siebie wszedł On do nieba (Hbr 4, 14); doszedł „wywyższenia ponad niebiosy” (Hbr 7, 26) i „udoskonaleń” (Hbr 2, 10; 5, 9; 7, 28); otrzymał władzę „po prawicy tronu Majestatu w niebiosach” (Hbr 8, 1; por. 10, 12); „wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego” (Hbr 9, 12). „Ten właśnie, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawić na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego przystępują do Boga, bo wciąż żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7, 24–25). Jego ziemską, konkretną i jedyną w historii ofiarę wyraża się w wiecznym wstawiennictwie kapłańskim „na naszą rzecz”. Dokonuje ono wyzwolenia człowieka z lęku przed śmiercią (Hbr 2, 15), a więc od zniszczenia ze strony tego, który ma władzę nad śmiercią, czyli diabła (Hbr 2, 15). Jednak przede wszystkim dokonuje „oczyszczenia z grzechów” (Hbr 1, 3), „przebłagania” za nie (Hbr 2, 17), a więc w najwyższym stopniu „pomaga” tym, którzy są „kuszeni” (Hbr 2, 18) oraz „oczyszcza nasze sumienia z martwych uczynków, abyśmy mogli służyć Bogu żywemu” (por. Hbr 9, 14). Jako najwyższy kapłan, który ofiarował samego siebie, Chrystus jest „sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich” (Hbr 5, 9), „poprzednikiem” (Hbr 6, 20), „przewodnikiem zbawienia” (Hbr 2, 10) oraz tym, który nam „w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2).

To kapłaństwo i ta posługa kapłańska, która wyraża się w ofierze z siebie samego, zastąpiły wszelkie wcześniejsze ofiary i wszelkie wcześniejsze kapłaństwo oraz doprowadziły do ich wypełnienia. Temat ten zajmuje centralne miejsce w Liście do Hebrajczyków (por. 4, 14 – 5, 10; 7, 1 – 10, 18). Zostaje w nim podkreślone z naciskiem, co wynika także z jego polemicznego nastawienia w stosunku do żydów, że starotestamentalne kapłaństwo kultyczne zostaje przekroczone. Zarówno kapłaństwo, jak i posługa kapłańska, w całej swojej słabości, były „obrazem czasu obecnego” (Hbr 9, 9). Chodzi o obraz – cień rzeczywistości niebieskich. Prawo mogło



kierować cieniem rzeczy przyszłych, ale nie samym „obrazem rzeczy” (Hbr 10, 1). Ta rzeczywistość została objawiona dopiero za pośrednictwem ofiary Jezusa Chrystusa, eliminując to, co dotychczas było cieniem.

Ofiara i posługa ofiarna Jezusa Chrystusa dokonały się raz na zawsze na końcu czasów. Jest to ofiara ostatniego i ostatecznego czasu: „A tymczasem *raz jeden* ukazał się teraz na końcu wieków, aby zgładzić grzech przez ofiarę z samego siebie” (Hbr 9, 26). Po tym wydarzeniu pozostaje jeszcze tylko Jego powrót (por. Hbr 9, 27n). Ta ofiara nie będzie już przekroczona i powtórzona: „To bowiem uczynił raz na zawsze, ofiarując samego siebie” (Hbr 7, 27). Za pośrednictwem tej ofiary zostało zapoczątkowane przymierze eschatologiczne, o którym mówi prorok Jeremiasz (Hbr 31, 31n). Za pośrednictwem tego kapłana i jego posługi kapłańskiej Bóg przemówił w tym czasie eschatologicznym. W Jezusie Chrystusie przyszedł więc kapłan, kapłaństwo stało się rzeczywistością, a ofiara została dopełniona. W Nim ukazał się sens i istota kapłaństwa oraz ukonstytuowana została posługa kapłańska. Tutaj zostaje wyznaczony koniec każdego innego kapłaństwa i każdej innej ofiary. Jeśli więc teraz mówi się o posłudze kapłańskiej, to jest to uprawnione tylko i wyłącznie w oparciu o tę *dopełniającą* i *eschatologiczną* posługę.

#### APOSTOLSKI UDZIAŁ W POSŁUDZE KAPŁAŃSKIEJ

Apostoł Paweł stwierdza: „A może niekiedy w liście tym zbyt śmiało się wyraziłem jako ten, który wam pewne sprawy stara się przypomnieć – na mocy danej mi przez Boga łaski. Dzięki niej jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 15–16). W Liście do Filipian pisze: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana w ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi, tak samo i wy się cieszcie i dzielcie radość ze mną” (Flp 2, 17–18). Ta sama idea pojawia się w Drugim Liście do Tymoteusza: „Albowiem krew moja już ma być wylana na ofiarę, a chwila mojej rozłąki nadeszła” (2 Tm 4, 6).

Jest więc jasne, że posługa kapłańska apostoła polega na głoszeniu Ewangelii; w tej dziedzinie wywołuje skutki charyzmat, który został mu udzielony przez Boga. Tym, co w tej posłudze kapłańskiej jest ofiarowane Bogu, są uświęceni przez Ducha Świętego poganie, którzy teraz należą do Boga, a dokładniej ich wiara. W tym działaniu ofiarnym Ewangelii sam apostoł przez swoje wylanie krwi wydaje się na ofiarę. Jego ofiara aż do męczeństwa jest częścią integralną ofiarnego wypełnienia Ewangelii.

Pojęcia zastosowane w przytoczonych tekstach charakteryzują *a priori* tę posługę kapłańską Ewangelii jako działanie ze swej istoty urzędowe i publiczne, a nie jako indywidualne przedsięwzięcie charyzmatyczne. Paweł spełnia liturgię ofiarną za cały świat. Całość użytych przez niego pojęć w tej dziedzinie ukazują nam ponadto, że nie uważał on swojej posługi za czynność świecką. Chodzi o posługę ofiarną, udzieloną i nakazaną przez Boga, w gruncie rzeczy urzeczywistnianą przez Chrystusa słowem i czynem oraz dopełnianą przez Ducha Świętego znakami i cudami. Jest to więc posługa o charakterze *trynitarnym*. W ten sposób wypełnia się głoszenie Ewangelii (por. Rz 15, 19). To odróżnia tę ofiarę od pogańskiej działalności sakralno-kultycznej, a także od żydowskiej posługi ofiarnej. Zdecydowanie odróżnia ją zarazem od propagandy filozoficznej. Głoszenie Ewangelii w żadnym wypadku nie jest więc zajęciem świeckim.

Posługa apostoła, która zastąpiła starotestamentalną posługę kapłańską, ma ponadto charakter eschatologiczny. Nie dąży do uduchowienia zjawisk i pojęć ani do dokonania sekularyzacji, ale sprawia, że *eschaton*, ostateczna wola Boża, posługuje się apostołem i Ewangelią, aby ogłosić „imię Chrystusa” w świecie i dla świata (por. Rz 15, 20). Można głębiej wyjaśnić sens posługi apostołowskiej, zauważając – w perspektywie tej problematyki – inne stwierdzenia św. Pawła. Także z nich wynika, że dla Pawła jego „posłanie” i jego posługa są służbą o charakterze publicznym i urzędowym na rzecz pogan. On „jest” od Boga (2 Kor 5, 18); został ustanowiony przez Niego i przez Chrystusa (1 Kor 12, 28). Paweł został wybrany i Bóg go posłał. Pan dał mu do tego odpowiednią *exousia* (por. 2 Kor 10, 7–8). Został mu także udzielony duch charyzmatyczny, aby mógł wypełnić

zleconą posługę. Jego posłanie nie opiera się na charyzmatkach, ale jest nimi napełniane. Jego służba wynika z powołania go i posłania oraz z danego mu upoważnienia – jego służba wynika z nakazu, a zatem jest urzędem. Ta posługa urzędowa polega na głoszeniu Pana ukrzyżowanego i zmartwychwstałego dla życia świata, na powtarzaniu i aktualizacji ofiary Chrystusa przez Ewangelię apostolską w celu budowania Kościoła. W niej sam Pan powtarza i uobecnia swoją ofiarę. Paweł zachęca w imieniu Chrystusa, jako Jego „wysłannik” (por. 2 Kor 1, 19; 4, 5; Flp 1, 17–18; Kol 1, 28; Ga 1, 16), konkretnie Chrystusa ukrzyżowanego (por. 1 Kor 1, 23). W publicznym, urzędowym, uroczystym i zobowiązującym głoszeniu Ewangelii apostolskiej jawi się Chrystus ukrzyżowany, który w ten sposób uobecnia siebie i swoją ofiarę, zgodnie z tym, jak Kościół zgromadzony na celebrowaniu Uczty Pańskiej „głosi śmierć Pana”, a więc uobecnia Go (1 Kor 11, 26). Właśnie ze względu na takie uobecnianie ofiary Chrystusa za pośrednictwem Ewangelii, posługa apostolska jest posługą kapłańską – służbą ze względu na służbę Chrystusa kapłana, służbą na rzecz służby kapłańskiej Jego ofiary. Jest to posługa pośrednicząca i posługa pośrednika, kapłańska i ofiarna posługa Chrystusa. Bóg pojednał z sobą świat przez Chrystusa. On ogłosił także „słowo pojednania” oraz ustanowił „posługę pojednania”. Apostoł spełnia ją w zastępstwie Chrystusa, oferując pojednanie w Chrystusie (por. 2 Kor 5, 18–20).

Ta posługa wprowadza także apostoła w mękę i śmierć Chrystusa. Ofiara Jezusa uobecnia się więc nie tylko za pośrednictwem głoszenia Ewangelii, ale także za pośrednictwem trudów apostolskich i cierpień dla Ewangelii. Paweł głosi Ewangelię poganom, ale służy zarazem Ewangelii, a więc Chrystusowi, postępując nienaganie pod każdym względem, a ponadto rezygnując z utrzymania ze strony wspólnoty, prowadząc życie ascetyczne i przyjmując celibat z miłości do Chrystusa, aby poświęcić się Kościołowi. Przede wszystkim jednak służy Ewangelii i aktualizuje ofiarę Jezusa Chrystusa, przyjmując posłusznie, tak samo jak mękę Chrystusa, uciążliwości wewnętrzne i zewnętrzne z miłości do Ewangelii, lęki i cierpienia z miłości do Chrystusa; jako Jego naśladowca, stając się „słabym”, aby w ten sposób mogła go napełnić „moc” Chrystusa i by dzięki niej

jego działalność była skuteczna (por. 2 Kor 12, 7n). „Uczestniczenie w cierpieniach” ma w nim moc sprawczą (Flp 3, 10; 2 Kor 1, 7), „cierpienia Chrystusa” w nim obfitują (2 Kor 1, 5). Może więc w końcu powiedzieć: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem my, którzy żyjemy, jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was – życie” (2 Kor 4, 10–12). Życie apostołskie jest zatem „wydawaniem się za dusze” (2 Kor 12, 15).

Chodzi o cierpienia eschatologiczne, których sens okazuje się zrozumiały tylko wtedy, jeśli uzna się, że także kapłańska posługa apostołska, jako aktualizacja męki Chrystusa, jest posługą eschatologiczną. Głosiciele Ewangelii są, jak mówi Paweł w Liście do Rzymian (10, 14–17), głosicielami czasu ostatecznego, dzięki któremu wiara i zbawienie stają się w końcu i ostatecznie możliwe. Wraz z ostatecznym głoszeniem apostołskim nadeszła ostateczna oferta łaski (*charis*), a więc pojawił się „dzień zbawienia” (2 Kor 6, 2). Objawia się już kres wieku obecnego (por. 1 Kor 10, 11). Jesteśmy jutrzeńką zbawienia (por. Rz 13, 11–12). Dlatego Chrystus każe swojemu liturgowi udawać się z miejsca na miejsce, w mocy Ducha, aby ofiarna posługa Ewangelii, dokonawszy się w jednym miejscu, przenosiła się tam, gdzie Kościół jest jeszcze nieznan (por. Rz 15, 19–21). Posługa apostołska ma więc z natury swej charakter misyjny.

## KOŚCIÓŁ – LUD KAPŁAŃSKI

Ta posługa apostołsko-kapłańska, za pośrednictwem której przez głoszenie Ewangelii i życia spełnia się eschatologiczna służba kapłańska Chrystusa Jezusa i Jego ofiary za świat, rodzi lud kapłański – Kościół. Aby scharakteryzować ten lud, pojęcia kapłana i ofiary pojawiają się po raz trzeci w Nowym Testamencie. Znajdujemy więc pewne teksty, które uwypuklają więź między kapłańską ofiarą Jezusa Chrystusa i kapłańskim ludem Kościoła. W Apokalipsie czytamy: „Temu, który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów, i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swego, Jemu chwała i moc na wieki wieków.

Amen” (Ap 1, 5–6). Chrześcijanie są więc kapłanami dla Boga nie z własnej mocy, ale na mocy ofiarnej krwi Chrystusa, który wyzwolił nas od grzechów. Jako kapłani są poddani Bogu (por. Ap 5, 9–10; 7, 13–15).

Posługa kapłańska ludu Bożego nie tylko opiera się na kapłańskiej służbie Chrystusa, ale jest także sprawowana za pośrednictwem Chrystusa. List do Hebrajczyków stwierdza: „Przez Niego więc (to znaczy Jezusa, który krwią swoją uświęcił lud) składajmy Bogu ofiarę pochwalną nieustannie, to jest owoc warg, które wyznają Jego imię” (Hbr 13, 15). Chodzi o *dia*, które spotykamy już u Pawła, a którego znaczenie staje się szczególnie jasne w Drugim Liście do Koryntian: „Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1, 20). Jezus Chrystus, który jest „Amen” Boga, wypowiada „Amen”, które potem jest wypowiadane przez Kościół. Kościół wypowiada „Amen”, które jest wypowiadane za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i którym w sposób osobowy jest On sam.

Kościół jawi się jako lud kapłański poprzez swoje działanie kapłańskie. To działanie polega przede wszystkim na uwielbieniu i wyznaniu kultycznym. *Homologia* jest wywyższającą i wyznającą odpowiedzią na ofiarę Chrystusa obecnego w kulcie, to znaczy w celebracji Ucztę Pana. Innymi słowy, *homologia* jest *eucharystią*, to znaczy dziękczynieniem. Być może jego przykład znajduje się w Liście do Hebrajczyków (por. 1, 3). W ten kontekst wpisuje się Pierwszy List św. Piotra, w którym stwierdza się: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9). Pojęcie *exaggellein*, to znaczy „głosić otwarcie”, w Septuagincie jest rozumiane jako wywyższenie kultyczne (por. np. Ps 9, 15; 70, 15; 72, 28). Kościół głosi więc to, czego Bóg dokonał za pośrednictwem ofiary Chrystusa. Jest to jego ofiara chwały. Działanie kapłańskie ludu Bożego polega jednak także na tym, co List do Rzymian formułuje jako zasadę, a potem rozwija w parenezie, to znaczy *logike latreia* – „ofiary żywą, świętą, Bogu miłą” (Rz 12, 1–2). Dokonuje się ono wtedy, gdy chrześcijanie cieleśnie oddają się do dyspozycji Bogu, stale się odnawiają, odmieniają

swój sposób myślenia, aby nauczyć się poznawać i wypełniać wolę Bożą, dystansując się w stosunku do postępowania świata. W szczególności polega ono następnie, według Listu do Rzymian, na służbie innym oraz na miłości i jej dziełach (por. Rz 12, 3). Także List św. Jakuba podejmuje te same kwestie.

Trzeba jednak w tym miejscu wspomnieć przede wszystkim cierpienie i męczeństwo. Jak św. Paweł swoim cierpieniem dopełnił ofiary Chrystusa na rzecz Chrystusa, tak wspólnota dopełnia teraz wraz z nim tę ofiarę. Zostaje to potwierdzone w Liście do Filipian: „Wam bowiem z łaski dane jest dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie taką samą walkę, jaką u mnie widzieliście i jaką teraz prowadzę” (Flp 1, 29–30). W Apokalipsie więc istniejąca między ofiarą kapłańską i męczeństwem jest bardzo bezpośrednia. „Kapłani”, którzy zawdzięczają swoje kapłaństwo kapłańskiej ofierze Chrystusa (por. Ap 1, 5; 5, 9–10), są także jako męczennicy ofiarą złożoną u stóp ołtarza niebieskiego, a ich przelana krew woła przed obliczem Bożym. W tysiącletnim królestwie pokoju ukażą się oni jako „kapłani Boga i Chrystusa” (Ap 20, 6). W swoim męczeństwie już tajemniczo potwierdzili, że są kapłanami. W swojej ofierze antycypują kapłaństwo eschatologiczne i je potwierdzają.

Kapłański lud chrześcijan, zrodzony z ofiary Chrystusa i jej mocą wzrastający, aktualizuje w swojej liturgii i we wzajemnej pomocy, w darze z siebie dla Boga i bliźniego, w cierpieniu i swoim męczeństwie, eschatologiczną ofiarę Chrystusa, a zarazem w ten sposób jest eschatologicznym kapłaństwem Boga.

#### SPECYFICZNA POSŁUGA KAPŁAŃSKA W LUDZIE BOŻYM

Jeśli pozostaje jasne, że w Nowym Testamencie jest mowa o kapłańskiej ofierze Chrystusa, o posłudze kapłańskiej św. Pawła jako uobecnianiu ofiarowania Chrystusa oraz o kapłaństwie ludu Bożego, który w różny sposób uczestniczy w tym uobecnianiu, to pojawia się jednak pytanie, do którego wszystko zmierza: jeśli kapłańska posługa apostoła jest kontynuowana także w posłudze kapłańskiej całej

go ludu Bożego, bo jest on ludem kapłańskim, to czy to kapłaństwo zostało całkowicie wchłonięte przez służbę kapłańską ludu Bożego? Odpowiedź jest następująca: w Nowym Testamencie nie mówi się bezpośrednio o posłudze kapłańskiej w ramach ludu Bożego, odpowiednio do tego, jak mówi się o służbie kapłańskiej apostoła i wiernych. Istotne elementy takiej posługi zostały jednak już przygotowane. Widać to przede wszystkim w pismach nowotestamentalnych zredagowanych w sytuacji wspólnot poapostolskich, które zaczynają podejmować refleksję nad faktami, to znaczy w listach deuteropaulińskich, w listach pasterskich, w Pierwszym Liście św. Piotra, jak również w dziele św. Łukasza.

Należy więc przede wszystkim zauważyć, że rozmaite posługi w łonie Kościoła są widziane w relacji do Jezusa Chrystusa, który „wydał samego siebie za nas” (Tt 2, 14). Wypływają one z Chrystusa nie tylko pod względem swojego początku, lecz także pod względem swojej wewnętrznej formy (por. 1 P 2, 25; 5, 4; Hbr 13, 20). Posługi kościelne wiążą się także z posługą apostołską i św. Paweł je uwzględnia. Nie tylko zakłada Kościół, ale także buduje go, jak zresztą w sposób oczywisty pokazują jego listy i jego wizyty w różnych Kościołach. Dąży do tego, by być reprezentowanym przez swoich uczniów i przez swoich wysłanników. Już napomnienie św. Pawła jest potwierdzeniem tego faktu: „Dlatego to posłałem do was Tymoteusza, który jest moim synem umiłowanym i wiernym w Panu, aby wam przypomniął drogi moje w Chrystusie i to, czego nauczam wszędzie, w każdym Kościele” (1 Kor 4, 17). Dzieło Łukasza, idąc za mentalnością i praktyką swojego czasu, opisuje wypełnianie posługi kościelnej w oparciu o posługę apostołską. Kładzie nacisk na ciągłość posługi pośród służb charyzmatycznych Kościoła, które nie zostają pominięte (por. Dz 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 9–10). „Dwunastu” ustanawia „siedmiu”. Paweł i Barnaba ustanawiają „prezbiterów”, ale nie czynią tego swoją mocą, lecz mocą Ducha Świętego, który wyznacza „biskupów”, nazywanych również „prezbiterami” (por. Dz 20, 28). „Prezbiterzy” w Jerozolimie (por. Dz 11, 30) pojawiają się obok apostołów jako „kolegium” (por. Dz 15, 1–3). Według Pierwszego Listu św. Piotra – Piotr jest *synpresbyteros*, czyli zalicza siebie do „prezbiterów”, a tym samym obejmuje w swojej posłudze apostołskiej

urząd prezbitera i wskazuje na obecność swej posługi u „prezbiterów”. Takie posługi pozostają zawsze związane z posługą apostołską. W szczególny sposób wyłania się ta kwestia w listach pasterskich, mówiących o spełnianiu przez uczniów różnorodnych funkcji, które podjęli w oparciu o normę tradycji apostołskiej. W doktrynie i rządzeniu powinni trzymać się tradycji apostołskiej oraz nakazu apostołskiego (por. 1 Tm 4, 6. 11. 16; 6, 17).

Włączenie do tego *ordo* posług kościelnych dokonuje się przez włożenie rąk. Posługi kościelne nie tylko posiadają faktyczną, czy też idealną, ciągłość z posługą apostołską, ale także są one bezpośrednio ustanowione; zachodzi w nich nie tylko ciągłość funkcji, lecz także nakazu i misji. Wiele tekstów nowotestamentalnych uwypukla to bardzo dobrze (por. Dz 6, 6; 1 Tm 1, 18; 4, 14; 5, 22; 6, 12; 2 Tm 1, 6; 2, 2; Tt 1, 5). Włożenie rąk zostało nakazane przez apostoła; dokonuje się według wskazania głosów prorockich (por. Dz 13, 1–3), szczególnie szanowanych charyzmatyków i najbardziej kompetentnych członków wspólnoty. Bardzo szybko utrwalają się w tym wypadku określone kryteria wyboru pełniących posługi (por. 1 Tm 3, 1n; Tt 1, 7n). Wybór ma miejsce wobec zgromadzenia prezbiterów jako odpowiedzialnych świadków; towarzyszy mu modlitwa (por. Dz 13, 13; 14, 23) i przekazanie nauczania apostołskiego; dokonuje się przez *homologię* kandydata oraz przez włożenie rąk apostoła i prezbiterium. Udziela ono „charyzmatu Bożego”, to znaczy Ducha, którego daje sam Bóg, aby w Nim i przez Niego posługa była spełniana. Według Drugiego Listu do Tymoteusza chodzi o „ducha mocy i miłości oraz trzeźwego myślenia” (2 Tm 1, 7). Ten charyzmat, który jest udzielany raz na zawsze, może być zagłuszony bądź „rozpalony”. Ten, kto go otrzymał, powinien troszczyć się o wspólnotę. Jako charyzmat urzędowy jest trwałym znakiem wyróżniającym oraz pozwala na wkładanie rąk na innych. W taki sposób nakaz i służba zostają bezpośrednio przekazane przez apostoła uczniom, jako delegatom apostołskim, prezbiteriom lokalnym i biskupom, a posługa apostołska jest przekazywana za pośrednictwem tych posług. Wraz z nimi jest przekazywana ich wewnętrzna struktura. Można także dodać, że stopniowo zaczyna się zarysowywać struktura posług: biskupi, prezbiterzy, diakoni.



Jeśli spojrzymy na dwie główne posługi, to znaczy posługi biskupa i prezbitera, to ich zadanie polega przede wszystkim na różnorodnym głoszeniu Ewangelii (por. np. 2 Tm 1, 8; 2, 2). Pierwszy List do Tymoteusza pozwala założyć, że chodzi o przewodniczenie służbie Bożej (por. 1 Tm 4, 13). Zostaje im przypisana także funkcja rządzenia i kierowania sprawami religijnymi (por. np. 1 Tm 3, 15). Listy pasterskie w swojej całości zawierają rozporządzenia apostołskie dotyczące posług. Spotykamy także działania o charakterze sakramentalnym. Pierwszy List do Tymoteusza sugeruje sakramentalne odpuszczenie grzechów (por. 1 Tm 5, 20–22). W Liście św. Jakuba jest mowa o namaszczeniu chorych, któremu towarzyszy modlitwa w imieniu Pana, by wyjednać zdrowie i odpuszczenie grzechów (por. Jk 5, 14–15). O święceniach była już mowa. Wiąż między posługą prezbitera i biskupa oraz Eucharystią nie zostaje wprost wskazana w Nowym Testamencie. W Dziejach Apostolskich jest mowa o zgromadzeniu liturgicznym, w którym przepowiada tylko Paweł i łamie chleb jako jego przewodniczący (por. Dz 20, 7n). Dla św. Łukasza ta więź przepowiadania i łamania chleba była oczywista. Jest prawdopodobne, że prezbiterzy we wspólnocie przewodniczyli także Eucharystii. Z różnych źródeł wyprowadza się, że dla Nowego Testamentu posługa „prezbitera” i „biskupa” nie nabiera charakteru kapłańskiego na mocy faktu, że uobecnia ona ofiarę Chrystusa, szczególnie w Eucharystii. Służba kapłańska polega przede wszystkim na tym, że człowiek, który posiada do tego władzę i któremu jest zlecona odpowiedzialność za całą wspólnotę, aktualizuje w całym swoim działaniu posługę kapłańską Jezusa Chrystusa, Jego ofiarowanie oraz ukazuje słowem, znakami i życiem Chrystusowe „bycie dla”, czyli Jego proegzystencję. Potrzeba było pewnego czasu, aby Eucharystia stała się manifestacją wewnętrzną i najbardziej obiektywną aktualizacją kapłaństwa Chrystusa, jako ostateczny element konstytutywny Kościoła.

Cały ten ulegający przemianom rozwój posługi apostołskiej w stronę poszczególnych posług, które stopniowo uformowały się w łonie Kościoła obok rozmaitych wolnych i charyzmatycznych form służby, ma uzasadnienie w fakcie, że jako służba Chrystusa i Jego apostołów są one wszystkie *diakonią*. Paweł mówi o sobie, że

Chrystus „przeznaczył go do posługi” (1 Tm 1, 12). Ma ona początek w *diakonein* Jezusa Chrystusa (por. Mk 10, 45 par.; Łk 22, 26; J 12, 26; 13, 4n). Wyraża się potem w zasadniczy i konkretny sposób u Pawła. Także on raz nazywa Chrystusa *diakonos* (Rz 15, 8). Apostoł często mówi o swojej *diakonii* i o sobie jako o *diakonos*. Ale także bardziej lub mniej charyzmatyczne działania podjęte dobrowolnie we wspólnocie są nazywane *diakoniami*, a ich przedstawiciele *diakonoii* (por. Rz 12, 7n; 1 Kor 3, 15; Rz 16, 1). Paweł mówi o niektórych członkach domu Stefanasa jako o osobach „poświęcających się na służbę świętym” (por. 1 Kor 16, 15). Przejście od ogólnego określenia funkcji do cechy charakterystycznej służby *quasi-urzędowej* podlega dużym wahaniom, jak pokazuje na przykład Pierwszy List do Tesaloniczan (3, 2). Specyficzne przypisanie pojęcia *diakonos* jednej z posług kościelnych, które możemy zauważyć już w Liście do Filipian (1, 1), nie jest pozbawione niebezpieczeństw dla ogólnej charakterystyki posługi jako *diakonia*. Należy ponadto odnotować, że ta służba, która przechodzi od *diakonia* Chrystusa, poprzez diakonię apostoła, aby określać potem także funkcje przedurzędowe i urzędowe we wspólnocie, nadając im tę szczególną jakość, jest służbą w sensie wielorakim, a jednak jednorodnym, to znaczy służbą dla Boga (por. 2 Kor 6, 4; 1 Tes 3, 2), służbą dla Chrystusa (por. 2 Kor 11, 23; Kol 1, 7), służbą dla Ewangelii (por. Ef 3, 7; Kol 1, 23; 1 Tes 3, 2), służbą dla nowego Przymierza (por. 2 Kor 3, 5), a we wszystkim jest ostatecznie „służbą w Panu” (por. Ef 6, 21; Kol 4, 17).

Wszystko to konkretyzuje się jeszcze bardziej, gdy widzi się, że od pełniących te posługi wymaga się egzystencji służebnej. Ich sposób życia nie może być przeszkodą dla ich służby, ale powinien jej sprzyjać. W Pierwszym Liście św. Piotra zachęca się prezbiterów: „Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu, nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemiężą wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada” (1 P 5, 2–3). Paweł zaleca Tymoteuszowi: „Ty natomiast, o człowiecze Boży, uciekaj od tego rodzaju rzeczy, a podążaj za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, wytrwałością, łagodnością. Walcz w dobrych zawodach

o wiarę, zdobywaj życie wieczne: do niego zostałeś powołany i o nim złożyłeś dobre wyznanie wobec wielu świadków” (1 Tm 6, 11–12). Kluczowymi pojęciami są tutaj: *strateia* (1 Tm 1, 18), *strateuesthai* (2 Tm 2, 4) i *stratiotes* (2 Tm 2, 3). Klasyczne pojęcie *militia Christi* jest więc powiązane zarówno z życiem chrześcijańskim w ogóle, jak i przede wszystkim ze służbą apostołską i poapostołską. Innym kluczowym słowem jest *typos*. Życie tego, któremu jest powierzona odpowiedzialność za Ewangelię i za całą wspólnotę, musi być wzorcowe: „Wzorem bądź dla wiernych w mowie, w obejściu, w miłości, w wierze, w czystości” (1 Tm 4, 12). Także ta kwestia została już przygotowana – Paweł dobrze wie, że jest *typos* dla wspólnoty (por. Flp 3, 17; 2 Tes 3, 7n). Posługa jako służba wymaga jednak cierpienia. Apostoł uczestniczy w męce Chrystusa. Kto idzie za nim w posłudze, uczestniczy w cierpieniu apostołskim – potwierdzają to listy apostołskie.

Posługa apostoła, mimo korzystania z pełni władzy, której udziela, jest jednak posługą pokorną i trudną, służbą tylko słowem, znakiem i ubogim życiem, chociaż przysługuje jej władza i godność (por. 1 Kor 4, 21). Opiera się ona pierwszorzędnie nie na osobie czy też charyzmacie, ale na mandacie i związanej z nim odpowiedzialności. Tymoteusz i Tytus muszą podkreślić znaczenie tej władzy w stosunku do wspólnoty: „To mów, do tego zachęcaj i karć z całą powagą; niechaj cię nikt nie lekceważy” (Tt 2, 15; por. 6, 17). Także, i szczególnie, w stosunku do heretyków mają oni podkreślić znaczenie swojej władzy (por. 1 Tm 1, 3. 5; 4, 11n; Tt 1, 13; 3, 8). Również ta kwestia została już wcześniej przygotowana. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan Paweł zaleca: „Prosimy was, bracia, abyście uznawali władzę tych, którzy wśród was pracują, którzy przewodzą wam i w Panu was napominają” (1 Tes 5, 12; por. Rz 16, 1. 3). Wymaga także miłości i szacunku oraz okazywania posłuszeństwa (por. 1 Kor 16, 16; 2 Kor 7, 15). List do Hebrajczyków zachęca w podobny sposób: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać z tego sprawę. Niech to czynią z radością, a nie wzdychając, bo to nie byłoby z korzyścią dla was” (Hbr 13, 17). Można też zauważyć pojawianie się pewnych „przywilejów”, a mianowicie wspólnoty

muszą troszczyć się o utrzymanie tych, którzy im przewodniczą i je nauczają (por. Ga 6, 6; 1 Tm 5, 17n). Prezbiterzy są ponadto chronieni przed nieuzasadnionymi oskarżeniami (por. 1 Tm 5, 19n).

Także te posługi sytuują się w ramach zapoczątkowanego już horyzontu eschatologicznego. Pojawienie się Chrystusa jeszcze nie nastąpiło – „ów dzień” ma dopiero nadejść. Dotąd ukryta łaska Boża już ukazała się w Jezusie Chrystusie (por. 2 Tm 1, 9n), a życie wieczne objawiło się w Jego ofierze za nas (por. 1 Tm 2, 6) i pozostaje obecne w świadectwie Ewangelii. Zaczął się już czas ostateczny. Pojawiające się herezje są tego znakiem (por. 1 Tm 4, 1n), ale jest nim także dekadencja ludzka i społeczna. Służba powinna być spełniana w tym czasie i ze względu na ten czas, a *paratheke* apostołska powinna być zachowana „aż do objawienia się naszego Pana, Jezusa Chrystusa” (1 Tm 6, 14), za pośrednictwem posługi apostołskiej w Kościele, odpowiadającej za wszelkie przejawy służby dobrowolnej i charyzmatycznej, w sposób niezakłócony i nieprzerwany. Apostoł pisze więc do Tymoteusza: „Jestem pewny, że mocen On jest ustrzec mój depozyt aż do owego dnia” (2 Tm 1, 12).

### TRWAŁE ELEMENTY TEOLOGICZNE

Na podstawie przeprowadzonych analiz, dotyczących podstaw posługi kapłańskiej w Nowym Testamencie, możemy wyprowadzić kilka zasadniczych tez dotyczących tej posługi. Będą one mogły stać się stałym, pewnym i decydującym punktem odniesienia dla refleksji doktrynalnej i duchowej nad posługą kapłańską w dzisiejszym Kościele.

a) W Nowym Testamencie istnieje *posługa* rozumiana jako powołanie, upoważnienie, mandat, posłanie. Łączy się ona z przekonaniem, że została pierwotnie ustanowiona przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Nie tylko jest charyzmatem czy posługą dobrowolną, ale jest „posługą” właśnie za pośrednictwem charyzmatu i służby osobistej, co może stać się powodem doświadczenia różnych napięć.

b) Posługa ta opiera się na paradoksalnej posłudze kapłańskiej Kapłana, który złożył w ofierze siebie samego, czyli Jezusa

Chrystusa. Jego kapłaństwo polega na podjęciu służby urzędowo-egzystencjalnej na rzecz świata i jego zbawienia.

c) Kapłaństwo to jest celem i wypełnieniem wszelkiego kapłaństwa minionego. Od tej pory kapłaństwo może być rozumiane tylko i wyłącznie w oparciu o kapłaństwo Jezusa Chrystusa.

d) Posługa kapłańska Chrystusa ma swoje przedłużenie w służbie apostołskiej, której sensem i zadaniem jest aktualizowanie w świecie, w sposób skuteczny, ofiary złożonej przez Jezusa Chrystusa na rzecz wszystkich ludzi. Służba ta konkretyzuje się w kapłańskim wypełnianiu Ewangelii (łącznie z chrztem i Ucztą Pańską) i w ofierze z własnego życia.

e) Kapłańska służba apostołska osiąga punkt kulminacyjny w posłudze kapłańskiej wszystkich ludzi i rodzi kapłaństwo nowego ludu Bożego, który składa świadectwo kapłańskiej służbie Jezusa Chrystusa, wyrażające się w wyznaniu wiary i w uwielbieniu, przede wszystkim w Eucharystii, w prawdzie głoszenia, w dziełach miłości, w cierpieniu i w męczeństwie.

f) W łonie tego kapłańskiego ludu Bożego apostołska służba kapłańska trwa także w rozmaitych posługach, w których jest obecne odniesienie do struktury hierarchicznej Kościoła. Ich początek jest historycznie mało jednorodny i niepewny. W każdym jednak razie są one wewnętrznie upodobnione do służby kapłańskiej Chrystusa, wypływają ze służby apostołskiej oraz pozostają z nią związane. We wszystkich funkcjach aktualizują one kapłańską służbę Chrystusa w celu zbudowania Kościoła, a przez to zbawienia świata. Dzieje się to przede wszystkim za pośrednictwem różnorodnego głoszenia Ewangelii słowem i skutecznym znakiem, stałej interpretacji dziedzictwa zostawionego przez apostołów. Dzieje się to także za pośrednictwem *kybernesis*, to znaczy upoważnionej służby troskliwego przewodnictwa i rządzenia. Wszystkie posługi i wszystkie funkcje mają wewnętrzną strukturę *diakonii*, która wyraża się i staje się operatywna w świadectwie życia kapłańskiego, będącego składaniem daru z siebie oraz w naśladowaniu apostołów i Chrystusa.

g) Taka posługa w ramach *ordo* apostołskiego – ze względu na swój początek i w swoim wypełnieniu – jest zjawiskiem eschatologicznym, podobnie jak sam nowy lud Boży. Nie jest elementem

sakralno-pogańskim czy też świeckim. Aktualizuje ona ofiarę eschatologiczną, czyli „najwyższą” ofiarę Jezusa Chrystusa, oraz pozwala jej doświadczać ludziom aż do objawienia się Jego chwały.

## ROZDZIAŁ IV



# Kapłaństwo Jezusa Chrystusa i kapłaństwo wiernych

Każde spojrzenie na kapłaństwo w Kościele domaga się uchwycenia ścisłej relacji zachodzącej między kapłaństwem Jezusa Chrystusa a kapłaństwem wiernych. Tylko w ten sposób można uchwycić zarówno specyfikę, jak i wzniosłość kapłaństwa w Kościele. Wychodząc z tego założenia, spójrzmy syntetycznie na te dwa rodzaje kapłaństwa, z którymi jesteśmy ściśle złączeni w naszej wierze i które określają jej sposób urzeczywistniania się. Chodzi o kapłaństwo urzędowe oraz o powszechne kapłaństwo wiernych, dzisiaj określane mianem kapłaństwa chrzcielnego.

### WYJĄTKOWOŚĆ KAPŁAŃSTWA JEZUSA CHRYSYTA

Jezus Chrystus stanowi centrum dziejów i klucz do ich rozumienia. Stary i Nowy Testament spotykają się w Nim i od Niego liczą się lata „nowej” ery i cywilizacji. W Jezusie Chrystusie spotykają się wszyscy ludzie, ale również w odniesieniu do Niego ujawniają się liczne międzyludzkie kontrasty. Zresztą sam Chrystus zapowiedział, że przyszedł „poróżnić”. Mimo to z Nim wychodzimy naprzeciw światu i wyzwaniom, których On sam jest źródłem. W Nim znajdują się podstawy – nauczanie Kościoła, poczynając od Soboru Watykańskiego II, stale to podkreśla – współpracy chrześcijan z całą

ludzkością, która pozostaje poza chrześcijaństwem. Kościół podejmuje tę współpracę w dziedzinie społecznej, politycznej, ekonomicznej itd., w oparciu o zasady określone przez prawo naturalne, w niczym nie pomniejszając tym samym wielkości Chrystusa, którego rozumienie opiera się na niejako pierwotnym uznaniu Jego boskości. Kościół i jego pasterze mają pełne prawo i wystarczające motywy, aby zwracać się do wszystkich ludzi dobrej woli, zdecydowanie opierając się na założeniu, że Kościołowi została powierzona misja strzeżenia prawa naturalnego i autentycznego interpretowania go, nie pomniejszając jednak w żaden sposób depozytu objawienia, powierzonego mu przez Jezusa Chrystusa, jako że do wiary w Niego są powołani wszystkie narody i wszyscy ludzie.

Po spotkaniu w świątyni ze starcem Symeonem Jezus pozostaje na zawsze „znakiem sprzeciwu”. On jest znakiem zbawienia dla wszystkich żyjących w prawdzie, miłości i wolności, ale także przyczyną upadku dla wszystkich, którzy Go odrzucają. Tajemnica zbawienia jest darem Bożym, darmowym i powszechnym; rezultat negatywny, czyli potępienie, zależy tylko od złości ludzkiej. Jeśli potem w Chrystusie, stanowiącym centrum dziejów i całej ludzkości, chcemy szukać żywego i dynamicznego ośrodka, który wyjaśniałby nam Jego misję zbawczą, to znajdujemy go w ofierze i kapłaństwie Chrystusa, które nierozdzielnie łączą się ze sobą. Nie jest to więc oparta na jakiejś przypadkowej i przejściowej racji, ale na wewnętrznym przenikaniu się ofiary i kapłaństwa Chrystusa. Piąta prefacja wielkanocna wyraża bardzo jasno tę prawdę, gdy każe wyznawać modlitewnie, że Chrystus „stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem ofiarnym”. Jezus historyczny jest Głową mistyczną, w której formacji i ukonstytuowaniu uczestniczą wszyscy wierni, obdarowani charakterem duchowym i nieusuwalnym sprawianym przez sakrament chrztu. Ochrzczeni są członkami Chrystusa i razem uczestniczą w Jego kapłaństwie i w Jego ofierze.

## PRZYMIOTY KAPŁAŃSTWA CHRYSTUSA

Kapłaństwa Chrystusa nie trzeba w tym miejscu uzasadniać, ponieważ stanowi ono jedną z treści bardzo jasno wyrażonych przez



objawienie Boże. Jego prerogatywy kapłańskie są antycypowane i zapowiadane figuralnie w Melchizedechu zgodnie z tym, co zostało wyrażone w psalmie: „Tyś Kapłan na wieki na wzór Melchizedecha” (Ps 110, 4). Sens tych słów pozostawał zakryty przed Żydami; dopiero w oświeceniu chrześcijańskim, zawartym w przenikliwym Liście do Hebrajczyków, ujawnił on swoje właściwe znaczenie. Ten wyjątkowy głos przyjęto potem bez sprzeciwu w Tradycji Kościoła i stanowi on stały punkt odniesienia dla Kościoła współczesnego.

Ofiara Chrystusa została zapowiedziana przez proroka Malachiasza, który powiedział w imieniu Boga: „Nie mam Ja upodobania do was, mówi Pan Zastępów, ani Mi nie jest miła ofiara z waszej ręki. Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta” (Ml 1, 10–11). Wizja przekracza ściśle granice Jerozolimy, w której znajduje się świątynia i składa się ofiary, i obejmuje cały świat w najbardziej autentycznym sensie uniwersalności i katolickości.

List do Hebrajczyków unika sprzecznych, a także dwuznacznych interpretacji, które prezentowali Żydzi. Chrystus nie tylko jest kapłanem, ale jest wielkim, jednym, prawdziwym Kapłanem. On jest Arcykapłanem. Nie ma w wypowiedziach Listu do Hebrajczyków negacji wszelkiego kapłaństwa, szczególnie kapłaństwa żydowskiego, ustanowionego przez samego Boga, ale ma w nich miejsce odrzucenie wszelkiego kapłaństwa, które usiłowałoby konstytuować się niezależnie do kapłaństwa i ofiary Chrystusa. Czytamy w Liście do Hebrajczyków: „Takiego mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu Majestatu w niebiosach, jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku zbudowanego przez Pana, a nie przez człowieka” (Hbr 8, 2). Bardziej wymowne byłoby zastosowanie w tym zdaniu słowa „namiot” zamiast „przybytek”. Chodzi o odniesienie do wędrówki nomadów przez pustynię, gdzie Pan polecił zbudować dla siebie namiot (przybytek), aby być blisko i pośród swojego ludu, niejako jak Wędrowiec pośród wędrowców. Odniesienie do namiotu lepiej wyraża sytuację oczekiwania na coś jeszcze większego; oznacza sytuację prowizoryczną, symboliczną i figuralną w stosunku do rzeczywistości niebieskiej, która dopiero ma nadejść.

Ta rzeczywistość niebieska urzeczywistnia się w Chrystusie. Dopiero On „nie wszedł do świątyni zbudowanej rękami ludzkimi, będącej odbiciem prawdziwej świątyni, ale do samego nieba, aby teraz wstawić się za nami przed obliczem Boga, ani nie po to, aby się wielkroć sam miał ofiarować, jak arcykapłan, który co roku wchodzi do świątyni z krwią cudzą, gdyż w takim przypadku musiałby cierpieć wiele razy od stworzenia świata” (Hbr 9, 24–26). Chrystus jako kapłan jest większy od Mojżesza i Jozuego, którzy prowadzili lud do ziemi obecnej, ale nie mogli otworzyć przed nim nieba, symbolizowanego i zapowiadanego przez ziemię obiecaną.

List do Hebrajczyków z naciskiem podkreśla niebieski charakter kapłaństwa Chrystusa i w celu wyniesienia go ponad kapłaństwo lewitów łączy je nierozdzielnie z tajemniczym kapłaństwem Melchizedecha. W tym niebieskim kapłaństwie Chrystusa uczestniczą ochrzczeni. Aby im to umożliwić, Chrystus odkupił ich przez swoje wcielenie, mękę i śmierć na krzyżu, ale także ze względu na swoje zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Do tych faktów odwołuje się nieustannie tradycja Kościoła. Euzebiusz z Cezarei stwierdza na przykład:

Zostało o Nim powiedziane, że jest kapłanem na wieki i – co więcej – jest Namaszczonym Pana, On, który jako jedyny umie ofiarować Bogu kult, który jest dla Niego odpowiedni, On, który może być pośrednikiem między Ojcem niezrodzonym i tymi, którzy zostali odrodzeni po Nim, On, który otrzymał władzę nad wszystkimi rzeczami i poświęcił się Ojcu za wszystkich, którzy są Mu poddani, On, który jako jedyny ma moc uczynić Ojca przychylnym i miłosiernym w stosunku do wszystkich<sup>1</sup>.

Także ofiara Chrystusa wypełnia się w pełni w niebie, tak jak jest ściśle powiązana z Jego zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem. Jak jednak ludzie są uczestnikami kapłaństwa Chrystusa, tak samo są również uczestnikami Jego ofiary, ponieważ Jezus złożył ofiarę jako pierwociny naszej natury i w ściślejszej więzi z całą ludzkością,

---

<sup>1</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Demonstratio evangelica* 4, 10, 16.

której jest niejako „syntezą” jako nowy Adam. Ochrzczeni, powołani do uczestniczenia w kapłaństwie i w ofierze Chrystusa, świadomi, że będzie ono doskonale dopiero w niebie, wiedzą, że ich uczestniczenie jest tylko częściowe, że jest naznaczone oczekiwaniem i symbolizuje obecnie kapłaństwo, które Chrystus urzeczywistnił na ziemi, oraz ofiarę, którą złożył na krzyżu.

## PODSTAWA KAPŁAŃSTWA CHRYSTUSOWEGO

Podstawa kapłaństwa Chrystusa leży w tajemnicy Jego wcielenia. Jezus jest kapłanem jako ten, który „przerzuca” most łączący Boga i człowieka, dokonując ich pojednania między nimi po podziale i wrogości spowodowanej przez grzech. Jedynie On mógł przerzucić ten łączący most, ponieważ przez wcielenie stał się prawdziwym człowiekiem jak my wszyscy, z wyjątkiem grzechu, pozostając jednak prawdziwym Bogiem jak Ojciec, którego jest jedynym i pierworodnym Synem. Święty Tomasz z Akwinu precyzuje, że Chrystus nie był kapłanem jako Bóg, ale jako człowiek, a jednak jest On zarazem Bogiem i człowiekiem, człowiekiem w naturze ludzkiej, Bogiem w naturze boskiej, ale w jedności osoby. Wynika z tego, że kapłaństwo Chrystusa ma swoje źródło w zjednoczeniu hipostatycznym<sup>2</sup>. Jeśli całe życie Jezusa może być traktowane jako wypełnianie Jego prerogatyw kapłańskich, to nie budzi żadnych wątpliwości, że Jego najwyższym aktem kapłańskim jest ofiara, w której dobrowolnie złożył siebie samego na krzyżu. Ofiara może być słusznie traktowana jako dopełnienie, udoskonalenie i spełnienie kapłaństwa Jezusa. Ofiara złożona na Kalwarii, spełniając się stopniowo, ale konsekwentnie, począwszy od pierwszej chwili wcielenia, przedłuża się w niebie i w wieczności.

Kapłaństwo Jezusa jest kapłaństwem wiecznym i niebieskim i na tym polega jego wielkość, przewyższająca także to, że jest On jedynym i prawdziwym kapłanem. W tym sensie wykracza poza wszystkie możliwości zrozumienia i wyjaśnienia, które nie są oparte na wierze, jak z naciskiem podkreśla List do Hebrajczyków. Ukazało

---

<sup>2</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 22 a. 3 ad 1.

się ono jednak w oparciu o wcielenie i wyraziło się w czasie, aby dwie tajemnice: Wielkanocy i Pięćdziesiątnicy miały swoją kontynuację nie tylko w Chrystusie chwalebnym i wywyższonym, ale także w Kościele, który jest Jego Ciałem.

Kapłaństwu Chrystusa jest podporządkowana także Jego królewskość. Chrystus jest Królem, gdyż wraz z Ojcem i Duchem Świętym, w tajemnicy Trójcy, jako Bóg jest władcą chwalebnym, najwyższym i powszechnym, nie zależąc w niczym od stworzeń widzialnych i niewidzialnych. Wcielenie, stanowiące podstawę kapłaństwa Chrystusa, jest zarazem racją Jego królewkości uniwersalnej. W zwiastowaniu anioła Maryi zostaje zapowiedziane, że królestwo wcielonego Syna Bożego nie będzie miało końca (por. Łk 1, 33). Nie ulega wątpliwości, że ta królewskość rozciąga się na rzeczy doczesne, jak naucza papież Pius XI w encyklice *Quas primas*. Jezus nie skorzystał jednak z prawa sprawowania władzy królewskiej w wymiarze doczesnym; powiedział, że Jego królestwo nie jest z tego świata, ponieważ gdyby było inaczej, to uczniowie powinni domagać się, aby było ono uznane także na ziemi. Jezus potwierdził także, że mógłby posłać zastępy anielskie, ale nie chce ich używać. W hymnie z drugich nieszporów uroczystości Objawienia Pańskiego modlący się Kościół znamienne stwierdza: „On ziemskiej władzy nie pragnie, | dając królestwo wieczyste”.

W myśli Chrystusa i Kościoła królewskość jest wewnętrznie powiązana z kapłaństwem, ukierunkowana na zbawienie ludzi i skoncentrowana na wartościach duchowych i wiecznych, a nie na wartościach ziemskich i przemijających. Królewskość, podobnie jak kapłaństwo, jest wyłącznie prerogatywą Chrystusa, która osiągnięcie ostateczne wypełnienie w niebie na końcu czasów, gdy wszyscy odkupieni dostąpią udziału w ostatecznym ukonstytuowaniu Ciała mistycznego, którego zrozumienie wymyka się naszym zdolnościom pojmowania, przekraczając także historyczne objawienie Boże.

## KAPŁAŃSTWO WIERNYCH

Istnieją w Kościele dwa sposoby uczestniczenia w kapłaństwie i królewkości Jezusa Chrystusa. Pierwszy rozciąga się na wszystkich

wiernych na mocy konsekracji dokonanej przez Ducha Świętego w sakramencie chrztu. Słusznie można to kapłaństwo nazwać „kapłaństwem chrzcielnym”, jak czyni *Katechizm Kościoła katolickiego*. Drugi sposób jest zarezerwowany dla tych, którzy zostają konsekrowani przez namaszczenie kapłańskie w sakramencie święceń. To podstawowe rozróżnienie nie zawsze jest jednak dostrzegane i uwzględniane, tak że niejednokrotnie, zarówno w teorii, jak i w praktyce, mamy do czynienia z zamieszaniami. Wydaje się, że pojawia się właśnie to zjawisko, przed którym wielokrotnie przestrzegał papież św. Jan Paweł II, a mianowicie „klerykalizacja świeckich”. Ma to miejsce zawsze wtedy, gdy powierza się świeckim wypełnianie tych funkcji i zadań w Kościele, które są ściśle powiązane z kapłaństwem urzędowym, np. przepowiadanie. Zaiściała sytuacja domaga się postawienia pytania o kapłaństwo wiernych, o jego rolę i o jego ograniczenia.

#### SPECYFIKA KAPŁAŃSTWA POWSZECHNEGO

W tradycji mamy dwa sposoby mówienia na temat kapłaństwa, to znaczy albo wychodząc od święceń, albo wychodząc od chrztu. W obliczu pomniejszania kapłaństwa sakramentalnego nierzadko pojawia się dzisiaj pytanie, czy nie byłoby lepiej najpierw wyjaśnić zagadnienie święceń kapłańskich, a dopiero potem mówić na temat kapłaństwa wiernych. Pod wieloma względami mogłoby to być słuszne, ponieważ pozwalałoby ukazać specyfikę i wyjątkowość święceń oraz ich znaczenie w Kościele. Wydaje się jednak, że słusniejsze jest wyjście od kapłaństwa wiernych z następujących racji. Pierwszą podstawą uczestniczenia w kapłaństwie i królewskości Jezusa Chrystusa jest chrzest – jest podstawą zarówno w porządku czasowym, jak i w porządku powszechnego zasięgu. To uczestniczenie jest prawdziwe i autentyczne. Nie mamy do czynienia z jakimś nominalizmem, nawet jeśli nie zostały jeszcze w pełni określone granice kapłaństwa wiernych i jego znaczenie eklesjalne. Jeśli ponadto zaczynamy od świętych święceń, pojawia się niebezpieczeństwo nadania wiernym świeckim rozumienia negatywnego, w przeciwieństwie do wyświęconych. Także Kodeks prawa kanonicznego

daje pozytywne ujęcie świeckich: „Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami, które – zważywszy ich pozycję – są właściwe chrześcijanom, jeśli są we wspólnocie kościelnej i o ile nie przeszkadza sankcja nałożona zgodnie z przepisem prawa” (kan. 96).

Mimo zmian w teologii, która w XX wieku w bardzo szerokim zakresie podjęła zagadnienia dotyczące świeckich, pozostaje jednak jeszcze wiele przeciwstawień między duchownymi i świeckimi. Dzieje się to szczególnie w tych wypowiedziach, w których podkreśla się, że świeccy nie mogą czegoś w Kościele. Byłoby dobrze, gdyby z większą determinacją dokonywało się doskonalenie języka kościelnego, wychodząc z ogólnego założenia, że zarówno kapłan, jak i świecki są ochrzczeni i jako tacy posiadają wszystkie prerogatywy, jakie wynikają z chrztu. W fakcie wcielenia w jednego Chrystusa, zarówno świeccy, jak i kapłani, którzy wcześniej także byli świeckimi, po święceniach nadal pozostają wiernymi – *christifideles*, jak trafnie to odzwierciedla termin łaciński. Cały zatem Kościół posiada charakter kapłański jako kontynuacja Chrystusa i Jego mistyczne Ciało.

„Wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” – zapowiedział Bóg ludowi przez Mojżesza po przypomnieniu wydarzenia wyjścia z Egiptu i opieki, którą mu okazał, nosząc go jak na „orlich skrzydłach” (Wj 19, 4–6). W tym starotestamentalnym tekście został podkreślony społeczny, instytucjonalny i kolektywny charakter kapłaństwa żydowskiego, jakby naród żydowski miał do wypełnienia zadanie kapłańskie i uświęcające pośród innych narodów. U proroka Izajasza, po ukazaniu odnowy duchowej dokonanej przez proroka, stwierdza się: „Wy zaś będziecie nazywani kapłanami Pana” (Iz 61, 6).

Zostawiając na boku szersze analizy egzegetyczne i teologiczne przytoczonych wypowiedzi, które to w ostatnich dziesięcioleciach wiele wniosły do ich rozumienia, zwróćmy uwagę na klasyczny tekst zawarty w Pierwszym Liście św. Piotra:

Odrzuciwszy więc wszelkie zło [...] jak niedawno narodzone niemowlęta pragnijcie duchowego, niesfałszowanego mleka, abyście dzięki niemu wzrastali ku zbawieniu – jeżeli tylko zasmakowaliście, że słodki jest Pan. Zbliżając się do Tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym

wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa. [...] Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali (1 P 2, 1–10).

Odniesienia do przytoczonych wyżej tekstów z Księgi Wyjścia i z Księgi Izajasza są tak wyraźne, że nie ma potrzeby tego wykazywać. Wystarczy w tym miejscu zauważyć, że zadanie kapłańskie ludu chrześcijańskiego nie ogranicza się do składania bliżej nieokreślonych ofiar duchowych, ale rozciąga się na misję ewangelizacyjną opartą na głoszeniu wielkich dobrodziejstw udzielonych przez Boga, który powołuje ochrzczonych z ciemności do światła, z niewoli grzechu do udziału w przebaczącym miłosierdziu. Ofiary duchowe, o których mówi św. Paweł, gdy zachęca Rzymian, „aby dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą”, zgodnie z zasadami poprawnego kultu (Rz 12, 1), są ściśle powiązane z dziełem ewangelizacji, aby także poganie przez nawrócenie stali się „ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16).

Podobne wypowiedzi można znaleźć u św. Jana. Z ust dwudziestu czterech Starców, którzy uczestniczą w liturgii niebieskiej, płynie taka nowa pieśń pod adresem Baranka: „Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i krwią Twoją nabyłeś dla Boga ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi” (Ap 5, 9–10).

## PEŁNIENIE KAPŁAŃSTWA

Kapłaństwo wiernych jawi się niewątpliwie jako przedłużenie kapłaństwa Jezusa. Tylko On jest nową ofiarą, nową świątynią

i nowym ołtarzem, a jednak pod pewnymi względami chrześcijanie w tym wszystkim uczestniczą. Za pośrednictwem swojej wiary już w życiu ziemskim mogą wejść do sanktuarium niebieskiego, przyłączyć całą duszę do tajemnicy zbawienia urzeczywistnionej przez ofiarę Chrystusa oraz dobrowolnie złączyć całe swoje życie z Jego ofiarowaniem się na krzyżu. Przez wiarę, nadzieję i miłość chrześcijanie są wcielani w Chrystusa, z którym tworzą „jedno ciało” (por. Rz 12, 4) i „jednego ducha” (Ef 4, 6). Kapłaństwo Chrystusa, tak jak i Jego ofiara, rozciąga się na całe Ciało, na każdy z Jego członków, nie przestając należeć do Niego. Całe życie chrześcijańskie jest gestem kapłańskim i ofiarą. Uważna lektura cytowanych tekstów pozwala odkryć dwa komplementarne aspekty działania kapłańskiego wypełnianego przez każdego ochrzczonego. W ramach wiary osobistej urzeczywistnia się kult „w Duchu i w prawdzie”, ma miejsce praktykowanie życia moralnego zgodnego z Ewangelią; urzeczywistnia się to wszystko, co wynika z kondycji przybranego dziecka Bożego zmierzającego do ojczyzny niebieskiej. Jest jednak także dziedzina specjalnej misji powierzonej każdemu chrześcijaninowi w Kościele, mistycznym Ciele Chrystusa, a mianowicie misja ewangelizacyjna urzeczywistniana w najbardziej różnorodnych formach: składania świadectwa wobec niewierzących, walki ze złem w sobie i w świecie itd. Niedoceniany w ostatnim czasie dekret *Apostolicam actuositatem* Soboru Watykańskiego II bardzo dobrze opisuje misję świeckich w Kościele i świecie.

Pierwszy aspekt obecny w Liście do Hebrajczyków i drugi zawarty w Listach do Rzymian i Efezjan, stanowiące podstawę wizji Apokalipsy, pokazującej chrześcijan złączonych ze swoją Głową w zwycięskiej walce ze złem, łączą się ze sobą w Pierwszym Liście św. Piotra. Te dwa aspekty kapłaństwa chrześcijan pozostają w ścisłym związku z sakramentami chrztu i bierzmowania.

Święty Augustyn wyjątkowo trafnie zauważył: „Sam uświęcony imieniem Boga i Bogu ofiarowany człowiek, o ile umiera dla świata, aby żyć dla Boga, jest ofiarą”<sup>3</sup>. W tej wypowiedzi odzwierciedla się nauczanie św. Pawła na temat chrztu. W kontekście doktryny

---

<sup>3</sup> Augustyn, *De civitate Dei* 10, 6.



dotyczącej chrztu i bierzmowania u św. Tomasza z Akwinu znajdujemy znaczącą wypowiedź na temat dojrzałości chrześcijańskiej: „Gdy człowiek dochodzi do dojrzałego wieku, zaczyna już dzielić się swoimi działaniami z innymi, podczas gdy wcześniej żył tylko jakby sam dla siebie”<sup>4</sup>.

Uczestniczenie wszystkich chrześcijan w kapłaństwie Chrystusa, nie naruszając w niczym prerogatyw kapłaństwa urzędowego, zostało znakomicie ukazane przez św. Tomasza w *Sumie teologii*. Wyjaśnia on więc, że sakramenty nowego prawa mają dwa główne cele – stanowią remedium na grzechy oraz doskonałą duszę w dziedzinie kultu Bożego w ramach życia chrześcijańskiego. Drugi aspekt domaga się konsekracji nazywanej charakterem sakramentalnym. Żołnierze przeznaczeni do zadań doczesnych wyróżniają się znakami zewnętrznymi. Charakter sprawiany przez sakramenty jest tak samo ważny jak znak cielesny, podkreślił św. Tomasz za św. Augustynem<sup>5</sup>. Charakter sprawiany przez sakramenty, które szczególnie uzdalniają do kultu Bożego, został przez św. Tomasza określony jako „duchowa władza”, sytuująca się na poziomie czynnym, dzięki której ci, którzy zostają nim naznaczeni, zostają ukonstytuowani jako urzędowi słudzy przeznaczeni do kultu Bożego (tamże, a. 2). Cały kult chrześcijański ma swoje źródło w kapłaństwie Jezusa Chrystusa, dlatego też charakter duchowy jest uczestniczeniem w Jego kapłaństwie oraz upodobnieniem do Niego jako kapłana. Święty Tomasz wyjaśnia:

Cały kult religii chrześcijańskiej wypływa z kapłaństwa Chrystusa. Jest więc jasny, że charakter sakramentalny jest przede wszystkim charakterem Chrystusa, którego kapłaństwo jest udzielane wiernym za pośrednictwem charakteru sakramentalnego, który nie jest niczym innym niż jakimś, płynącym od Chrystusa, udziałem w Jego kapłaństwie<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 72 a. 2.

<sup>5</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 63 a. 1.

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 63 a. 1.

Szczególne znaczenie posiada następująca wypowiedź św. Tomasza:

Charakter sakramentalny jest jakimś udziałem w kapłaństwie Chrystusa; jak Chrystus posiada pełną władzę duchowego kapłaństwa, tak Jego wierni upodabniają się do Niego przez to, że mają sobie częściowo udzieloną jakąś władzę duchową odnośnie do sakramentów i do tego, co dotyczy czci Boga. Również z tego powodu Chrystusowi nie przysługuje charakter, zaś Jego władza kapłańska ma się do charakteru tak, jak to, co jest pełne i doskonałe, do tego, co zostało z niego komuś częściowo udzielone<sup>7</sup>.

Niektóre sakramenty Kościoła są przeznaczone do udzielenia łaski, jak pokuta, Eucharystia, namaszczenie chorych czy małżeństwo. Trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i święcenia, oprócz łaski uświęcającej, udzielają także duchowej władzy dotyczącej sprawowania kultu Bożego na mocy dokonanej konsekracji. W sakramencie chrztu jest udzielana władza przyjęcia wszystkich innych sakramentów. W bierzmowaniu władza publicznego wyznawania wiary i uczestniczenia w kulcie przez spełnianie niektórych posług. W święceniach udzielana jest święta władza pozwalająca stać się urzędowym sługą Chrystusa, który „w Nim” celebrowuje sakramenty i udziela je innym.

Wyjaśnienie teologiczne dane przez św. Tomasza z Akwinu jest niewątpliwie związane z inną mentalnością i inną sytuacją eklezjalną niż nasza. Pewne aspekty, które w jego czasach były jeszcze przedmiotem wolnej dyskusji, dzisiaj osiągnęły większą dojrzałość i spójność. Jest ewidentne, że św. Tomasz nie mógł powiedzieć wszystkiego, dlatego staramy się wypracować odpowiednie dopowiedzenia w odniesieniu do naszych czasów i aktualnej sytuacji duchowej. Należy jednak zauważyć, że Akwinata bardzo dobrze opracował podstawy doktrynalne, które wciąż pozostają aktualne i otwarte na pogłębienie. Dotyczy to zarówno kapłaństwa powszechnego opartego na chrzcie i bierzmowaniu, jak i kapłaństwa urzędowego

---

<sup>7</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 63 a. 3.

opartego na świętych święceniach. Największą zaletą wyjaśnienia św. Tomasza jest to, że nie pozwala na pomieszczenie między jednym i drugim rodzajem kapłaństwa. W tym też należy upatrywać zasadnicze przesłanie teologiczne, którym należy kierować się zarówno w teologii, jak i w praktyce eklezjalnej dotyczącej angażowania świeckich w misji zbawczej Kościoła.



## ROZDZIAŁ V



# Natura i cel kapłaństwa

Z bardzo licznych i zróżnicowanych powodów aktualna uwaga w Kościele i w teologii skupia się na kwestii kapłaństwa katolickiego. Pojawia się, bardziej lub mniej otwarcie, pytanie, czy kapłaństwo w dotychczasowym rozumieniu ma przyszłość lub czy mają rację ci, którzy, również bardziej lub mniej otwarcie, zapowiadają, że w niedalekiej przyszłości kapłaństwo zniknie bądź też nie będzie już potrzebne. Chodzi więc o istnienie kapłana w Kościele i społeczeństwie. Z dyskusjami o charakterze teologicznym łączą się również opinie, według których w dzisiejszym społeczeństwie techniczno-przemysłowym działania kapłańskie straciły swoją właściwą wymowę, a więc po prostu nie są już potrzebne. Rzeczywiście, w dzisiejszym społeczeństwie widać, że kapłan żyje w nim i porusza się jako ktoś obcy, niepasujący do formujących się i propagowanych schematów, a należące do niego funkcje i spełniane przez niego czynności nie zapewniają mu jakiegos widocznego i ogólnie uznawanego sukcesu, który dzisiaj stanowi pierwszorzędne kryterium weryfikujące wartość człowieka i jego działalność w społeczeństwie. Ponadto wartość człowieka jest dzisiaj w znacznym stopniu mierzona jego zdolnością do integrowania się ze społeczeństwem, a kapłan z racji duchowych, wpisanych w punkcie wyjścia w naturę jego misji, powinien być „oddzielony” od społeczeństwa.

Między innymi z tych racji zarówno u kapłanów, jak i u tych, którzy mierzą się z myślą o odpowiedzi na powołanie kapłańskie, pojawia się niepokojące pytanie o wartość i trwałość stanu kapłańskiego oraz o sens podjęcia go osobiście. Do wspomnianych racji o charakterze wewnątrzkościelnym i socjologicznym dochodzą rozmaite inne racje, których źródłem są na przykład modne kierunki filozoficzne o nastawieniu ateistycznym i proponowane nowe wizje świata. Dochodzi do tego wszystkiego negatywne nastawienie do teologii prezentowane przez inne, nabierające dzisiaj znaczenia i wpływów dyscypliny naukowe. Podczas gdy w minionych epokach konflikty idei rozgrywały się głównie między filozofią i teologią, ewentualnie w dwóch ostatnich wiekach – między teologią i naukami przyrodniczymi, to dzisiaj ich miejscem jest rozwijająca się dynamicznie socjologia, która stanowi poważne wyzwanie dla różnych dziedzin teologii. Obydwe dziedziny wiedzy starają się objąć swoim wpływem inne dziedziny poznania. Z tego powodu socjologia zwraca szeroką uwagę na teologię, rozumianą jako zjawisko ludzkie pośród innych zjawisk, oraz stara się ją włączyć w swoją wizję antropologiczną. Ze swej strony także teologia stara się zintegrować w sobie inne dziedziny poznania. Traktuje w szczególności socjologię jako specyficzne zjawisko w ramach prowadzonych obecnie poszukiwań badawczych. Ta konfliktowa relacja między teologią i socjologią wpływa na to, że objawienie, Kościół i teologia nie są wyjaśniane przez socjologię jako procesy nadprzyrodzone, ale jako fazy rozwoju ludzkiego, którego podmiotem jest tylko człowiek albo społeczeństwo<sup>1</sup>.

Nawet jeśli Kościół nie jest odrzucany na gruncie relatywizmu historycznego, to jednak zachodzi niebezpieczeństwo, że czysto socjologiczna metoda ujmowania poszczególnych kwestii doprowadzi do rozbicia doktryny kościelnej i wyeliminuje poszczególne elementy wiary katolickiej, uznając je za przekroczone fazy rozwoju historycznego. Aby się o tym przekonać, wystarczy spojrzeć na

---

<sup>1</sup> Nie kwestionujemy w tym miejscu znaczenia socjologii, która może oddać wielkie usługi Kościołowi i teologii, jak pokazują prowadzone w odpowiednim duchu i w oparciu o właściwe kryteria badania. Przykładem takiego podejścia może być np. studium R. Starka *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Torino 2006.

liczne wypowiedzi na temat kapłaństwa, które pojawiły się w ostatnich dziesięcioleciach. Bardzo często zatem, zwłaszcza na gruncie studiów biblijnych, podkreślano w nich, że Nowy Testament nie zna kapłana jako takiego i że sakralizacja przewodnika wspólnoty chrześcijańskiej została spowodowana czynnikami historycznymi i socjologicznymi. Dzisiaj natomiast znajdujemy się w nowej sytuacji społecznej, w związku z czym nieuchronnie zachodzi konieczność reinterpretacji kapłaństwa. Powinna ona pójść po linii sekularyzacji i desakralizacji, zmierzając ostatecznie do zrównania kapłana ze świeckim. Kapłani nie powinni mieć zarezerwowanych jakichś własnych funkcji w Kościele, ale wszyscy powinni robić wszystko. Nie zachodziłaby więc potrzeba nowej konsekracji w stosunku do konsekracji chrzcielnej, gdyż wszystkie problemy można by rozstrzygać na drodze delegowania do wypełnienia takiego czy innego zadania. Ta sytuacja i takie stawianie problemu domaga się wyraźnego podjęcia także w sytuacji polskiej, gdyż i u nas pojawiają się dokładnie takie same wyzwania, jakie kilkadziesiąt lat temu trapiły Europę Zachodnią. Teologia nie może zrezygnować z zajmowania się zagadnieniami dotyczącymi kapłaństwa, które w każdym czasie i każdym miejscu mają zasadnicze znaczenie dla wspólnoty eklezjalnej.

## NOWY TESTAMENT O KAPŁAŃSTWIE

Według Nowego Testamentu, szczególnie według Listu do Hebrajczyków, Jezus Chrystus obalił wszelkie wcześniejsze kapłaństwo, zarówno biblijne, jak i pogańskie, dokonując raz na zawsze jego wypełnienia, a tym samym także definitywnego przekroczenia. Stałym zadaniem kapłana jest pośredniczenie w dziedzinie rzeczy ofiarowanych przez Boga ludziom oraz w pojednaniu ludzi z Bogiem. Przed Chrystusem człówek podejmował rozmaite działania zmierzające do osiągnięcia takich celów, ale były one niewystarczające. Dopiero Jezus Chrystus rzeczywiście wypełnił misję kapłańską, którą tylko On mógł wypełnić, jak dobitnie uzasadnia List do Hebrajczyków<sup>2</sup>. Refleksja nad kapłaństwem Jezusa Chrystusa

<sup>2</sup> Por. P. Grelot, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris 2003, s. 57–94; A. Vanhoye, *Gesù Cristo il mediatore nella Lettera agli Ebrei*, Assisi 2007, s. 171–192.

została faktycznie podjęta dość późno w Nowym Testamencie, to znaczy dopiero w Liście do Hebrajczyków, który powstał na początku lat sześćdziesiątych. Trzeba jednak powiedzieć, że wątki kapłańskie są praktycznie obecne w całej literaturze nowotestamentalnej – można je znaleźć wszędzie tam, gdzie jest mowa o dziełach Jezusa Chrystusa, jak na przykład o głoszeniu królestwa Bożego czy też o Jego śmierci jako o ofierze. Już w pierwszych pismach św. Pawła znajdujemy obecność wątków kapłańskich. Jeśli jednak wcześniejsze kapłaństwo zostało wypełnione przez Jezusa Chrystusa, to jest zrozumiałe, dlaczego pisma nowotestamentowe nie poświadczają ani nie postulują jakiegoś nowego kapłaństwa. Znaczący pozostaje fakt, że kapłani starego prawa, którzy przystąpili do nowego ludu Bożego, nigdy nie są nazywani „kapłanami”, ale „uczniami” (Dz 6, 7)<sup>3</sup>.

Wyjątkowe znaczenie posiada fakt, że nowy lud Boży, powołany do istnienia przez Chrystusa i oparty na wierze w Niego, jest nazwany „ludem kapłańskim”. Świadczą o tym Pierwszy List św. Piotra (2, 4–9) i Apokalipsa (1, 6). Jest także powiedziane, co powinien ten lud czynić, aby urzeczywistnić swój charakter kapłański, to znaczy ma składać nie tylko ofiary zewnętrzne, ale także ofiary duchowe oraz głosić wielkie dzieła Boże (por. 1 P 2, 4–5). W obydwu tych działaniach opiera się, jako na koniecznym źródle, na dziele kapłańskim Jezusa Chrystusa i to dzieło upamiętnia<sup>4</sup>. W nowym ludzie Bożym zostają uwypuklone szczególnie pewne postacie, które nie są nazywane „kapłanami”, ale „apostołami”. Mają oni przepowiadać Ewangelię Chrystusa aż po krańce ziemi, ponieważ są Jego posłańcami i głosicielami. Jakie znaczenie nadaje Jezus tym dwunastu w ramach nowego ludu Bożego, jasno wynika z Jego słów: „Kto was słucha, Mnie słucha” (Łk 10, 16). W tych słowach zostaje

---

<sup>3</sup> Na temat kapłaństwa w Nowym Testamencie por. np. K. Kertegle, *Gemeinde und Amt in Neuen Testament*, München 1972; H. Schlier, *Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes*, „Catholica” 27 (1973), s. 209–233; K. Romaniuk, A. Jankowski, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 2010<sup>3</sup>; H. Langkammer, *Biblia o kapłaństwie i kapłanach*, Tarnów 2009.

<sup>4</sup> Por. U. Vanni, *Il sacerdozio nell'Apocalisse e nella Prima Lettera di Pietro. Un impegno che abbraccia tutta la vita del cristiano in vista del regno di Dio*, Roma 2009.



stwierdzona istotowa tożsamość misji Jezusa i misji pełnionej przez apostołów, mająca kluczowe znaczenie dla interpretowania ciągłości posługi w Kościele, także w jej wymiarze kapłańskim<sup>5</sup>.

Nowy Testament nie odmawia apostołom funkcji kapłańskiej – wynika to wprost z Listu św. Pawła do Rzymian, na co zbyt mało zwraca się uwagę w interpretacjach teologicznych. Święty Paweł pisze: „Dzięki niej [tzn. mocy danej przez Boga] jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16)<sup>6</sup>. W tym tekście Paweł określa siebie mianem *liturga* Jezusa Chrystusa i nazywa swoją posługę *hierourgein*, to znaczy wskazuje, że jest ona działaniem kapłańskim w relacji do Ewangelii Bożej. Paweł ujmuje ewangelizację – posługę słowa – w perspektywie kapłańskiej. Nie ma żadnego powodu, by słowo *hierourgein* interpretować symbolicznie czy metaforycznie. Można pytać, co Paweł ma w tym wypadku na myśli. Chodzi mu oczywiście o głoszenie słowa. Problem jednak się poszerza i pojawia się pytanie, czy po apostołach w nowym ludzie Bożym są tacy, których prawomocnie można i należy nazwać kapłanami. Postawić należy także pytanie, czy fakt kapłaństwa niektórych nie jest sprzeczny z sensem urzędu apostołowskiego i z kapłańskim charakterem całego nowego ludu Bożego. Ściśle mówiąc, chodzi o to, by wyodrębnić we wspólnocie kościelnej kapłanów, określając wyraźnie ich miejsce we wspólnocie i pełnioną przez nich specyficzną rolę. Jednomyślnie stwierdza się, że apostołowie ustanowili starszych, którym zlecono troskę o poszczególne wspólnoty. Pozostaje jednak pytanie, czy należy ich uważać za kapłanów. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zauważyć w pierwotnych wspólnotach następowanie pewnego procesu. Otóż pisma nowotestamentalne świadczą najpierw o obecności we wspólnocie wierzących obdarzonych władzą, będących współpracownikami i następcami apostołów, a następnie o tym,

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Kapłan jako pośrednik i sługa Jezusa w świetle nowotestamentalnej Nowiny*, [w:] J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, Lublin 2012, s. 108–109 (Opera omnia, t. 12).

<sup>6</sup> Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg–Basel–Wien 1977, s. 430–431.

że ci starsi wypełniali funkcje właściwe dla tych, którzy na późniejszym etapie rozwoju Kościoła – począwszy od Tertuliana – będą nazywani kapłanami (*sacerdotes*). Na początku Kościół nie nazywał pełniących posługę kapłanami, ale z całą pewnością znał rzeczywistość, która w przyszłości zostanie nazwana takim słowem. Apostołowie uważali, że są upoważnieni do ustanowienia swoich następców i pełniących posługę; kierowali się w tym postępowaniu głębokim przekonaniem, że wypełniają wolę samego Chrystusa, gdyż wkładanie rąk na następców traktowali jako należące do ich misji.

Święcenie współpracowników, a przede wszystkim następców pojawia się w Nowym Testamencie – co jest zrozumiałe – pod koniec epoki apostołskiej. Nie ma powodu do zdziwienia, że w najwcześniejszych pismach nowotestamentalnych niewiele się mówi o następcach apostołów. W pierwszych latach nie byli po prostu konieczni. Pojawiają się oni natomiast w pismach św. Pawła, w pismach deuteropaulińskich i w Apokalipsie. Ten fakt bywał źle rozumiany, gdy święcenie pełniących posługę i następców było interpretowane z czysto praktycznego punktu widzenia, bez odniesienia do następowania pewnego procesu w rozwoju Kościoła, który determinuje zachodzenie pewnych nowych zjawisk i wywołuje potrzebę udzielenia na nie odpowiedzi w pierwotnym i niezastąpionym odniesieniu do tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Jak już zostało zaznaczone, dyspozycja wyznaczania następców jest już zawarta przy określaniu zadań zleconych przez samych apostołów. Konkretny zakres tych funkcji, które były wypełniane przez pełniących posługę i następców apostołów, nie był od początku sprecyzowany przez określoną decyzję Chrystusa lub apostołów. Trzeba było podjąć wiele prób i doświadczeń, a także nieuchronnie nawiązać do instytucji tamtego czasu, by w końcu ten zakres został ustalony i utrwalony. Czynniki ludzki odgrywa bardzo duże znaczenie w realizacji woli Chrystusa, zwłaszcza w odniesieniu do Kościoła. Dzieje się tak, ponieważ Kościół jest ciągłą syntezą tego, co boskie, i tego, co ludzkie, co jest oczywiście zgodne z pierwotną wolą Bożą. Na ile były uzasadnione chrystologicznie wszystkie posługi okresu apostołskiego, pokazuje na przykład określenie współpracowników i następców mianem „pasterzy”. Jezus Chrystus

jest Pasterzem (por. J 10, 1–18). On jest pierwszym Pasterzem, a ci, którzy pełnią posługę i są następcami apostołów, upodabniają się do Jezusa Chrystusa jako Pasterza. Na tej podstawie nastąpiło pogłębione zrozumienie ich misji, która od samego początku jest widziana w perspektywie pasterskiej. Zachodzi w ten sposób, z jednej strony, ciągłość między Jezusem Chrystusem i apostołami, a z drugiej strony także między apostołami i ich następcami, a zatem również między Jezusem Chrystusem i następcami apostołów. Ta ciągłość zostanie potem systematycznie zdefiniowana jako sukcesja apostołska (*successio apostolica*)<sup>7</sup>.

W późniejszych pismach Nowego Testamentu zostały sformułowane wskazania dotyczące sposobu ustanawiania następców. Dokonuje się ono przez włożenie rąk zgodnie z postanowieniem apostołskim. Zostaną następnie skonkretyzowane kryteria odnośnie do wyboru posługujących i następców. Potwierdza to Pierwszy List do Tymoteusza oraz List do Tytusa. Wybór następców weryfikuje się wobec wspólnoty, a właściwie wobec *presbyteroi* zebranych w charakterze urzędowych świadków. Elementem wyboru jest powierzenie „depozytu wiary”. W takim postępowaniu zostaje przekazany charyzmat Boży, którego udziela sam Bóg. Duch Święty stanowi podstawę posługi (2 Tm 1, 8). Jest to Duch mocy (*dynamis*) – Duch miłości, który, jak ogień, może być ożywiany lub gaszony. Oznacza to, że nie można postępować z Nim tylko według własnego upodobania, ale zachodzi potrzeba, aby nastąpiło połączenie Jego mocy z ludzkim działaniem, a wtedy będą mogły pojawić się jego autentyczne owoce. Duch tworzy różnorodność w ramach jednego ludu Bożego.

Sformułowane tutaj uwagi pokazują, że między Jezusem Chrystusem i następcami apostołów weryfikuje się ciągłość posługi, a nie tylko jakaś ciągłość ideowa. Jeśli rozumiałoby się sukcesję tylko jako fakt czysto duchowy – a takim faktem ona także jest – uległby zagubieniu istotny element jej treści. Trzeba do tego dodać ciągłość

---

<sup>7</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Apostolskość Kościoła i sukcesja apostołska*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 19–31.

pełnionych zadań – ciągłość, która jest tworzona i wyrażana przez takie postępowanie, za pośrednictwem którego członek Kościoła jest włączany do sukcesji apostoelskiej, to znaczy przez włożenie rąk.

#### DOJRZEWANIE ROZUMIENIA POSŁUGI W NOWYM TESTAMENCIE

Jeśli oprócz tych ogólnych uwag chcemy przeprowadzić konkretniejszą analizę zagadnienia, musimy zatrzymać się nad znaczeniem pojęć i ich stopniową ewolucją. Określenie zadań, funkcji i posług w ramach jednego ludu Bożego w Nowym Testamencie nie jest jeszcze ostatecznie ustalone, przede wszystkim nie pokrywa się ono z pojęciami, które później staną się powszechne. Jak już zostało zaznaczone, charakterystyczne słowo „kapłan” (*hiereus*), które w późniejszym okresie zostanie zastosowane w odniesieniu do posług kościelnych, jest stosowane tylko w odniesieniu do Jezusa Chrystusa i do wspólnoty kościelnej w jej całości. W pierwotnych wspólnotach spotykamy się natomiast z dużą różnorodnością urzędów, wśród których są: apostołowie, prorocy, ewangelisti, pasterze i nauczyciele (por. Ef 4, 11; 1 Kor 12, 28). Zakres ich oddziaływania niejednokrotnie przekracza granice wspólnoty lokalnej. Wszystkie te posługi są konieczne, dopóki każdy nie dojdzie do jedności wiary i do poznania Syna Bożego, do pełnej dojrzałości, do miary wielkości według pełni Chrystusa (por. Ef 4, 13). W innych wspólnotach posługę pełnią diakoni, starsi i biskupi (1 Tes 5, 12–13; Dz 14, 23; 1 Kor 16, 15; Rz 12, 6–8). Są oni zawsze ściśle powiązani ze wspólnotą miejską. Ich zadaniem jest bycie sługami Jezusa (również nazywanego Apostołem, Prorokiem, Pasterzem, Nauczycielem, Sługą i Biskupem), stając się narzędziem urzeczywistnienia Jego misji zbawczej w świecie. Dotyczy to także posług określonych słowami *episkopos* (biskup), *presbyter* (starszy, kapłan) i diakon. Słowem najstarszym i mającym najszersze znaczenie jest słowo *presbyter* (starszy)<sup>8</sup>. Określenie to

---

<sup>8</sup> Por. U. Vanni, *La figura del sacerdote-presbitero nel Nuovo Testamento*, [w:] *Identità e missione del sacerdote*, a cura di G. Pittau, C. Sepe, Roma 1994, s. 26–36.

nie wskazuje na wiek fizyczny ani czas, który upłynął od nawrócenia, ale odnosi się do posiadanej władzy. Pojęcie jest znane już w Starym Testamencie. W Nowym Testamencie starsi są wskazywani przez Boga. Są wyświęceni przez apostołów lub przez ich delegatów przez włożenie rąk; we wspólnocie reprezentują oni apostołów i są przewodnikami wspólnot lokalnych. Jest ich wielu i tworzą kolegium. Słowo „biskup”, które raz jest użyte na określenie Chrystusa (1 P 2, 25) i cztery razy jako określenie posługi, wywodzi się ze środowiska hellenistycznego. Oznacza ono zarówno stróża, jak i przewodnika wspólnoty. Biskupi nie są nigdy formalnie nazwani następcami apostołów, ale są charakteryzowani jako tacy. Są oni także nazywani starszymi. Określenia „biskup” i „prezbiter” ewidentnie nie wskazują różnych osób, ale określają te same posługi. W różnych przypadkach odzwierciedlają jednak różny punkt widzenia na posługę.

Mając na względzie rozumienie określeń *presbyteroi-episkopoi*, jest użyteczne spojrzenie na wspólnotę jerozolimską, w której bardzo wczesnie spotykamy najwyraźniejsze wyrażenie porządku hierarchicznego. Po odejściu apostołów, przede wszystkim Piotra, Jakub, „brat Pański”, jawi się jako głowa wspólnoty i posiadacz pełnej władzy. Wokół niego gromadzą się starsi – prezbiterzy. Są oni jego pomocnikami, różniącymi się zarówno od apostołów, jak i od innych członków wspólnoty. Na znaczenie zajmowanego przez nich miejsca wskazuje fakt, że Paweł i Barnaba, po swoim przybyciu do Jerozolimy, byli przyjęci przez apostołów i przez starszych oraz tym dwóm grupom przedłożyli sprawozdanie ze swojej działalności misyjnej (por. Dz 15, 4). Tak zwany „sobór apostołowski”, który miał rozwiązać kwestię misji wśród pogan, był zgromadzeniem apostołów i prezbiterów. Obradowali oni wspólnie i wspólnie też przesłali do Antiochii wypracowane przez siebie stanowisko. List posłany do antiocheńczyków zaczyna się takimi słowami: „Apostołowie i starsi bracia przesyłają pozdrowienie braciom pogańskiego pochodzenia w Antiochii, w Syrii i w Cylicji” (Dz 15, 23).

We wspólnotach misyjnych św. Pawła poza Jerozolimą spotykamy się z inną sytuacją. Na podstawie świadectwa, którego dostarczają najstarsze listy św. Pawła na temat tych wspólnot, możemy odnotować, że niektórzy kierujący nimi zostali ustanowieni przez

apostołów, podczas gdy inni pełnili swoją posługę na podstawie powołania przez Ducha Świętego, nie otrzymawszy oficjalnego zlecenia od apostołów, aby podjęli się tej misji. Paweł nie dokonuje zmiany istniejącej sytuacji, ale domaga się jedynie, aby wspólnota zachowała wewnętrzny porządek, gdyż najważniejsze jest to, by wszystkie wypełniane funkcje służyły budowaniu jej. Paweł z daleka sprawuje swoją władzę. Powierzanie zadań przez wspólnotę, bez odniesienia do hierarchii, jest zrozumiałe na początku, ale tego typu postępowanie zostaje szybko wyeliminowane – pod koniec I wieku – i zaczyna przeważać nadawanie urzędu na mocy aktu odpowiedniej władzy.

Dzieje Apostolskie dostarczają nam bardzo konkretnego przykładu ustanowienia przewodników wspólnoty ze strony władzy, a równocześnie przejścia od starotestamentalnego pojęcia prezbitera do pojęcia biskupa o charakterze helleńskim. W rozdziale 14, wierszu 23 Paweł i Barnaba ustanowili prezbiterów we wspólnotach chrześcijańskich w Listrze, w Ikonium i w Antiochii, które oni założyli, i przez włożenie rąk i modlitwę powierzyli ich Panu, w którego oni uwierzyli. Święcenia nastąpiły, jak możemy przeczytać w innym miejscu Dziejów Apostolskich (por. 20, 28), nie na mocy jakiejś władzy posiadanej przez Pawła i Barnabę, ale na mocy władzy Ducha Świętego, który ustanowił prezbiterów, by kierowali wspólnotą. Przewodnicy wspólnot, którzy w Dz 20, 17 są nazwani prezbiterami, nieco dalej są już nazwani biskupami (w. 28). Słowo „biskup” zostaje więc zastosowane, aby określić tych samych ludzi, którzy wcześniej byli nazwani prezbiterami. Pojęcia „biskup” i „prezbiter” oznaczają – jak już zostało zaznaczone – tych samych przewodników wspólnoty, biorąc pod uwagę, że działają oni zawsze na sposób kolegialny. Ich zadaniem jest „pasienie” wspólnoty Bożej, zbawczej wspólnoty mesjańskiej, to znaczy roztropne, czujne, oparte na wyrzeczeniu prowadzenie jej i oddalanie do niej niebezpieczeństw zepsucia i herezji. Tekst Dziejów Apostolskich pochodzi z lat osiemdziesiątych. Opowiadanie o napomnieniu przez Pawła prezbiterów-biskupów w Efezie, których przywołał do Miletu, odnosi się do trzeciej podróży misyjnej (lata 52–56)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Por. P. Łabuda, *Święty Paweł, trzynasty Apostoł*, Tarnów 2011, s. 144.

Wymowna jest sytuacja, która wyłoniła się we wspólnocie chrześcijańskiej w Filippi po liście Pawła, a mianowicie było tam „kolegium” biskupów i diakonów. Na wstępie listu Paweł z Tymoteuszem pozdrawiają wierzących w Chrystusa w mieście Filippi razem z biskupami i diakonami. W tym liście diakonat po raz pierwszy zostaje uznany za posługę kościelną. Nie ma w nim jednak mowy o prezbiterach, ale jest to zrozumiałe, jeśli prezbiterzy są utożsamieni z biskupami. W Filippi były więc tylko dwa typy posług. Należy odnotować fakt, że Paweł adresuje swój list do wspólnoty i wymienia pełniących posługę w relacji do wspólnoty, ale zarazem odróżnia ich od niej. Oczywiście apostoł widzi posługi w ich istotnym związku z wspólnotą, to znaczy posługa jest włączona w całość życia wspólnoty.

Pod koniec okresu apostołskiego we wspólnocie paulińskiej następuje dalszy rozwój posługi kościelnej, który jest poświadczany na początku lat sześćdziesiątych w listach pasterskich<sup>10</sup>. Sytuacja przypomina tę ze wspólnoty w Jerozolimie. Struktura poświadczona później w listach św. Ignacego Antiocheńskiego, to znaczy oparta na trójstopniowości urzędu kościelnego, jest już uwzględniona w listach duszpasterskich. Autor nie zwraca się w nich bezpośrednio do wspólnoty, ale do jej przewodników: raz do Tymoteusza, a drugi raz do Tytusa. Tytus i Tymoteusz są biskupami o szczególnym charakterze, gdyż posiadają specyficzną władzę w kolegium prezbiterów – mogą być nazwani „arcybiskupami”. Pełnione zadanie zostało im zlecone przez włożenie rąk przez prezbiterium. Arcybiskup Tytus otrzymał zdanie ustanawiania prezbiterów w poszczególnych miastach na Krecie, gdzie istniały już wspólnoty chrześcijańskie. Chociaż arcybiskup jest odróżniony od kolegium, w listach pasterskich określenia „biskup” i „prezbiter” są jeszcze stosowane w takim samym znaczeniu jak w Dz 20, 17–28. Można spytać, czym w tej sytuacji jest zatem prezbiterium. Nie utożsamia się ono z tym, co nazywamy kapłaństwem, ale z tym, co nazywamy episkopatem.

---

<sup>10</sup> Por. M. Thurian, *Sacerdoce et ministère. Recherche oecuménique*, Taizé 1970, s. 86–100.

Według listów pasterskich istnieje więc episkopat, na którego czele stoi arcybiskup.

#### KAPŁAŃSTWO W TRADYCYJI POAPOSTOLSKIEJ

Mimo pojawiających się trudności i niejednokrotnie przeciwnych tendencji wyłaniających się we wspólnotach paulińskich ta forma organizacji Kościoła, która pojawia się w *Dziejach Apostolskich* i w *Liście do Filipian*, znajduje wyraźne potwierdzenie w liście biskupa Polikarpa ze Smyrny do wspólnoty w Filipi<sup>11</sup>. Polikarp jest arcybiskupem lokalnym i adresuje swój list do Kościoła Bożego w Filipi. Jako pełniących posługę wymienia tylko diakonów i prezbiterów, co oznacza, że w połowie drugiego wieku w Filipi nie nastąpiło jeszcze przejście od episkopatu kolegialnego do episkopatu monarchicznego. Struktura hierarchiczna we wspólnotach janowych, do których należy wspólnota w Smyrnie, różni się od struktury wspólnot paulińskich. Przewodnicy lokalni mają w nich większą autonomię w stosunku do apostołów. W okresie poapostolskim właśnie we wspólnotach janowych skryształizowała się kwestia episkopatu. Uformowała się triada: biskupi, prezbiterzy i diakoni, z wcześniejszej diady: biskupi-prezbiterzy i diakoni.

Współistnienie w międzyczasie różnych form posługi kościelnej jest potwierdzane przez *Didache (Naukę Dwunastu Apostołów)*<sup>12</sup> i przez *List św. Klemensa Rzymskiego*<sup>13</sup>. W *Didache*, pod koniec I wieku, jest powiedziane, że wierni gromadzą się w dniu Pańskim, łamią chleb i składają dziękczynienie. Potem jest powiedziane: „Wybierzcie sobie biskupów i diakonów godnych Pana”<sup>14</sup>. Nie ma mowy o prezbiterach. Wybór ma oczywiście miejsce w ramach zgromadzenia liturgicznego. Wybrani mają przewodniczyć liturgii

<sup>11</sup> Por. Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filipi*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 156–161.

<sup>12</sup> Por. *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 33–40.

<sup>13</sup> Por. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, [w:] *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 51–81.

<sup>14</sup> *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, dz. cyt., s. 40 (15, 1).



w miejsce proroków i nauczycieli. Wydaje się, że w pierwotnym środowisku, w którym powstało *Didache*, prorocy i nauczyciele pełnili własne funkcje. Jak powiedziano, mamy tutaj do czynienia z pluralizmem początków. Nie da się jednak określić, na czym polegała posługa proroków i nauczycieli. W każdym razie zostali oni wkrótce zastąpieni przez biskupów i diakonów.

List św. Klemensa nie zna także „arcybiskupa” stojącego nad innymi biskupami. Analogicznie do Listu św. Pawła do Filipian zwraca się on do grup kolejalnych biskupów i diakonów (jako pomocników tych pierwszych). Według Klemensa zostali oni ustanowieni przez apostołów. Postępując w taki sposób, apostołowie działali na zlecenie Jezusa Chrystusa. Aby zapobiec przyszłym kontrowersjom odnośnie do rządzenia w Kościele, apostołowie polecieli, aby po śmierci biskupów i diakonów przez nich ustanowionych, inni wypróbowani ludzie zastąpili ich w posłudze. Ich ustanowienie ma dokonać się z aprobatą wspólnoty. Należy podkreślić, że biskupi przewodniczyli składaniu ofiary – Eucharystii. Niekiedy List św. Klemensa mówi także o przełożonych lub starszych, którzy utożsamiają się z biskupami. Także w tym przypadku terminologia nie została jeszcze utrwalona.

Listy św. Ignacego Antiocheńskiego odzwierciedlają już bardziej utrwaloną sytuację<sup>15</sup>. Ignacy posiada pełną władzę jako jedyny biskup. Sześć z jego siedmiu listów jest skierowane do wspólnot kościelnych. Jeden list jest skierowany do Polikarpa ze Smyrny. Listy te podejmują i ilustrują fundamentalne kwestie eklezjologiczne, którymi żył pierwotny Kościół. We wspólnotach, do których zwraca się Ignacy, jest zawsze jeden biskup oraz kolegium prezbiterów i diakonów. Biskup przewodniczy w imieniu Boga; prezbiterzy są jego doradcami i współpracownikami, ale są mu podporządkowani. Diakoni są sługami Kościoła i tajemnic Jezusa Chrystusa. Wspólnota ma być posłuszna biskupowi jak Jezusowi Chrystusowi, a prezbiterium jak apostołom. Diakonów należy szanować jak Jezusa Chrystusa. Bez biskupa nic nie może być uczynione w odniesieniu

---

<sup>15</sup> Por. *Pierwsi świadkowie...*, dz. cyt., s. 113–142.

do wspólnoty. Ważna jest tylko ta celebracja Eucharystii, której przewodniczy biskup lub osoba przez niego upoważniona.

Listy Ignacego wskazują, że trójpodział posługi, który został zapoczątkowany w listach pasterskich, jest już w pełni skonsolidowany. W listach pasterskich pozycja prezbitera nie różniła się jeszcze wyraźnie od pozycji biskupa, jak to widać u Ignacego, chociaż i w nich widać już pewne pierwszeństwo biskupa. Trzy stopnie posługi, które są poświadczone w pierwszych latach II wieku, staną się w ciągu tego wieku ogólnie przyjętą formą organizacji kościelnej, chociaż jeszcze w tym czasie, a nawet na przełomie II i III wieku wyrażenia „biskup” i „prezbiter” były stosowane zamiennie. Pamięć o pierwotnym utożsamieniu nie zaginęła wraz z upływem czasu, co potwierdzają na przykład pisma św. Hieronima. Zarysowany rozwój stawia niewątpliwie niełatwy problem, a mianowicie – w jaki sposób doszło do rozróżnienia między prezbiterami i biskupami. Pogłębione badania pokazują, że dokonano się to w ciągu II wieku. Kościół przystosował do wymogów misyjnych sprawowanie władzy, która z apostołów przeszła na biskupów jako ich następców. Posługa kapłańska jawi się jako wywodząca się z posługi biskupiej. Episkopat jest miarą i podstawą posługi kościelnej, a posługa kapłańska uformowała się jako jej zawężenie – posługa biskupia nie uformowała się na drodze jakiegoś przewartościowania posługi kapłańskiej. Posługa prezbitera jest pochodzenia boskiego, jeśli chodzi o jej treść, właśnie na mocy relacji z episkopatem. Rozwój historyczny i społeczny stoi u genezy prezbiteratu, rozumianego jako zawężone uczestniczenie w sukcesji apostoelskiej, określone na podstawie wymogów historycznych ze względu na misję i życie kościelne; ma on jednak charakter apostoelski, gdyż wywodzi się, w swoich zasadniczych elementach, z pełnych władz pochodzących od apostołów. Kościół posiada oczywiście niezależną władzę przekazywania w formie pełnej lub zawężonej swoich władz. II Sobór Watykański w swoim wykładzie na temat prezbiteratu w dekrete *Presbyterorum ordinis* przyjął taką interpretację rozwoju stopni święceń (por. nr 2).

Przebieg zdarzeń można wyjaśnić w następujący sposób. Kościół rozwinął się najpierw w miastach. Gdy liczba chrześcijan powoli

rosła, nie wystarczyło już jednorazowe celebrowanie Eucharystii w dniu Pańskim. Trzeba ją było celebrować w różnych miejscach w mieście. Ten sam problem dotyczył udzielania chrztu i innych celebracji liturgicznych. Do tych działań byli posyłani przedstawiciele prezbiterium. Po wypełnieniu zleconych im zadań wracali oni do swojego prezbiterium. Powoli jednak sytuacja rozwinęła się w taki sposób, że zostali oni w tych miejscach, w których pełnili swoje funkcje. Grupy chrześcijan, dla których celebrowali Eucharystię i do których przepowiadali słowo, rozwinęły się stopniowo we wspólnoty autonomiczne i zostały ukonstytuowane jako takie. Podobny proces nastąpił także w większych wspólnotach lokalnych, które powstały na wsi. Doprowadził on w III i IV wieku do ukonstytuowania się wspólnot lokalnych, które nazywamy parafiami<sup>16</sup>. Takie wyjaśnienie wydaje się wiarygodne, a więc w tym przypadku za „kapłanów”, w sensie późniejszym tego słowa, powinni być uważani pełniący posługę, którzy należą do sukcesji apostoelskiej, ale którym nie zostały w pełni przekazane te funkcje, które na początku apostołowie powierzyli biskupom-prezbiterom. Zostały im przekazane funkcje częściowo zawężone w zakresie posiadanej władzy<sup>17</sup>.

Takie wyjaśnienie genezy obecnego prezbiteratu prowadzi do wniosku, że nie można jego istoty interpretować w świetle kategorii czysto socjologicznych, chociaż mają one pewne uzasadnienie. Fakt zawężonej sukcesji apostoelskiej wynika z rozwoju historycznego i społecznego Kościoła. Treść władz posiadanych przez prezbiterów pochodzi od apostołów, a więc od Jezusa Chrystusa. Postać prezbitera (kapłana) jest owocem wymogów historycznych i społecznych Kościoła, ale pełnione przez niego zadania i posiadane władze duchowe mają inną genezę. Ta wizja uwypukla treści chrystologiczne prezbiteratu, a w pewien sposób także jego pochodzenie od Jezusa Chrystusa, gdyż aktualny prezbiterat narodził się

---

<sup>16</sup> Por. J. Zizioulas, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église. Durant les trois premiers siècles*, Paris 1994, s. 193–225.

<sup>17</sup> Szerzej na temat rozwoju posługi kościelnej w epoce poapostolskiej por. M. Simonetti, *Presbiteri e vescovi nella chiesa del II e III secolo*, „*Vetera Christianorum*” 33 (1996), s. 115–132.

z pełni Jego kapłaństwa, aby odpowiedzieć na potrzeby historyczne posługi kościelnej.

## PREZBITERAT W NAUCZANIU II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

W świetle przeprowadzonych analiz możemy teraz zapytać, czy Kościół, na bazie władzy biskupa, może zlikwidować taką strukturę kapłańską, nie pomniejszając przy tym konstytucji Kościoła chciaanej przez Chrystusa. Taka decyzja kościelna oznaczałaby usunięcie zawężonej formy sukcesji apostoelskiej. Właściwie biorąc, Kościół mógłby zastosować taki sposób postępowania, nie pomniejszając treści wiary. Problemem jest jednak, czy nie jest to sprzeczne z wymaganiami duszpasterskimi, które nie są racjami obojętnymi dla misji Kościoła. Realizacja praktyczna zadania misyjnego zleconego przez Chrystusa postuluje potrójny stopień posługi. To spojrzenie historyczne wyjaśnia ścisły związek urzędu biskupiego z urzędem kapłańskim. Jeśli urząd kapłański jest wyrażeniem pełnej władzy przekazanej przez apostołów, to kapłan nie ma pozycji autonomicznej w stosunku do biskupa. On nie jest funkcjonariuszem biskupa w sensie socjologicznym, ale jego współpracownikiem – współpracownikiem zjednoczonym z biskupem i podporządkowanym biskupowi. II Sobór Watykański naucza: „Prezbiterzy, chociaż nie posiadają pełni kapłaństwa i w wykonywaniu swej władzy są zależni od biskupów, związani są jednak z nimi godnością kapłańską i na mocy sakramentu święceń, na podobieństwo Chrystusa, Najwyższego i Wiekuistego Kapłana, są wyświęceni, aby głosić Ewangelię, być pasterzami wiernych i sprawować kult Boży jako prawdziwi kapłani Nowego Testamentu. Uczestnicząc zaś na swoim stopniu posługi w misji jedyne Pośrednika, Chrystusa, głoszą wszystkim słowo Boże” (*Lumen gentium*, 28). Kapłani – według nauczania soborowego – tworzą pewien rodzaj kolegium, czyli prezbiterium: „Prezbiterzy, pilni współpracownicy urzędu biskupa, jego pomoc i narzędzie, powołani do służenia Ludowi Bożemu, stanowią wraz ze swoim biskupem jedno prezbiterium” (*Lumen gentium*, 28). Święcenia i posługa jednoczą wszystkich kapłanów

w ścisłym braterstwie. Ma ona wyrażać się spontanicznie we wzajemnej pomocy, zarówno materialnej, jak i duchowej, duszpasterkiej i osobistej, we wspólnocie życia, pracy i przyjaźni<sup>18</sup>.

Należy podkreślić, że w nauczaniu soborowym kładzie się nacisk na określenie „prezbiter”, które jest używane w miejsce określenia kapłan, aby podkreślić, że ten stopień posługi różni się od posługi biskupiej. Świadcstwo Nowego Testamentu zyskało przewagę. Mimo to można spokojnie stosować określenie „kapłan”, jeśli uwzględnia się jego znaczenie, czego przykłady można również znaleźć w nauczaniu soborowym. Gdy pojęcie „kapłan” (*sacerdos*) zostało wprowadzone przez Orygenesusa i Tertuliana, dokonała się również zmiana jego znaczenia. Był to proces powszechny, który objął wiele innych pojęć, jakie weszły do języka Kościoła.

Wszystkie posługi wspomniane w Nowym Testamencie mają za zadanie świadczyć o Chrystusie i o Jego dziele jako dziele zbawienia. W ten sposób Chrystus pozostaje podmiotem dzieła zbawienia. Nikt z pełniących posługę nie dysponuje Chrystusem i Jego zbawieniem, ale to Chrystus używa ich jako swoich narzędzi, dokonując za ich pośrednictwem swojego dzieła zbawienia. Jest zrozumiałe, że na przełomie II i III wieku zostali nazwani kapłanami ci członkowie Kościoła, których Chrystus powołuje i posyła w szczególny sposób dla wypełnienia swojego dzieła zbawienia. Są oni kapłanami uczestniczącymi w kapłaństwie Chrystusa i dlatego są kapłanami w sensie pochodnym. W tym pochodnym znaczeniu biskup jest kapłanem w pełni, podczas gdy prezbiter, również w sensie pochodnym, jest kapłanem w zawężonym stopniu. Nie ma w Kościele kapłań-

---

<sup>18</sup> W niniejszym opracowaniu dowołujemy się do wykładu na temat prezbiteratu, który znajduje się w konstytucji *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego. Paralelny wykład zawiera dekret soborowy *Presbyterorum ordinis*, który uszczegóławia wykład zawarty w konstytucji dogmatycznej o Kościele. Szerze omówienie wykładu soborowego można znaleźć w: R. Spiazzi, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale. Genesi del decreto. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*, Torino 1966; *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, a cura di A. Favale, Torino 1968; P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konsilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*, Frankfurt am Main 1972; E. Marcus, *Le Prêtre*, Paris 1984.

stwa autonomicznego, które istniałoby i działało obok kapłaństwa Chrystusa, ale jest tylko jedyne kapłaństwo Chrystusa, które wypełnia się i aktualizuje w dziejach za pośrednictwem tych członków Kościoła, których nazywamy biskupami i prezbiterami (kapłanami). Jest tylko jedno kapłaństwo – kapłaństwo Jezusa Chrystusa.

Ścisła więź między episkopatem i prezbiteratem pokazuje, że nie pojedynczy biskup, ale tylko Kościół w swojej całości (papież lub sobór) mógłby zawiesić urząd prezbitera. Ponieważ posługa prezbitera stanowi konieczną pomoc dla biskupów w urzeczywistnianiu misji zbawczej, gdy więc II Sobór Watykański domaga się od prezbiterów szacunku i miłości w stosunku do biskupów, od których zaś domaga się uczuć braterskich w stosunku do prezbiterów, nie odwołuje się do ogólnego przykazania miłości bliźniego lub kierowniczej funkcji biskupów. Sobór ma na względzie komunie i zależność sakramentalną, wpisujące się w naturę Kościoła jako „komunie życia, miłości i prawdy” (*Lumen gentium*, 9). Jest więc zrozumiałe, że sobór domaga się od biskupów, aby konsultowali z prezbiterami to, co dotyczy duszpasterstwa. Oczywiście sobór precyzuje, że w większych diecezjach z racji praktycznych biskup nie może pytać o zdanie każdego prezbitera, ale może korzystać z pomocy prezbiterów wskazanych przez prezbiterium. Biskupi i prezbiterzy są złączeni ze sobą w jednej posłudze, dlatego powinien ożywiać ich jeden duch i jedna motywacja.

Zarówno biskupi, jak i prezbiterzy wypełniają swoją posługę w oparciu o specyficzne uczestniczenie w posłudze Jezusa Chrystusa. Wskazuje na to *charakter sakramentalny* właściwy dla sakramentu święceń. W teologii scholastycznej ten charakter był interpretowany jako odbity obraz Chrystusa lub Jego kapłaństwa. Dzisiejsza teologia rozumie charakter sakramentalny w sposób bardziej dynamiczny niż teologia scholastyczna. Gdy jednak podkreśla się charakter dynamiczno-funkcjonalny, nie należy zapominać, że posiada on także wymiar ontyczny. Ostatecznie biorąc, różnica powinna być sprowadzona do tej, jaka istnieje między różnymi przedstawieniami tej samej rzeczywistości.

Jakie w tym kontekście jest zadanie kapłana? Po II Soborze Watykańskim odpowiada się na ogół, że nie jest nim nic innego jak posłu-

ga. Pojawia się jednak pytanie, czy takie ujęcie zawiera w sobie nową interpretację kapłana lub czy należy, jak to ma miejsce począwszy od okresu apostołowego, upatrywać sens kapłaństwa w głębszym rozumieniu posługi zbawczej. Nawet jeśli ta druga teza jest trudna do zakwestionowania, odnotowuje się jednak znaczące zróżnicowanie historyczne. Kapłan, z racji historyczno-socjologicznych, we wcześniejszych epokach sprawował posiadaną władzę na sposób zdecydowanie patriarchalny (choć nie zawsze i nie wszędzie), tak że z tego powodu nie zawsze była widoczna jego funkcja służebna, należąca wewnątrz do natury posługi kapłańskiej, chociaż nie była ona negowana lub zapomniana. Nałożyło się na nią, na poziomie społecznym, poczucie posiadanej władzy i jej nadrzędnego charakteru. Biorąc pod uwagę, że postać kapłana i jego miejsce eklezjalne są dzisiaj słusznie interpretowane w perspektywie posługi, słusznie dąży się do eliminowania nałożonych na nią uwarunkowań historycznych. Nie oznacza to, że można dzisiaj i będzie można w przyszłości uniknąć sytuacji, że posługa kapłańska będzie już pełniona bez ulegania okolicznościom społecznym i kulturowym. W dzisiejszej wizji kapłaństwa znaczące jest nade wszystko to, że posługa nie jest już widziana jako seria oddzielonych od siebie czynów zbawczych, ale całe życie kapłana jest pojmowane jako pełnienie posługi. W ramach duchowości kapłańskiej słusznie podkreśla się, że kapłan, w całym swoim byciu i w całym swoim życiu, powinien być zaangażowany w pełnioną posługę. Taki ideał II Sobór Watykański nazwał „jednością życia” (*Presbyterorum ordinis*, 14). Można uznać za głęboko uzasadnione stwierdzenie, którego autorem jest Yves Congar, który nie waha się powiedzieć, że chęć owocnego pełnienia posługi kapłańskiej po prostu „zmuza do świętości”<sup>19</sup>.

Według Nowego Testamentu pełniący posługę jest nade wszystko odpowiedzialny za to, aby jego życie nie kwestionowało jego przepowiadania, a dzięki temu, aby – przeciwnie – jego postawa osobista i jego styl życia poniekąd osobowo otwierały w sercach drogę dla słowa zbawczego. Całkowite zaangażowanie kapłana na rzecz Jezusa

---

<sup>19</sup> Por. Y. Congar, *Moim braciom*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1998, s. 215–217.

Chrystusa i zbawienia braci nie pozwala mu w pełni integrować się w życie społeczne. W pewien sposób pozostaje on zawsze „wykorzeniony” i zepchnięty na margines, ponieważ służba Chrystusowi w Kościele nie jest zwykłym elementem porządku społecznego, nawet jeśli bardzo głęboko wpisuje się w ten porządek i gwarantuje jego stabilność, chociaż z innych racji niż czysto społeczne. Charakter eschatologiczny posługi kapłana oddziela go od społeczeństwa, ale właśnie ten charakter wprowadza równowagę konieczną w życiu społecznym, pokazując, że społeczeństwo i jego organizmy nie stanowią celu samego w sobie. Kapłan pełni swoją posługę na rzecz braci, ale posługa ta należy do wyższego porządku niż tylko doczesny, dlatego powinien żyć w społeczeństwie, nie będąc zintegrowany z nim. Całkowite zaangażowanie na rzecz Jezusa Chrystusa wyklucza, by można było pełnić posługę kapłańską jako działanie poniekąd „dodane” do codziennego życia. Może to w niektórych przypadkach być podyktowane wyjątkowymi okolicznościami i potrzebami, ale nie może być zasadą. Aby kapłan mógł trwać w należącym do jego kondycji „kontraście” ze społeczeństwem (to znaczy żyć w społeczeństwie, nie należąc do niego) i zwyciężać dla Chrystusa, potrzebuje prawdziwej komunii z braćmi kapłanami. Tu ukazuje się nośność i znaczenie egzystencjalne kolegalności prezbiteratu.

Nazwaliśmy posługę kapłańską, która wyraża się za pośrednictwem poszczególnych aktów i całego życia, służbą Chrystusowi. Kapłan pełni misję Chrystusa, który zbawia w każdej chwili, będąc widzialnie obecny w Kościele widzialnym. Neguje się tym samym, że posługa kapłańska ma na celu interpretację świata i stworzenia w określonych formach ziemskich, takich jak sztuka, kultura, ekonomia, polityka itd. Takie zadania ma spełniać filozofia i inne nauki, odpowiednio do praw rządzących tymi naukami i za pośrednictwem kompetencji służących takim celom. Nie oznacza to, że posługa kapłańska w jej rozmaitych funkcjach nie powinna mieć odniesienia do różnych instytucji publicznych czy społecznych. Miłość Boga i miłość bliźniego, które są nierozzerwalnie powiązane ze sobą, są podstawową postawą Chrystusa i dlatego muszą manifestować się we wszystkich miejscach i we wszelkich okolicznościach. Nie może to mieć miejsca tylko na poziomie aprobaty ogólnych zasad, ale



powinno być urzeczywistniane i praktykowane w życiu codziennym. Rozciąga się nieuchronnie na krytykę tych warunków i instytucji świeckich, które sprzeciwiają się miłości bliźniego, godności ludzkiej, szacunkowi dla człowieka i jego wolności. W ten sposób kapłan, który nie pełni konkretnych funkcji politycznych, ale wskazuje postawy ludzkie, pełni zadanie o wyjątkowej nośności politycznej. Wypełnienie tego zadania domaga się od niego określonej wiedzy, aby pełnienie przykazania miłości bliźniego w jednej dziedzinie nie prowadziło do naruszania go w innej. Potrzeba więc gorliwości, roztropności i rozeznania, ponieważ podczas gdy nadmiar roztropności może doprowadzić do uzasadniania moralnego bierności i bezczynności, to nadmiar gorliwości może niszczyć, zamiast budować. Sługa Jezusa Chrystusa ma przepowiadać i świadczyć o miłości jako działaniu twórczym, wyraźnie prezentując wolę udzielenia powszechnej pomocy<sup>20</sup>.

#### SŁUGA ZBAWIENIA

Dotychczasowe poszukiwania wprowadzają nas w samą istotę posługi kapłańskiej. Kapłan jest szafarzem i narzędziem Jezusa Chrystusa i zbawienia, którego Chrystus przez niego łaskawie i skutecznie udziela. To zbawienie ma wiele postaci, które Pismo Święte ukazuje za pośrednictwem różnych określeń: królestwo Boże, panowanie Boże, nowe życie, nowe stworzenie. Zawsze obejmuje ono dar składany z siebie przez człowieka dla Boga i dar boskiego *Ty* udzielającego się człowiekowi, na którym opiera się prawdziwy byt człowieka, jak również wspólnota braterska między ludźmi. Wszystko to dokonuje się w dziejach jako początek nowego stworzenia, które dopełni się w absolutnej przyszłości. Zbawienie Chrystusowe jest zbawieniem ludzi w świecie i samego świata, ale wykracza poza obecny świat, choć nie zmierza w kierunku czystej transcendencji, ale w kierunku nowego sposobu istnienia – istnienia przemienionego przez Chrystusa zmartwychwstałego. Dlatego posługa kapłańska

---

<sup>20</sup> Na temat misji kapłana jako misji powszechnej por. H. Denis, *Z myślą o kapłanach*, tłum. H. Zawadzka, Warszawa 1971.

wyraża się na różne sposoby, starające się podjąć wszystkie dziedziny ludzkiego życia, które są drogą prowadzącą do tego nowego istnienia.

#### POSŁUGA KULTYCZNA

Sobór Trydencki połączył posługę kapłańską i kult oraz nauczał – przeciw teologii reformatorów – że tylko kapłan może sprawować Eucharystię, ponieważ tylko on posiada władzę konsekrowania<sup>21</sup>. Tylko on może wypowiadać słowa: „To jest Ciało moje...”, „To jest Krew moja...”, dzięki którym chleb i wino zostają cudownie przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. Sobór Trydencki naucza ponadto, że do pełni władzy kapłańskiej należy odpuszczanie grzechów i że kapłan posiada urząd przepowiadania Ewangelii<sup>22</sup>.

Drugi Sobór Watykański mówi innym językiem. W konstytucji *Lumen gentium* opisuje on urząd prezbitera paralelnie do zadań biskupa (nr 20, 25, 26, 27). Podczas gdy Sobór Trydencki nie mówi wprost o przepowiadaniu słowa, II Sobór Watykański nadaje mu pierwszorzędne znaczenie, przyjmując w swoim nauczaniu to, co teologia posługi kapłańskiej wypracowała w okresie przedpoborowym. Kapłan ma głosić orędzie Chrystusa Zbawiciela, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, i ma głosić to wszystko, co to orędzie oznacza dla ludzi każdego czasu. Nauczanie II Soboru Watykańskiego, zajmując takie stanowisko, sytuuje się na linii nauczania nowotestamentalnego. Posługa kapłańska uobecnia objawienie Jezusa Chrystusa, które urzeczywistnia się przez słowo, wyjaśniające treść ekonomii zbawczej. Słuchając słowa, człowiek dochodzi do wiary. Orędzie, słuchanie i wiara są fundamentalnymi aktami i wydarzeniami egzystencji chrześcijańskiej (por. Rz 10, 17). Chrystus powie-

<sup>21</sup> Por. S. Noceti, *Quale ministero?*, [w:] *Anatemi di ieri, sfide di oggi. Contrappunti di tenere nella rilettura del Concilio di Trento*, a cura di A. Auterio, M. Peroni, Bologna 2011, s. 109–128. O związku między kapłaństwem i Eucharystią por. M. Thurian, *Tożsamość kapłana*, tłum. J. Machniak, Kraków 1996, s. 45–62.

<sup>22</sup> Por. Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: 1511–1870, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 678–683.

dział do apostołów: idźcie na cały świat i nauczajcie. Tylko po uprzednim przepowiadaniu może mieć miejsce chrzest (por. Mt 28, 19–20).

Czy II Sobór Watykański sprzeciwia się Soborowi Trydenckiemu? W pierwszej chwili może tak się wydawać. Drugi Sobór Watykański zdaje się aprobować to, co Sobór Trydencki odrzucił, a mianowicie że przepowiadanie jest pierwszym zadaniem kapłana, oraz przyjmować punkt widzenia protestantów. Taka interpretacja jest nie do przyjęcia. Sobór Trydencki opowiedział się tylko przeciw jednostronnemu i wyłącznemu naciskowi na funkcję przepowiadania i przeciw negowaniu funkcji kultycznej kapłana. Wyraźnie apologetyczne nastawienie tego soboru nie pozwoliło na pozytywne zaakcentowanie znaczenia przepowiadania. Uczynił to dopiero II Sobór Watykański, szeroko odzyskując to, co zostawił na boku Sobór Trydencki. Zespala on zadania kapłana w organiczną całość, a równocześnie kładzie nowe akcenty zgodne z nauczaniem Nowego Testamentu. Że obydwa sobory nie są ze sobą w sprzeczności, widać choćby w następującej wypowiedzi soborowej zawartej w konstytucji *Lumen gentium*, w której wszechstronnie podkreśla się wymiar kultyczny posługi kapłańskiej „[Prezbiterzy] swoją świętą misję sprawują przede wszystkim w kulcie eucharystycznym, a zwłaszcza w Uczcie eucharystycznej, w której działając w osobie Chrystusa i głosząc Jego misterium, łączą modlitwy wiernych z ofiarą Tego, który jest ich głową, i uobecniają w ofierze Mszy świętej aż do przyjścia Pana jedyną ofiarę Nowego Testamentu, mianowicie Chrystusa ofiarującego siebie raz jeden Ojcu jako ofiarę nieskalaną, oraz rozdzielają owoce tej ofiary” (nr 28).

Działanie kultyczne kapłana i przepowiadanie są ściśle ze sobą powiązane. W wewnętrznej strukturze ich relacji przepowiadaniu przysługuje pierwszeństwo, które czerpie z wewnętrznego znaczenia celebracji Eucharystii, ponieważ czynność kultyczna kapłana jest najintensywniejszą i zwartą formą przepowiadania. Według św. Pawła celebracja Eucharystii jest głoszeniem śmierci Jezusa w oczekiwaniu na Jego przyjście (1 Kor 11, 26)<sup>23</sup>. To przepowiada-

---

<sup>23</sup> Por. P. Grelot, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Casale Monferato 1998, s. 222–261.

nie nie jest przekazywaniem pojęć, ale przede wszystkim jest udzielaniem zbawienia. W każdym przepowiadaniu mówi Duch Święty czy też – mówiąc lepiej – Chrystus w Duchu Świętym. W głoszeniu śmierci Jezusa – w Eucharystii – dokonuje się komunikowanie zbawienia o szczególnym charakterze, które daje pełny udział w Nowym Przymierzu, zawartym w Jego Krwi. Ten udział, odpowiadający strukturze Eucharystii, urzeczywistnia się, ponieważ przez głoszenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, przez przekazane słowa w czasie Ostatniej Wieczerzy, On sam uobecnia się *vere, realiter et substantialiter*. W ten sposób Chrystus staje się obecny, przybierając w chleb i wino swoją władzę zbawczą, i przemienia je w swój najbardziej wewnętrzny byt, przekształca je w czysty znak daru z siebie, którego udziela następnie wierzącym, mając na celu ich włączenie w zbawcze przymierze. Obecność Jezusa Chrystusa we wskazywany sposób urzeczywistnia się przez głoszenie przekazanych słów, to znaczy tylko przez ich powtórzenie przez kapłana. Takie głoszenie ma na celu doprowadzenie wierzących do zbawienia za pośrednictwem ofiary Chrystusa składanej nieustannie Ojcu. Uczestniczenie w ofierze Jezusa złożonej Bogu i na rzecz ludzi dokonuje się za pośrednictwem daru składanego przez wierzącego Chrystusowi, daru, który osiąga swoją pełną manifestację, obiektywnie najbardziej intensywną, w Komunii świętej, to znaczy w karmieniu się Ciałem i Krwią Chrystusa.

Zadanie kultyczne kapłana zostało w ten sposób nieco pomniejszone na korzyść przepowiadania przez II Sobór Watykański, który przepowiadanie uznaje za pierwszorzędną funkcję kapłana. Bez dzieła spełnianego przez kapłana, jak wyżej zostało wskazane, nie byłoby Eucharystii w rozumieniu katolickim, nie byłoby cudownej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Odmawianie kapłanowi tej właściwej dla niego funkcji oznaczałoby w ogóle zakwestionowanie kapłaństwa katolickiego.

Zarysowana tutaj doktryna, afirmując niezastąpioną rolę posługi kapłańskiej, nie przyznaje kapłanowi jakiegoś nieuzasadnionego uprzywilejowania w łonie wspólnoty chrześcijańskiej. Jego pełna władza duchowa jest absolutnie ukierunkowana na wspólnotę. Władza, którą posiada na sposób osobowy, nie jest jednak jego

własnością – ma istotne znaczenie dla jego relacji ze wspólnotą, ponieważ ta władza została mu udzielona tylko dla dobra wspólnoty. Kapłan uosabia Jezusa, który zwraca się zbawczo do wspólnoty, a zarazem jest także reprezentantem wspólnoty w stosunku do Jezusa Chrystusa. Nie można więc uważać, że działa tylko kapłan, podczas gdy rola wspólnoty ograniczałaby się do asystowania. Abstrahując od roli spełnianej w celebracji Eucharystii, wspólnota jest czynna właśnie w przyjmowaniu daru zbawczego, który jest jej udzielany. To przyjmowanie jest najwyższą formą działania w porządku zbawienia. Działanie kapłana trafiałoby w pustkę i byłoby wyraźnie pozbawione znaczenia, gdyby wspólnota go nie przyjmowała<sup>24</sup>. Oczywiście także kapłan otrzymuje dar zbawienia, i dlatego właśnie w tym kapłan i wspólnota tworzą nierozzerwalny węzeł zbawczy, funkcjonalnie powiązany. W tym powiązaniu funkcji celebacja eucharystyczna Kościoła lokalnego aktualizuje za każdym razem Kościół powszechny, który ukazuje się jako wydarzenie, w tu i teraz doświadczenia wiary<sup>25</sup>. Kapłan przewodniczy celebracji eucharystycznej w imieniu całej wspólnoty i nabiera znaczenia w odniesieniu do niej. Dlatego Paweł może podać normy dotyczące Eucharystii wspólnocie w Koryncie, nie wspominając jej przewodnika. Zwraca się do wspólnoty eucharystycznej tego miejsca, nie odnosząc się do konkretnych funkcji poszczególnych uczestników.

Posługa kultycznego przepowiadania kapłana nie dotyczy tylko celebracji eucharystycznej, ale wpisuje się także w inne zadania kultyczne, takie jak chrzest, pokuta, namaszczenie chorych. Te działania należy włączyć w tę funkcję, którą II Sobór Watykański uznaje za pierwszorzędną, czyli funkcję przepowiadania. Tak na przykład przez chrzest człowiek, który na słowo przepowiadania udzielił odpowiedzi wiary, jest przyjmowany (przez słowa i gesty kapłana) do wspólnoty Jezusa Chrystusa, do Jego Ciała i do Nowego

---

<sup>24</sup> O problemach nieprzyjmowania daru zbawienia przez wspólnotę i sytuacji duchowej kapłana w takim przypadku por. Y. Congar, *Moim braciom*, dz. cyt., s. 142–159.

<sup>25</sup> Por. J. Królikowski, *Eucharystia buduje wspólnotę Kościoła. Zasady teologiczne i propozycje pastoralne*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 27 (2008), s. 25–40.

Przymierza. Także w sakramencie pokuty rozgrzeszenie kapłańskie jest sposobem uczestniczenia w śmierci Chrystusa i jej głoszenia. Formuła rozgrzeszenia „I ja odpuszczam...” staje się skutecznym słowem przebaczenia, które wypowiada sam Jezus Chrystus za pośrednictwem swego krzyża. W namaszczeniu chorych słowo uczestniczenia przygotowuje człowieka do podjęcia skrajnego doświadczenia swojego losu, którym są choroba i śmierć odkupione przez śmierć Chrystusa.

Kapłan na wiele sposobów głosi śmierć Jezusa Chrystusa jako śmierć zbawczą, a tym samym jako drogę do istnienia eschatologicznego. Byłoby rzeczą dziwną, gdyby brakowało potwierdzenia tego faktu w jego osobistym życiu. Słowo i życie nie mogą być oddzielone od siebie. Męka Jezusa Chrystusa może być głoszona w sposób praktyczny i przekonujący tylko przez tego, kto w niej uczestniczy i kto pozwala zapanować jej nad swoim codziennym życiem. Z tego punktu widzenia można spojrzeć na celibat. Celibat nie jest powiązany z kapłaństwem koniecznością wewnętrzną, co potwierdzają dzieje Kościoła, zwłaszcza wschodniego. Nie ulega jednak wątpliwości, że należy on do kapłaństwa na mocy swojego wewnętrznego i szczególnego znaczenia, ponieważ uzupełniając jego sens wyjątkową wymową symboliczną, której nie można bagatelizować w rozumieniu całej posługi kapłańskiej. Należy go rozumieć jako uczestniczenie w śmierci Jezusa Chrystusa, którą kapłan ma głosić. Tak rozumiany celibat nie oznacza jakiegось pogardy dla małżeństwa. Jeśli w dziejach Kościoła niektórzy teologowie średniowieczni wywyższali celibatariuszy jako chrześcijan o większej godności i uważali małżonków za chrześcijan niższych rangą, to nie była to teologia dominująca, ale jej margines<sup>26</sup>. Taki pogląd był zawsze uważany za błędny i konsekwentnie zwalczany. Celibatariusz rezygnuje z jednej wartości, by wyrazić mocniej w swoim życiu głoszone słowo, to znaczy zbawczą mękę Jezusa Chrystusa, który jest drogą do przyszłości absolutnej. Wyrzeczenie samo z siebie nie jest wartością,

---

<sup>26</sup> Por. J. Leclercq, *I monaci e il matrimonio. Un'indagine sul XII secolo*, Torino 1984.

ale jest nieodzownym warunkiem, aby móc pełniej działać na rzecz innych i dążyć do większej miłości.

#### POSŁUGA PASTERSKA

Oprócz zadania przepowiadania kapłan posiada także zadanie prowadzenia wspólnoty, czyli pełni urząd pasterski na mocy posiadanej świętej władzy (*sacra potestas*). Należy konsekwentnie pamiętać, że kapłan, także poza celebracją eucharystyczną, ma troszczyć się o zbawienie tych, dla których celebrował Eucharystię, i ma to czynić tym bardziej, im bardziej celebracja Eucharystii nabiera w ich życiu coraz pełniejszego znaczenia. Ma to miejsce wtedy, gdy wierni rzeczywiście przeżywają wydanie się Jezusa Chrystusa nie tylko w chwili celebracji, ale także gdy w ciągu dnia kontynuują ją na „ołtarzu serca”, jak mówi św. Augustyn.

Posługa pasterska daje kapłanowi w tym względzie szczególną władzę i nie można pomijać skuteczności i niezastąpionej roli tej władzy. Jej odrzucenie oznaczałoby odrzucenie samej posługi kapłańskiej. Pozostaje tylko problem charakteru tej władzy. Aby ją odpowiednio scharakteryzować, należy uwzględnić, że władza kapłańska, jak każda władza kościelna, wypływa z posługi i że zatem tylko wypełnienie posługi ją potwierdza i dowartościowuje. Święta władza ma swoją rację bytu i swoje znaczenie w fakcie, że posługa kapłańska sama z siebie posiada prawa, które pociągają za sobą bardzo daleko idące skutki. Kapłan ma władzę nie dla siebie samego, ale ze względu na sprawę, której służy i która ją uzasadnia. Chodzi o władzę obiektywną, ale także posiadaną osobiście, ponieważ kapłan uosabia sprawę Jezusa Chrystusa, która jest sprawą Bożą. Na mocy posiadanej władzy ma on zawsze uobecniać słowo Jezusa Chrystusa w przepowiadaniu. Zakłada to oczywiście, że zna słowo Boże w taki sposób, że nie będzie go zastępował swoim słowem. Drugi Sobór Watykański podkreśla wielokrotnie, że papież i biskupi mają zaangażować się na wszelki sposób, aby prowadzić do poznania słowa Bożego. Odnosi się to także do prezbitera. Jest on obdarzony władzą jako sługa Chrystusa – jest to władza Chrystusa, i właśnie dlatego jego władza jest bogata w konsekwencje. Okazuje się to oczywiście,

jeśli uwzględnia się, że kapłan może przepowiadać słowo Boże tylko za pośrednictwem swojego słowa, w taki sposób, aby stopniowo formowała się pewna tożsamość między słowem ludzkim i słowem Bożym. Ma więc czuwać nad sobą, aby słowo Boże nie zostało przyśłonięte przez słowo ludzkie i aby słowo ludzkie zawsze zachowało swój charakter narzędziowy. W dekrecie *Presbyterorum ordinis* zostało mocno pokreślone, że prezbiterzy „zawsze mają uczyć nie swojej mądrości, lecz słowa Bożego” (nr 4)<sup>27</sup>.

Kapłan jako pasterz ma za zadanie zachowywać wspólnotę w jedności. Gwarantowanie jedności wspólnoty nie jest ani głównym, ani jedynym zadaniem kapłana, ale jest to zadanie konieczne i podstawowe<sup>28</sup>. W żywej wspólnocie chrześcijańskiej są różne dary duchowe. To, o czym mówi Pierwszy List do Koryntian w rozdziale dwunastym, nie powtarza się w każdej wspólnocie, ale w każdej wspólnocie są charyzmaty. Aby wspólnota żyła i była płodna, muszą istnieć dary duchowe. Mogą być bardzo różne, także sobie przeciwstawne, a nawet takie, które mogą nie podobać się przewodnikowi wspólnoty. Kontrasty wynikające z różnych charyzmatów mogą dotyczyć kwestii religijnych bądź też spraw świeckich. Jest zadaniem kapłana, jako głowy wspólnoty, nie pozwolić, aby zachodzące różnice rozwinęły się w sposób nieuporządkowany albo aby zostały sprowadzone do bezpłodnego uniformizmu, ale aby integrowały się w wielopostaciową, lecz konkretną jedność. Jedność i porządek wspólnoty ludzkiej nie są nigdy podobne do uporządkowania maszyny, gdzie tryby współpracują jednostajnie, a awaria jednego zatrzymuje całą maszynę. Współzycie ludzkie jest

---

<sup>27</sup> Dopowiedzenia na temat pełnienia posługi słowa przez prezbitera zostały sformułowane w: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów. Nowe wydanie*, tłum. J. Królikowski, Kraków 2013, nr 62–65.

<sup>28</sup> Należy w tym kontekście zwrócić uwagę na mało dotychczas uwzględniany fakt, jeśli chodzi o sprawowanie władzy w Kościele, na który zwrócił uwagę II Sobór Watykański, a mianowicie że powołaniem władzy jest „jednoczenie wokół siebie”. Jest to znaczący postęp w stosunku do ujęć wcześniejszych, które sprawowanie władzy, także w Kościele, widziały przede wszystkim w kluczu wydawania odpowiednich rozporządzeń i karania. Por. J. Królikowski, *Wolność, władza i wspólnota w świetle nauczania II Soboru Watykańskiego*, „Studia Socialia Cracoviensia” 6 (2014) nr 2, s. 149–161.



podporządkowane innym prawom, a przede wszystkim dominuje w nim i ma dominować wolność wyrażająca się w różnorodności<sup>29</sup>. Porządek nie może niszczyć wolności, w przeciwnym razie byłaby to jakaś mistyfikacja porządku i ukryte kwestionowanie wolności. Kapłan ma gwarantować jedność, nie naruszając przy tym wolności. Trudności w wypełnianiu tego zadania mogą go zniechęcać, ponieważ w tym względzie nie da się pewnych rezultatów osiągnąć raz na zawsze i nowe problemy pojawiają niemal z dnia na dzień. Tylko ufność okazywana Duchowi Świętemu, który jest Duchem wolności, co wyraża się w wielości oferowanych przez Niego wspólnocie kościelnej darów, oraz cierpliwa miłość mogą pomóc w wypełnianiu tego zadania.

Jeśli takie są funkcje kapłana, pojawia się pytanie o to, co mają jeszcze do zrobienia świeccy, na których, począwszy od II Soboru Watykańskiego, zwraca się tak znacząco uwagę. Sobór stwierdził, że przepowiadanie jest także zadaniem świeckich. Oczywiście nie jest łatwo wyznaczyć granice między przepowiadaniem zleconym świeckim i przepowiadaniem kapłanów. Być może chodzi o to, że kapłan spełnia zadanie przepowiadania publicznego we wspólnocie, natomiast świecki może przepowiadać w osobistych relacjach słowem i przykładem życia<sup>30</sup>. Na podstawie święceń prezbiter jest wezwany do przepowiadania publicznego. Jeśli to byłoby mu zabronione, wówczas byłoby mu zabronione także to, do czego jest zobowiązany na mocy święceń. Należy ponadto podkreślić, że powołanie kapłana do przepowiadania jest ukierunkowane na centralny moment przepowiadania, który ma miejsce w czasie celebracji Eucharystii. Tak wygląda zarówno więź między przepowiadaniem i kultem,

---

<sup>29</sup> Na temat różnorodności kościelnej, która nie kwestionuje tożsamości komunii, ale ją pełniej wyraża, por. Y. Congar, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982, s. 19–68.

<sup>30</sup> Na temat przepowiadania świeckich w czasie liturgii por. W. Brandmüller, *Annuncio della parola e ordinazione. Il problema della predicazione dei laici alla luce della storia della Chiesa*, „Divinitas” 31 (1987), s. 144–185; A. Domaszek, *Zdolność wiernych świeckich do przepowiadania słowa Bożego*, „Seminare” 20 (2004), s. 111–133.

a zarazem różnica między kapłanem i świeckim, której nie może wyeliminować żadna „demokratyzacja” Kościoła<sup>31</sup>.

Władza duchowa kapłana wywołuje poważne problemy na poziomie jej sprawowania. Jest ona ukierunkowana na wspólnotę i stanowi strukturę otwartą. Wynika z niej, że kapłan w każdej chwili musi być zintegrowany ze wspólnotą. Pojawia się w ten sposób pytanie, czy kapłan, który nie jest w komunii z Kościołem (ekskomunikowany lub suspendowany), może jeszcze ważnie sprawować Eucharystię. Na ogół uważa się, że kapłan w takiej sytuacji może ważnie celebrować mszę świętą, ponieważ na mocy niezatartego charakteru sakramentalnego otrzymanego przez święcenia nie zostaje pozbawiony władzy duchowej. Ta teza musi być jednak głęboko zweryfikowana na gruncie rozwoju teologii święceń, który nastąpił w ostatnich dziesięcioleciach, a w której mocno podkreśla się, że prezbiter nie posiada władzy duchowej na sposób absolutny, ale tylko w odniesieniu do wspólnoty.

Jeśli bez kapłana nie ma ważnej Eucharystii, pojawia się również pytanie w kontekście ekumenicznym, a mianowicie – co ma właściwie miejsce, gdy ewangelicy celebrować Wieczерę Pańską? W tym przypadku nie ma Eucharystii we właściwym znaczeniu, nie ma rzeczywistej obecności Ciała i Krwi Chrystusa. Nie oznacza to jednak, że nic się nie dzieje. Trzeba tutaj przypomnieć, nieco zapomniane ostatnio w teologii, ważne nauczanie II Soboru Watykańskiego zawarte w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* oraz papieża Pawła VI w encyklice *Mysterium fidei*. W tych dokumentach została podkreślona wieloraka obecność Jezusa Chrystusa w celebracji – chodzi o obecność Chrystusa mającą charakter dynamiczny, zbawczy, skuteczny. Ma ona miejsce zawsze, gdy dwaj lub trzej są zebrani, aby wyrazić swoją wiarę w Chrystusa i modlą się przez Niego w Duchu Świętym do Ojca. Jezus jest obecny tam, gdzie głoszone jest słowo Boże, gdzie praktykuje się miłość bliźniego, gdzie jest ofiarowana pomoc służąca prawdziwemu wzrostowi człowie-

---

<sup>31</sup> Por. J. Ratzinger, *Demokratyzacja Kościoła? Demokratyzacja Kościoła – trzydzieści lat później*, [w:] *Głosiciele Słowa i służcy Waszej radości...*, dz. cyt., s. 149–185.

ka. Zachodzi jednak różnica między różnymi formami obecności Chrystusa. Papież Paweł VI podkreślił za całą tradycją katolicką, że najwznioślejsza jest obecność eucharystyczna mająca charakter *substancjalny*. Aby lepiej zrozumieć tę najwznioślejszą formę obecności Chrystusa w Eucharystii, nie można zapominać, że Ciało i Krew Jezusa Chrystusa nie mogą być traktowane tylko jako jakieś przedmioty, które są nam bliskie, ale jako dary zbawcze, za pośrednictwem których Chrystus daje siebie samego wierzącym, aby mogli osiągnąć świętość i życie wieczne<sup>32</sup>.

W świetle tego doświadczenia możemy powiedzieć, że obecność ontologiczna Ciała i Krwi Chrystusa jest zbawcza nie w Jego bycie samym w sobie, ale dlatego że – jak mówi św. Augustyn – wyraża ona dar z siebie, który Chrystus łaskawie ofiaruje wierzącemu i stanowi podstawę Jego obecności osobowej w wierzącym. Staje się w ten sposób możliwe przyjęcie cielesne Chrystusa w swoim życiu przez spożywanie Jego Ciała i picie Jego Krwi w wierze, aby zostać przyjętym do Jego życia eschatologicznego. Chrystus może się dać wspólnocie zgromadzonej także bez obecności swego Ciała i swojej Krwi. Może to mieć miejsce w czasie Wieczery Pańskiej u ewangelików lub w zgromadzeniach, które nie mają kapłana. We wspólnocie zebranej na Eucharystię Chrystus działa zbawczo nie tylko w chwili konsekracji, ale od samego początku celebracji, ponieważ cała celebracja jest Eucharystią<sup>33</sup>. Od chwili konsekracji Chrystus jest obecny *sublimiori modo*, jak napisał papież Paweł VI. Gdy brakuje konsekracji, brakuje również tej szczególnej obecności Chrystusa, która urzeczywistnia się w konsekracji, czyli w tym akcie, w którym chwalebny Pan obejmuje chleb i wino swoją mocą zbawczą z taką intensywnością, że tracą swój autonomiczny byt (substancję) w sensie metafizycznym i stają się tylko znakami daru Chrystusa dla Jego wiernych. Tych jasnych i wyraźnych znaków brakuje tam, gdzie brakuje konsekracji. Można streścić to wszystko, mówiąc, że kapłan jest posłany, aby służyć, za pośrednictwem przepowiadania

---

<sup>32</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Il pane della Vita*, Bologna 2006, s. 97–110.

<sup>33</sup> Por. J. Królikowski, *Teologia celebracji eucharystycznej*, „Currenda” 156 (2006), s. 237–248.

słowa i celebracji sakramentalnej, jako narzędzie zawsze obecnemu w Kościele i świecie Chrystusowi, aby On w konkretnym czasie i konkretnym miejscu ofiarował dary Boże, a właściwie samego Boga, aby pojednywał ludzi z Bogiem i czynił ich wspólnotą braterską.

\*\*\*

Na zakończenie możemy przywołać jeszcze kilka zdań z konstytucji *Lumen gentium*, mówiących o posłudze prezbiterów:

[Prezbiterzy] wypełniając misję Chrystusa, Pasterza i Głowy, według posiadanego stopnia władzy, gromadzą rodzinę Bożą jako braci ożywionych duchem jedności i przez Chrystusa w Duchu prowadzą ją do Boga Ojca. Wśród trzody czczą Go w duchu i prawdzie. Zajmują się wreszcie głoszeniem słowa i nauczaniem, wierząc w to, o czym rozważając, czytali w prawie Bożym, nauczając tego, w co uwierzyli, wypełniając to, czego nauczali. [...] Ci, co pod władzą biskupa uświęcają powierzoną sobie część trzody Pańskiej i nią kierują, reprezentują Kościół powszechny na swoim terenie i skutecznie przyczyniają się do budowania całego Ciała Chrystusa. [...] O wiernych, których zrodzili duchowo przez chrzest i naukę, mają się troszczyć jako ich ojcowie w Chrystusie. Jako żywe przykłady dla stada powinni przewodzić i służyć swojej lokalnej wspólnotie, aby mogła być ona godnie nazwana tym imieniem, którym jest oznaczany jeden i cały Lud Boży, to znaczy imieniem Kościoła Bożego. Niech pamiętają, że stylem życia codziennego i swoim zaangażowaniem ukazują wierzącym i niewierzącym, katolikom i niekatolikom oblicze prawdziwie kapłańskiego i pasterskiego posługiwania i że wszystkim powinni dawać świadectwo prawdy i życia, a jako dobrzy pasterze szukać także tych, którzy choć ochrzczeni w Kościele katolickim, odeszli od praktykowania sakramentów lub nawet wiary [nr 28].

## ROZDZIAŁ VI



# Posługa kapłańska w świetle II Soboru Watykańskiego<sup>1</sup>

Kapłaństwo domaga się ciągle tego, abyśmy wyszli poza naszą własną wolę, poza zwykłą ideę samorealizacji (ideę tego, co z nas samych mogliśmy czy chcielibyśmy zrobić) i oddali się „innej woli“, jej pozwolili się prowadzić także i wtedy, kiedy ona wiedzie nas tam, dokąd my nie chcemy.

kardynał Joseph Ratzinger

Nasza epoka jest naznaczona dokonywaniem się radykalnych zmian społeczno-kulturowych. Ich wpływ widać także w Kościele, co jest naturalne, skoro Kościół żyje w konkretnych warunkach czasu i miejsca. Co więcej, formułuje się rozmaite postulaty, które mają na celu wprowadzanie dalszych zamian w Kościele. Często kierowane są one także pod adresem tego, co musi na zawsze pozostać niezmiennie, gdyż należy do trwałego fundamentu i boskiej konstytucji Kościoła. Postulaty dokonywania zmian dotyczą także kapłaństwa katolickiego, a dyskusja na temat święceń kobiet jest tylko radykalnym tego przykładem. W okresie posoborowym dyskusja na temat

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony do kapłanów-studentów, Rzym, 28 listopada 1998 roku.

kapłaństwa była i ciągle jeszcze pozostaje najbardziej radykalna i wszechstronna, stając się do pewnego stopnia wyrazem zachodzących przemian w rozumieniu Kościoła, jego misji, urzeczywistnienia zbawienia, obyczajowości. Obrazuje ona bardzo wymownie stan ducha chrześcijańskiego w naszych czasach.

Na gruncie dążeń zmierzających do wprowadzania zmian w imię dostosowania się do ducha czasów wyłoniły się rozmaite przewartościowania, a nawet kryzysy, które negatywnie dotknęły posługę kapłańską. Jedną z najbardziej niebezpiecznych tendencji w postrzeganiu kapłaństwa jest „funkcjonalizm”, który utrzymuje, że kapłan spełnia tylko funkcję w ramach społeczności wierzących, konieczną zasadniczo do tego, by ta społeczność mogła jakoś istnieć i odgrywać jakąś rolę ze względu na siebie samą. W związku z tym niejednokrotnie interpretuje się posługę kapłańską w sposób czysto zewnętrzny, kwestionując trwałość sakramentu święceń oraz pozbawiając kapłaństwo jego znaczenia ontologiczno-sakralnego.

U podstaw tej sytuacji znajdują się przemiany, jakie nastąpiły w ramach rozumienia społeczeństwa, a zatem i jego życia, co wywarło z kolei wpływ na rozumienie Kościoła, czyli na całą kwestię eklezjologiczną, w ramach której sytuuje się także kwestia kapłaństwa. Już Hegel zauważył, że nadchodzą czasy, w których tradycyjne społeczeństwo *relacyjne* stanie się społeczeństwem *funkcjonalnym*. Dzisiaj ta przemiana jest już głęboko zakorzenionym faktem, szeroko potwierdzanym przez socjologię. Jeśli ten schemat społeczeństwa funkcjonalnego nałoży się na Kościół, to jego wynikiem może być tylko zakwestionowanie wiary w jej wymiarze nadprzyrodzonym oraz samego Kościoła, ponieważ są to rzeczywistości dogłębnie relacyjne. Także kapłaństwo jest rzeczywistością relacyjną, mającą odniesienie do istoty Kościoła rozumianego jako relacyjna rzeczywistość duchowa oraz uczestnicząca w tym, czym Kościół jest na mocy zasług zbawczych Pana Jezusa, a nie na mocy własnej. Za pośrednictwem posługi kapłańskiej Kościół daje ludziom to, co sam otrzymuje od Boga. Staje on na wysokości swojego zadania historiozbawczego, im bardziej urzeczywistnia się jako coś więcej niż tylko dzieło człowieka i spełniane przez niego funkcje. Jeśli nie miałby w sobie tego, co pochodzi od Boga, i nie przekazywałby tego

właśnie, to nie różniłby się niczym od Rotary Club czy stowarzyszenia miłośników gołębi. Posługa kapłańska wyraża istotę Kościoła, a więc w konsekwencji nie może być rozumiana w kategoriach czystej funkcjonalności. Istotą Kościoła jest jego „nie-bycie-z-siebie”, a skoro tak, to posługa kapłańska musi odzwierciedlać tę istotę.

Jak kapłan może urzeczywistniać to istotne dla niego odzwierciedlenie? Odpowiedź na to trudne pytanie znajdujemy w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, który poświęcił wiele uwagi posłudze kapłańskiej, szczególnie w dekrecie *Presbyterorum ordinis*, ale także w innych dokumentach, zwłaszcza w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. W ramy tego nauczania, jako jego autentyczna wykładnia, wpisuje się ważny dokument zatytułowany: *Kapłaństwo służebne*, będący rezultatem obrad III Synodu Biskupów z 1971 roku<sup>2</sup>. W świetle tych dokumentów zostaną tutaj przedstawione refleksje na temat posługi kapłańskiej – w jej trzech istotnych wymiarach: nauczania, uświęcania i rządzenia – w której ma miejsce przekazywanie wierzącym w Kościele tego, co pochodzi od Boga.

## POSŁUGA SŁOWA

Posługa kapłańska zaczyna się urzeczywistniać od „wykonywania świętej posługi Ewangelii” (PO 2), czyli od przepowiadania słowa Bożego. Pierwszeństwo posługi przepowiadania wynika z tego, że „lud Boży gromadzi się przez słowo Boga żywego” (PO 4). Drugi Sobór Watykański w sposób bardzo świadomy, jednoznaczny i mocny podkreślił to pierwszeństwo (por. LG 28), opierając się zarówno na tradycji biblijnej, jak i na doświadczeniu historycznym, które potwierdza, że Kościół rodzi się ze słowa. Jest on rzeczywiście – jak z upodobaniem określał go Luter – „*creatura Verbi*”, chociaż nie w sposób wyłączny, jak chciał wielki reformator.

Jest oczywiście prawdą, że uświęcenie ludzi stanowi szczyt działalności kapłańskiej, ale w porządku urzeczywistniania się przepo-

<sup>2</sup> III Synod Biskupów (1971), dok. *Kapłaństwo służebne*, [w:] *Posoborowe prawodastwo kościelne*, t. 5, z. 2, Warszawa 1974, s. 122–179.

wiadanie jest wcześniejsze. W czasie trwania II Soboru Watykańskiego pojawiły się zdecydowane głosy, domagające się podkreślenia doktrynalnego, że kapłan jest *ad Missam*, nawiązujące do stwierdzeń Soboru Trydenckiego i do wcześniejszej teologii, która – idąc po linii św. Tomasza z Akwinu – uznawała konsekrację biskupią za rodzaj *sacramentalium*, a biskupa traktowała jako zwykłego kapłana, posiadającego jedynie specjalną jurysdykcję. Przepowiadający natomiast był traktowany jako kapłan, mający już *potestas conficiendi Eucharistiam*, któremu dopiero później zostaje przez biskupa zlecona misja przepowiadania. Sobór zadeklarował jednak – idąc po linii dojrzewającej świadomości wiary – że święcenia biskupie są prawdziwym sakramentem (por. LG 21). Zadanie przepowiadania zostaje natomiast powierzone kapłanom w chwili ich święceń, nawet jeśli wypełnianie tego zadania jest przejściowo uzależnione od udzielenia misji kanonicznej (por. LG 28). Posługa słowa ma zatem pierwszeństwo, mimo że kapłan zostaje wyświęcony do celebrowania Eucharystii i do uświęcania.

Do kogo zwraca się przepowiadanie? Czy tylko do „praktykujących”, by ożywiać ich wiarę, która zawsze narażona jest na ryzyko oziębłości, czy też by pobudzać do większej gorliwości? Czy ma się zwracać do wszystkich, łącznie z tymi, którzy nic nie wiedzą o Chrystusie i nie ma u nich ani wiary, ani gorliwości? Sobór odpowiada jednoznacznie, że Ewangelię trzeba przepowiadać wszystkim ludziom. Niewierzący są dzisiaj obok nas. Każdy kapłan musi być misjonarzem, i jak nigdy dotąd stają się aktualne słowa: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15; por. PO 4).

To pierwszorzędne znaczenie przepowiadania i jego możliwie najszerszy zasięg ujawniają się jeszcze bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę różne „formy” przepowiadania, jakie proponuje II Sobór Watykański, mając na względzie jego pełną aktualizację w dzisiejszym świecie.

Pierwszą formą przepowiadania jest „życie wzorowe pomiędzy ludźmi, doprowadzając ich do oddania chwały Bogu” (PO 4). Wcześniej zostało powiedziane, że w tym „bardzo pomagają zalety, które słusznie cenione są przez ludzką społeczność, jak: dobroć



serca, szczerość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, subtelność w postępowaniu i inne, które zaleca apostoł Paweł, mówiąc: «Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to bierzcie pod rozwagę» (Flp 4, 8)” (PO 3). Chodzi więc o świadectwo życia, o Ewangelię przeżywaną, mocą której ludzie zostaną „pozyskani bez nauki”, tylko dlatego, że „będą się przypatrywali waszemu pełnemu bojaźni, świętemu postępowaniu” (1 P 3, 1–2).

Warto tu zwrócić uwagę na fakt, że dzisiaj zbyt często mamy do czynienia z odwoływaniem się do znaczenia świadectwa *mówionego*, dlatego proponuje się wykorzystywanie w przepowiadaniu mniej lub bardziej osobistych doświadczeń. Podobne postępowanie uzasadnia się tym, że współcześni słuchacze są szczególnie wrażliwi na konkret i nawiązania do życia, a tym samym można z osobistych doświadczeń uczynić „przedmiot” przepowiadania. Zapomina się w tym wypadku o napomnieniu soborowym, że prezbiterzy „zawsze mają uczyć nie swojej mądrości, ale słowa Bożego” (PO 4). Synod Biskupów z 1971 roku podjął tę kwestię i stwierdził: „Jeśli zaś chodzi o doświadczenia życiowe ludzi w ogólności, a szczególnie kapłanów, to trzeba – oczywiście – o nich pamiętać i interpretować je zawsze w świetle Ewangelii, ale nie mogą one stanowić ani jedynej, ani też głównej normy głoszenia słowa” (II, 1, 1c).

Drugą formą przepowiadania jest „zwiastowanie niewierzącym misterium Chrystusa” (PO 3). Jeszcze do niedawna wydawało się, że takie stwierdzenie odnosi się do założycieli starożytnych Kościołów lub do misjonarzy. Dzisiaj nie możemy łączyć się w tym względzie, przed czym przestrzega nas także ostatni sobór w swoim nauczaniu: „Kościół [...] w swoim działaniu, przez które stara się urzeczywistnić zamysł Boży, doświadcza początków i poszczególnych etapów; niekiedy nawet po szczęśliwie rozpoczętym rozwoju jest znów zmuszony ubolewać nad regresem albo przynajmniej pozostaje w stanie pewnej połowiczności i niedostateczności” (AG 6). Kontynuuje potem: „Ponadto grupy, wśród których obecny jest Kościół, z rozmaitych przyczyn nierzadko zmieniają się całkowicie, tak że mogą pojawić się zupełnie nowe okoliczności istnienia i działania. Kościół

zatem powinien rozważyć, czy warunki te nie wymagają podjęcia nowej działalności misyjnej” (AG 6). Jako przykład możemy wskazać na Afrykę Północną, która była już chrześcijańska w czasach św. Cypriana i św. Augustyna. Z dostrzeżenia tego problemu zrodziła się idea „nowej ewangelizacji”, którą szeroko zaszczepił w „starych” Kościołach papież Jan Paweł II.

Trzecią formą przepowiadania jest „przekazywanie katechezy chrześcijańskiej” (PO 4). Jest to nauczanie o charakterze podstawowym i stałym, zarówno jeśli chodzi o katechumenów, jak i dzieci oraz dorosłych. W przeszłości treści dla katechezy czerpano z podręczników teologii i katechizmów zdominowanych przez definicje i formuły. Sobór pragnie, by dzisiaj miała ona szerszy związek z historią zbawienia, i deklaruje, że „kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie” powinny „skutecznie żywić się oraz święcie umacniać” słowem Bożym (por. DV 24).

Opowiadanie od dzieciństwa tego, co Bóg z miłości uczynił dla nas i dla naszego zbawienia, powinno stanowić ośrodek katechezy, zgodnie ze starożytnym pryncypium: „Biblia jest królową, a nie służebnicą”. Katechizm w zdecydowany sposób powinien zainteresować katechizowanych wielkimi postaciami biblijnymi: Abrahamem, Dawidem, Jeremiaszem, Izajaszem, Piotrem, Pawłem, gdyż na tym tle lepiej i w pełni można ukazać, że osoba Jezusa Chrystusa jest istotą i ośrodkiem wiary chrześcijańskiej. Dotyczy to także dorosłych, o których w praktyce katechizacji raczej zapominamy, a którzy w dojściu do owocnego duchowo poznania Biblii mają do dyspozycji trzy drogi: „świętą liturgię obfitującą w Boże słowa, [...] pobożne czytanie, [...] odpowiednie instytucje i inne pomoce” (DV 25).

Sytuacja w tym względzie jest oczywiście bardzo złożona; domaga się roztropności duszpasterskiej oraz chronienia się przed niebezpieczeństwem *biblicyzmu*. Nierzadko zdarza się, że ci, którzy szukają pogłębienia wiary, na przykład w rozmaitych grupach i ruchach kościelnych, lekceważą wiarę ludzi prostych, którzy opierają ją na tradycyjnych i zwyczajnych praktykach, dobrze spajających w całość życie chrześcijańskie. Jeśli ta wiara nie byłaby zbawcza, to w takim razie co z wiarą dzieci czy ludzi starszych, którzy nie mają

możliwości wejścia na taką drogę? Czy zatem łaska nie jest podstawowym czynnikiem wiary? Czy pomylił się Pascal, gdy tak dobrze mówił o „wierze węglarza”? Czy nie miał racji św. Bonawentura, gdy pochwalał wiarę staruszki, podkreślając, że jest ona o wiele bardziej zaawansowana niż wiara wielu teologów? W końcu – dlaczego Jezus nie zwrócił się do tych, którzy siedzieli wówczas „na katedrze Mojżesza”, ale poświęcił się ewangelizacji prostych i zwyczajnych ludzi? Modlił się przecież z dziękczynieniem: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom” (Mt 11, 25). Dlaczego powiedział o dzieciach, że do nich należy Królestwo niebieskie? Trzeba więc poświęcać się katechizowaniu, jak czynili święci: Augustyn, Karol Boromeusz, Jan Bosco.

Czwartym rodzajem przepowiadania jest „wyjaśnianie nauki Kościoła” (PO 4). W sposób szczególny chodzi w tym stwierdzeniu soborowym o nauczanie uroczyste i powszechne, które – dokonując się pod asystencją Ducha Świętego – stara się wyjaśniać podstawowe i ważne prawdy wiary i bronić ich za pośrednictwem jasnych i prostych formuł. Mamy dzisiaj do czynienia z rozpowszechnioną tendencją, która pomniejsza lub w ogóle ignoruje formuły dogmatyczne. Dotyka ona zarówno formuł starożytnych, jak i formuł późniejszych. Z tego powodu często w nauczaniu traci się pewny punkt odniesienia, sprowadzając wiele treści nauczania chrześcijańskiego tylko do ukierunkowujących lub pragmatycznych propozycji, które nie mają najmniejszego związku z prawdą zbawczą.

Dogmat chrześcijański ma dogłębny związek z tajemnicą wcielenia Słowa – jest przedłużeniem tego, że Słowo przyjęło ludzkie ciało. Niemiecki teolog Erik Peterson stwierdza radykalnie: „Dogmat jest obiektywnym i konkretnym wyrażeniem, że Bóg we wcieleniu dla człowieka «stał się ciałem» [...] W dogmacie uwidacznia się, że Chrystus przyszedł w ludzkim ciele”. I słusznie dodaje: „Ludzie nie interesują się naszymi opiniami teologicznymi i prywatnymi przekonaniem – i dobrze robią – ale z pasją interesują się każdym prawdziwym dogmatem, a to dlatego, że albo przeciw niemu protestują, albo się nim budują. Wynika to z tego, że dogmat porusza każdego w sposób konkretny. Wynika to także z tego, że dogmat

odnosi się konkretnie do każdego człowieka, a więc jest także teologia, którą dogmat warunkuje w całym konkretny sposób”<sup>3</sup>.

Na gruncie częstej utraty punktów odniesienia w nauczaniu chrześcijańskim, zaproponowano opracowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który może mieć duże znaczenie także dla odnowy przepowiadania w Kościele, byle z niego chętniej i szerzej korzystać.

Piąta forma przepowiadania polega na „badaniu problemów swego czasu w świetle Chrystusowym”, „odnosząc niezmienną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia” (PO 4). Jeśli chodzi o zastosowanie tej formy, sobór podkreśla, że trzeba przy tym strzec się dwóch błędów. Z jednej strony „przepowiadanie powinno nie tylko przedstawiać słowo Boże w sposób ogólny i abstrakcyjny” (PO 4); z drugiej natomiast: „W budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty prezbiterzy nigdy nie służą jakiejś ideologii czy grupie ludzi, ale jako heroldowie Ewangelii i pasterze Kościoła trudzą się nad osiągnięciem duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego” (PO 6).

Nie zawsze jest czymś łatwym osiągnięcie równowagi w tej dziedzinie, ale mamy wskazówki soborowe, które pomagają w osiągnięciu takiego stanu. Sobór stwierdza więc: „Właściwa misja, którą Chrystus powierzył swojemu Kościołowi, nie należy do porządku politycznego, gospodarczego czy też społecznego: cel bowiem, który On mu wyznaczył, zawiera się w ramach porządku religijnego” (GS 42). Wobec rozmaitych problemów, jakie kapłan napotyka w kwestiach doczesnych, może on jednak wnieść twórczy wkład w ich rozwiązywanie. Kwestie tę usankcjonował Synod Biskupów z 1971 roku, dając następujące wskazanie: „Działając zgodnie ze swym powołaniem, kapłan może uczynić wiele dla ustanowienia sprawiedliwego porządku doczesnego, zwłaszcza tam, gdzie wynikające z niesprawiedliwości czy ucisku problemy ludzkie są szczególnie trudne, pod warunkiem, że zawsze zachowa łączność z Kościołem i że będzie odrzucał – tak w słowach, jak i w czynach – użycie przemocy jako niezgodnej z Ewangelią. W rzeczywistości słowo Ewangelii, którą on głosi w imię Chrystusa i Kościoła, oraz skuteczna

---

<sup>3</sup> E. Peterson, *Was ist Theologie?*, [w:] E. Peterson, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, s. 16.

łaska sakramentów, których on udziela, winny uwolnić człowieka z jego egoizmów indywidualnych i społecznych, oraz przyczynić się do wzrostu sprawiedliwości między ludźmi, tak by stawała się ona znakiem miłości obecnego wśród nas Chrystusa” (I, 7).

W ramach tego problemu wyłania się szczególna potrzeba formowania dojrzałości chrześcijańskiej świeckich, by brali na siebie świadomie i odważnie troskę o przekształcanie w duchu Ewangelii doczesnej sfery życia, dokonując w ten sposób – jak mówi Sobór – „konsekracji świata – *consecratio mundi*” dla Boga (LG 34)<sup>4</sup>. To jest specyficzna rola wiernych świeckich, wobec której kapłani spełniają tylko funkcję pomocniczą i przede wszystkim z odniesieniem duchowym:

Jest rzeczą właściwą, że to świeckim, choć nie wyłącznie im, przypadają powinności i zajęcia świeckie. Gdy zatem, indywidualnie czy grupowo, działają jako obywatele tego świata, niech nie tylko zachowują prawa właściwe każdej dziedzinie, lecz także starają się osiągnąć prawdziwą biegłość w tym, co robią. Niech chętnie współpracują z ludźmi zmierzającymi do tych samych celów. Uznając wymagania wiary i obdarzeni jej mocą, winni bez wahania, kiedy zajdzie potrzeba, podejmować nowe inicjatywy i je realizować. Jest już sprawą odpowiedniego ukształtowania ich sumienia, aby prawo Boskie było wpisane w życie państwa ziemskiego. Od kapłanów zaś świeccy powinni oczekiwać światła i mocy duchowej. Niech jednak nie sądzą oni, że ich pasterze są zawsze dostatecznie kompetentni, aby w każdej rodzącej się kwestii, a zwłaszcza poważnej, mogli mieć gotowe konkretne rozwiązanie, albo że do tego właśnie zostali posłani. Niech raczej sami, oświeceni chrześcijańską mądrością, biorąc pod uwagę doktrynę Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, podejmują się wykonania właściwych sobie zadań [GS 43].

Funkcja kapłana, podobnie jak funkcja Kościoła, polega więc na czynnym byciu w społeczeństwie czymś w rodzaju „instancji krytycznej” czy „sumienia społecznego”<sup>5</sup>. Jest to ważne szczególnie dzi-

---

<sup>4</sup> Por. M. D. Chenu, *Lud Boży w świecie*, tłum. Z. Włodkowa, H. Bartnowska, Kraków 1968, s. 61–82.

<sup>5</sup> Por. M. D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 217–227.

siaj, gdy następuje w szybkim tempie „prywatyzacja moralności” oraz usiłuje się wyeliminować znaczenie sądu sumienia z kwestii o charakterze społecznym i politycznym. Aby taką funkcję móc spełnić, nie wystarczy odwołać się do moralizmu, polegającego na odgórnym dawaniu dobrych rad. Dzisiejszy kapłan musi stawiać się dla społeczeństwa autorytetem moralnym, do którego dochodzi się przez autentyczne życie moralne, gdyż tylko w ten sposób będzie mógł uczestniczyć w tworzeniu środowiska otwartego na dobro i faktycznie szukającego go w sytuacjach życia codziennego.

### POSŁUGA UŚWIĘCANIA

Omawiając ten aspekt posługi kapłańskiej, zwrócimy uwagę na trzy zagadnienia, a mianowicie: więź prezbitera z biskupem, relacje zachodzące między ewangelizacją i sakramentami oraz Eucharystię jako szczyt ewangelizacji i sakramentów.

#### WIĘŹ PREZBITERA Z BISKUPEM

Tylko Bóg uświęca, a kapłani są jedynie współpracownikami uświęcenia. Tylko Jezus Chrystus jest kapłanem i poprzez swojego Ducha spełnia wobec nas – w liturgii Kościoła – swoją funkcję kapłańską. Działa jednak poprzez kapłana, który chrzci, rozgrzesza, udziela namaszczenia, celebrowe Mszę świętą (por. PO 5).

Biskup jest koniecznym węzłem łączącym prezbitera z Chrystusem: „W sprawowaniu zaś wszystkich sakramentów [...] prezbiterzy na różne sposoby powiązani są hierarchicznie z biskupem i tak uobecniają go w poszczególnych wspólnotach wiernych” (PO 5). Gdy wypowiada się imię biskupa w każdej modlitwie eucharystycznej, to jest to oczywiście akt prawny, który oznacza i sprawia, że celebrowe eucharystyczna ma swoją prawomocność w biskupie, będącym widzialną zasadą jedności Kościoła partykularnego. Jest to jednak także akt teologiczny, który w swojej głębi oznacza, wyraża i sprawia więź kapłana z Chrystusem. Prezbiterzy są współpracownikami Jezusa Chrystusa, ale za pośrednictwem biskupa. Przez włożenie jego rąk otrzymują władze kapłańskie; biskup upoważnia ich do

głoszenia słowa, spowiadania, celebrowania Mszy świętej; kapłan udziela namaszczenia chorych olejem poświęconym przez biskupa. Prezbiterzy tworzą „jedną rodzinę, której ojcem jest biskup” (CD 28). Rodzina ta ma wspaniałą historię nadprzyrodzoną: Ojciec posyła na świat Chrystusa z misją zbawczą; Chrystus posyła – z tą samą misją – apostołów; apostołowie posyłają biskupów; biskupi – chociaż w inny sposób – posyłają prezbiterów (por. PO 2).

Ludzka historia relacji między biskupami i prezbiterami nie jest już tak przejrzysta. Były czasy i miejsca, w których biskupi i prezbiterzy razem celebrowali, razem żyli, razem prowadzili działalność duszpasterską. Przykładów jest wiele: Euzebiusz z Vercelli, Augustyn, Paulin z Noli, Marcin z Tours. W średniowieczu było odwrotnie: biskupi żyli na dworach, a prezbiterzy pośród ludu, mocno oddzieleni od siebie. W wiekach XVI–XVIII biskupi raczej mało zajmowali się duszpasterstwem i mało spotykali się z prezbiterami. Jeszcze w średniowieczu istniał zwyczaj dorocznych synodów, na których biskupi wspólnie z prezbiterami podnosili problemy duszpasterskie, ale później zwyczaj ten na długi czas upadł. Nawet najgorliwsi biskupi byli przede wszystkim „administratorami”, a nie pasterzami ludu i ojcami kapłanów.

Dzisiaj sytuacja jest lepsza, chociaż nie brakuje trudności i napięć, do których obydwie strony powinny podchodzić cierpliwie i z dobrą wolą, mając na względzie współdziałanie duszpasterskie, gdyż jest ono konieczne ze względu na misję zbawczą Kościoła (por. LG 28; CD 15; PO 7). Synod Biskupów z 1971 roku daje takie wskazanie: „Z jednej strony władza, pojmowana jako służba, z drugiej zaś posłuszeństwo nietraktowane tylko w sposób bierny, winny być dziełem stałego i cierpliwego dialogu, w duchu wiary, wzajemnej miłości oraz ufności synowskiej i przyjacielskiej. Tak więc odpowiedzialna współpraca i współdziałanie księży z biskupem okażą się jako szczerze, ludzkie, a zarazem nadprzyrodzone” (II, II, 1).

Biskupi są – trzeba przyznać – w dość trudnej sytuacji, ponieważ muszą łączyć „władzę” i „ojcostwo”. Sytuacja prezbiterów również nie jest łatwa, ponieważ muszą łączyć „posłuszeństwo” i „synostwo”. Chociaż wymienione postawy – w jednym i drugim przypadku – nie wykluczają się wzajemnie, to jednak osiągnięcie ich zrównowa-

żonej komplementarności wymaga od wszystkich wielkiego wysiłku duchowego.

#### EWANGELIZACJA I SAKRAMENTY

Jeszcze do niedawna ochrzczeni byli – lub wydawało się, że byli – wierzącymi. Coraz częściej odkrywa się dzisiaj, że być ochrzczonym nie oznacza bycia wierzącym – „zewangelizowanym”; co więcej, w niektórych przypadkach wiara wydaje się czymś wręcz deficytowym. Dość częste określanie się mianem „wierzących niepraktykujących” jest tego wymownym dowodem. W praktyce duszpasterskiej pojawiają się więc bardzo trudne pytania. Co należy robić, gdy ludzie o wątpliwej wierze proszą o chrzest dla swoich dzieci, postępując tylko za utartym zwyczajem? Co robić, gdy ktoś, wprowadzając ochrzczony, deklaruje się jednak jako niewierzący przed zawarciem sakramentu małżeństwa, wyrażając chęć jego zawarcia tylko ze względu na opinię rodziny czy środowiska? Dochodzi do tego problem ekumeniczny, zwłaszcza w odniesieniu do tradycji protestanckiej, która kwestionuje sakrament małżeństwa, a opiera się tylko na Biblii i głoszeniu słowa, zgodnie z pryncypium sformułowanym przez Lutera: „*Solum verbum est vehiculum gratiae*”.

Sobór podaje nam ważne pryncypium sakramentalne:

Celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie mistycznego Ciała Chrystusa oraz oddawanie kultu Bogu. Jako znaki mają one także pouczać. Sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają. Dlatego nazywają się sakramentami wiary. One udzielają łaski, a ich sprawowanie najlepiej usposabia wiernych do owocnego przyjmowania tej łaski, do właściwego oddawania czci Bogu i do pełnienia dzieł miłości [SC 59].

Synod Biskupów z 1971 roku rozwija to pryncypium, wskazując na sposoby jego realizacji: „Posługa słowa, właściwie pojęta – prowadzi do sakramentów i do życia chrześcijańskiego” (II, 1, 1b). Zasada ta ma oparcie w Dziejach Apostolskich. Widzimy tam, jak przepowiadanie Piotra wielu słuchaczy pobudziło do wiary (por. Dz 2, 37–38).



To samo miało miejsce w przypadku Etiopa, któremu Filip wyjaśniał słowo Boże (por. Dz 8, 34–37). Wiara prowadzi do „sakramentów wiary”, jak nazywamy sakramenty, począwszy od Tertuliana. Wiara – jak wymownie podkreśla św. Paweł – rodzi się jednak zasadniczo „ze słuchania – *fides ex auditu*” (Rz 10, 17). Sobór przypomina: „Przez zbawcze słowo rodzi się bowiem wiara w sercach niewierzących, a serca wierzących nim się karmią” (PO 4).

Istnieje ścisła więź między liturgią słowa i liturgią eucharystyczną, która po niej następuje. Sobór, opierając się na Liście do Rzymian (por. 15, 16), nazywa przepowiadanie „liturgią” i „świętą posługą” (PO 2). Przepowiadając Ewangelię, kapłan gromadzi lud Boży po to, by ten stał się on „ofiarą żywą, świętą i Bogu przyjemną” (Rz 12, 1). Ta ofiara wewnętrzna – „duchowa ofiara wiernych” – dostępuje jednak udoskonalenia, gdy zostaje włączona w ofiarę Chrystusa we Mszy świętej. Ofiara eucharystyczna ma sama w sobie wartość nieukończoną, ale ta wartość staje się niejako dostępna dla człowieka, jeśli przeżywa ją z wewnętrznym i osobistym ofiarowaniem siebie. Ze swej strony ta duchowa ofiara jest owocem przepowiadania Ewangelii. Kult Nowego Testamentu, w swojej pełni, zaczyna się więc od przepowiadania Ewangelii, jest kontynuowany w duchowej ofierze składanej z siebie i swego życia, a dopełnia się w Ofierze eucharystycznej. W tej wizji istnieje ścisła więź między kapłanem ewangelizatorem i kapłanem ofiarnikiem. Ewangelizując, kapłan Nowego Testamentu rozpoczyna składanie ofiary, a składając ofiarę, dopełnia ewangelizację. Ewangelizator jest już potencjalnie liturgiem, a liturg zakłada ewangelizatora. Kapłaństwo katolickie jest kapłaństwem w pełni oryginalnym – jest w sposób istotny związane z przepowiadaniem wiary i z wiarą, która musi objąć całe życie. *Opus operatum* przenika się z *opus operantis*; jest czymś żywym i najbardziej osobowym.

Powyższy schemat dotyczy nie tylko Eucharystii, ale także pozostałych sakramentów, dla których Eucharystia jest wzorem. Po soborze elementem celebracji każdego sakramentu jest obowiązkowa liturgia słowa. Kto przyjmuje sakrament, musi niejako przejść przez słowo, bezpośrednio odnosząc do niego swoją wiarę i swoje życie. Wynika z tego, że kto ewangelizuje, ten także celebrować sakramen-

ty. III Synod Biskupów stwierdza: „Jedność między ewangelizacją i życiem sakramentalnym powinna być zawsze troskliwie uwzględniana przez każdego prezbitera” (II/I, 1b). Taka jest zasada, chociaż życie jest zawsze bardziej złożone – wystarczy pomyśleć o katechetach i osobach konsekrowanych na terenach, na których brakuje kapłanów, czy też o nauczycielach teologii. Wtedy „stosowanie tej zasady do życia i posługi w poszczególnych przypadkach powinno być stosowane dyskretnie, gdyż w praktyce wypełnianie posługi kapłańskiej często musi przyjąć różne formy, by móc lepiej odpowiedzieć na szczególne lub nowe sytuacje, w których trzeba głosić Ewangelię” (II/I, 1b).

Słowo i sakramenty nie tylko są powiązane ze sobą, lecz także przenikają się wzajemnie; ujawnia się w nich nierozzerwalny dwumian *verbum et sacramentum*, który wyraźnie wyznacza linię przewodnią teorii i praktyki duszpasterskiej w Kościele, poczynawszy od św. Augustyna. Łaska Chrystusa obejmuje zarazem słowo i obrzęd sakramentalny, mając na względzie wytworzenie jednego skutku nadprzyrodzonego. Obrzęd bez słowa nie mógłby odnosić się do Chrystusa; słowo bez obrzędu byłoby czymś zbyt wątpliwym i nie mogłoby dynamicznie oddziaływać. Scholastycy na swój sposób stwierdzali, że „forma” (słowo) i materia bliższa (obrzęd) tworzą w sakramentach jedną nierozzerwalną całość. III Synod Biskupów wyraża to następująco: „Sakramenty powinny być celebrowane w łączności z głoszeniem słowa Bożego, a w ten sposób rozwijają wiarę, umacniając ją przez łaskę. Sakramenty nie mogą zatem być niedoceniane, ponieważ – za ich pośrednictwem – słowo osiąga swój najpełniejszy skutek” (II/I, 1b).

Mówiąc o jedności przepowiadania i obrzędu, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden typ jedności, a mianowicie – zgromadzeniu celebrującemu sakrament powinna przewodniczyć jedna i ta sama osoba. Ten sam kapłan powinien być tym, kto gromadzi wspólnotę, przepowiada i celebrować sakrament. W gruncie rzeczy chodzi w tym przypadku o to, by wszystkie działania były spełniane przez tego samego celebransę, by w ten sposób wyrazić jedność władzy, taki sam autorytet głoszonego słowa i sprawowanego sakramentu. Chodzi o jedność wiary i miłości w życiu eklezjalnym. Ta kwestia również

została podkreślona na III Synodzie Biskupów: „Podział między jedną i drugą czynnością dzieliłby serce samego Kościoła, łącznie z narażeniem na niebezpieczeństwo samej wiary; robiąc w ten sposób, prezbiter, który jest przeznaczony do służenia jedności we wspólnocie, wprowadzałby poważne skrzywienie w swoją posługę” (II/I, 1b).

#### EUCHARYSTIA SZCZYTEM ŻYCIA KOŚCIOŁA

Kwestia ta została syntetycznie i głęboko wyrażona w nauczaniu soborowym:

Pozostałe zaś sakramenty, tak jak i wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i ku niej zmierzają. W najświętszej Eucharystii zawiera się bowiem całe dobro duchowe Kościoła, to znaczy sam Chrystus, nasza Pascha i Chleb żywy, który przez swoje ożywione przez Ducha Świętego i ożywiające Ciało daje życie ludziom i w ten sposób usilnie ich zaprasza i pobudza, żeby samych siebie, swoją pracę i wszystkie rzeczy stworzone wraz z Nim składali w ofierze. Katechumenów wprowadza się do uczestnictwa w Eucharystii stopniowo, a wierni już ochrzczeni i bierzmowani przez przyjmowanie Eucharystii są w pełni włączeni w Ciało Chrystusowe, ponieważ Eucharystia jawi się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji [PO 5].

W przeszłości kościół parafialny stanowił centrum, wokół którego skupiało się życie ludzi; dzwony wyznaczały rytm prac w ciągu dnia; świętowanie było świętowaniem przede wszystkim w kościele i wokół kościoła. Sekularyzacja dokonała rozbicia tak ukształtowanej struktury życia ludzkiego. Jednak dla wiernych kościół stanowi nadal centrum życia wiary. Sobór stwierdza: „Uczta eucharystyczna stanowi centrum zgromadzenia wiernych” (PO 5). Uczestnicząc w tym zgromadzeniu, wierni odnajdują ośrodek swojego życia, swojej pobożności i swojej moralności. Pobożność wyraża się najpełniej w Eucharystii: „Prezbiterzy więc uczą wiernych składać Bogu Ojcu we Mszy świętej Boską ofiarę” (PO 5). Składanie ofiary nie ogranicza się jednak tylko do samej Mszy, ale ma rozciągać się na całe życie chrześcijańskie: „Właśnie to dziękczynne uwielbienie, które składają

w celebracji Eucharystii, niech prezbiterzy rozciągają na różne pory dnia w liturgii godzin, w której modlą się do Boga w imieniu Kościoła za cały powierzony sobie lud, a nawet cały świat” (PO 5).

Celebracja eucharystyczna może stać się inspiracją dla autentycznego życia moralnego, zwłaszcza jeśli uwzględni się jej związek z kultem duchowym, czyli gdy z Ofiarą Chrystusa dokonuje się ofiarowania „swego życia” (PO 5). Aby to ofiarowanie było coraz pełniejsze, musi łączyć się przede wszystkim z nawróceniem. Dlatego też sobór zachęca prezbiterów: „W duchu Chrystusa Pasterza nauczają ich [to znaczy wiernych], by ze skruszonym sercem poddawali Kościołowi swe grzechy w sakramencie pokuty, tak aby z dnia na dzień coraz bardziej nawracali się do Pana” (PO 5).

## POSŁUGA RZĄDZENIA

### ŚWIĘTA WŁADZA

Aby móc prowadzić innych do autentycznego życia chrześcijańskiego i do zbawienia, kapłan posiada odpowiednią do tego władzę. Drugi Sobór Watykański bardzo mocno podkreśla ten fakt: „Prezbiterzy, wykonując w zakresie swej władzy zadanie Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, jako braci, których ożywia jedno uczucie, aby doprowadzić ją do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Do wykonywania tej posługi, jak i do innych zadań, udziela się prezbiterom duchowej władzy, która dawana jest ku zbudowaniu” (PO 6).

W dzisiejszych warunkach wielu kapłanów i teologów wstydy się mówić i pisać słowo „władza – *potestas*”. A jest to przecież słowo wywodzące się z Ewangelii św. Mateusza, do którego odwołuje się Chrystus, gdy przekazuje apostołom mandat skutecznego kontynuowania dzieła ewangelizacji: „Dana mi jest wszelka władza (*exousia*) na niebie i na ziemi” (Mt 28, 18). To zdanie stanowi zasadniczy wyznacznik całej eklezjologii soborowej, na co wskazuje fakt, że jest cytowane przynajmniej dwanaście razy (SC 9; LG 17, 19, 20; UR 2; DV 7, 20; DH 1, 13, 14; PO 4; AG 5). Nieufność do tego słowa wynika na przykład z kwestionowania kapłaństwa jako ustanowionego przez

Chrystusa – gdy widzi się je tylko jako wynik oddziaływania czynników historycznych. Często kładzie się tak wielki nacisk na powszechne kapłaństwo wiernych, że kapłaństwo urzędowe jest widziane tylko jako marginalny dodatek do niego. Kapłan zostaje w ten sposób pozbawiony więzi z urzędem Chrystusa Głowy i Pośrednika.

Trzeci Synod Biskupów podkreślił więc z naciskiem: „Wśród różnych chryzmatów i posług jedynie posługa kapłańska Nowego Testamentu, która kontynuuje urząd Chrystusa Pośrednika oraz różni się istotą, a nie tylko stopniem, od powszechnego kapłaństwa wiernych, uobecnia istotne dzieło Apostołów” (I, 4; por. LG 10). Kapłani „swoją świętą misję sprawują przede wszystkim w kulcie eucharystycznym, a zwłaszcza w Uczcie eucharystycznej, w której działając w osobie Chrystusa (*in persona*) i głosząc Jego misterium, łączą modlitwy wiernych z ofiarą Tego, który jest ich głową, i uobecniają w ofierze Mszy świętej aż do przyjścia Pana jedyną ofiarę Nowego Testamentu” (LG 28). Konsekwencje tego teologicznego stanu rzeczy idą bardzo daleko, stając się wielkim wyzwaniem, zwłaszcza w tych miejscach, w których brakuje kapłanów. Wobec niewłaściwych prób jego rozwiązania III Synod Biskupów przypominał z naciskiem: „W przypadku braku obecności i działania tej posługi, którą otrzymuje się przez włożenie rąk i modlitwę, Kościół nie może mieć pełnej pewności swojej wierności, swojej widzialnej ciągłości” (I, 4). I wyjaśnia: „Przez włożenie rąk zostaje udzielony dar Ducha Świętego. [...] Trwanie przez całe życie tej rzeczywistości, która wyciska znamię, o którym uczy wiara, a w Tradycji Kościoła jest nazywane charakterem kapłańskim, służy do wyrażenia faktu, że Kościół jest nieodwołalnie połączony z Chrystusem dla zbawienia świata. [...] Takie uczestniczenie w kapłaństwie Chrystusa w żadnym przypadku nie może być utracone, nawet jeśli kapłan, z powodów eklezjalnych lub osobistych, zostaje zwolniony lub odsunięty od wypełniania swojej posługi” (I, c, I, 5).

#### STYL SŁUŻBY

Jeśli chodzi o spełnianie posługi kapłańskiej, wiele mówi się dzisiaj o diakonii i nowym stylu sprawowania władzy. Sobór daje

wyraźne wskazanie: „W budowaniu zaś Kościoła prezbiterzy powinni na wzór samego Pana odnosić się do wszystkich ze szczególną życzliwością” (PO 6). Trzeba tutaj jednak unikać postaw skrajnych. Z jednej strony należy wystrzegać się paternalizmu, to znaczy takiego troszczenia się o dobro dzieci, kiedy nie bierze się pod uwagę ich zdania, stosuje się tylko swój punkt widzenia i wykorzystuje się innych do budowania swojego prestiżu. Z drugiej strony, odchodząc od starego stylu sprawowania władzy, nie można odrzucić wszelkiej władzy i autorytetu, sprowadzając wszystko do demokratyzmu, który wszystko chciałby określić drogą prowadzonych głosowań i referendum. Ciągłe stoi przed prezbiterem trudne zadanie szukania złotego środka. Potrzebny jest autorytet, ale nie autorytaryzm. Potrzebna jest demokracja, ale nie wszystko podlega decyzjom opartym na demokratycznych głosowaniach. Potrzebna jest stanowczość, ale nie tyrania. Potrzebna jest łagodność, ale nie naiwność.

Inna skrajność, którą trzeba odrzucić, to – z jednej strony – bycie zbyt odległym od swoich wiernych, a z drugiej strony – bycie im tak bliskim, żeby we wszystkim zrównać się z nimi. Nie można już ujmować posługi kapłańskiej w taki sposób, jak czyniono w XVII wieku. Ksiądz Louis Tronson (1622–1700), przełożony generalny Towarzystwa św. Sulpicjusza, pisał w taki sposób: „Jedynym zadaniem kapłana są śluby, adoracje, ofiary i uwielbienia. [...] Powinien być ślepy w stosunku do tego świata [...] powinien być głuchy na wiadomości świata, depreczując wszelki jego przepych, potępiając wszystkie jego sztuczki”. To jest zbyt dużo, ale w praktyce nie ma dzisiaj niebezpieczeństwa, że ktoś przesadzi w tę stronę. Skłonności kapłańskie idą obecnie raczej w przeciwnym kierunku, a mianowicie – zbytowego upodobnienia się do świata i wejścia w jego świeckie struktury. Widać dzisiaj u kapłanów jakiś pęd do angażowania się w politykę, rozumianą jako forma prestiżu społecznego, wywierania nacisku na instytucje rządzące i administracyjne, forsowania swojego zdania itd. Wielu kapłanom wydaje się, że najlepszym sposobem pomagania światu jest wspomaganie go „od wewnątrz”, jak na przykład proponuje teologia polityczna czy teologia wyzwolenia. W wielu przypadkach dotyczy to także podejmowania pracy zawodowej. Pojawia się tutaj także ważna kwestia

statusu kapłana jako nauczyciela religii w szkole oraz relacji tej pracy z jego posługą kapłańską. Kwestia nie jest bynajmniej jednoznaczna ani z teoretycznego, ani z praktycznego punktu widzenia.

Przywołany już wielokrotnie III Synod Biskupów, jeśli chodzi o pracę, daje takie wskazanie: „Jako normę zwyczajną należy cały czas poświęcić posłudze kapłańskiej. [...] Aby określić w konkretnych okolicznościach, jaka odpowiedniość zachodzi między pracą zawodową i posługą kapłańską, trzeba zapytać się o to, czy i jak te funkcje i prace służą zarówno misji Kościoła, jak i ludziom, którzy nie są jeszcze ewangelizowani, jak również – w końcu – wspólnocie chrześcijańskiej, według oceny biskupa miejscowego wraz z jego prezbiterium, oraz po przeprowadzeniu konsultacji, o ile jest to konieczne, konferencji episkopatu” (II/I, 2a).

Jeśli chodzi natomiast o działalność polityczną, II Sobór Watykański skierował do kapłanów ważną przestrożę: „W budowaniu chrześcijańskiej wspólnoty prezbiterzy nigdy nie służą jakiejś ideologii czy grupie ludzi, ale jako heroldowie Ewangelii i pasterze Kościoła trudzą się nad osiągnięciem duchowego wzrostu Ciała Chrystusowego” (PO 6). Synod Biskupów – idąc po tej samej linii – wyjaśnia, że kapłani mają prawo do osobistych opinii i preferencji politycznych. Przypomina jednak, że nie są osobami prywatnymi i że ich misja wykracza poza interesy polityczne, które są naznaczone znamieniem kompromisu. Upomina ich zatem, aby unikali niebezpieczeństwa przedstawiania swojej opcji politycznej jako takiej, która jako jedyna jest zgodna z Ewangelią, jak również by nie stawiali się – będąc z racji pełnionej posługi widzialnymi znakami jedności chrześcijan – przyczyną podziału wśród wiernych (II/I, 2a).

#### KOMU SŁUŻYĆ?

„Chociaż prezbiterzy są dłużnikami wszystkich, to jednak w szczególny sposób mają sobie powierzonych ubogich i słabszych, z którymi sam Pan [...] się zjednoczył i których ewangelizacja jest ukazana jako znak dzieła mesjańskiego. Szczególną troską trzeba również otaczać młodzież, a także małżonków i rodziców. [...] Najbardziej wreszcie winni się troszczyć o chorych i umierających, odwiedzając

ich i pokrzepiając w Panu” (PO 6). Adresatem posługi kapłana jest właściwie każdy człowiek i każda kategoria ludzi. Ta służba poszczególnym kategoriom wiernych ma być jednak pierwszorzędnie ukierunkowana na tworzenie wspólnoty: „Zadanie pasterza nie ogranicza się do troski o każdego z wiernych z osobna, lecz także rozciąga się na kształtowanie prawdziwej wspólnoty chrześcijańskiej” (PO 6). Wspólnototwórczy wymiar posługi kapłańskiej stanowi kryterium jej autentyczności i spójności oraz wyznacza jej zasadnicze ukierunkowanie. Wyklucza więc wszelki indywidualizm, a także ograniczanie zaangażowania duszpasterskiego do jednej tylko grupy, choćby spełniała najważniejszą rolę w Kościele. Posłanie kapłańskie jest zawsze uniwersalne i ta uniwersalność ma wyrażać się w spełnianej posłudze.

#### W MOCY WIARY I ŁASKI BOŻEJ

Wobec wielkości zdania kapłańskiego i wobec cisnącego się na usta pytania, jak je wypełnić, sięgnijmy na zakończenie do odpowiedzi, której dostarcza obficie cytowany dekret *Presbyterorum ordinis* II Soboru Watykańskiego. W serdecznej końcowej zachęce zwraca się do kapłanów: „Niech prezbiterzy pamiętają o tym, że w wykonywaniu pracy nigdy nie są sami, lecz opierają się na potędze Wszechmogącego Boga, a wierząc w Chrystusa, który ich powołał do uczestnictwa w swoim kapłaństwie, niech z całą ufnością poświęcają się swemu posługiwaniu, wiedząc, że Bóg potrafi pomnożyć w nich miłość. Niech pamiętają również, że towarzyszą im bracia w kapłaństwie, a także wierni całego świata” (nr 22).



## ROZDZIAŁ VII



# Kapłan według Najświętszego Serca Jezusowego

Określając do niedawna sposób sprawowania posługi przez kapłana w Kościele, zwłaszcza wskazując na potrzebę jej wysokiej jakości duchowej, posługiwano się zwrotem: „kapłan według Serca Jezusa”. W taki sam sposób podsumowywano życie wybitnych kapłanów: „był to kapłan według Serca Jezusa”. Święty Józef Sebastian Pelczar napisał podręcznik na temat pełnienia posługi kapłańskiej zatytułowany *Pasterz według Serca Jezusowego czyli ascetyka kapłańska* (Lwów 1913). Szkoda, że dzisiaj takie ujmowanie posługi kapłańskiej i spojrzenie w tym kluczu na kapłaństwo w Kościele niesłusznie traci na znaczeniu. W proponowanych tutaj refleksjach zamierzamy wydobyć niektóre inspirujące związki kapłaństwa samego Chrystusa z tajemnicą Jego Serca, a tym samym wskazać, w jaki sposób kapłaństwo w Kościele może i powinno czerpać z kapłańskiego Serca Jezusa. Ukażemy to, patrząc na nowotestamentowe dojrzewanie rozumienia kapłaństwa Chrystusa i kapłaństwa kościelnego.

### JEDYNY I WIECZNY KAPŁAN

Chcąc autentycznie mówić o kapłaństwie – kapłaństwie Jezusa Chrystusa i kapłaństwie w Kościele, musimy zawsze sięgać do Listu

do Hebrajczyków, który dostarcza zarysu teologii kapłaństwa, mającej za przedmiot Chrystusa jako jedyne i wiecznego Kapłana.

List do Hebrajczyków został napisany około 64 roku przez kogoś z kręgu duchowego św. Pawła i został prawdopodobnie skierowany do chrześcijan wywodzących się z judaizmu, którzy będąc związani z Jerozolimą, widzieli jeszcze wspaniałość tamtejszej świątyni, gdzie uroczyście praktykowano kult lewicki. Jego centrum stanowiły ofiary ze zwierząt, które wywierały wielkie wrażenie na uczestnikach. Był to stary zwyczaj nie tylko w Izraelu, ale także w wielu innych religiach. Krew, będąca zasadą życia, wyrażała jego istotę, dlatego też posiadała znaczenie teologiczne i zbawcze.

Autor Listu do Hebrajczyków w tym kontekście zwraca uwagę chrześcijan na innego Kapłana i na inną ofiarę oraz na wzajemną korelację Jego kapłaństwa i Jego ofiary. W tej perspektywie decydującym faktem w dziejach zbawienia pozostaje, że Chrystus, jedyny i wieczny Kapłan (Hbr 7, 24), złożył jedyną ofiarę z siebie samego, która stała się źródłem zbawienia dla wszystkich (Hbr 10, 1–20). W Liście do Hebrajczyków ta teologia opiera się na trzech tezach: Chrystus przewyższa Mojżesza; kapłaństwo Chrystusa Jezusa, jako kapłaństwo prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka zarazem, różni się od każdego innego kapłaństwa; w Chrystusie urzeczywistnia się tożsamość kapłana i ofiary. List do Hebrajczyków, niewiele ponad trzydzieści lat po śmierci Chrystusa, wyraża szczególną dojrzałość świadomości chrześcijańskiej w interpretacji tajemnicy paschalnej w kluczu soteriologiczno-ofiarniczym.

Szczególnie druga i trzecia teza łączą się bardzo mocno z tajemnicą Najświętszego Serca Jezusa. Cechą charakterystyczną kapłaństwa Chrystusa, jak zdecydowanie podkreśla List do Hebrajczyków, jest jego charakter duchowy i wewnętrzny. Jego kapłaństwo sytuuje się na poziomie Serca, które dogłębnie, po bosku i po ludzku, solidaryzuje się i współczuje z grzesznikiem, z jego sytuacją egzystencjalną i z jej konsekwencjami. Tajemnica paschalna najpełniej wyraża to, co Jezus nosi w sobie, co przeżywa i co daje człowiekowi ze swego wnętrza. Tajemnica paschalna jest więc tajemnicą Boskiego Serca Jezusa, na co sugestywnie wskazuje wydarzenie „przebitego boku” (J 19, 34). Można powiedzieć, że Jezus w swojej ziemskiej

wędrownie podjętej dla zbawienia człowieka doszedł do jego wypełnienia na krzyżu, ukazując głębię i wrażliwość swego Serca, ofiarnie obejmując nim wszystkich ludzi i każdego z osobna. Szczytem tej wewnętrzności Chrystusa jest złożenie w ofierze samego siebie – nie składa On w ofierze czegoś zewnętrznego, na przykład zwierząt, ale siebie w oparciu o najbardziej wewnętrzny czyn woli wyrażony w absolutnym posłuszeństwie okazanym Ojcu. Ten najwyższy czyn, ponieważ jest zakorzeniony w niepodzielnym i gotowym do ofiary sercu, sprawia, że akt ofiarowania i ofiarowany przedmiot stanowią jedność wewnętrzną, a w ten sposób urzeczywistnia się jedność kapłana i ofiary. Ta jedność zakorzenia się więc w tajemnicy Serca, w którym jedynie może wyrazić się pełnia ofiarowania i pełnia ofiary i w którym rzeczywiście się wyraziła. Kapłaństwo Chrystusa jest więc wyrażeniem i obrazem Jego Serca – jest Jego Sercem składającym się w ofierze dla ludzi.

#### STOPNIOWE WPROWADZENIE W KAPŁAŃSTWO CHRYSYTA

Jezus w swoim przepowiadaniu nie mówił wprost na temat ofiary; co więcej, krytycznie odnosił się do kasty kapłańskiej w Izraelu, która wraz ze stronnictwem faryzeuszy stawiała przeszkody Jego dziełu mesjańskiemu. Z drugiej strony należał On do „rodu Dawida” (Łk 1, 26; 2, 4) – należał do pokolenia Judy, a nie do pokolenia Lewiego, któremu zostało powierzone pełnienie funkcji kapłańskich w Starym Przymierzu. Jest oczywiste, że w tym środowisku i w tej sytuacji Jezus nie mógł mówić o sobie i o swoich uczniach w kluczu kapłańskim, bo byłby uznany za uzurpatora religijnego. Chrystus kładł nacisk na odrzucenie rytualizmu i formalizmu, czyli zdegenerowanych form religii, oraz głosił, że nadeszła godzina wiary, opierającej się na nowym prawie relacji duchowych i na nowym kulcie oddawanym Bogu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23).

Z Nowego Testamentu wynika, że Jezus nie mówił do apostołów na temat kapłaństwa, ale zlecił im misję głoszenia Ewangelii, udzielania chrztu, odpuszczania grzechów. W końcu, w czasie ostatniej wieczerzy, ustanawiając Eucharystię jako znak swojej nieustannej

obecności i odnawiania tajemnicy paschalnej w Kościele, Jezus polecił apostołom: „To czyńcie na moją pamiątkę!” (Łk 22, 19). Był to gest obiektywnie kapłański, którym zainaugurował On nową ekonomię religijną i zbawczą, w ramach której odnawianie – uobecnianie, jak dzisiaj chętniej mówimy – ofiary Chrystusa stanowiło centrum historycznego kontynuowania dzieła odkupienia przez przekazywanie go kolejnym pokoleniom wierzących.

Patrząc na pedagogię Chrystusa względem apostołów, możemy powiedzieć, że kluczowym jej elementem jest ukazanie im tajemnicy swego wnętrza, swoich pragnień i dążeń zbawczych, swoich zasadniczych decyzji, czyli tego, co niejako od wewnątrz ożywiało Jego posłanie zbawcze. Jezus otwiera przed nimi swoje Serce i ukazuje im Jego tajemnicę, która wyraża i jakby streszcza Jego dzieło zbawienia podjęte na rzecz ludzi oraz obrazuje zasadnicze rysy duchowe tego dzieła. W czasie ziemskiej misji Jezus wprowadza apostołów w swój świat wewnętrzny, który jest decydujący dla dzieła zbawienia i dla jego przekazywania potem kolejnym pokoleniom. Jezus najpierw ukazuje więc ducha, który Go ożywia, a tylko dyskretnie nadaje mu formę instytucjonalną – jej tworzenie w decydującym stopniu pozostawia ludziom, odpowiednio do ich wrażliwości i okoliczności, w których będą kontynuować Jego misję. Dzieło zbawcze Chrystusa objawia więc konsekwentnie Jego Serce i w Jego Sercu znajduje najbardziej pierwotne wyrażenie.

## SYTUACJA APOSTOŁÓW

Apostołowie na pewno nie mogli uchwycić ofiarnego i kapłańskiego znaczenia aktu dokonanego przez Chrystusa w Wieczerniku. Wykraczało poza ich mentalność, tradycję religijną, z której się wywodzili, a także zależność teologiczną od Jezusa i od Jego dzieł, których wcześniej byli świadkami, aby w perspektywie kapłańskiej usytuować zlecane im stopniowo zadania. Apostołowie ponadto szybko zdystansowali się w stosunku do żydowskich kręgów kapłańskich i do obrzędów ofiarnych, a także zaczęli przeciwstawiać się różnym formom kapłaństwa pogańskiego, z którymi spotykali się pełniąc swoją misję. Żaden z nich nie używa określenia *hiereus*

(kapłan) ani w odniesieniu do Chrystusa, ani w odniesieniu do biskupów i prezbiterów, którzy obok apostołów, wraz z diakonami, podejmują stałe funkcje przewodniczenia w Kościele, także w ramach kultu. W Pierwszym Liście św. Piotra i w Apokalipsie do całego ludu chrześcijańskiego zostało zastosowane pojęcie kapłaństwa, aby wskazać na uczestniczenie tego ludu w konsekracji Chrystusa. Cały Kościół i wszyscy ochrzczeni są „kapłanami” (por. 1 P 2, 5, 9; Ap 1, 6; 5, 10).

Apostołowie wierni Chrystusowi podejmują jednak to, czego On nauczał, także w czasie ostatniej wieczerzy, kontynuują „łamanie chleba” (Dz 2, 46), w czasie którego wspominali tajemnicę paschalną, korzystali z władzy odpuszczania grzechów udzielonej przez Chrystusa, który mówił o niej jako swojej prerogatywie mesjańskiej i – co więcej – jako znaku swojej boskiej władzy. Kładli nacisk na to, że Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem (Dz 4, 12). Gdy św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (11, 24) mówi o uczcie chrześcijańskiej w relacji do ostatniej wieczerzy, powtarza opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii, podkreślając jej misteryjny i święty charakter. Mówi ponadto o „włożeniu rąk”, za pośrednictwem którego zostaje przekazany dar i władza powierzona przez Chrystusa apostołom i wspólnocie – chodzi o „dar Ducha”, który pomaga temu, kto go otrzymuje, pełnić specjalne, kierownicze, funkcje we wspólnocie chrześcijańskiej (por. 1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6). O sobie i o apostołach św. Paweł mówi, że są „pomocnikami Boga” (1 Kor 3, 9) i „szafarzami tajemnic Bożych” (1 Kor 4, 1).

Na czym polega pomaganie Bogu za pośrednictwem posługi apostoelskiej? Z całości Nowego Testamentu wynika, że wyraża się ono w trzech działaniach:

a) W głoszeniu słowa Bożego i opowiadaniu o dokonanej przez Chrystusa zbawieniu, co jest zadaniem całej wspólnoty chrześcijańskiej, a w szczególności apostołów oraz ich współpracowników i następców (np. Tymoteusza), ponieważ to zadanie wynika z ich kondycji instytucjonalnej i hierarchicznej, w której otrzymali udział.

b) W pojedynwaniu ludzi z Bogiem przez odpuszczanie grzechów, dokonujące się za pośrednictwem chrztu i innych sakramentów, które szybko określają sposób życia wspólnot chrześcijańskich.

c) W budowaniu Ciała Chrystusa, którym jest Kościół (por. 1 Kor 3, 9; 14, 3–20; Ef 2, 21; 4, 12). Jest to dzieło wszystkich chrześcijan, ale apostoł jest w tym dziele jedynie „budowniczym kładącym fundament” (1 Kor 3, 10).

W Nowym Testamencie jest oczywiste, że rola apostołów i wszystkich innych uczestniczących w tym dziele jest tylko narzędziowa i służebna. Prawdziwym Nauczycielem i Pasterzem, Głową Kościoła, jest jedynie Chrystus, a wszyscy inni są tylko Jego „wikariuszami”. Dzieło apostoelskie w początkach Kościoła jest więc służebnym kontynuowaniem dzieła, które wypłynęło z Serca Jezusowego. „Wikariusze” Chrystusa służą Jego dziełu zbawczemu, przedłużając to, czym żyło Jego Serce w czasie wypełniania przez Niego misji zbawczej; w ścisłej relacji z okolicznościami swojej działalności wydobywają dzieło Jego Serca i Jego zbawienne skutki. Można syntetycznie stwierdzić, że forma Serca Jezusa została stopniowo nałożona na misję zbawczą spełnianą w czasie Kościoła, stając się wyrażeniem Jego Serca i treści, którymi Ono żyło. Kościół jako sakrament zbawienia jest obrazem Serca Jezusa, a w ten sposób także instytucja kapłaństwa kościelnego uczestniczy w tym obrazie.

### KAPŁAŃSTWO SŁUŻEBNE

W pewnym momencie, zwłaszcza w kontekście religii rzymskiej, wspólnota związana ze św. Pawłem sięgnęła do pojęcia kapłana (*pontifex*) i zastosowała je do Chrystusa, „jedynego i wiecznego Kapłana”, przeciwstawiając Go zarówno kapłaństwu lewickiemu, jak i każdemu innemu kapłaństwu. W ten sposób idea kultu ofiarnego i kapłańskiego przeniknęła do wspólnoty chrześcijańskiej na zasadzie dążenia do głębszego rozumienia dzieła Chrystusa oraz dzieła pełnionego przez apostołów i ich współpracowników. Zaczęto opisywać i rozumieć dzieło Chrystusa w kontekście kapłańskim, sięgając do języka kapłańskiego zarówno lewickiego, jak i pogańskiego. Tym samym językiem zaczęto opisywać różne funkcje, które z ustanowienia Chrystusa są spełniane we wspólnocie chrześcijańskiej. Charakter kapłański jedynej Głowy Kościoła (Kol 1, 18) i niepokalanego Baranka (Ap 2, 22) został rozciągnięty na misję Kościoła i pełnione w nim funkcje.

W Rzymie, gdzie został napisany List do Hebrajczyków, nastąpiło więc pogłębione rozumienie kapłaństwa Chrystusowego i kapłaństwa kościelnego, pozwalając wyrazić ewangeliczną istotę misji apostołów i ich następców, uwzględniając przede wszystkim to, co w tej dziedzinie mógł wnieść Stary Testament, w którym kapłaństwo i ofiara miały także charakter typologiczny i profetyczny w stosunku do przyszłego Mesjasza. W świątyni w Jerozolimie mogły jeszcze odbywać się uroczyste obrzędy starego kultu, który dobrze znali chrześcijanie wywodzący się z judaizmu, ale pokorna celebracja eucharystyczna we wspólnotach kościelnych urzeczywistniała już doskonałą relację religijną z Bogiem, ponieważ ich centrum stanowił *Christus-Pontifex*, jak globalnie podkreśla List do Hebrajczyków, Pośrednik nowego i lepszego przymierza (Hbr 8, 6), Pośrednik między Bogiem i ludźmi (1 Tm 2, 5), którego apostołowie, biskupi, prezbiterzy i diakoni byli i pozostają w ciągu wieków sługami i wikariuszami w dziele zbawienia wszystkich ludzi.

Serce Chrystusa, wyrażające się w Jego działaniach, począwszy od przepowiadania, do ofiary złożonej na Kalwarii, zostało więc ujęte w perspektywie kapłańskiej, stając się w ten sposób Sercem Kapłana i Sercem kapłańskim. Lektura Listu do Hebrajczyków pozwala uchwycić zarówno jeden, jak i drugi aspekt. Wszystko, czego dokonał Chrystus, zaczyna się i dopełnia w Jego Sercu, a ponieważ Jego ofiara obejmuje to wszystko jako jego ostateczne wypełnienie, dlatego pozwala powiedzieć, że we wszystkim, co dokonywało się w Jego życiu, Jezus kierował się również swoim duchem kapłańskim i wszystkiemu nadawał charakter kapłański. Jest to zwłaszcza bardzo ważne dla kapłańskiego interpretowania nauczania Jezusa oraz nauczania w Kościele. Już św. Paweł wskazał, że przepowiadanie w Kościele posiada wymiar kapłański (por. Rz 15, 16).

## KAPŁAŃSTWO KOŚCIELNE

List do Hebrajczyków, opisując cechy charakterystyczne kapłaństwa Chrystusa i Jego postawy duchowej, określa również wymiary posługi i życia tych, którzy byli wówczas i w ciągu wieków mieli być sługami wiecznego Kapłana (Hbr 5, 1nn). W sposób szczegól-

ny dostarczają one wskazań dotyczących serca kapłana jako sługi kapłańskiego Serca Jezusa.

a) W Liście do Hebrajczyków został przede wszystkim podkreślony wymiar ludzki posługi kapłańskiej, skoro ci, którzy ją pełnią, są spośród ludzi (*ex hominibus*). Kapłan, wzięty spośród ludzi, jest człowiekiem z przymiotami i brakami jego natury, kondycji, psychologii, nabytych zwyczajów, wpływami środowiska itd. Człowiek staje się kapłanem – tak można streścić doświadczenie egzystencjalne kapłana. Nie jest to jakaś synteza programowa, ale ważne ukierunkowanie pokazujące, w jaki sposób powinien kształtować swoje serce. Kapłan właśnie jako człowiek, dogłębnie po ludzku i wewnętrznie, czyli swoim sercem, ma być reprezentantem ludzi przed Bogiem, nosicielem ich słabości, uczestnikiem ich nadziei; ma współczuć z ich uczuciami, pasjami, ideałami, potrzebami życiowymi. Kapłan powinien więc mieć serce dogłębnie humanistyczne, to znaczy odczuwające z ludźmi, z ich problemami i z ich konfliktami przed Bogiem, utożsamiając się wewnętrznie z nimi.

b) Następnie kapłan powinien wyraźnie ukazywać i przeżywać wymiar religijny i sakralny swojej posługi, czyli być dla ludzi w sprawach odnoszących się do Boga (*pro hominibus*). Pewne oddzielenie należy integralnie do pojęcia konsekracji kapłańskiej, która oznacza wewnętrzną przynależność do Boga, a tym samym wskazuje na zasadnicze zjednoczenie serca kapłana z Bogiem. Aby ono było egzystencjalnie możliwe, domaga się radykalnego odwrócenia serca od spraw świata, aby zwrócić się do spraw Bożych – przede wszystkim zyskując wolność do tego, aby Bogu przedstawiać sprawy ludzi, spośród których i dla których pełni swoją posługę.

c) W końcu kapłan przez otrzymaną konsekrację staje się człowiekiem Bożym (*homo Dei*), to znaczy zyskuje nowy byt, który uzdatnia go do nowego działania: nowego osądzania rzeczy, nowego myślenia, nowego sposobu życia itd. Wszystko w kapłanie powinno stawać się coraz bardziej przejrzyste, aby ukazywać Boga. Aby to było faktycznie możliwe, domaga się troski o serce, w którym najbardziej wewnętrznie sytuuje się jego nowy byt, z którego wypływa nowe działanie. Na poziomie serca kapłan staje się człowiekiem Bożym, a tym samym dorasta także do tego, aby coraz bardziej



być kapłanem dla ludzi. Wymiar służebny, duszpasterski, apostołski kapłaństwa Chrystusowego, czyli kapłaństwa w sensie ścisłym, jest wprost związany z przemianą serca i duchową troską o nie. Ośrodkiem tej przemiany jest wewnętrzne składanie ofiary z siebie, czyli ze swego serca. Na gruncie takiej postawy składanie jedynej ofiary, którą jest Jezus Chrystus ofiarujący się na krzyżu „raz na zawsze” na odpuszczenie grzechów, by wprowadzać ludzi w nowe i wieczne życie, nabiera pełnej autentyczności i staje się skuteczne z ewangelizacyjnego punktu widzenia. Serce kapłana, kształtowane w ścisłym odniesieniu do kapłańskiego Serca Chrystusa, powinno więc stawać się coraz bardziej sercem ofiarnym, dorastając w ten sposób do miary składanej ofiary, którą jest sam Chrystus.

#### WYMOGI ASCETYCZNE

Potrójny wymiar posługi kapłańskiej ukazany w Liście do Hebrajczyków pozwala zrozumieć, w jaki sposób ci, którzy mają w nim udział na mocy powołania Bożego, jak Aaron, a nie na mocy uzurpacji, przyjmują związane z nim konieczne wymagania, które interpretuje Kościół, domagając się od swoich kapłanów ascezy i duchowości, czyli dorastania w nowym sposobie życia. Chodzi o osiągnięcie uzdolnień pozwalających zaprezentować nowe postawy serca, odpowiednio do kapłańskiego sposobu bycia oraz pełnionej misji. Kościół domaga się więc od kapłana nowego serca, upodobnionego duchowo do Serca Chrystusa. Można duchowe wymogi pod adresem serca kapłana scharakteryzować następująco:

a) Z bycia człowiekiem pośród ludzi wynika dla kapłana duchowy wymóg braterstwa, solidarności, przyjaźni z wszystkimi, a więc przewycięzania w swoim sercu egoizmu, zatwardziałości, zamknięcia, bezdusznego rygoryzmu, faryzeizmu, nieustępliwości itd. Serce kapłana ma być dogłębnie naznaczone proegzystencją, czyli byciem dla innych.

b) Z bycia człowiekiem dla Boga w sprawach ludzkich wynika dla kapłana zobowiązanie do życia konsekrowanego, czyli wyrażającego przynależność do Boga, do okazywania Mu czci egzystencjalnej, do pokonywania wszelkich pokus, zwłaszcza doczesności,

sekularyzmu, ulegania poglądom i obyczajom dyktowanym przez dominującą modę, dzisiaj zacierającą nawet różnicę między *sacrum* i *profanum*. Tylko odpowiednie przeżywanie otrzymanej konsekracji – czyli przede wszystkim zjednoczenie swojego serca z Sercem Jezusa, odrzucając wszystko, co nie tylko temu zjednoczeniu przeszkadza, ale także mu nie służy – otwiera kapłana na autentyczne bycie dla ludzi w sprawach Bożych.

c) Bycie człowiekiem Bożym w służbie ludzi domaga się od kapłana kształtowania wewnętrznej, czyli przenikającej dogłębnie jego serce, wierności względem Chrystusa Kapłana i przejętej od Niego misji, wyrażającej się w konsekwentnym głoszeniu słowa ewangelicznego, w dokonywaniu uświęcenia przez sakramenty i w odpowiednim sprawowaniu świętej władzy. W ten sposób można wprowadzać w świecie boski klimat – klimat wolności od zła i uczestniczenia w królestwie Bożym, czyli klimat, który ma swoje pierwotne źródło w kapłańskim Sercu Jezusa.

## ROZDZIAŁ VIII



# Słowo Boże w posłudze kapłańskiej

Dzisiaj, ponad pół wieku po II Soborze Watykańskim, możemy wyraźnie dostrzec, jak bardzo profetyczne okazały się przedsięwzięcia Ojców soborowych, gdy opracowywali dokumenty mające na celu *aggiornamento* w Kościele. Lata posoborowe często naznaczone zostały zamieszaniami, błędnie rozłożonymi akcentami i dwuznacznościami w recepcji nauczania i wskazań soborowych. Z biegiem czasu „zawierucha” posoborowa jednak stopniowo zanika i zbiwienny klimat światła, porządku i pokoju przyczynia się do odnowienia życia w Ciele Chrystusa.

Źródłem odnowy Kościoła jest przede wszystkim żywe słowo Boże, którego skuteczność ponad wszelką wątpliwość zawdzięczamy Duchowi Świętemu. Jak do Tesalonik wiele wieków temu, tak również dzisiaj wieczna Ewangelia Chrystusa dochodzi do Kościoła, „nie [...] samym tylko słowem, lecz mocą i działaniem Ducha Świętego” (1 Tes 1, 5). Wierność tej Ewangelii jest najlepszym sposobem, w jaki Kościół może odpowiedzieć na niewypowiedziane miłosierdzie Boże. Sam Bóg w Trójcy Jedyny wprowadza ludzi do nowego życia. Jak stwierdza św. Paweł, Ojciec jest źródłem wszelkiej miłości odkupieńczej i jednoczącej; Jezus Chrystus, będący doskonałym obrazem Bożym, objawia tę miłość pełnym poświęceniem swojego ludzkiego serca; Duch Święty, ogień i namaszczenie,

komunikuje dar, który Bóg czyni z siebie, każdemu, kto chce go przyjąć (por. Rz 5, 5–10; 2 Kor 13, 13).

Zbawcze działanie Trójjedynego Boga oraz żywa odpowiedź na nie w życiu Kościoła wskazują na specyfikę i wymagania posługi duszpasterskiej. Dokonująca się odnowa Kościoła dostarcza posłudze duszpasterskiej nowych inspiracji i pobudza ją pilnymi wymaganiami, które odkrywa i wyzwala. Wśród spełniania różnych działań i okazywania rozmaitych sposobów służby, posługa Kościoła – jeśli chce wywierać rzeczywisty wpływ na świat – musi urzeczywistniać się w oparciu o odnowione przekonanie, że tylko Ewangelia jest „mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego” (Rz 1, 16). Apostołowie mogą stosować różne środki, aby siać i uprawiać, ale tylko i wyłącznie Bóg, który objawia siebie i działa z mocą poprzez Ewangelię, może „dać wzrost” (1 Kor 3, 7). W świetle tego pryncypium św. Augustyn uzasadnia, że wiara, która zbawia, rodzi się ze świętej doktryny słowa Bożego, nią się karmi, chroni ją i umacnia<sup>1</sup>.

Dlatego, aby móc wypełnić swoją misję budowania Kościoła, wierzący zaangażowany w działanie apostołskie podejmuje zadania:

- osobistego poświęcenia się słowu Bożemu;
- wiernego głoszenia słowa Bożego;
- uznania słowa Bożego za jedyną autentyczną więź miłości i jedności w Kościele.

Te trzy aspekty odniesienia do słowa Bożego zawsze należały do samej natury posługi chrześcijańskiej. Co więcej, wydaje się, że dzisiaj wywierają one szczególnie rezonans w Kościele odnowionym przez II Sobór Watykański.

## OSOBISTE PRZYLGNIĘCIE DO SŁOWA BOŻEGO

Słowo Ewangelii jest „ziarnem”, które ma niezwykłą moc. Jest to moc, która nie tylko oddala od śmierci i destrukcji, ale słowo Boże udziela „ducha i życia” (J 6, 63). Gdy to ziarno pada na żyzną glebę serca ożywionego wiarą, zapuszcza korzenie i rośnie aż do żniwa,

<sup>1</sup> Augustyn, *De Trinitate* 14, 1, 1: PL 42, 1035–1037.

czyli osiągnięcia pełni wyrazu zawartej w nim mocy. W tym wzroście nie ma jednak niczego automatycznego. Przeciwnie, słowo objawione, które wyraża myśl i wolę Boga, staje wobec tego, kto słucha, jako osoby obdarzonej myśleniem i chceniem. Dlatego wierzący, jako osoba inteligentna, musi świadomie asymilować myśl Bożą przez wdzięczną miłość, formując w sobie odpowiednie przekonania. Ta szczerza i czujna wiara zapoczątkowuje proces, który powinien nabrać znamion stałości. Ponieważ myśli Boże przekraczają prostą myśl ludzką, jak niebo przekracza ziemię (por. Iz 55, 9), słowo, które przekazuje myśli Boże ludziom, stanowi nieustannie bijące źródło rosnącego upodobnienia do Słowa wcielonego, które jest doskonałym obrazem myśli i woli Ojca, jak podkreśla w swoim wykładzie teologicznym św. Tomasz z Akwinu.

Sam Kościół wyłonił się na drodze dokonywania się tego procesu wzrostu. Pozostając odważnie wierna słowom objawienia, Oblubienica Chrystusa, pobudzana swoją wielką miłością do Boga, została łaskawie uzdolniona do wniknięcia w głębokie tajemnice objawienia oraz do wydobycia z niego koniecznych konsekwencji dla życia ludzkiego. Parafrazując słowa św. Wincentego z Lerynu, można powiedzieć, że „podczas gdy dogmat i spójność w prawdzie pozostają zawsze takie same, to jednak nastąpił prawdziwy wzrost w rozumieniu słowa Bożego”<sup>2</sup>. Dokonujący się w Kościele rozwój, przechodzący od słowa objawionego do świętej doktryny, wyjaśnia pojawianie się także pewnych „zawirowań” w wykładzie dotyczącym „świętej doktryny”, którym Akwinata rozpoczyna swój monumentalny wykład teologii w *Summa theologiae*. Czytając to wprowadzenie, w pierwszej chwili trudno jest zorientować się, czy Tomasz mówi wprost o „słowie Bożym”, czy o „świętej doktrynie”, która czerpie z bogatej mądrości zawartej w słowie Bożym. W analogiczny sposób sługa Kościoła powinien uczestniczyć w procesie rozwoju rozumienia słowa Bożego za pośrednictwem swojego osobistego życia wiary. Jeśli ma przekazać słowo Boże ludowi, aby karmić jego wiarę i ją umacniać, to ze swej strony stale musi wzrastać w doświadczalnym rozumieniu objawienia i w pobożnej

---

<sup>2</sup> Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* 28: PL 50, 675.

wierności normom życia, które ono określa. Jak apostoł Paweł, każdy prawdziwy apostoł powinien móc chlubić się: „Dlatego, czytając te słowa, możecie się przekonać o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa” (Ef 3, 4).

Ten osobisty rozwój wymaga zarówno studium intelektualnego, jak również modlitewnej i refleksyjnej medytacji. W niewątpliwie jednym z najpiękniejszych artykułów *Sumy teologii*<sup>3</sup> św. Tomasz wyjaśnia, że prawdziwa mądrość chrześcijańska nie jest czystym poznaniem spekulatywnym, ale rozumieniem doświadczalnym, ożywianym przez miłość (*scientia cum amore*)<sup>4</sup>. Nawiązując w wyjaśnieniu do tajemnicy Słowa Bożego w Trójcy, Doktor Anielski wyjaśnia, że Ono „nie jest jakimkolwiek słowem, ale Słowem, które tchnie miłość”<sup>5</sup>. Samo więc Słowo Boże przez to, czym jest w sobie, jest dla chrześcijanina wzorem żywej wiary. Jak Słowo Boże nie może być pomyślane bez Ducha Świętego, który jest miłością, tak prawdziwe chrześcijańskie poznanie tajemnic Bożych nie tylko oświeca myśl, lecz także wywołuje odpowiednie do niego skutki<sup>6</sup>.

Paul Claudel, francuski poeta i myśliciel, który jak mało kto umiłował Pismo Święte, zachęcał swoich czytelników:

Czytajmy Pismo Święte, ale czytajmy je tak jak Ojcowie Kościoła, którzy nauczyli nas, jak najlepiej korzystać z tej lektury. Czytajmy je na kolanach. Czytajmy bez intencji krytycznych, bez tej głupiej ciekawości, której wynikiem bywa tylko próżność, ale z namiętnością wygłodniałego serca! Powiedziano nam, że tam jest życie i światło; dlatego więc nie spróbować troszkę samemu, jak to smakuje? Zaprasza nas do tego wstępowania w górę nie tylko Majestat z Synaju, ale i kobiecy uśmiech owej Mądrości, owej czcigodnej Dziewicy, której obraz Bóg postawił przed sobą, aby zachęcić siebie do stworzenia świata! Ona właśnie wieńczy długą perspektywę niezrównanych pomników. Od czasów Genesis ona jest zorzą, która poprzedza wschód słońca. Dla

---

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 43 a. 5.

<sup>4</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 43 a. 5, ad 2.

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 43 a. 5, ad 2.

<sup>6</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 43 a. 5, ad 2.

nas, chrześcijan, ta boska światłość jest w każdej części objawionych tekstów, zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie<sup>7</sup>.

Ten ideał osobistego wzrostu w rozumieniu Słowa Bożego nie jest mirażem. Pierwszy Sobór Watykański, w swoim wykładzie na temat objawienia Bożego i wiary, zwrócił uwagę na rzeczywistość tego rozwoju i jego znaczenie: „Rozum, oświecony wiarą, skrzętnie, pobożnie i z umiarem, dzięki Bożemu darowi, zdobywa pewne i bardzo owocne rozumienie tajemnic”<sup>8</sup>. W pełni świadomy, że ten rozwój osobisty jest nie tylko możliwy, ale obowiązkowy dla sługi Ewangelii, św. Paweł z naciskiem zachęcał Tymoteusza, aby był „dobrym sługą Chrystusa Jezusa, karmionym słowami wiary i dobrej nauki” (1 Tm 4, 6).

Apostołowie zawsze w pełni i wytrwale „oddawali się” słowu Bożemu (por. 1 Tm 4, 15). Jest to pilne zadanie szczególnie w dzisiejszej sytuacji, gdy pasterz często musi spotykać się z ludźmi wykształconymi i zaawansowanymi duchowo. Już św. Paweł zwracał uwagę, że zachodzi ścisła i odpowiednia więź między duchowym zaangażowaniem pasterza i odpowiedzią wiary ze strony powierzonej mu owczarni (por. Rz 1, 11–12). Ta interakcja wzajemnego uczestniczenia i inspirowania się została zaznaczona w dokumencie III Synodu Biskupów z 1971 roku na temat posługi kapłańskiej: „Prezbiter, w wypełnianiu swojej posługi, zostaje oświecony i umocniony przez działanie Kościoła i przez przykład wiernych”<sup>9</sup>. Rola, którą słusznie zleca się świeckim w liturgii, zainteresowanie Biblią w grupach modlitewnych i apostołskich, rozwijanie się form modlitwy, które łączą razem kapłanów i świeckich we wspólnotowych refleksjach nad słowem Bożym – to wszystko wymaga, aby współczesny pasterz konsekwentnie upodabniał się do Nepocjana, ucznia św. Hieronima, który „ze swego serca uczynił żywą bibliotekę słowa Bożego”. Jeśli apostoł ma owocnie wypełnić swoje pierwszorzędne

<sup>7</sup> P. Claudel, *Umiłowanie Pisma Świętego*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1958, s. 58–59.

<sup>8</sup> I Sobór Watykański, konst. *Dei Filius*: DS 1796.

<sup>9</sup> III Synod Biskupów, dok. *Kapłaństwo służebne*, II, I, 3.

zadanie „przekazywania” słowa Bożego ludziom, musi być „dobrze wyposażony i przygotowany” poprzez osobiste przyłgnięcie do słowa Bożego, które czyni z niego pokornego i kompetentnego nauczyciela „mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę” (por. 2 Tm 3, 15–17).

W ostatnich latach ta potrzeba została szeroko uznana i podjęto wysiłki zmierzające do jej realizacji, na co wskazują rozmaite działania zmierzające do przekazywania edukacji teologicznej na rozmaitych poziomach i w rozmaitych środowiskach. Solidne poznanie intelektualne ma pierwszorzędne znaczenie dla autentyczności misji i posługi ewangelicznej. Jednak poznanie czysto intelektualne nie jest samowystarczalne. Ponieważ liczni świeccy są ożywiani autentyczną miłością do słowa Bożego, żyjącego w Piśmie Świętym, w liturgii, w teologii, oraz angażują się w apostolacie sprawiedliwości i miłości, głos kapłana, który żyje i rozmawia z nimi, musi wyrażać osobistą i opartą na wewnętrznym przekonaniu miłość do słowa Bożego. Aby osiągnąć tę autentyczność, trzeba wprowadzać w życie zasadę sformułowaną przez św. Tomasza: „Wola i rozum obejmują się wzajemnie”<sup>10</sup>. Ale ta owocna, chociaż trudna jedność, istotna dla przeżytego poznania Słowa Bożego, może być osiągnięta tylko w środowisku refleksji ożywionej i przenikniętej modlitwą, w której Duch Święty równocześnie oświeca myśl i formuje wolę.

Te wyszukane kwestie wskazują ostatecznie na podstawową prawdę, mocno podkreśloną przez św. Tomasza, gdy mówi o naturze świętej doktryny. Zwraca więc uwagę na to, że Bóg jest jej właściwym przedmiotem<sup>11</sup>. Skoro wiara jest zasadniczo miłującą odpowiedzią udzielaną przez człowieka Bogu, który objawia siebie i pokazuje ludziom drogę prowadzącą do zbawienia, to zatem doktryna, która wyjaśnia tę wiarę, musi pierwszorzędnie zmierzać do Boga. Tylko w tym świetle człowiek może zobaczyć, że wszystko inne pochodzi od Niego i że – jeśli jest dobrze wykorzystywane – do Niego prowadzi. Dlatego święta wiedza rośnie autentycznie poprzez ludzkie rozumienie tylko wtedy, jeśli sługa Ewangelii – podobnie jak Apostołowie w pierwotnym Kościele – przyjmuje

---

<sup>10</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 16 a. 4 ad 1.

<sup>11</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 1 a. 7.



słowo Boże, otwierając swoje serce w medytacji ożywianej przez modlitwę, aby „wpatrywać się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniać się do Jego obrazu. [...] Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (por. 2 Kor 3, 18; 4, 6).

### ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA PRZEKAZYWANIE SŁOWA BOŻEGO

Poświęcenie słowu Bożemu nigdy nie może być tylko kwestią osobistą w życiu pełniącego posługę. Ponieważ na mocy powołania Bożego został on wybrany, by służyć Kościołowi, a poprzez święcenia kapłańskie został przez Boga uzdolniony do wypełniania tego zadania, wziął na siebie poważną odpowiedzialność za integralne strzeżenie, wyjaśnianie i przekazywanie objawienia Bożego. Jako głosiciel wyznaczony przez Boga, nigdy nie może pomniejszać treści orędzia Bożego, nie może go zmieniać ani nim manipulować. To zobowiązanie, nie dopuszczając żadnej niewierności, wiąże go *semper et pro semper*.

Konieczność wiernego strzeżenia słowa Bożego stanowiła zawsze istotny obowiązek ludu Bożego. Tora Izraela, streszczona w codziennym wyznaniu wiary – *shema Israel* (por. Pwt 6, 4–9; 11, 13–21) – nakłada na lud Boży poważne zadanie słuchania (*shema*) słowa Bożego, strzeżenia go (*shamar*) i wypełnienia (*asak*). To zadanie pociągało za sobą szczególną odpowiedzialność, stanowiąc pierwszy obowiązek nauczycieli Izraela, proroków i kapłanów. Sługa Jahwe, którego zapowiada księga proroka Izajasza, stanowiąc wzór wszelkiego profetyzmu, mówi więc o spoczywającej na nim konieczności pełnej wierności słowu Bożemu: „Pan Bóg mnie obdarzył językiem wymownym, bym umiał pomóc strudzonemu krzepiącym słowem. Każdego dnia pobudza me ucho, bym słuchał jak uczniowie” (Iz 50, 4).

Jezus, doskonały Sługa Jahwe, był tym, który do końca wypełnił to zadanie. Określając Go jako „Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania” (Hbr 3, 1), autor Listu do Hebrajczyków uwypukla wieczną wierność Jezusa słowu i woli Ojca. Odwołując się do jednego

słowa „wierny”, list niejako streszcza nieustanną troskę Syna Bożego o to, by swoim nauczaniem w pełni oddać każde słowo i każdą obietnicę Bożą. Święty Paweł tak ujmuje tę troskę: „Syn Boży, Chrystus Jezus, Ten, którego głosiłem wam ja i Sylwan, i Tymoteusz, nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak». Dlatego też przez Niego wypowiada się nasze «Amen» Bogu na chwałę” (2 Kor 1, 19–20). Za każdym razem, gdy Jezus wypowiadał słowo swego Ojca objawione w Torze, był wierny znaczeniu tego słowa, odrzucając wszelkie interpretacje fałszywe i powierzchowne, by w pełni ukazać to wszystko, co zamierzał powiedzieć Bóg (por. Mt 5, 17–18). Także wtedy, gdy to autentyczne nauczanie pobudzało do wrogości uczonych w Piśmie i faryzeuszów oraz gdy Jego wierność słowu Ojca doprowadziła Go do śmierci, wiernie zachował odpowiedzialność za swoją profetyczną misję głoszenia słowa Bożego, bez deformacji i bez przemilczania: „Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni” (Mt 5, 18). Powiedziawszy to, kierując się poświęceniem słowu Bożemu, Jezus zwrócił się także z przestrożą do nauczycieli: „Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5, 19).

Nie dziwi więc, że św. Paweł, jako nauczyciel narodów, przedłużył ten nacisk Jezusa w stosunku do pełniących posługę przepowiadania Ewangelii: „Unikamy postępowania ukrywającego sprawy hańbiące, nie uciekamy się do żadnych podstępów ani nie fałszujemy słowa Bożego, lecz ukazywaniem prawdy poddajemy siebie samych w obliczu Boga osądowi sumienia każdego człowieka” (2 Kor 4, 2). Apostoł wskazuje na odpowiedzialność i wierność jako pierwszy obowiązek pełniącego posługę, który przekazuje słowo Boże ludziom: „A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny” (1 Kor 4, 2). Napomina, że wszelkie przepowiadanie i nauczanie zostanie wypróbowane ogniem surowego sądu (por. 1 Kor 3, 11–15). Ci, którzy będą wierni Ewangelii, otrzymają odpłatę; ci, którzy ją zdeformowali, przekonają się, że ich praca apostołska była nieużyteczna.

Święty Paweł bardzo precyzyjnie wyjaśnia wymaganie tej wierności. Nie zadawała się chwiejnymi i ogólnymi odwołaniami do „Ewangelii”, do „słowa Bożego”, do „fundamentu, którym jest Jezus Chrystus” – ale często powtarza, że orędzie, które ma zostać zachowane w stanie nienaruszonym, jest autentycznie wyrażane w świętej doktrynie przekazanej w nauczaniu skierowanym do poszczególnych Kościołów. Określa to nauczanie mianem *paradosis* – chodzi w tym przypadku o integralne orędzie Jezusa przekazane przez apostołów i poprawnie interpretowane – pod asystencją Ducha Świętego – przez Kościół. Apostoł dwa razy stwierdza, że także on otrzymał od nauczycieli Kościoła nauczanie dotyczące dwóch istotnych elementów wiary, a mianowicie – Eucharystii i zmartwychwstania Jezusa (por. 1 Kor 11, 23; 15, 31). Ponieważ tej *paradosis* uczono każdego nawróconego i ponieważ obejmowała ona zawsze te same istotne rzeczy (por. Ga 1, 6–9), św. Paweł uznaje za oczywiste, że jest to nauczanie uniwersalne i niezmienne, a jako takie stanowi dziedzictwo każdego Kościoła lokalnego. Dlatego pisząc do Kolosan, Kościoła, którego ani nie założył, ani nie odwiedził, Paweł zachęca wiernych do zachowania wierności temu wszystkiemu, czego nauczyli się od Epafrasa, założyciela ich Kościoła: „Jak więc przyjęliście naukę o Chrystusie Jezusie jako Panu, tak dalej w Nim postępujcie: zapuśćcie w Nim korzenie i na Nim dalej się budujcie, i umacniajcie się w wierze, jak was nauczono, pełni wdzięczności. Baczcie, aby ktoś was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą wierutnym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 6–8).

Te słowa św. Pawła, w których wiernie interpretuje myśl Jezusa, były zawsze źródłem światła dla Kościoła, chroniąc go przed jakimkolwiek zafałszowaniem lub zagubieniem integralnej Ewangelii. Za każdym razem, gdy doktrynie Kościoła zagrażała iluzoryczna retoryka wiedzy ludzkiej lub usiłował ją zdeformować racjonalizm filozoficzny, pasterze i teologowie Kościoła demaskowali błędy, wskazując na kontrast zachodzący między nimi a niezmiennym słowem Bożym, zawartym w doktrynie Kościoła.

Konsekwentne potwierdzanie prawdy doktryny chrześcijańskiej wobec błędu jest pilnym obowiązkiem każdego pełniącego posługę

Ewangelii w naszym czasie. Byłoby więc niewłaściwością minimalizowanie negatywnego wpływu, jaki filozofia egzystencjalistyczna Heideggera wywarła na wierzących w chrześcijańskim nauczaniu dogmatycznym i moralnym. Zastosowane do interpretowania Nowego Testamentu szkoły Rudolfa Bultmanna z jej „egzystencjalizmem” skrajnie redukuje konkretną rzeczywistość wydarzenia Jezusa Chrystusa, który zbawił świat. Wszystko, co ma charakter nadprzyrodzony w zbawczym planie Boga, jak na przykład dziewicze poczęcie i zrodzenie Jezusa, Jego cuda, odkupieńcza moc Jego śmierci i przemiana Jego rzeczywistego człowieczeństwa przez cielesne zmartwychwstanie – jest w tym ujęciu widziane jako czysta konstrukcja Kościoła pierwotnego, aby wyposażyć się w natchniony model, mający na celu osiągnięcie bliżej nieokreślonej samorealizacji. Tylko słowa ludzkie łączą zatem „Chrystusa wiary” z „Jezusem historii”. Interpretowany w oparciu o tę fałszywą zasadę Nowy Testament nie przedstawia już soteriologii obiektywnej, ale tylko tak zwaną „antropologię chrześcijańską”, będącą owocem ludzkiej inwencji. Nie wchodząc w szczegóły, jest to tylko jedna z obecnych dzisiaj form nominalizmu i gnostycyzmu. Przypisując zbawienie człowieka samej wierze w słowa i idee, ten schemat stanowi część „mądrości świata” potępionej przez św. Pawła, ponieważ „niweczy krzyż Chrystusa” (por. 1 Kor 1, 17).

W nauczaniu moralnym Kościoła pojawiają się błędne tezy stwierdzające, że imperatywy moralne życia chrześcijańskiego zależą od wpływu i nacisku sytuacji socjologicznych i potrzeb psychologicznych. Wychodząc z tego założenia, usiłuje się wyjaśniać treści i formę życia sakramentalnego, uzgadniając je z sytuacją egzystencjalną współczesności, podlegającą ciągłym zmianom. Zamiast być środkami żywego spotkania z Chrystusem w Jego tajemnicy odkupieńczej „raz na zawsze”, sakramenty i liturgia zostają w tym przypadku sprowadzone do chwiejnych symboli dotyczących życia i potrzeb aktualnej wspólnoty chrześcijańskiej.

Jak reagować na to wszystko, podpowiada św. Paweł swoim radykalnym: „*Me genoito*” – niech Bóg nas zachowa! Tę przestrożę wypowiedział on za każdym razem, gdy widział wprowadzanie deformacji do *paradosis* Kościoła. Powinna ona odzywać się w sercu każde-

go pełniącego posługę w imieniu Kościoła za każdym razem, gdy zauważa pojawianie się jakiegoś błędu lub deformacji. Jako nauczyciel wiary, ponosi przed Bogiem odpowiedzialność za integralność doktryny w sercu ludu Bożego. Musi kierować się stałym przekonaniem, że gdy jakaś prawda wiary zostaje narażona na niebezpieczeństwo, wszystkie prawdy wiary to odczuwają. Sam Jezus przecież nauczał, że nawet najmniejsze ze słów Bożych musi być strzeżone i bronione (por. Mt 5, 19).

## POGŁĘBIENIE TEOLOGII

Niekiedy energiczne potępienie błędu jest jedyną drogą, na którą wchodząc, można skutecznie bronić prawdy Ewangelii. Jednak dzisiaj większość ludzi albo jest nieświadoma obecności fałszywych wizji, albo w ogóle nie interesuje się wykrzywioną dialektyką, prowadzącą do błędu i go podtrzymującą. Zazwyczaj dzieje się tak dopóty, dopóki coś otwarcie antychrześcijańskiego, jak niesprawiedliwość czy niemoralność, nie dotknie boleśnie ich życia codziennego bądź też dopóki nie zdadzą sobie sprawy z praktycznego odniesienia błędu do ich życia osobistego, gdyż teoria zazwyczaj wydaje się im czymś egzotycznym i dalekim. Nauczanie Kościoła nie może abstrahować od apologii. O nią chodzi w Pierwszym Liście św. Piotra, gdzie zostaje powiedziane: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony [*pros apologian*] wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Najlepszym sposobem zwalczania błędu przez pełniącego posługę jest więc pozytywne przedstawianie świętej doktryny w całym jej pięknie, integralności i znaczeniu praktycznym.

Wartość tego pozytywnego przedstawienia prawdy staje się głęboko oczywista, gdy sięgniemy do listów św. Pawła. Ilekroć z rozgoryczeniem potępiał on błędy, które osłabiały wiarę Galatów lub Koryntian, od razu bardzo starannie starał się oświecić wspólnoty chrześcijańskie pozytywnym wykładem bogactw orędzia chrześcijańskiego. Jako dojrzały i wszechstronny teolog, Paweł był przede wszystkim pasterzem. Dlatego, zwracając się do Kościołów, stale wykorzystywał świętą doktrynę z bardzo praktycznym zamiarem formowania w nich autentycznego ducha chrześcijańskiego.

Święty Paweł nie powiedział wprawdzie wiele o immanentnym życiu Trójcy Świętej, ale starał się wszechstronnie zbliżyć swoich uczniów do tej tajemnicy, pokazując im, w jaki sposób Ojciec, Syn i Duch Święty ciągle działają z Boską mocą, aby urzeczywistnić w człowieku swój zbawczy plan miłości. Aby bronić swoich nawróconych przed tym wszystkim, co degraduje życie chrześcijańskie, umacniał ich przypominaniem, że Duch Święty jest obecny i działa w nich samych; grzech natomiast obraża Ducha Bożego i znieważa świątynię Bożą (por. 1 Kor 6, 18–20; 1 Tes 4, 3–8). Zamiast mówić o cierpieniach, których doznał Chrystus, oraz o ich naturze, św. Paweł wołał uwypuklić aktualność męki Chrystusa w obecnym życiu chrześcijańskim. Stwierdza więc z naciskiem, że – przez chrzest – śmierć i zmartwychwstanie Jezusa do tego stopnia stały się częścią osobistej historii każdego chrześcijanina, że – jak Jezus – powinni zawsze uważać się za „umarłych dla grzechu, a żyjących dla Boga” (por. Rz 6, 1–11; Kol 2, 12–13). Co więcej, ukazując żywo i konkretnie mękę Chrystusa swoim konwertytom, poucza ich, że dzięki zjednoczeniu z Nim przez wiarę i chrzest stają się „drugim Nim samym”. Ich doświadczenia i podejmowane trudy są rzeczywiście „cierpieniami Jezusa”, jeśli uczestniczą w Jego wierności Ojcu za pośrednictwem swojego miłującego posłuszeństwa w stosunku do Niego.

Na każdej stronie swoich listów św. Paweł wyraża świadomość więzi, która łączy wszystkie prawdy objawione, oraz wskazuje na wyjątkowe znaczenie każdego artykułu wiary dla praktycznego życia chrześcijanina. Jego jedyną troską jest doprowadzenie do wydobywania zbawczej mocy świętej doktryny w życiu chrześcijan. To duszpasterskie ukierunkowanie i pełna ufność w moc słowa Bożego w dziedzinie zbawienia i uświęcenia powinny stać się nieodzownym – by tak rzec – rekwizytem każdego pełniącego posługę, jeśli chce w sposób pewny i skuteczny prowadzić swoją owczarnię na drogi Boże.

Trzeba ciągle na nowo zdawać sobie sprawę z tego, że wszystkie artykuły wiary powinny być dokładnie strzeżone i że każdy z nich wnosi dynamicznie swój odrębny wkład w życie chrześcijańskie, czyniąc każdego świadomym ciągłego umacniania się i oczyszczania

w odkupieńczej krwi Chrystusa, jeśli – jako syn Adama – ma żyć zawsze jak syn Boży. Bardzo dobrze ilustruje to dogmat niepokalanego poczęcia Maryi. Ponieważ została Jej dana łaska Chrystusa w pierwszej chwili Jej istnienia i ponieważ była Ona w pełni wierna temu darowi w ciągu całego swego życia, Jej świętość i miłość są doskonałym obrazem walki duchowej dla tych wszystkich, którzy przez chrzest zostali na nowo stworzeni przez Chrystusa na obraz Boży.

Mimo że mówiliśmy tutaj tylko o niektórych podstawowych artykułach wiary, można by dodać wszystkie inne. Zamysł Boży dotyczący naszego zbawienia jest przedziwny w swojej prostocie i jedności. Każda rzeczywistość Boża w życiu chrześcijańskim wypływa z nieskończonej miłości Boga oraz każda jest ukierunkowana i uzdolniona do prowadzenia człowieka do Niego. Osoba Jezusa, w której „wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2, 3), czyni to oczywistym. Kierując się swoją nieskończoną miłością, „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z Niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4).

Dlatego, mimo uznania hierarchii prawd wiary objawionych przez słowo Boże, sługa Ewangelii nigdy nie może nie doceniać tych prawd, które niektórzy nazwaliby „mniejszymi”. Każdy dar Boży zawarty w dogmatach świętej doktryny ma dla chrześcijanina moc uświęcającą. Opatrzność Boża niejednokrotnie już potwierdziła, że także „najmniejsze” dary mogą wyrzec, nawet przełomowy, wpływ na życie duchowe Kościoła. Na przykład – chwała i prerogatywy Maryi, Matki Bożej, nie sytuują się na tym samym poziomie, co chwała Jej Syna, Słowa wcielonego. W listach św. Pawła Maryja jest wspomniana tylko jeden raz (por. Ga 4, 4). Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości fakt historyczny, że wielu świętych Kościoła znalazło w Dziewicy Maryi najmocniejszy impuls i decydujące wsparcie na drodze swojej świętości. Coś podobnego można by powiedzieć o innym, „mniejszym” dogmacie, którym jest czyścić. Nauczanie Kościoła o ostatecznym oczyszczeniu tych, którzy umierają w Chrystusie, głęboko oddziałuje na serca wierzących, gdy śmierć powołuje kogoś bliskiego. Kwestia ta staje się jednym

z bardzo skutecznych narzędzi w ręku Boga, by skierować Jego dzieci, które są na ziemi, do ich wiecznego przeznaczenia.

Troszcząc się o wszystkie prawdy wiary, pasterz – jak uczony w Piśmie z Ewangelii św. Mateusza – „podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52). Tylko wykorzystując wszystkie skarby zawarte w słowie Bożym, pełniący posługę będzie w najlepszy sposób bronił i czynił owocnym integralne słowo Boże w życiu ludu Bożego.

### WIĘŹ JEDNOŚCI I MIŁOŚCI

Wierność słowu Bożemu, zarówno ze strony pełniącego posługę, jak również ze strony ludu, jest pewnym przewodnikiem do tej miłości i jedności, których dzisiaj wszyscy głośno się domagają. Ta kwestia wypływa z nauczania Jezusa w sposób tak oczywisty, że dążenie do miłości chrześcijańskiej zdaje się naturalnie przenikać wszystkie ideały autentycznego życia chrześcijańskiego. Niekiedy jest się kuszonym, by sądzić, że miłość, nieważne, jak rozumiana, a także jedność, nieważne, jak osiągnana, są tym, co najlepsze w życiu Kościoła. Tymczasem wszystko to jest prawdą tylko w takiej mierze, w jakiej miłość i jedność są poprawnie rozumiane. Miłość bliźniego, zalecana i pochwalana przez Ewangelię, powinna odpowiadać podstawowym wymaganiom, z których w pierwszej chwili można nie zdać sobie sprawy. Także Nowy Testament, jeśli niektóre jego części nie są czytane w kontekście całości, mogłoby prowadzić do niewłaściwego zrozumienia tego, co oznacza miłość. Ideały służby, uczestniczenia, wrażliwość na potrzeby braci, cierpliwości i uprzejmości są tak ukazane w Ewangeliach i w innych pismach nowotestamentowych, że można nie zauważyć, że wszystkie te działania mają specyficzną formę i celowość.

Miłość i jedność mają więc swoje jedyne źródło w miłości Bożej, która została rozlana w sercach naszych przez „Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Jednak miłość Boża pochodzi z Bożej myśli i doskonale się z nią utożsamia. Duch Miłości pochodzi od Ojca i Syna, właśnie dlatego Ojciec rodzi swoje Słowo jako współwyrażenie swojej boskiej myśli. Nie mogłoby być Ducha bez Słowa – nie



mogłoby być miłości Bożej bez Bożej myśli. W ten sposób, także we wszystkim tym, co Bóg dokonał dla zbawienia człowieka, Jego dzieło miłości zawsze doskonale zgadza się z zamysłem objawionym przez Niego w Jego słowie i w Jego obietnicy. Starotestamentalni prorocy widzieli to bardzo jasno. Każdy z nich idzie drogą wyznaczoną przez proroka Ozeasza, akcentując, że zbawienie wypływa nie tylko z miłosierdzia Bożego, lecz także z Jego pełnej wierności swojemu zamysłowi i swoim obietnicom. To jest znaczenie zdania, które pojawia się po raz pierwszy u Ozeasza, a potem stale powraca u innych proroków i w Psalmach: *hesed weemreth* – „miłosierdzie i wierność” (por. Oz 2, 21). Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, Bóg żywy nie tylko jest miłosierny i współczujący, ale jest także wierny jak skała. Ta wierność wyraża Jego myśl i Jego zamysł, dlatego Psalmi wciąż opiewają miłosierdzie i wierność Pana.

Cechy charakterystyczne działania Bożego rzucają światło na miłość i jedność chrześcijańską. Aby były autentyczne, muszą być żywe i nosić znamiona prawdy – zamysłu Boga. To miał na myśli Jezus, gdy mówił: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 17–19). Jeśli jako chrześcijanie, poruszani przez miłość Bożą, powinniśmy uwzględniać potrzeby naszych braci i wspólnie podejmować wysiłek na rzecz jedności, to nasze działania powinny kierować się myślą, którą Bóg objawił przez swoje słowo. Prawdziwe braterstwo (*koinonia*) wśród ludzi ma swoje źródło i swoją zasadę w prawdziwym zjednoczeniu z Bogiem (*koinonia*) – zjednoczeniu z Nim, które wymaga doskonałej wierności Jego słowu. Święty Paweł stale podkreśla, że wszystkie akty służby chrześcijańskiej i wysiłki na rzecz jedności wśród chrześcijan muszą być rozumiane jako integralne elementy tej miłości (*agape*), która – jak miłość Boga do ludzi – kieruje się myślą i słowem Boga. Tak więc w Liście do Kolosan Paweł mówi o tym rodzaju miłości jako wszechobejmującym kontekście, który jako jedyny dokonuje unifikacji poszczególnych działań podejmowanych na rzecz innych: „Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne współczucie, w dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość,

znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśli by ktoś miał coś do zarzucenia drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy. Na to zaś wszystko przyobleczcie miłość, która jest spoiwem doskonałości” (Kol 3, 12–14).

Według św. Pawła cechą charakterystyczną miłości jest jej cel, a mianowicie – ma ona pomagać ludziom w życiu zgodnie ze słowem Bożym. Stwierdzenie z Listu do Filipian jest emblematyczne w tym względzie. Apostoł uzasadnia więc chrześcijanom z Filippi, że jeśli miłość ma „jakąś moc przekonującą”, to ma ją wtedy, gdy wszyscy mają „tę samą miłość i wspólnego ducha, pragnąc tylko jednego, a niczego nie pragnąc dla niewłaściwego współzawodnictwa ani dla próżnej chwały” (Flp 2, 1–2). Dla Pawła „te same dążenia” oznaczają – jak wyjaśnia – całkowitą zgodność z „uczuciami Chrystusa”. W swoich zachętach moralnych, kierowanych do Efezjan, stwierdza więc, że miłość, pokora, słodycz i cierpliwość muszą wypływać i muszą być oparte na całkowitej jedności wiary (por. Ef 4, 1–6).

Dzisiaj, gdy staliśmy się wrażliwi na pilną potrzebę miłości i jedności, można by optymistycznie powiedzieć, że Kościół jest „dojrzały na żniwo” wielkich dzieł dokonywanych dla Boga. Jednak, szukając konsolidacji i wsparcia dla życiowych impulsów, trzeba także pamiętać o podstawowej prawdzie nauczanej przez Jezusa, a utrwalonej przez św. Pawła, że miłość i jedność są autentycznie chrześcijańskie tylko wtedy, gdy kierują się słowem Bożym, które zostało nam przekazane w nauczaniu Kościoła. Podczas gdy marksizm ogranicza się do ziemskiej wizji życia, Kościół ma na względzie perspektywę niebieską prawdziwego przeznaczenia człowieka, do którego może prowadzić tylko słowo Boże. Dlatego, dla pełniącego posługę Ewangelii, źródłem i normą jego pracy apostołskiej powinno być mocne i stałe przekonanie, że Kościół lokalny jest autentyczną wspólnotą chrześcijańską w miłości tylko wtedy, gdy tworzący go stanowią „jedno serce i jedną duszę” w szukaniu Boga, zgodnie ze wskazaniem zawartym w Jego słowie.

Oznacza to praktycznie, że wszelka posługa duszpasterska w Kościele jest nieustannie poddawana próbie, której kryterium stanowi osąd słowa Bożego, które „żywe jest [...], skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy

i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12). Jeśli Kościół ma stosować wszelkie możliwe metody duszpasterskie, to jest jeszcze ważniejsze, aby jedność wiary i zamierzeń promieniowała tęczą wielorakich posług i działań. Zachowanie tej jedności i umacnianie jej należy w sposób wyjątkowy do charyzmatu i zadania zleconego papieżowi i biskupom. Pod tym przewodnictwem i korzystając z jego bogatych darów, wszyscy inni posługujący w Kościele powinni angażować się w budowanie wspólnot w miłości, w których mocne słowo Boże będzie ożywiać prawdziwą miłość i jedność.

### ŻYWE SŁOWO POSŁUGI

Mówiąc o swojej posłudze, Jezus powiedział: „Ja przyszedłem po to, aby owce miały życie, i miały je w obfitości” (J 10, 10). Ta wypowiedź nie tylko odnosi się do miłości, z jaką ofiarował za nas na krzyżu swoje życie, lecz także do troski, z jaką starał się uczynić słowo Boże żywym słowem w sercu ludzi. On, który kładł nacisk na to, że „Bóg nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych” (Mt 22, 32), spotkał się z ludźmi w kontekście ich codziennych potrzeb, żywych zainteresowań oraz właściwych im sposobów myślenia i mówienia. Jego orędzie było tak ludzkie i po ludzku przenikliwe, że dzisiaj trzeba wyszukanej erudycji biblijnej, by móc określić właściwe znaczenie Jego słów. Czytając Ewangelię, nie wiadomo, co bardziej podziwiać, czy prawdę i piękno nauczania Jezusa, czy też Jego troskę pasterską w docieraniu do ludzi ze słowami, które oni mogli zrozumieć i na które mieli odpowiedzieć.

Listy św. Pawła ukazują jego serce naśladowujące serce i troskę Chrystusa. Był on nie tylko wiernym rzecznikiem słowa Bożego, ale w swojej posłudze „stał się niewolnikiem wszystkich, aby tym liczniejsi byli ci, których pozyska” (1 Kor 9, 19). Stale więc dokonywał konfrontacji myśli ludzkich z niezgłębionymi tajemnicami Bożymi, aby móc przelać do serc ludzkich światło, które mogłoby dokonać ich przemiany. Koryntianom i Rzymianom, zafascynowanym stoickim obrazem świata-organizmu, Paweł wyjaśniał tajemnicę zjednoczenia między Chrystusem i ochrzczonymi przy

pomocy obrazu Ciała i jego członków. Aby pomóc w rozumieniu tego, co Chrystus dokonał przez swoją śmierć i zmartwychwstanie, wykorzystywał wiele obrazów, zawsze bliskich konwertytom, którzy w Starym Testamencie szukali zakrytych antycypacji potężnego dzieła Boga, dokonanego przez Jego Syna. Spektrum tych obrazów jest bardzo bogate: odkupienie, ekspiacja, pojednanie, przebaczenie, usprawiedliwienie, zbawienie, nowe stworzenie, adopcja, ofiara paschalna. Uderza w nich troska Pawła o to, by dostosować się do sposobu rozumienia słuchaczy. Głosząc słowo Boże, trzymał wzrok utkwiony w ich zainteresowania i sytuacje środowiskowe, ponieważ dobrze wiedział, że tylko słowo, które pobudza wyobraźnię i zapala serce, może zostać przyjęte z żywym przekonaniem.

Zasadnicza potrzeba pełnienia posługi w sposób przekonujący dotyczy każdego rodzaju apostołatu. Aby było skuteczne, słowo, które głosi sługa, musi być odczuwane jako słowo żywe. Chodzi o to, by wciąż na nowo wydobywać nowe brzmienie ze starych prawd, które w ten sposób dostępują ciągłego odnowienia. Jeśli dzisiaj ludzie mówią, że wierzą w Boga i w Jezusa, ale nie wierzą w Kościół, to może to wynikać z faktu, że ktoś pełniący posługę zaciemnił im opatrnościowy zamysł Chrystusa żyjącego w Kościele, że nie wyszedł na spotkanie z ich potrzebami i nie oświecił odczuwanej przez nich ciemności.

Ten wysiłek przystosowania się do rzeczywistości decydująco wpływa na treść listów św. Pawła. Jest znaczące, że tylko dwa razy zajął się odkupieniem człowieka z grzechu pierworodnego (por. Rz 5, 12–21; 1 Kor 15, 21–22), ale wielokrotnie pisał o tym, że Jezus wyzwala ludzi z grzechów osobistych i sytuacji grzechu, w której żyją. Czy nie można więc pomyśleć, że ten brak proporcji był podyktowany tylko jego osobistymi zainteresowaniami? Nie, jego preferencje były przede wszystkim dyktowane preferencjami jego słuchaczy. To oni potrzebowali takiego wyjaśnienia, aby odkupienie stało się znaczące dla nich wobec faktu, że byli dobrze świadomi swojego grzechu i powodowanej nim sytuacji.

Obowiązkiem apostoła jest przystosowanie się do rzeczywistości, domagające się dwóch rzeczy – jasnego rozumienia świętej doktryny i wrażliwości na troski ludzi. Często święta doktryna

może zostać wyrażona za pomocą przenikliwej definicji, jak na przykład wtedy, gdy św. Tomasz pisze o Eucharystii: „Eucharystia jest sakramentem męki Chrystusa, ponieważ prowadzi człowieka do doskonałości przez zjednoczenie z ofiarowanym Chrystusem”<sup>12</sup>. Nauczanie wiary potrzebuje takich definicji. Jednak obowiązkiem pełniącego posługę jest wyjaśnienie słuchaczom wszystkich ważnych prawd, które św. Tomasz skondensował w tym krótkim zdaniu. Patrząc na potrzeby ludzi i odwołując się do Listu do Hebrajczyków (rozdz. 2 i 5), powinien pokazać, że Jezus, który przychodzi do nas w Eucharystii, jest rzeczywiście naszym bratem (por. Hbr 2, 11), który wziął na siebie wszystkie próby, które my przechodzimy tutaj na ziemi (por. Hbr 2, 10; 5, 1–10), oraz udziela swojej boskiej mocy, aby umocnić ludzi w ich słabościach.

Ten rodzaj przepowiadania i nauczania wymaga zarówno pilnego i uważanego słuchania słowa Bożego, jak i pilnej troski o język, obrazy i motywy, które będą mogły uczynić prawdę Bożą żywą siłą w sercach ludzi. Kapłani mogliby służyć sobie wzajemną pomocą, gdyby często spotykali się w małych grupach, aby dzielić się refleksjami, do których doszli w czasie modlitwy odnośnie do jakiejś kwestii biblijnej lub doktrynalnej oraz analizując potrzeby ludzi, pośród których pracują.

Żadna cena nie jest zbyt wysoka, aby sługa Ewangelii zdobył nowe możliwości i zdolności głoszenia słowa Bożego jako światła i życia serc dzisiejszych ludzi. Takie jest autentyczne znaczenie naszej posługi w Kościele – dawanie Jezusa ludziom w słowie i w sakramencie, decyduje o naszej tożsamości kapłańskiej. Papież Paweł VI, 27 września 1974 roku, w czasie obrad Synodu Biskupów mówił:

Bardzo często jesteśmy dzisiaj skłonni zapominać o pierwszeństwie, jakie powinno posiadać orędzie zbawienia, a w ten sposób redukować nasze działanie do czystej działalności filantropijnej, socjologicznej lub politycznej, a misję Kościoła do doktryny antropocentrycznej i doczesnej. Wynika z tego potrzeba nowego potwierdzenia i uwzględnienia

---

<sup>12</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 73 a. 3 ad 3.

specyficznym religijnym celu ewangelizacji. [...] Królestwo Boże wyprzedza wszystko inne, królestwo Boże – w jego pełnym znaczeniu teologicznym – które wyzwala człowieka od grzechu i ukazuje miłość Bożą jako największe przykazanie, a życie wieczne jako najwyższe przeznaczenie<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Paweł VI, allocutio *Postquam liturgicum Sacrum* (27 września 1977), „Acta Apostolicae Sedis” 66 (1974), s. 562.

## ROZDZIAŁ IX



# Przepowiadanie Ewangelii pierwszym zadaniem biskupów

*Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus.*

święty Augustyn

„Wśród głównych obowiązków biskupów szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”. To stwierdzenie soborowe zawarte w konstytucji *Lumen gentium* (nr 25) stanowi echo pytania, które jest stawiane każdemu biskupowi w obrzędzie święceń biskupich: „Czy chcesz wiernie i niestrudzenie (*fideliter et indesinenter*) głosić Ewangelię?”

Podstawowe znaczenie przepowiadania jest oczywiste – z niego rodzi się wiara i Kościół. Jeśli więc przepowiadanie ma takie znaczenie, to w takim razie co z tego wynika dla posługi biskupiej i jak powinna się ona urzeczywistniać, aby jej pierwszorzędnego znaczenie zostało w pełni wyrażone? Jaką rolę mogłoby spełniać w jego kontekście nauczanie teologiczne i jaką funkcję można by powierzyć w nim teologom?

## BISKUP JAKO EWANGELIZATOR

Przepowiadanie Ewangelii oznacza głoszenie wszystkim, wierzącym i niewierzącym, Bożego zamysłu zbawienia wszystkich ludzi w Jezusie Chrystusie, to znaczy uczynienia ich uczestnikami dóbr Bożych, które przekraczają wszelkie zrozumienie ze strony ducha ludzkiego (por. DV 6). Misja głoszenia Ewangelii dotyczy oczywiście całego ludu Bożego. Drugi Sobór Watykański naucza: „Święty lud Boży uczestniczy także w prorockiej funkcji Chrystusa, szerząc o Nim żywe świadectwo przede wszystkim życiem wiary i miłości i składając Bogu ofiarę chwały, owoc warg, które wyznają Jego imię” (LG 12). Ta profetyczna, czyli ewangelizacyjna misja opiera się na obecności w Kościele Ducha Bożego, który gwarantuje mu wolność od braku w prawdzie wiary: „Ogół wierzących, mających namaszczenie od Świętego, nie może zbłądzić w wierze i tę swoją szczególną właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary całego ludu, gdy «poczynając od biskupów aż po ostatniego z wiernych świeckich» ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i obyczajów” (LG 12).

Ta wypowiedź teologiczna dotycząca *sensus fidei* ludu chrześcijańskiego jest ważna, jeśli chce się uniknąć niebezpieczeństwa zredukowania rzeczywistości nadprzyrodzonej do jakiejś kategorii socjologicznej. *Sensus fidei* nie jest ani wyrażeniem jakiegoś przekonania opinii publicznej, ani nie może być przedmiotem sondaży i referendów. Żadna grupa w Kościele, nawet najliczniejsza, nigdy nie może domagać się dla siebie gwarancji, że reprezentuje *sensus fidei*, ponieważ grupa zawsze może się mylić, jak wymownie pokazują rozmaite fakty historyczne. *Sensus fidei* nie oznacza ponadto przeciwstawiania świeckich biskupom. Mówiąc pozytywnie, *sensus fidei* jest dziełem łaski – tej asystencji, którą Duch Święty daje na rzecz *universitas fidelium*, oraz wyraża się w *unanimis pastorum ac fidelium consensio*, jak stwierdził Giovanni Perrone, wielki teolog włoski z XIX wieku. Świeccy znajdują się więc po stronie swoich biskupów i solidaryzują się z nimi. Nie ma więc w tym przypadku mowy o konfrontacji czy przeciwstawieniu dwóch stron.

W Kościele, który jako całość jest Kościołem ewangelizującym, istnieje oczywiście wielka różnorodność zadań. Duch Święty, który



gwarantuje trwanie Kościoła w prawdzie, rozdziela wśród wiernych, w każdym ich stanie, szczególne łaski, które przygotowują ich i uzdalniają do podjęcia różnych działań i urzędów służących trwaniu, odnowie i wzrostowi Kościoła (por. LG 12). Chodzi tutaj o charyzmaty, to znaczy dary życzliwości Bożej, które nie są udzielane dla dobra tych, którzy je otrzymują, ale dla dobra całej wspólnoty wiernych. Należy zwracać uwagę, aby nie przeciwstawiać, jak niekiedy się robi, charyzmatów urzędowi i posługom, ponieważ byłoby to sprzeczne z myślą św. Pawła (por. 1 Kor 12). Apostoł wylicza wiele duchowych darów i jest rzeczą słuszną, by nie uważać tego wyliczenia za zamknięte. Niektóre dary mają charakter przejściowy lub całkowicie wyjątkowy, jak dar czynienia cudów lub dar języków, ale inne mają charakter trwały, gdyż są urzędami publicznymi, stałymi oraz udzielanymi przez włożenie rąk i modlitwę. Wśród tych posług o charakterze instytucjonalnym, charyzmatów i darów Ducha najbardziej znaczące i decydujące dla Kościoła jest biskupstwo. Ten urząd zapewnia w Kościele ciągłość posłania Bożego powierzonego przez Jezusa Chrystusa Apostołom oraz przeznaczony, by trwać aż do skończenia wieków (por. LG 20).

Jakie jest więc zadanie biskupa w Kościele ewangelizującym? Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* papieża Pawła VI streszcza myśl Kościoła na ten temat w następujący sposób: „Biskupi, następcy Apostołów, złączeni z Następcą Piotra, na mocy święceń biskupich, otrzymują władzę nauczania w Kościele prawd objawionych. Są oni ustanowieni nauczycielami wiary” (nr 68). Ta formuła dobrze streszcza nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat sakramentalności biskupstwa i wskazuje na jego konsekwencje.

a) Biskup głosi Ewangelię na mocy swoich święceń biskupich: „Sobór święty uczy, że przez święcenia biskupie udziela się pełni sakramentu święceń, które zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców są nazywane najwyższym kapłaństwem lub pełnią świętego posługiwania” (LG 21). Misja (*munus*) nauczania – z którą łączy się nierozdzielnie także „pewny charyzmat prawdy”, jak stwierdza św. Ireneusz – jest także konsekwencją i skutkiem otrzymanego sakramentu oraz towarzyszą mu odpowiednie łaski sakramentalne.

b) Biskup wypełnia swój urząd w komunii z następcą św. Piotra. Cytowana wypowiedź z *Lumen gentium* stwierdza w dalszej części: „Święcenia biskupie, wraz z płynącą z nich misją uświęcania, przynoszą również funkcje nauczania i kierowania, które jednak ze swej natury mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej komunii z głową kolegium i z jego członkami”. *Komunia hierarchiczna* jest wyrażeniem technicznym, które często powraca w nauczaniu soborowym i którego sens został sprecyzowany w *Nota praevia* dołączonej do konstytucji *Lumen gentium*: „Komunia jest pojęciem, które w Kościele starożytnym (podobnie jak jeszcze dziś, zwłaszcza na Wschodzie) cieszy się wielkim poważaniem. Nie oznacza zaś ono jakiegoś nieokreślonego uczucia, lecz organiczną rzeczywistość, która wymaga formy prawnej, a równocześnie jest ożywna duchem miłości” (nr 2)<sup>1</sup>.

W ramach komunii hierarchicznej określona diecezja zostaje powierzona biskupowi. Także zgodnie ze strukturą hierarchiczną tej komunii biskup wypełnia swoją funkcję nauczycielską. Trzeba tutaj przypomnieć, że „wierni [...] powinni zgadzać się ze zdaniem swojego biskupa w sprawach wiary i moralności, wyrażonym w imieniu Chrystusa, i trwać przy nim w religijnej uległości ducha” (LG 25). Jednak ta religijna uległość woli i umysłu zakłada, że nauczanie biskupa jest spełniane „w komunii z Biskupem Rzymu” (LG 25), to znaczy w ramach komunii hierarchicznej i zgodnie z jej normami.

c) Mówiąc, że konsekracja biskupia przekazuje trzy funkcje: uświęcania, nauczania i rządzenia, sobór mówi o trzech odrębnych funkcjach posługi biskupiej, ale tworzących nierozdzielną i organiczną jedność. Chodzi faktycznie o trzy aspekty jednej misji pasterza, następcy apostołów. Każda z tych funkcji zakłada dwie pozostałe. Jeśli chodzi o funkcję nauczania, to biskup nie tylko jest przewodnikiem; jego słowo nie tylko jest prawdą, ale jest także drogą i wyznacza wędrówkę życia do podjęcia przez chrześcijan. Ponieważ jest on głową owczarni, którą rządzi, aby prowadzić ją do spotkania

---

<sup>1</sup> Na temat pojęcia komunii w dokumentach soborowych por. G. Ghirlanda, *Hierarchica communio. Significato della formula nella Lumen gentium*, Roma 1980.

z Panem, dlatego Jego nauczanie ma także znaczenie uświęcające. Sobór słusznie mówi, że biskup ma wypełniać „zadanie doskonalenia” (CD 15), to znaczy słowem i przykładem uczyć życia duchowego wiernych. Poprzez swoje nawrócenie i pogłębianie życia religijnego gromadzi on i kształtuje wspólnotę chrześcijańską, której życie osiąga swój szczyt w celebracji eucharystycznej (por. SC 41).

d) Konsekracja biskupia przekazuje „zadania” (*munera*); nie chodzi więc o proste zdolności lub kwalifikacje. Kto otrzymuje zadanie, powinien je potem wypełnić. Biskup, który otrzymał misję nauczania, nie może milczeć. Musi ewangelizować, musi mówić i przypominać prawdę Chrystusa. Także do niego odnoszą się słowa św. Pawła: „Nie jest dla mnie powodem do chluby to, że głoszę Ewangelię. Świadom jestem ciężącego na mnie obowiązku. Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!” (1 Kor 9, 16).

## BISKUP I JEGO WSPÓŁPRACOWNICY

Szczególnie jako nauczyciel doktryny (*doctrinae magister*) w imieniu Boga biskup kieruje owczarnią, której jest pasterzem (por. LG 20), a więc jest także sędzią wiary. Wypełnia swój urząd nie tylko przez głoszenie Ewangelii, które zostało powierzone Kościołowi, lecz także przez badanie jej i uznawanie. Będąc dalekim od przejmowania charyzmatów innych członków Kościoła, biskup spełnia przede wszystkim zadania podtrzymywania ich, popierania i koordynowania. W całym Kościele poświęcającym się ewangelizacji – i w takiej mierze, w jakiej gorliwość ewangelizacyjna rozwija się w diecezji – biskup podejmuje wieloraką i wyspecjalizowaną współpracę, której potrzebuje, nie tylko z kapłanami i diakonami, lecz także z osobami konsekrowanymi i świeckimi.

W tym miejscu stawiamy bardziej szczegółowe pytanie o to, jak powinna w praktyce wyglądać współpraca między biskupem i teologiem, ale w celu jej określenia warto zwrócić uwagę na dwa konieczne warunki każdej współpracy w dziedzinie duszpasterstwa.

a) W najwyższym stopniu współpraca jest ułatwiana przez dialog. Drugi Sobór Watykański zalecił dialog tym wszystkim, którzy należą do nowego ludu Bożego (por. GS 92), ze szczególnym

odniesieniem do świeckich, przede wszystkim jeśli chodzi o szukanie wraz z nimi najlepszych form apostołatu, które mogliby podjąć (por. AA 25). Jest jednak oczywiste, że dialog biskupa z jego prezbiterami ma wyjątkowy charakter, jeśli chodzi o duszpasterstwo (por. CD 28). Ci bowiem, którzy otrzymali święcenia kapłańskie, uczestniczą wraz z biskupem, chociaż w innym stopniu, w jedynym kapłaństwie i w jedynej posłudze Chrystusa. Z tego powodu biskup powinien widzieć w nich „koniecznych pomocników i doradców” (PO 7). W żadnym wypadku dialog nie pomniejsza ani nie rozmywa władzy biskupa, ani nie służy przeniesieniu odpowiedzialności na innych, gdyż tylko na biskupie spoczywa odpowiedzialność za podejmowanie decyzji. Dialog w najwyższym stopniu pozwala dowartościować wkład każdego do wspólnego dzieła. Ponadto w epoce wielkiej niepewności, którą przeżywamy i w której zawieruchy kulturowe mogą wzbudzić inicjatywy niepodzielane przez innych i których uzasadnienie nie jest oczywiście samo przez się, ze swej natury dialog przynosi uspokojenie i tworzy klimat ufności duszpasterskiej, nieodzowny do przeżywania tajemnicy Kościoła.

b) Współpraca zakłada przygotowanie duchowe. Uległość ma swoje źródło w dyspozycyjności serca. Współpraca w dziedzinie duszpasterstwa – a dotyczy to przede wszystkim kwestii doktrynalnych – może rozwijać się w atmosferze żywej wiary, ducha modlitwy, wielkiej pokory. Biskup powinien więc podejmować wysiłek duchowej formacji tych, których ściślej włącza do swojej pracy, nigdy nie zapominając, że w nim pasterz i nauczyciel doktryny są ściśle powiązani z nauczycielem życia duchowego.

Dzięki pokorze biskup będzie mógł przyjąć rady, które będą mu dawane, mając na względzie jak najlepsze wypełnienie swojego zadania, oraz w dalszym ciągu będzie pogłębiał swoją wiedzę, szczególnie w dziedzinie doktryny, ponieważ asystencja Ducha Świętego, która jest mu obiecana, nie zwalania go z odwołania się do zwyczajnych środków, aby odróżnić wiarę autentyczną od wiary błędnej. Kompetencja biskupa, która w tej dziedzinie przysługuje tylko biskupowi, ma w swoim urzeczywistnieniu wymiar także „naturalny”. Słusznie pisał więc Louis Bouyer, niedawno zmarły francuski teolog:

Nie oznacza to, [...] że jeśli chodzi o środki pozwalające odróżnić wiarę autentyczną od wiary, która taką nie jest, biskupi rozporządzają środkami odmiennymi od tych, jakimi rozporządzają wszyscy wierni. Tak im, jak wszystkim innym, prawda odsłania się przy pogłębionym studium Pisma Świętego, w świetle całej Tradycji, przy uczestniczeniu w pełni w życiu całego Kościoła oraz przy uwzględnieniu stawianych przez nie wymogów; co do modlitwy i umartwiającej ascezy, jeśli nawet prawdą jest, [...] że ponosząc pod tym względem szczególną odpowiedzialność, mogą oni również spodziewać się szczególnej łaski. Ponadto, jeśli działanie łaski ma być skuteczne, z pokorą wiary i żarliwością powodującej nimi miłości winni sami przysposobić się na jej dostąpienie<sup>2</sup>.

Po przypomnieniu niektórych koniecznych warunków każdego dialogu możemy teraz przejść do analizy tych warunków, które ściślej dotyczą relacji między biskupem i teologiem. Aby takie relacje były ufne, mimo zawsze możliwych napięć, będą musiały oprzeć się na przejrzystej wizji relacji i określeniu spoczywającej na wszystkich odpowiedzialności. Nie podejmując całości problemu, w tym miejscu zostanie zwrócona uwaga tylko na niektóre jego aktualne aspekty.

Teologia jest nauką. Jak wiadomo, jest ona środkiem i narzędziem dialogu na poziomie naukowym między wiarą Kościoła i kulturami historycznymi, w których ta wiara ma być przeżywana. Do wymagań metody naukowej należy pewna wolność rozwoju, wraz z możliwością proponowania nowych hipotez, z których niektóre będą dobre, niektóre będą prowokujące, a niektóre błędne. Z każdym poszukiwaniem łączy się jednak pewne niebezpieczeństwo. Z tego powodu wiedza teologiczna jest powierzona tym, na których spoczywa zadanie podjęcia pracy nad jej rozwojem.

Biskup, wypełniający zadanie głoszenia Ewangelii, zwraca się do całej wspólnoty wierzących, aby przekazać im istotę orędzia chrześcijańskiego, to znaczy tych dóbr duchowych, dla których warto żyć i umrzeć, których pewność przekracza wszelką zdolność ludzkiego

---

<sup>2</sup> L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i świątynia Ducha Bożego*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 368.

zrozumienia intelektualnego oraz które są gwarantowane przez autorytet Jezusa Chrystusa i autorytet Kościoła, który On założył. Aby głosić Ewangelię, biskup powinien uwzględniać wkład współczesnych teologów, aby głoszone orędzie wiary, które nie jest uzależnione od czasu, mogło łatwiej docierać do ludzi żyjących w określonym czasie historycznym i określonych warunkach kulturowych. Teolog, ze swej strony, w wyznaniu wiary Kościoła znajduje konieczny punkt odniesienia dla swoich badań naukowych, gdyż jest on przede wszystkim wierzącym. Bez wiary wymyka mu się przedmiot jego nauki. Z tego powodu wiedza potrzebuje umocnienia i ciągłego utrzymania harmonijnej więzi z dziedzictwem wiary, które biskup przechowuje i którego strzeże. Tylko w ten sposób będzie ona zgodna z Ewangelią, która jest „źródłem wszelkiej zbawiennej prawdy i nauki dotyczącej obyczajów”, jak stwierdza Sobór Trydencki.

To całościowe spojrzenie pozwala nam podjąć niektóre bardziej szczegółowe rozważania. Relacje biskupa z teologami powinny przede wszystkim inspirować się wdzięcznością. Aby uzasadnić to stwierdzenie, nie cofając się daleko w przeszłość, wystarczy przypomnieć olbrzymią pracę wykonaną przez teologów w czasie II Soboru Watykańskiego. Nawiązując do pozytywnego wymiaru tej współpracy, kard. Karol Wojtyła mówił pod koniec soboru, że to zagadnienie „ma przyszłość”, i tak je określał: „Nauczanie Kościoła na różnych etapach i w różnych środowiskach musi być wspierane nauką – pracą naukową – w tym celu, ażeby wszyscy mogli jak najgruntowniej rozumieć i wypełniać słowo Boże, w jego wewnętrznej prawdzie i w jego zbawczej mocy. Ażeby mogli to czynić z możliwie najpełniejszym przekonaniem – taki bowiem sposób postępowania odpowiada rozumnej i wolnej istocie ludzkiej”<sup>3</sup>.

Wkład teologów okazał się potem nieodzowny w czasie kolejnych Synodów Biskupów, w pomocy okazywanej konferencjom episkopatu, które chcą z ich pracy korzystać, we współpracy z rozmaitymi dykasteriami Kurii Rzymskiej, jak również z wieloma biskupami. Całą tę rozległą pracę teologowie wykonują na marginesie swojej zwyczajnej pracy akademickiej.

---

<sup>3</sup> K. Wojtyła, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 220.

Należy następnie zaznaczyć, że taki dialog nie powinien być czymś wyjątkowym. Jeśli biskupi i teologowie przyzwyczajają się do wspólnej pracy, to współpraca będzie o wiele skuteczniejsza, gdy pojawi się jakiś poważny problem, który trzeba będzie szybko rozwiązać. Wcześniej osiągnięte zaufanie pozwoli łatwiej pokonać przeszkody. Jest oczywiste, że zakłada to, iż badania teologiczne będą wszechstronnie stymulowane, a także że nie będzie się łatwo oszczędzać środków, które są konieczne do zapewnienia badań na odpowiednim poziomie. Niestety zbyt często w naszych warunkach badania teologiczne są traktowane jako prywatne hobby teologów.

Fakty pokazują, że biskupi na ogół boją się dialogu z teologami, ponieważ obawiają się wrażenia wywieranego przez ich erudycję, a także przez ich specjalistyczny język. Życząc sobie, aby wśród biskupów było wielu dobrych teologów i by znali oni aktualną problematykę teologiczną, a także biorąc pod uwagę, że najlepsi teologowie nie są wcale trudni do zrozumienia, biskup powinien pamiętać, że jest powołany do interpretowania tego, co mówi teolog w imieniu *Credo* Kościoła i że nawiązanie dialogu wzmacnia tę jego pozycję. Natomiast teologowie powinni wystrzegać się utożsamiania swoich hipotez z wiarą Kościoła. Powinni ponadto proponować wiernym tylko te hipotezy, które wcześniej zostaną rygorystycznie uzasadnione i zweryfikowane. Paweł VI mówił do grupy biskupów francuskich przy okazji wizyty *ad limina*:

Szacunek dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest konstytutywnym elementem metody teologicznej. W ten sposób okazuje się również szacunek ludowi Bożemu, który ma prawo nie być niepotrzebnie niepokojonym przez hipotezy lub awanturnicze stanowiska, których nie jest on w stanie kompetentnie ocenić i które narażają się na niebezpieczeństwo, że zostaną uproszczone lub poddane manipulacji przez obiegowe opinie<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Paweł VI, allocutio *Nous remerçons* (20 czerwca 1977), „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 583.

Trzeba także uwzględnić przypadek, w którym teolog – z racji, które uważa za pewne – nie uznaje się za zdolnego do okazania swojej uległości nauczaniu zwyczajnemu, które nie jest nieomyłne. W takim wypadku powinien pamiętać, że nie zastępuje on Urzędu Nauczycielskiego, a zatem ze swoimi poglądami nie może zwracać się wprost do wspólnoty chrześcijańskiej. Może kontynuować swoje badania, wykorzystując w tym celu wszystkie dostępne możliwości metody naukowej właściwej dla teologii. Jeśli po podjęciu koniecznego wysiłku w celu zrozumienia nauczania Kościoła i zwrócenia się do niego jego osobiste stanowisko pozostaje nadal niezmienione oraz po upewnieniu się, że wynika ono z autentycznej troski o dobro Kościoła, może interweniować wobec kompetentnej władzy, aby przedstawić swoje racje. Bezpośrednie odwołanie się do opinii publicznej, aby sprzeciwić się nauczaniu Kościoła, sięgnięcie do możliwości komunikacyjnych środków społecznego przekazu, byłoby aktem, którego żadna teologia nie jest w stanie uzasadnić. Teologowie, którzy tak czynią, ponoszą poważną odpowiedzialność za zamieszanie wywoływane w Kościele. Wiele dzisiejszej dezorientacji wśród wiernych wynika, niestety, z błędów popełnianych przez teologów w głoszeniu ich poglądów, a zwłaszcza z łatwego prezentowania swoich poglądów jako jednie właściwych i powszechnie obowiązujących.

Natomiast biskup nigdy nie powinien tracić z oczu zadania, które na nim spoczywa, i norm, które powinien zachowywać. Religijna uległość rozumu i woli (por. LG 25), którą wierni powinni okazać autentycznemu nauczaniu własnego biskupa, to znaczy nauczaniu w imieniu Chrystusa w dziedzinie wiary i obyczajów oraz w komunii z Głową Kościoła, nie może być oczekiwana i tym bardziej wymagana, jeśli chodzi o wolne opinie, które ten sam biskup będzie głosił. To rozróżnienie stale powinno być uwzględniane. Z drugiej strony roztropność duszpasterska zachęca biskupa do wielkiej dyskrecji w publicznym wyrażaniu swoich opinii osobistych, aby uniknąć zamieszania, którego przedmiotem mogłoby być jego autentyczne nauczanie, to znaczy to, za pośrednictwem którego głosi Ewangelię. Szczególną dziedziną, w której potrzeba tej dyskrecji, jest dziedzina kwestii społecznych i politycznych, co do których szczególnie trzeba strzec się



wypowiedzi zbyt zobowiązujących, ponieważ pozostaje ona najmniej określona z punktu widzenia doktrynalnego i katolicka nauka społeczna stoi na stanowisku, by zachować w tym względzie – poza pewnymi pryncypiami – daleko idący pluralizm poglądów i stanowisk. W tym wypadku najlepiej zachować ogólną postawę krytyczną.

## KOMUNIA HIERARCHICZNA

Biskup spełnia swoją misję głoszenia Ewangelii w ramach Kościoła powszechnego. Zostało już zaznaczone, że komunია hierarchiczna jest koniecznym warunkiem, aby należeć do kolegium biskupiego (por. LG 22). Na mocy prawa Bożego Następcą Piotra jest trwałą zasadą oraz widzialnym fundamentem tej kolegialnej jedności. Oczywiście, w konkretnym i codziennym wypełnianiu tego zadania w Kościele, który liczy kilka tysięcy biskupów i ponad miliard wiernych, najwyższy pasterz potrzebuje pewnej liczby współpracowników i rozmaitych instytucji. Za pośrednictwem Kurii Rzymskiej, złożonej z kongregacji, rad, trybunałów itd., papież kieruje sprawami Kościoła. Te instytucje, których organizacja należy oczywiście do prawa kościelnego, są aktualną formą historyczną pomocy, której papież jako głowa Kościoła będzie zawsze potrzebował. Władza, którą one posiadają, jest udzielana przez tego, komu one służą. Kwestie te szczegółowo określa konstytucja apostolska *Pastor Bonus* papieża Jana Pawła II (28 czerwca 1988). Są one kontynuacją tej współpracy, którą kiedyś prezbiterium okazywało biskupowi Rzymu.

Biskup złączony z papieżem nie potrzebuje przekraczać granic swojej diecezji, by spełniać służbę na rzecz komunii powszechnej. Prowadząc do Chrystusa nowych uczniów, przepowiadając wiarę, czerpiąc ze skarbcza objawienia rzeczy stare i nowe, chroniąc przed błędami, które zagrażają owczarni (por. LG 25), realizuje on „nauczanie zwyczajne Kościoła rozproszonego po świecie”. Daje do dyspozycji swojemu ludowi dziedzictwo Kościoła powszechnego, sprawiając, że przynosi ono owoc, gdy przekazuje doktrynę chrześcijańską w odpowiedzi na trudności i pytania ludzi, którzy zostali mu powierzeni, a w ten sposób ukazuje różne możliwości zastosowania Ewangelii.

Następcy apostołów, ustanowieni przez Ducha Świętego, są pasterzami i jako tacy rządzą owczarnią powierzoną każdemu z nich. Pierwszy Sobór Watykański, przypominając, że ta władza jest potwierdzana, umacniana i broniona przez najwyższego i powszechnego pasterza, cytuje wypowiedź św. Grzegorza Wielkiego: „Moim zaszczytem jest zaszczyt całego Kościoła. Moim zaszczytem jest trwała siła moich braci. Wtedy zostają prawdziwie zaszczycony, gdy żadnemu z nich nie odmawia się należnego zaszczytu”<sup>5</sup>. Stolica Święta czuwa więc nad tym, by dostosować swoje wskazania i swoją praktykę do tych ważnych wytycznych. Dykasterie rzymskie interweniują tylko wtedy, gdy działanie biskupa miejsca jest niemożliwe lub gdy jakiś problem wychodzi poza granice diecezji, osiągając często zasięg międzynarodowy, bądź też na prośbę jakiegoś biskupa, który – biorąc pod uwagę okoliczności – potrzebuje wsparcia najwyższej władzy. W każdym razie współpraca z biskupami (i konferencjami episkopatu) stanowi część zwyczajnych sposobów działania dykasterii rzymskich. Często odsyłają one do władzy lokalnej sprawę, z którą do nich się zwrócono. W przypadku, w którym wystarczająca jest interwencja instancji miejscowej i dopóki jest to możliwe, starają się poznać opinię biskupów, na których liczą w sposób bardziej bezpośredni. Niektóre instytucje mają prawo interweniowania w sposób bardziej bezpośredni zawsze i wszędzie, ale trzeba przyznać, że zasadniczo nie nadużywają tego prawa.

Relacje między biskupami i Stolicą Świętą wyrażają się w różnych formach. Oprócz zwykłej wymiany listów i kontaktów osobistych trzeba wspomnieć wizyty *ad limina*, które każdy biskup – w określonym czasie – jest zobowiązany złożyć w Rzymie, aby uczcić groby apostołów oraz poinformować papieża o sytuacji powierzonej mu diecezji. Papież Paweł VI i Jan Paweł II nadali wielkie znaczenie tym wizytom, które stały się dla nich okazją do ważnych interwencji duszpasterskich<sup>6</sup>. W czasie pontyfikatu Jana Pawła II znaczą-

<sup>5</sup> I Sobór Watykański, konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: 1511–1870, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 919–921.

<sup>6</sup> Por. V. Cárceł Ortí, *Legislazione e Magistero di Giovanni Paolo II sulla visita „Ad limina Apostolorum”*, „Monitor Ecclesiasticus” 118 (1993), s. 451–500.

cym uzupełnieniem tych wizyt stały się jego podróże apostołskie do różnych Kościołów lokalnych, których celem było między innymi pogłębienie więzi między papieżem i poszczególnymi biskupami.

Uprzywilejowaną formą relacji biskupów z Rzymem stał się Synod Biskupów, za pośrednictwem którego biskupi wybrani w różnych częściach świata spełniają wobec najwyższego pasterza zadanie przekazania informacji i podzielenia się radą, w celu nawiązania ściślejszej współpracy oraz zgodności w spojrzeniu na istotne elementy doktryny i aspekty życia Kościoła.

Ważny wkład do komunii powszechnej wnoszą dokumenty wydawane przez Stolicę Świętą. Niektóre z nich są bezpośrednio aktami papieża, podczas gdy inne są wydawane przez różne dykasterie. Mogą mieć charakter doktrynalny, dyscyplinarny bądź mieszany, jak na przykład dokumenty liturgiczne, które dotyczą równocześnie doktryny i dyscypliny. Jaką postawę należy zająć wobec tych dokumentów? Za każdym razem zależy to od natury i autorytetu odpowiedniego dokumentu. Dokumenty o charakterze dyscyplinarnym, zawierające przepisy, domagają się posłuszeństwa. Należy jednak zauważyć, że nie wszystkie dokumenty koniecznie muszą zawierać nowe przepisy. Mogą mieścić w sobie przypomnienia bądź wytyczne dotyczące aktualnego zastosowania przepisów już istniejących<sup>7</sup>.

Jeśli chodzi o głoszenie Ewangelii, o którym tutaj mówimy, trzeba uwzględnić dokumenty doktrynalne, mające pierwszorzędne znaczenie. W tym przypadku należy przypomnieć, że autorytet nauczania kościelnego może być w nich zaangażowany w różnym stopniu. Trzeba zawsze uwzględniać intencję autorytetu, który go wydaje. Niekiedy naucza się w sposób formalny (nieomylny lub autentyczny), innym razem daje wskazania, zachęca, przypomina, informuje, wyjaśnia. Biorąc pod uwagę odpowiedniość między autorytetem nauczania i uległością wymaganą od wiernych, trzeba pamiętać o różnych stopniach przyjęcia tego nauczania. Szczególne znaczenie posiadają w tym wypadku dokumenty doktrynalne, które wydają dykasterie rzymskie, o czym zazwyczaj mało się pamięta i mówi.

---

<sup>7</sup> Por. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011.

W przypadku dokumentów doktrynalnych na pierwszym miejscu chodzi o dokumenty Kongregacji Nauki Wiary, której zadaniem jest promocja nauczania wiary i obyczajów oraz bronienie przed błędami.

Autorytet dokumentów tej kongregacji wynika z faktu, że papież udzielił jej szczególnej władzy nauczycielskiej, która uczestniczy w jego władzy, oraz są one zatwierdzane przez papieża. Dokumenty te zawierają akta kongregacji, ale zostają podniesione do poziomu nauczania zwyczajnego, gdyż papież sprawuje swoje nauczanie zwyczajne nie tylko osobiście, lecz także – gdy uzna to za odpowiednie – za pośrednictwem swoich współpracowników z prawa kościelnego, którymi są kongregacje, a przede wszystkim Kongregacja Nauki Wiary. Wynika z tego, że decyzje tej kongregacji domagają się przyjęcia wewnętrznego i religijnego, należącego do nauczania zwyczajnego, które nie jest nieomyślne. Wynikają z tego następujące wnioski:

a) W dokumencie doktrynalnym nie wszystko jest decyzją doktrynalną. Takiej decyzji towarzyszą zazwyczaj różne rozważania o charakterze wyjaśniającym lub dokumentującym, które w ogóle nie wymagają takiego samego przyjęcia. Jest więc konieczny uważny wysiłek analityczny, aby odkryć decyzję doktrynalną w sensie ścisłym.

b) Decyzja doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary może mieć na celu autorytatywne przypomnienie nieomyślnego nauczania Kościoła. Trzeba więc uważnie rozróżniać między formą (akt nauczający, który nawet jeśli odnosi się do nauczania zwyczajnego, nie ma gwarancji nieomyślności) oraz treścią, którą może być dogmat wiary. Szczegółowe wyjaśnienie tych kwestii podała sama Kongregacja Nauki Wiary w instrukcji *Donum veritatis* (24 maja 1990)<sup>8</sup> i w wyjaśnieniu doktrynalnym dotyczącym końcowej formuły wyznania wiary *Inde ab ipsis primordiis* (29 czerwca 1998)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, instrukcja *Donum veritatis*, [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2002, s. 425–445.

<sup>9</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej formuły „Wyznania wiary” *Inde ab ipsis primordiis*, [w:] *W trosce o pełnię wiary*

Trzeba tutaj zwrócić także uwagę na rolę konferencji episkopatu. Zostały one ustanowione w tym celu, aby pomóc biskupom w wypracowaniu ściślejszej zgodności w wypełnianiu ich urzędu, i faktycznie służą one w tej dziedzinie. Same przez się nie spełniają jednak urzędowych funkcji nauczycielskich, poza niektórymi przypadkami bardzo ściśle określonymi przez prawo, przy czym ich decyzje zawsze wymagają zatwierdzenia przez Stolicę Świętą (por. CD 38). Nie ma więc żadnej instancji pośredniej między głową Kościoła partykularnego i papieżem jako najwyższą władzą w Kościele powszechnym<sup>10</sup>.

To potwierdzenie teologiczne i kanoniczne niezależnej pozycji biskupa w diecezji nie jest wezwaniem do izolacji ani jej uzasadnieniem. Przeciwnie, duch kolegialny (*affectus collegialis*), który ma swoje korzenie w samej naturze biskupstwa, prowadzi do wymiany i współpracy z innymi diecezjami w ramach konferencji episkopatu (por. LG 23). Jeśli chodzi o posługę słowa Bożego, konferencja episkopatu może w niej odegrać znaczącą rolę. Wystarczy tylko wspomnieć dobrze działające komisje doktrynalne, których zadaniem jest promocja badań teologicznych oraz czuwanie nad pojawianiem się bardziej znaczących wypowiedzi teologicznych, by w porę uwrażliwiać na problemy i sugerować kierunki ich rozwiązywania. Konferencja episkopatu może służyć wykwalifikowaną pomocą, która w niczym nie ogranicza biskupa miejsca.

Jeśli chodzi o biskupów, to trzeba jeszcze podkreślić, że w dzisiejszych warunkach powinni być oni gotowi do przekazywania wyjaśnień doktrynalnych dla podejmowanych przez nich decyzji. Dokonując reformy Świętego Oficjum, papież Paweł VI mówił w tym sensie: „Postęp kultury ludzkiej, której znaczenie dla religii nie powinno być pomijane, chce, aby wierni z większą wiernością i miłością szli za wskazaniem Kościoła, jeśli dobrze znają oni racje definicji i praw, przynajmniej na ile jest to możliwe, w dziedzinie

---

ry. *Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995–2000*, red. i tłum. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 2010, s. 48–56.

<sup>10</sup> Por. Jan Paweł II, motu proprio *Apostolos suos* o naturze teologicznej i prawnej konferencji biskupów, [w:] *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 286–301.

wiary i obyczajów”<sup>11</sup>. Gotowość udzielenia odpowiedzi na pytania wiernych domaga się ciągłego i aktualnego przygotowania osobistego. Gdy go brakuje, działania biskupów stają się nieśmiałe, zbyt ostrożne oraz narażają się na niebezpieczeństwo niedostrzeżenia przychylnych okoliczności dla działań duszpasterskich. Powraca tutaj zwłaszcza kwestia nauczania prowadzącego do pogłębienia duchowości, które należy do dziedzin wymagających nadzwyczajnej czujności i uwzględniania znaków czasu. W tej więc dziedzinie zadaniem biskupa jest „wszystko badać i zachowywać to, co dobre” (LG 12). Warto zauważyć, że osąd w dziedzinie duchowości wymaga zdrowej doktryny w o wiele większym stopniu, niż na ogół się sądzi. Biskup nie może podjąć swoich funkcji, jeśli sam nie jest „nauczycielem doktryny”. Współpracownicy, do których powinien się zwrócić, nie mogą go zastąpić. Sobór Trydencki stwierdził, że zadanie to powinno być podjęte i wypełnione przez biskupa osobiście (*per se ipsos*).

W licznych analizach zauważono, że II Sobór Watykański był „soborem biskupów”, gdyż to w odniesieniu do teologii biskupstwa okazał się najbardziej nowatorski i przełomowy. Odzyskana przez biskupów pozycja w Kościele postawiła przed nimi wiele nowych zadań i otworzyła wiele nowych perspektyw. Często ich wprowadzenie w życie okazuje się bardzo trudne, a tym, co zagraża dzisiaj najbardziej urzędowi biskupiemu, jest sprowadzenie go do administrowania diecezją, często w negatywnym znaczeniu tego słowa. Z nauczania soborowego wynika tymczasem, że niezależnie od okoliczności administracja w żadnym wypadku nie może przeważać nad stałym i pierwszorzędnym zadaniem prowadzenia dzieła ewangelizacji. Temu pierwszorzędnemu celowi mają być podporządkowane wszystkie inne rzeczy, łącznie z administracją, której znaczenia nie należy oczywiście lekceważyć. Zawsze więc i wszędzie przepowiadanie Ewangelii spoczywa na biskupie nie tylko jako jeden z jego obowiązków, lecz jako pierwszy i pierwotny obowiązek jego powołania i jego urzędu, który – zamiast ciężarem – powinien być

---

<sup>11</sup> Paweł VI, motu proprio *Integrae servandae* (7 grudnia 1965), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 953.

źródłem jego godności i życiowej równowagi. Ewangelia, którą jako pasterz głosi innym, weryfikuje jego modlitwę, jego studium i jego pracę, nadając równocześnie głęboki sens jego życiu osobistemu, a więc i prowadząc go do odczucia satysfakcji, radości i szczęścia.





## ROZDZIAŁ X



# Święty Paweł – mistrz kapłana nauczyciela moralności

Do kapłanów zatem, jako wychowawców w wierze, należy troszczyć się osobiście lub przez innych, by każdy z wiernych został doprowadzony w Duchu Świętym do ukształtowania swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerej i czynnej miłości oraz wolności, którą nas Chrystus wyzwolił. [...] Należy także pouczać, aby chrześcijanie nie żyli tylko dla siebie, lecz według wymagań nowego prawa miłości, każdy, tak jak otrzymał łaskę, winien nią służyć drugiemu, a w ten sposób po chrześcijańsku wypełniać wszystkie swe obowiązki w społeczności ludzkiej.

Sobór Watykański II, dekret o posłudze i życiu kapłanów  
*Presbyterorum ordinis*, 6

### POTRZEBA PEDAGOGII MORALNEJ

Nauczanie moralności oraz jej zasad stanowi istotną część nauczania doktrynalnego, obyczajowego i duchowego Kościoła. Z tego samego powodu nie jest i nie może być obce kapłanowi,

który pełni posługę nauczania w imieniu Kościoła i w Kościele. Nauczanie moralne stanowi jednak równocześnie jedno z najtrudniejszych zadań kapłana, gdyż – z jednej strony – w nim weryfikuje się jego autorytet i jego odwaga w przekazywaniu nauczania pewnego i zobowiązującego, a z drugiej strony łatwo w nauczaniu moralnym można popełnić błąd moralizatorstwa, które zniechęca zarówno do moralizatora, jak i do jego nauczania.

W niniejszych rozważaniach chciałbym zwrócić uwagę na św. Pawła jako na niezawodnego mistrza kapłana nauczyciela w dziedzinie moralności z punktu widzenia pedagogicznego. Ta uwaga wydaje się bardzo zasadnicza, gdyż można by spojrzeć na Apostoła Pawła jako na nauczyciela moralności także z punktu widzenia doktrynalnego, analizując jego teologię prawa, teologię przykazań i norm zobowiązujących, elementy jego teologii moralnej, tak fundamentalnej, jak szczegółowej<sup>1</sup>. Wydaje mi się jednak, że mało doceniany i wykorzystywany element pedagogiczny nauczania moralnego św. Pawła może mieć istotne znaczenie dla formacji kapłana jako nauczyciela w dziedzinie moralności. Zamierzam więc zwrócić głównie uwagę na cztery elementy w pedagogii nauczania moralnego, jakimi kieruje się św. Paweł w swojej posłudze moralisty. Jego nauczanie jest:

- pozytywne,
- dynamiczne,
- kreatywne,
- osobowe.

## NAUCZANIE POZYTYWNE

Jest naszym powszechnym doświadczeniem, że nie lubimy słuchać zbyt prostych odpowiedzi dotyczących tego, „jak się nie powinno”, a zwłaszcza drażni nas słuchanie moralizujących wykładów o tym, czego nie wolno, o ograniczeniach i o obowiązujących

---

<sup>1</sup> Przegląd zagadnień w: G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento. Problemi e storia*, Brescia 1989, s. 193–225; R. F. O'Tolle, *Chi è il cristiano? Saggio sull'etica paolina*, Leumann (Torino) 1995.

zakazach. Nie akceptujemy tego, co sformułowane negatywnie. Ta prawidłowość rozciąga się zwłaszcza na cały kompleks zagadnień moralnych. Zasadniczą troską Apostoła Pawła w jego nauczaniu nie jest nacisk kładziony na ograniczenia, na zakazy i na przykazania, ale zachęcanie do rozwoju „nowego życia”, otrzymanego przez wiarę i chrzest. Jak potwierdzają prawie wszystkie listy, był on głęboko przekonany o wewnętrznej mocy nowego życia udzielanego chrześcijanom, którym to życiem jest sam Duch Święty mieszkający w ich sercach, otrzymywany za pośrednictwem sakramentów i kształtujący nowy byt w człowieku<sup>2</sup>. W Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł zadaje wymowne pytania, na które odpowiedź niemal sama się narzuca: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16); „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?” (1 Kor 6, 19). Ten łaskawie udzielony Duch jest Duchem Miłości, którą rozlewa w sercach wierzących i która staje się ich nadrzędną zasadą postępowania w dążeniu do świętości: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5).

Ta podstawowa zasada, która jest zasadą działania typowo chrześcijańskiego, pozwala św. Pawłowi na nieustanne wzywianie chrześcijan do „pójścia dalej”, do „rozwijania się” moralno-duchowego i do „obfitowania” w dobrych uczynkach tworzących w Chrystusie jedno wielkie dzieło miłości chrześcijańskiej. Przykład takiego maksymalistycznego i pozytywnego nastawienia nauczania św. Pawła znajdujemy szeroko obecny w Pierwszym Liście do Tesaloniczan. Pochwala on członków Kościoła w Tesalonicach, że postępują zgodnie z jego nauczaniem, ale równocześnie nie zadowala się tym; zachęca ich do „obfitowania” i do dalszego stałego postępowania w dobrym, aby byli „coraz doskonalsi”. „A na koniec, bracia – pisze Paweł – prosimy i zaklinamy was w Panu Jezusie: według tego, coście od nas przejęli w sprawie

---

<sup>2</sup> Por. R. Zdziarstek, *Chryścianologia św. Pawła*, t. 1: *Aspekt ontyczny*, Kraków 1989; A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1997.

sposobu postępowania i podobania się Bogu – jak już postępujecie – stawajcie się coraz doskonalszymi!” (1 Tes 4, 1).

Zasada ogólna „obfitowania coraz bardziej” nie wystarcza św. Pawłowi, nie zatrzymuje się on na tym stosunkowo ogólnym wskazaniu, ale przechodzi do wskazań szczegółowych, w których może „coraz bardziej” skonkretyzować się to obfitowanie:

„Nie jest rzeczą konieczną, abyśmy wam pisali o miłości braterskiej, albowiem Bóg was samych naucza, abyście się wzajemnie miłowali. Czyniecie to przecież w stosunku do wszystkich w całej Macedonii. Zachęcam was jedynie, bracia, abyście coraz bardziej się doskonalili i starali zachować spokój, spełniać własne obowiązki i pracować własnymi rękami, jak to wam nakazaliśmy. Wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz, zachowujcie się szlachetnie, a nie będzie wam potrzeba nikogo (1 Tes 4, 9–12).

Oparte na teologii Ducha Świętego i jego pierwszorzędnym znaczeniu praktycznym nauczanie moralne św. Pawła ma także wyjątkowe znaczenie pedagogiczne. Życie moralne nie polega na jednostronnej walce z grzechem i na staraniach, aby uniknąć go za wszelką cenę, ale na rozwijaniu tego, co pozytywne, dobre i święte. Jeśli człowiek będzie coraz bardziej w Duchu Świętym rozwijał dobro moralne, to grzechy i wady znikną w sposób naturalny, prawie niezauważalny i bez angażowania zbyt wielu sił. Taka wewnętrzna logika postępowania chrześcijańskiego została rozwinięta w Liście do Galatów, w kontekście nauczania o przeciwstawieniu między duchem i ciałem. Aby człowiek mógł zwyciężyć ciało, musi „postępować według Ducha” (Ga 5, 16), angażując wszystkie siły w czyny „wyjątkowe” i „piękne”. Apostoł daje Kościołom w Galacji takie wskazanie:

„Jeśli jednak pozwolicie się prowadzić Duchowi, nie znajdziecie się w niewoli Prawa. Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń

za zaszczytami, niezgoda, rozłąmy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne (Ga 5, 19–21).

Pedagogia nauczania moralnego św. Pawła odpowiada konkretnej wrażliwości człowieka, która jest bardziej nastawiona na to, co pozytywne, i na to, co zmierza do jego pełniejszej realizacji. Jednym z braków chrześcijańskiego nauczania teologiczno-moralnego na przełomie XIX i XX wieku, w znacznym stopniu zdominowanego wizjami prawniczymi i kazuistycznymi, był nacisk położony na jego wymiar zakazowo-negatywny. Jego skutkiem jest dzisiaj dość rozpowszechniony pogląd, według którego moralność chrześcijańska byłaby rozbudowanym systemem zakazów i ograniczeń, posiadającym tylko kryteria negatywne. Nie ulega wątpliwości, że na moralności chrześcijańskiej kładzie się dzisiaj „cień negatywizmu”<sup>3</sup>. Przed chrześcijańskim nauczaniem moralnym pojawia się więc konkretne wymaganie dowartościowania tego, co pozytywne, oraz nastawienia maksymalistycznego. Nie można bać się stawiania wymagań pozytywnych i maksymalistycznych, gdyż są one współnaturalne zarówno z chrześcijaństwem, jak i z wrażliwością konkretnego człowieka.

Nie jest więc błędem, jak sądzili niektórzy komentatorzy encykliki *Veritatis splendor* św. Jana Pawła II, umieszczenie refleksji teologicznej dotyczącej męczeństwa w ramach „podstawowych” zagadnień nauczania moralnego Kościoła<sup>4</sup>. Męczeństwo jest zwieńczeniem pełnej, dojrzałej i pozytywnej postawy chrześcijańskiej, która nie zadowala się połowicznymi osiągnięciami, ale szuka zawsze „czegoś więcej”. Potwierdzają ten fakt męczennicy naszych czasów, których wielokrotnie przypominał w swoim nauczaniu św. Jan Paweł II; uczynił to między innymi w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, w którym pisał:

---

<sup>3</sup> Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne. Szkice teologiczno-moralne*, Lublin 1992, s. 283–290.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 90–94. Por. M. Vidal, *La proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica Veritatis splendor*, Bologna 1994, s. 142–144.

U kresu drugiego tysiąclecia Kościół znowu stał się Kościołem męczenników. Prześladowania ludzi wierzących – kapłanów, zakonników i świeckich – zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. [...] To świadectwo nie może zostać zapomniane. [...] W naszym stuleciu wrócili męczennicy A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby „nieznani żołnierze” wielkiej sprawy Bożej. Jeśli to możliwe ich świadectwa nie powinny zostać zapomniane<sup>5</sup>.

Innym ważnym potwierdzeniem tego faktu jest odnowione w naszych czasach szerokie zainteresowanie teologią męczeństwa<sup>6</sup>.

Gdy zatem ktoś przychodzi do spowiedzi, mówiąc, że właściwie to on nie zrobił nic złego, to trzeba go zapytać, co zrobił dobrego i czy zrobił „więcej” niż poprzednio. Tu rozgrywa się prawda i pełnia życia chrześcijańskiego, tu weryfikuje się autentyczna i realistyczna pedagogia moralna<sup>7</sup>.

Konkretną możliwość rozwijania pozytywnego i wymagającego nauczania moralnego daje odwołanie się do cnót chrześcijańskich, których najlepszy wykład znajdujemy w teologii moralnej szczegółowej św. Tomasza z Akwinu zawartej w *Summa theologiae* II–II<sup>ae</sup>. Najlepszą z kolei „polonizacją” ujęcia zaproponowanego przez Akwinatę jest *Katolicka etyka wychowawcza* Jacka Woronieckiego OP, której wykorzystanie praktyczne w nauczaniu moralnym byłoby aktualne i bardzo pożądane<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, list apost. *Tertio millennio adveniente*, 37.

<sup>6</sup> Por. A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Roma 1968; K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1972; H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966; J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław–Rzym 1992.

<sup>7</sup> Wiele uwag teologicznych i praktycznych na ten temat można znaleźć w: S. Witek, *Duszpasterstwo w konfesjonale*, Poznań 1988; A. von Speyr, *Spowiedź*, tłum. W. Szymona, Poznań 1994.

<sup>8</sup> Na temat znaczenia wizji moralności opracowanej przez św. Tomasza por. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Warszawa 1938<sup>2</sup>; S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, tłum. A. Kuryś, Poznań 1994.

## NAUCZANIE DYNAMICZNE

Jednym z zasadniczych problemów moralności chrześcijańskiej, stawianym zarówno przez niechrześcijan, jak i samych chrześcijan, jest problem dotyczący jej konkretnych i egzystencjalnych „możliwości”. Czy jest możliwe wypełnienie wszystkich przykazań, nakazów, wskazań i rad, jakie przekazuje nam Nowy Testament? Czy nie jest przesadą oczekiwać tak wiele od zwyczajnego chrześcijanina? Czy jest możliwe nastawienie maksymalistyczne w moralności chrześcijańskiej? W nauczaniu św. Pawła możemy znaleźć odpowiedź także na te pytania, tak bardzo istotne dla chrześcijańskiego nauczania moralnego i dla jego pedagogii. Zasadnicza odpowiedź, którą podaje, polega na wskazaniu chrześcijanom postawy „dynamicznej” jako najlepszego środka, który nie tylko umożliwi unikanie grzechu, lecz także osiągnięcie w sposób konkretny i egzystencjalny pełni życia moralnego.

Problem wymaga oczywiście pewnego uściślenia. W nauczaniu św. Pawła we wskazaniu na postawę dynamiczną nie chodzi o dynamikę typu psychologicznego<sup>9</sup>, ale przede wszystkim typu teologicznego. To Duch Święty, który mieszka w sercu chrześcijanina, jest konkretną „możliwością” prawości jego życia moralnego, ponieważ On jest silniejszy niż „ciało”. Chrześcijanin jest powołany do liczenia na moc Ducha Świętego w swoim życiu moralnym, w swoich trudnościach, w swoich dążeniach i w swoim obfitowaniu. Na drugim miejscu znajduje się konieczność bronienia się przed ewentualnymi pokusami. Chrześcijanin w swoich postawach i wyborach powinien być więc dynamiczny teologicznie, co polega na uległości Duchowi Świętemu i na przyznaniu w konkretnym działaniu pierwszeństwa łasce Bożej. Święty Paweł podkreśla wielokrotnie, że chrześcijanin, który przyjmuje w swoim życiu osobowym dynamizm miłości Bożej danej przez Ducha Świętego, dochodzi spontanicznie, czyli nie myśląc o tym, do łatwego i radosnego wypełniania

---

<sup>9</sup> Dynamika tego typu odgrywa oczywiście ważną rolę w ludzkim działaniu. O jej znaczeniu por. E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, tłum. R. Saciuk, Warszawa–Wrocław 1996<sup>2</sup>.

wszystkich, nawet najcięższych, przykazań<sup>10</sup>. W tym sensie miłość jest wypełnieniem Prawa: „Nikomu nie bądźcie nic dłużni poza wzajemną miłością. Kto bowiem miłuje bliźniego, wypełnił Prawo. [...] Miłość nie wyrządza zła bliźniemu. Przeto miłość jest doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 8. 10).

Uległość Duchowi Świętemu sytuuje chrześcijanina na poziomie moralnym wyższym niż poziom prawa. Dlatego jednym z najważniejszych i najbardziej nośnych teologicznie stwierdzeń moralnych św. Pawła jest zdanie z Listu do Rzymian: „Nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce” (Rz 6, 13). Jest oczywiste, że na tym poziomie przykazania zakazujące czy też nakazujące mają znaczenie wyłącznie drugorzędne, gdyż wskazują tylko początkowy poziom życia moralnego, poniżej którego chrześcijanin nie może zejść, nie będąc poważnie niewiernym swojemu powołaniu. Święty Augustyn tak interpretuje ten aspekt życia chrześcijańskiego w kontekście pojęcia wolności chrześcijańskiej: „Pierwsza wolność polega na niepopelnianiu przestępstw [...], takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność”<sup>11</sup>. Jeśli chrześcijanin przekracza przykazania, oddala się od łaski i od Boga oraz traci swoją wolność chrześcijańską, stając się „niewolnikiem grzechu” (J 8, 34). Kto żyje na co dzień w uległości Duchowi Świętemu i czyni z niej swoje pierwsze prawo postępowania, znajduje się w przestrzeni autentycznej wolności, którą obiecuje Chrystus. Wtedy wolność staje się po prostu prawem jego egzystencji.

W pedagogii chrześcijańskiego nauczania moralnego pojawia się dzisiaj niewątpliwa potrzeba przypomnienia teologii „życia w Duchu Świętym”, jaką są dogłębnie przeniknięte Listy św. Pawła. Nie da się pokazać możliwości egzystencjalnej moralności chrześcijańskiej i jej

---

<sup>10</sup> Refleksje systematyczne na ten temat por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań 1995, s. 52–66.

<sup>11</sup> Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 41, 10: CCL 36, 363.



dynamizmu bez tej teologii. Encyklika *Veritatis splendor* św. Jana Pawła II i *Katechizm Kościoła katolickiego* doskonale integrują ją w ramach teologii moralnej fundamentalnej i wskazują jako jedno z najbardziej podstawowych i aktualnych zagadnień chrześcijańskiego nauczania moralnego. W encyklice *Veritatis splendor* czytamy:

„Prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci” (Rz 8, 2). Tymi słowami apostoł Paweł kieruje naszą uwagę na relację między Prawem (starym) a łaską (nowym Prawem) w perspektywie historii zbawienia, która znajduje swe wypełnienie w Chrystusie. Uznaje wychowawczą rolę Prawa, które pozwala człowiekowi grzesznemu uświadomić sobie swoją bezsilność i wyzbyć się pretensji do samowystarczalności, a tym samym skłania go, by prosił o „życie w Duchu” i przyjął je. Tylko w tym nowym życiu możliwe jest wypełnienie Bożych przykazań. Osiągamy bowiem usprawiedliwienie przez wiarę w Chrystusa (por. Rz 3, 28): „sprawiedliwość”, której prawo wymaga, ale której nie może nikomu udzielić, każdy wierzący znajduje objawioną w Jezusie Chrystusie i od Niego ją otrzymuje. W ten oto sposób św. Augustyn doskonale streszcza Pawłową dialektykę prawa i łaski: „Prawo bowiem zostało dane, aby przyzywać łaskę; zaś łaska została dana, aby zachowywać prawo”<sup>12</sup>.

Zagadnienie życia w Duchu Świętym łączy się ściśle z zagadnieniem łaski oraz relacji łaski i wolności w życiu wierzącego. Zagadnienie tej syntezy również musi powrócić do nauczania chrześcijańskiego, gdyż ma ono kluczowe znaczenie dla życia chrześcijanina<sup>13</sup>. Problem jest tym pilniejszy, że – jak podkreśla z naciskiem kard. Joseph Ratzinger – żyjemy w czasach zdominowanych przez *pelagianizm*, czyli najogólniej mówiąc – herezję, która odrzuca łaskę Bożą i głosi samowystarczalność wolnej woli do osiągnięcia zbawienia. Burzliwą reakcją i wiele dyskusji

<sup>12</sup> Jan Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 23.

<sup>13</sup> Por. H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tłum. A. Paygert (t. 1), L. Rutowska (t. 2–3), Warszawa 1995–1997.

wywołała jego konferencja wygłoszona w Rimini w czasie Spotkania na rzecz przyjaźni między narodami, a szczególnie stwierdzenie: „błąd Pelagiusza [...] ma dzisiaj o wiele więcej kontynuatorów, niż wydawałoby się na pierwszy rzut oka”<sup>14</sup>.

## NAUCZANIE KREATYWNE

W ostatnich czasach kategoria „kreatywności” weszła prawdopodobnie już na stałe do teologii moralnej i do duchowości chrześcijańskiej, a w pogłębieniu niektórych zagadnień odgrywa nawet decydującą rolę. W pewnych przypadkach doprowadziła także do pojawienia się trudności teologicznych, na przykład jeśli chodzi o zagadnienie tak zwanego sumienia kreatywnego. Teologia tomistyczna posługuje się bardzo pokrewnym pojęciem „potencjalności”, które szeroko wykorzystywała w antropologii, teologii moralnej i duchowości. Szeroko i nowatorsko zastosował je w swoich pismach pedagogiczno-moralnych Jacek Woroniecki, wprowadzając dodatkowo w tym kontekście pojęcie „osobistości” pojętej jako punkt dojścia wszechstronnego kształtowania osobowości człowieka w świetle kryteriów antropologicznych i teologicznych<sup>15</sup>. Stosowanie pojęcia kreatywności jest jednak użyteczne i otwiera wiele nowych możliwości w teologii współczesnej.

Kategorią kreatywności można posłużyć się w naszym przypadku, gdy chcemy określić cechy charakterystyczne pedagogii moralnej św. Pawła. Apostoł Narodów w swoim nauczaniu wzywa chrześcijan, by byli kreatywni w ich życiu moralno-duchowym i by nie poddawali się konformizmowi świata, w którym żyją. Tylko w ten sposób dojdą do rzeczywistego rozwinięcia wszystkich swoich potencjalności osobowych, a w konsekwencji do ukształtowania swojej „osobistości”. Pisz na przykład do Rzymian: „Nie bierzcie

---

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, „Communio” (1990) nr 114, s. 102. Niektóre głosy po wystąpieniu kard. J. Ratzingera por. „30 Giorni nella Chiesa e nel Mondo” 9 (1991) nr 1, s. 46–61.

<sup>15</sup> Por. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1991, s. 59–92. O znaczeniu zagadnienia por. także K. Dąbrowski, *Trud istnienia*, Warszawa 1986.

więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2).

Święty Paweł nie widzi woli Bożej w sposób mechaniczyczny i bezduszny, utrwalonej raz na zawsze w prawach, normach i przykazaniach, ale widzi ją jako rzeczywistość osobową, która znajduje się w stanie dynamicznego i organicznego ruchu. W życiu chrześcijańskim, które jest poddane woli Bożej, chodzi o odkrywanie – poprzez „rozpoznanie” duchowe – tego ciągle odnawiającego się ruchu. Chrześcijanin musi być świadomy podstawowego faktu, że dzisiaj nie wystarczy czynić to, co uczynił wczoraj, gdyż dzień dzisiejszy stawia nowe i pogłębione wymagania. Warunkiem, który umożliwia rozpoznanie tego, co należy czynić, jest nie tylko zdolność intelektualna, ale rozmach duchowy wszystkich zdolności ludzkich, którego podstawą jest oczywiście miłość. W Liście do Filipian Apostoł wyznaje: „A modłę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczuciu dla oceny tego, co lepsze, abyście byli czyści i bez zarzutu na dzień Chrystusa, napełnieni płonem sprawiedliwości, nabytym przez Jezusa Chrystusa ku chwale i czci Boga” (Flp 1, 9–11). Wzrost miłości oraz teologiczne ubogacenie osobowości, jakiego ona dokonuje, jest warunkiem rozpoznania („wyczucia”, jak oddaje polskie tłumaczenie) duchowego wartości osobowych, moralnych i duchowych, tych wartości, które potwierdzają, jak bardzo pozytywna jest wola Boża, że jest ona skarbem czekającym na odkrycie ze strony człowieka; staje się ona źródłem życia i radości, jeśli człowiek odkrywa w nich inspirację dla swojej kreatywności.

Innym aspektem kreatywności nauczania moralnego św. Pawła jest na pewno troska o pogłębione wyjaśnienie teologiczne podejmowanych zagadnień. Nigdy nie narzuca on po prostu reguł czy też swoich decyzji, ale stara się o to, by były zrozumiałe ich motywacje, ich racje, ich konieczność... Chrześcijanie też są ludźmi, którzy muszą być przekonywani, którzy muszą nabyć „racje wystarczające” dla swego działania. Jest to wymóg traktowania ich w sposób godny i ludzki oraz uznania ich zdolności do życia odpowiedzialnego. Tylko w ten sposób można wychowywać człowieka i formować

jego „sprawności” (*habitus*)<sup>16</sup>. Ten aspekt nauczania Pawłowego jest szczególnie obecny w Pierwszym Liście do Koryntian, w którym Apostoł dyskutuje nad wieloma zagadnieniami moralnymi, jak podziały we wspólnocie, moralność seksualna, odwołanie się do sądów... Rozważa te problemy z różnych punktów widzenia, na przykład w relacji do chrystologii i eklezjologii; czerpie przykłady ze swego doświadczenia osobistego; odwołuje się do zdrowego rozsądku. Właśnie w ten sposób pomaga wierzącym w lepszym zrozumieniu postępowania, do jakiego są zobowiązani, przede wszystkim pokazując jego motywację ujmowaną w świetle wiary i według inspiracji dawanych przez miłość chrześcijańską.

Biorąc pod uwagę ten kontekst Pawłowy, myślę, że tak samo chrześcijańskie nauczanie moralne powinno być kreatywne samo w sobie, jak również powinno być nastawione na kształtowanie postaw kreatywnych. Tylko w ten sposób będzie mogło skutecznie wypełniać dzisiaj w Kościele swoją misję. Aby to było możliwe, trzeba odnowić częściowo metodologię nauczania moralnego. Sądzę, że w tym celu należałoby nadać jej trzystopniową strukturę.

- Przedstawić prawdę. Jest to pierwszy i niezbędny element każdego nauczania, na którym się ono opiera i które wyznacza podstawy czynu ludzkiego (*actus humanus*). Jak zostało już zaznaczone, to przedstawienie prawdy musi być odpowiednio pogłębione i wolne od dogmatyzmu, gdyż człowiekowi dzisiejszemu nie wystarcza już siła autorytetu, ale oczekuje on raczej siły argumentów.
- Odrzucić błędy. Nie ma prawdziwego nauczania bez poznania innych stanowisk oraz poważnego wykazania błędów i ich szkodliwości. Dzisiaj, w epoce dążeń do bezkrytycznych pluralizmów, zbyt często nie zwraca się uwagi na ten element metodologii każdego pełnego nauczania. prowadzi to do sytuacji, w której przyznaje się błędowi takie same prawa jak prawdzie, co jest sprzeczne z podstawowymi zasadami ontologii i logiki.

---

<sup>16</sup> Por. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, dz. cyt., s. 33–58.

- Prowokować prawdą. W naszych czasach należy szerzej rozwijać ten element metodologii nauczania. Z jednej strony ludzie nie zadowolają się już dzisiaj prostym i zwyczajnym przedstawieniem prawdy oraz odrzuceniem, nawet w pełni spójnym i logicznym, błędów, a z drugiej strony żyjemy także w zalewającym nas potoku słów, deklaracji, manifestów i stwierdzeń. W tej sytuacji wybija się i przemawia tylko to, co prowokuje, co stawia problemy, co wyrывa ze zwyczajności i pozornej oczywistości, co stawia problemy rodzące dyskusje. Nauczanie, które nie stawia konkretnie prowokujących pytań i które nie prowadzi do dyskusji, jest skuteczne tylko w bardzo niewielkim stopniu. Chodzi o to, by nasze nauczanie, szczególnie nauczanie moralne, stawało się wstępem do dyskusji w rodzinie, gdzie przede wszystkim człowiek uczy się, jak żyć i jak postępować. Już Platon zauważył, że zasad postępowania i moralności człowiek uczy się poprzez osobową zażyłość z nimi, a do tego nie wystarczy przekaz szkolny. Zachodzi w tym przypadku potrzeba zdrowej dyskusji nad problemami życia i działania, gdyż tylko ona pozwala na uczynienie z abstrakcyjnych zasad moralnych osobowej i uosabiającej drogi przez życie. W sławnym *Liście VII* Platona czytamy:

Tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury. Tak więc ani ci, którzy z tym, co jest sprawiedliwe i w ogóle piękne w każdej dziedzinie, nie są jakby zrośnięci z natury i spokrewnieni, choćby i byli nawet zdolni jedni do jednych, a drudzy do innych umiejętności i dobrą równocześnie w tych rzeczach obdarzeni pamięcią, ani również ci, którym, jakkolwiek w nich jest to pokrewieństwo, nie dostaje zdolności i pamięci – ani jedni ani drudzy nie posiadą nigdy aż do granic danych możliwości prawdziwej wiedzy dobrego i złego. Jednocześnie je bowiem poznawać należy, i fałsz jednocześnie i prawdę

o wszelkim istnieniu, w ustawicznym ścieraniu się z trudnościami i w długotrwałym wysiłku<sup>17</sup>.

## NAUCZANIE OSOBISTE

W rekolekcjach watykańskich dominikanin Georges Cottier, teolog papieski, tak uzasadniał ważność świadectwa chrześcijańskiego:

Dramatyczne piętno naznacza jedność ewangelii i życia, ponieważ taka jest nasza ludzka kondycja: jesteśmy cali zaangażowani w walkę pomiędzy śmiercią a życiem, pomiędzy siłami ciemności grzechu i fałszu a zwycięską siłą prawdy. Ten dramatyczny wymiar tłumaczy ważność świadectwa. Świadek dokonuje czegoś więcej niż tylko zdania sprawy z faktu lub usłyszanych słów, jakby to uczynił obserwator zadowolający się dostarczeniem dowodów; świadek angażuje się w służbę prawdzie<sup>18</sup>.

Święty Paweł jak nikt inny był świadomy konieczności urzeczywistnienia jedności ewangelii i życia i jego działalność apostołską pozostaje dogłębnie naznaczona świadectwem tej jedności. Widać to także w jego nauczaniu dotyczącym moralności, którego potwierdzenie znajdujemy w szczególnej postawie Apostoła, która ściśle łączy się z niniejszymi rozważaniami.

Ostatnią charakterystyką pedagogii nauczania moralnego św. Pawła, na którą chciałbym zwrócić uwagę, jest przykład jego życia. Był on przekonany o konieczności i możliwości działania w taki właśnie sposób. Wskazuje to na głęboki rys „osobisty”, jaki jest obecny w jego nauczaniu, nie tylko moralnym, i w jego pedagogii. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan nie przedstawia osobnego wykazu norm działania i przykazań moralnych,

---

<sup>17</sup> Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987, s. 55.

<sup>18</sup> G. Cottier, *Uświęceni w prawdzie*, tłum. M. Romanek, Poznań 1986, s. 17. Por. także J. Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 29–52.

ale odwołuje się do przykładu, jaki on daje: „Sami jesteście świadkami i Bóg także, jak zachowywaliśmy się święcie, sprawiedliwie i nienagannie pośród was wierzących” (1 Tes 2, 10). W Pierwszym Liście do Koryntian prosi wprost chrześcijan, aby traktowali go jako wzór: „Proszę was przeto, bądźcie naśladowcami moimi!” (1 Kor 4, 16). A w Liście do Filipian pisze: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3, 17). Ten rodzaj zachęty i nauczania odpowiada temperamentowi św. Pawła; miał on silną tendencję do przewodzenia i do mówienia o sobie. Nie stoi to na pewno w sprzeczności z jego pokorą, ale jest raczej jej potwierdzeniem. Przykład osobisty pozostaje nieodzownym aspektem posługi duszpasterskiej, o czym świadczy także pierwszy List św. Piotra, w którym wzywa pasterzy, by byli „żywym przykładem dla stada” (1 P 5, 3). Apostoł Narodów brał po prostu na poważnie to wymaganie, wiedząc, że jego wiarygodność i możliwość opiera się na kryterium chrystologicznym – jest za nim zawsze przykład samego Chrystusa, dlatego pisze do Koryntian: „Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa” (1 Kor 11, 1).

Każdy rodzaj nauczania domaga się doprowadzenia do konkretnej i osobowej unifikacji między jego treścią i samym nauczającym. Można by powiedzieć, że jest to jej element wewnętrzny. Nauczanie przeżyte zobowiązuje do jego urzeczywistniania, gdyż podkreśla jasno różnicę między wartościami możliwymi a wartościami zrealizowanymi. Wartości zrealizowane stają się wartościami do zrealizowania. Taka unifikacja jest jednym z podstawowych warunków wiarygodności nauczania i jego siły przekonującej, gdyż ukazuje się w niej obecność – mówiąc językiem współczesnej aksjologii – „momentu roszczenia”<sup>19</sup>. W sposób szczególny jest to potrzebne w każdym nauczaniu wartościującym, do którego należą w szczególności etyka i teologia moralna, a w którym potwierdzenie osobowe stanowi część integralną i integrującą. Można w tę unifikację włączyć także, jako jej „element zewnętrzny”, osobiste przeżycia i odwołać się do własnych doświadczeń moralnych, ale

---

<sup>19</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 90.

musi to być wprowadzane do nauczania w sposób bardzo dyskretny i nienarzucający się. Ten aspekt pedagogii moralnej św. Pawła powinien być naśladowany w sposób bardzo roztropny.

### ZAKOŃCZENIE

Dla nas, kapłanów katolickich, którzy jesteście nauczycielami i przewodnikami życia moralnego, apostoł Paweł jest i zawsze będzie postacią świetlaną, wzorcową i inspirującą. Jego listy nie są wprawdzie kompletnym traktatem teologicznomoralnym, ale podstawowe wskazania moralne, jakie w nich znajdujemy, i struktura jego nauczania moralnego są specyficznymi chrześcijańskimi i dlatego powinny stanowić punkt odniesienia dla naszego posługiwania jako nauczycieli moralności. List do Rzymian na pewno zajmuje w tym względzie uprzywilejowane miejsce. Ponieważ nauczanie Pawłowe jest ściśle duszpasterskie i skierowane do konkretnych osób w celach formacyjnych, zawiera także elementy pedagogiczne, jakie możemy oraz powinniśmy przejąć i kontynuować w naszym duszpasterstwie i w naszych wysiłkach wychowywania wiary.



## ROZDZIAŁ XI



### Kapłan – sługa ołtarza

Jedno z najbardziej tradycyjnych określeń stosowanych w odniesieniu do kapłana każe go nazywać „sługą ołtarza”. Wyrosło ono ze szczególnie bliskiego związku, jaki zachodzi między kapłaństwem i ołtarzem. Jego liczne przejawy widać już w najstarszych religiach, ale w zupełnie wyjątkowy sposób ten związek uwidocznił się w dziejach zbawienia, poczynając od Starego Testamentu. Wypełnił się w osobie i misji Jezusa Chrystusa, a teraz jest kontynuowany w Kościele. Każdy kapłan na mocy święceń został złączony z ołtarzem. Od chwili święceń przy ołtarzu wyraża się jego niepowtarzalność i urzeczywistnia się w najwyższym stopniu jego misja, do której został konsekrowany i posłany. Dlatego też każdy kapłan powinien ciągle na nowo dorastać do rozumienia ołtarza, a tym samym zyska również niezastąpiony środek do potwierdzenia swojej tożsamości oraz kształtowania swojej misji w Kościele. W ołtarzu jest zapisane coś istotnego dla duchowości i mistyki kapłańskiej. Jak nie ma więc ołtarza bez kapłana, tak nie ma też autentycznego kapłaństwa bez przeżycia ołtarza.

Zwróćmy uwagę na dwie zasadnicze rzeczy – najpierw, że Bóg wszystko daje nam za pośrednictwem ołtarza, a następnie że za pośrednictwem ołtarza zyskujemy dostęp do Boga z naszym dziękczynieniem.

## BÓG ZSTĘPUJE PRZEZ OŁTARZ

Bóg daje się człowiekowi za pośrednictwem ołtarza, ponieważ na nim spełnia się tajemnica Eucharystii. Msza ze swej istoty jest ofiarą składaną na ołtarzu. Będąc tajemnicą wiary, tajemnicą daru Bożego, wymaga ona ołtarza. Bez ołtarza nie ma Mszy, i nie byłoby ołtarza, jeśli nie celebrowano by na nim Mszy. Ponieważ więc Eucharystia jest ofiarą, Kościół potrzebuje ołtarza. Jak zatem Eucharystia jest ośrodkiem wszystkiego, jak jest uniwersalnym źródłem, z którego wszystko czerpie życie, tak też ołtarz stanowi centrum Kościoła, miejsce jego wzrostu i zasadę całego jego istnienia.

Tajemnica ołtarza jest więc opisywana i definiowana przez elementy, które charakteryzują wszystkie nasze relacje z Bogiem, nasz powrót do Boga w Kościele Chrystusowym. Nasze zbawcze i uświęcające spotkanie z Bogiem dokonuje się w wierze, której sakramentalna ofiara Chrystusa jest jakby pieczęcią.

Ołtarz jest miejscem spotkania Boga z człowiekiem i gwarancją tego spotkania. Ponieważ Bóg i człowiek są rozdzieleni, w perspektywie zbawienia muszą połączyć się na nowo. Aby to nastąpiło, obie strony muszą zrobić krok w kierunku tego połączenia. Pierwszy jest ten krok, w którym inicjatywa należy do Boga – wszystko jest uwarunkowane tym pierwszym krokiem – ale równocześnie domaga się on odpowiedzi ze strony człowieka. Bóg, oczywiście, robi największy krok – zstępuje, aby człowieka wziąć na ramiona, jak wymownie pokazuje obraz dobrego pasterza, i zanieść go do Ojca w niebie. Oczekuje jednak, że człowiek zdecydowanie zwróci się do Niego – przez wzywanie, przez działanie, przez złożony dar.

Spotkanie z Bogiem potrzebuje symbolu, wyrażenia; domaga się czynu wiary. W Raju ołtarz nie był potrzebny, ponieważ Bóg i człowiek rozmawiali ze sobą w sposób bezpośredni. Bóg nie był ukryty ani też człowiek nie ukrywał się. Pozostawał zjednoczony z Bogiem i zwrócony do Niego, nosząc w sobie Jego obraz i ciesząc się nim jako najwyższym dobrem. W Bogu rozpoznawał wielkość tego daru, a swoim bytem składał Bogu dziękczynienie, wyrażając w czynach swoją odpowiedź Bogu. Bóg udzielał się człowiekowi, a człowiek przyjmował to udzielanie się, oddając się Bogu, a czynił

to bez żadnego pośrednika, bez żadnego znaku, który symbolizowałby to zjednoczenie.

W wyniku rozbicia przez grzech tej pierwotnej harmonii we wzajemnych relacjach między Bogiem i człowiekiem pojednanie domaga się ofiary składanej na ołtarzu. W Biblii ołtarz pojawia się jako następstwo grzechu. Nie należy go jednak wiązać z karą, ale trzeba go widzieć w perspektywie łaski Boga, który przebacza oraz daje człowiekowi środek powrotu do siebie i możliwość udzielenia Mu odpowiedzi stosownie do nowej sytuacji, w której się znalazł. Ołtarz jest pierwszym darem, który Bóg daje grzesznemu człowiekowi, by dążył do wspólnoty z Nim. Człowiek może więc nadal zmierzać do Boga, jednoczyć się z Nim, aby czerpać u Niego radość i odnajdywać pierwotną młodość. Ale ten powrót do Boga nie dokonuje się przez samą ofiarę. Trzeba, aby człowiek, stając przed ołtarzem, wyrzekł się swego grzechu, gdyż tylko pod tym warunkiem Bóg zgodzi się znowu uznać go za swego syna, przywrócić mu utraczony obraz i uzdolnić go do pierwszej miłości. Spotkanie dokonuje się teraz między umieraniem człowieka dla grzechu i przywróconym człowiekowi życiem Bożym. Trzeba, aby człowiek ofiarował coś, co go reprezentuje, coś z samego siebie. Potrzebny jest także znak, że Bóg odpowiada. Mówiąc biblijnie, trzeba, aby dym wzniósł się z ołtarza, a nie opadł na człowieka.

Ofiara zadośćczynna osiąga swoją doskonałość i wypełnia się w Jezusie Chrystusie, który reprezentuje wszystkich i za wszystkich się ofiarowuje, aby wszyscy mogli otrzymać udział w zmartwychwstaniu. Abel ofiarował „pierwociny” (Rdz 4, 4) i w Starym Przykazaniu wybierano dla Boga to, co było pierwsze i najlepsze. Jezus Chrystus jest najdoskonalszy ze wszystkich – jest samą doskonałością. Jak ofiara domaga się ołtarza, tak Chrystus, który jest doskonałą żertwą i ofiarą, jest zarazem ołtarzem – jedynym Ołtarzem Bożym. On, Sługa Jahwe, wziął na siebie nasze grzechy, w Nim ludzkość ofiaruje się Bogu i dzięki Niemu może zostać przyjęta przez Boga. W Słowie wcielonym urzeczywistnia się definitywne spotkanie Boga z ludzkością. Chrystus, nowy Adam, jest tym „ołtarzem z ziemi”, na którym Prawo nakazywało złożyć dar ofiarny (Wj 20, 24). Przyjęte przez Niego ciało jest ołtarzem, na którym Jego boskość zstępuje

do nas, aby potem podnieść nas do siebie<sup>1</sup>. „Jeśli wszystkie nasze czyny – pisze św. Beda Czcigodny – są oparte na wierze we wcielenie, to ofiarujemy Bogu nasze podarunki na ołtarzu, który jest zrobiony z ziemi”<sup>2</sup>.

Jezus Chrystus jest prawdziwym ołtarzem, ponieważ jest Bogiem-Człowiekiem, a zarazem jest doskonałą ofiarą. Każde miejsce, w którym urzeczywistnia się Jego pośredniczenie między Bogiem i ludźmi, ma odniesienie do Jego ofiary i w niej uczestniczy, a tym samym rzeczywiście upodobania się do Chrystusa-Ołtarza. Wszystkie miejsca, w których ofiarowuje się Jezus Chrystus, od żłóbka do grobu, są nierozzerwalnie związane z ołtarzem i naznaczone jego godnością. Krzyż jest ołtarzem, ponieważ na nim Chrystus składa swoją ofiarę prześlągania i pojednania. Na każdym ołtarzu w Kościele powinien być krzyż i krzyż wystarcza do ozdobienia ołtarza, ponieważ symbolizuje wszystkie przeszłe ofiary, wszystko to, co człowiek – i wcielony Syn Boży – mogli ofiarować Bogu. Krzyż przypomina ten jedyny ołtarz, na którym dokonało się nasze zbawienie i na którym każdy ludzki dar staje się miły Bogu.

Chrystus włącza do swego ołtarza wszystkich, którzy wraz z Nim łączą się w urzeczywistnianiu dzieła zbawienia w historii. Najpierw ołtarzem stała się więc Dziewica Maryja. W Niej i za Jej pośrednictwem urzeczywistniło się spotkanie człowieka z wiecznym Słowem. „Oto idę [...] aby spełniać Twoją wolę, Boże” (Hbr 10, 7), mówi Syn, który się wciela za pośrednictwem Jej macierzyństwa. Dziewica uczestniczy w tym wydaniu się Syna Bożego. Jej *fiat* umożliwia wcielenie i stanowi jego integralną część. Jej *Magnificat* opiewa zjednoczenie Boga z Jego ludem. W godzinie krzyża w najwyższym stopniu Maryja osobiście, dobrowolnie i wewnętrznie ofiarowuje się wraz z składającym się w ofierze Synem. Maryja stała się świątynią, która zawierała ołtarz, podczas gdy Bóg-Człowiek formował w Niej swoje ciało<sup>3</sup>. Nie przestała potem ciągle ofiarowywać się zjednoczona z Chrystusem, od którego nic Jej nie oddzielało. Wraz z Nim stała się

---

<sup>1</sup> Por. Bernard z Clairvaux, *In festo Omnium Sanctorum* 2, 2: PL 183, 472.

<sup>2</sup> Beda Czcigodny, *Homiliae in Exodum* 20: PL 91, 320.

<sup>3</sup> Arnald z Bonneval, *De VII verbis Domini in cruce* 3: PL 189, 1694.

ołtarzem, na którym Bóg pojednał z sobą grzesznika. I nadal pozostaje pośredniczką między nami i Synem, uczestnicząc w naszym spotkaniu z Bogiem. „Syn – pisze Piotr z Celle – jest ołtarzem uczynionym z ziemi, ale ta ziemia jest święta, ponieważ przyjmuje On swoje ciało z niepokalanej Matki. I sama Święta Dziewica jest ołtarzem z ziemi, na którym może się schronić nasza nędza, aby się złożyć w ofierze”<sup>4</sup>.

Także Kościół jest ołtarzem, ponieważ jest Ciałem Chrystusa. Jest dziełem, które Chrystus kontynuuje w nas wszystkich. Jest pośrednikiem darów Bożych dla człowieka i darów ofiarowanych przez człowieka Bogu. Poza Kościołem nie ma zbawienia, nie ma poza nim modlitwy przyjemnej Bogu. Ojcowie Kościoła ciągle przypominali, że każda ofiara, także ofiara męczennika, jest pozbawiona wartości, jeśli nie jest składana w Kościele. Kościół głosi śmierć Pana, „aż przyjdzie”, aż powróci chwalebnie na sąd (por. 1 Kor 11, 26). W nim uobecnia się tajemnica Eucharystii. W nim jest możliwe dopełnianie „braków udręek Chrystusa”, jak mówi św. Paweł (por. Kol 1, 24). W nim i przez jego sakramenty, udzielane w imieniu Boga, grzeszny człowiek na nowo jednoczy się ze swoim Stwórcą, wracając do „utraconego raj”, za którym tęskni. W nim jest wszystko, co jest konieczne dla człowieka, aby spotkać się ze zbawiającym Bogiem.

Ołtarz jest więc symbolem zjednoczenia między Bogiem i człowiekiem oraz tego wszystkiego, co faktycznie dokonuje tego zjednoczenia. Jest znakiem i rzeczywistością jak sakramenty: oznacza to, co sprawia, mówiąc językiem scholastycznym. Ołtarz jest święty, ponieważ Eucharystia jest świętą ucztą, na której spożywa się Ciało i pije Krew Pana, łącząc się z Nim najbardziej wewnątrz. Na nim spełniają się mistyczne gody Baranka. Z ołtarza i Eucharystii spływają wszystkie łaski, które w sakramentach uświęcają człowieka i urzeczywistniają spotkanie z Bogiem. Ołtarz jest tą „ozdobą” Kościoła, dzięki której staje się on umiłowaną Oblubienicą Chrystusa, za którą nieustannie ofiaruje samego siebie. Z ofiary ołtarza wypływają sakramenty i na nim znajdują one swoje zwieńczenie.

---

<sup>4</sup> Piotr z Celle, *De panibus* 21: PL 202, 1021.

Ołtarz stanowi centrum wszystkiego. Stanowi centrum wsi, miasta, wspólnoty ludzkiej, stanowi centrum kosmosu, nadając mu właściwe znaczenie. Jest tym „środkiem ziemi, gdzie Bóg dokonuje zbawienia”. Średniowieczni geografowie umieszczali Jerozolimę w centrum ich map świata, ponieważ kazał im tak czynić werset Psalmu: *Operatus est salutem in medio terre* (Ps 73, 12, wg Wulgaty). Ale także każde miejsce, w którym uobecnia się zbawcza ofiara Chrystusa, stanowi centrum, w którym rozbite stworzenie odnajduje swoje jednoczące centrum i w którym stale odnawia się jego jedność. Ołtarz stanowi centrum Kościoła i jest jego wyrazistym obrazem. Gromadzi on wokół siebie, aby kierować do Boga. W ramach posoborowej reformy liturgii zaleca się, aby ołtarz wyznaczał centrum zgromadzenia liturgicznego. Ta idea, choć trudna do praktycznego urzeczywistnienia, ma głębokie uzasadnienie teologiczne. Wszyscy i wszystko mogą adekwatnie odnaleźć swoje miejsce w świecie tylko wtedy, gdy odkryją to jednoczące centrum, z którego się wywodzą i do którego mają się kierować. Nowe zasady budowania kościołów podkreślają ponadto, aby w kościele był *jeden* ołtarz. Ma on wskazywać, że jeden jest Jezus Chrystus, jeden jest Kościół i jedna jest wiara. Jedynym prawdziwym ołtarzem jest ten, na którym jest sprawowana Eucharystia Kościoła.

Trzeba ponadto pamiętać, że ołtarz w kościele jest symbolem jednej prawdy, której jedyność wynika z tego, że jej jedynym źródłem jest Bóg. Prawda, którą żyje chrześcijanin, zyskuje potwierdzenie przy ołtarzu i on ukazuje jej zobowiązujące znaczenie. Święty Tomasz z Akwinu w swoich refleksjach zwrócił na to uwagę, stwierdzając syntetycznie: „Nie ma u nas różnicy między miejscem ofiary i miejscem doktryny”<sup>5</sup>. Słowo Boże przychodzi z ołtarza, ukazując się jako słowo życia, a nie tylko jako doktryna, którą należy poznać i uznać. Ambona, z której się przepowiada, jest przedłużeniem ołtarza. Kapłan jest sługą słowa. Dlatego przepisy liturgiczne słusznie podkreślają, że to kapłan celebrujący Eucharystię, albo przewodniczący w przypadku Mszy koncelebrowanej, powinien „z zasady”

---

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 102 a. 4 ad 3.

głosić kazanie<sup>6</sup>. Inny kapłan, wychodzący niejako z zewnątrz do głoszenia kazania, wprowadza rozdzźwięk w celebracji, który sprawia, że gubi się wewnętrzna więź ofiary i prawdy.

Bardzo dobrze jedność prawdy i ofiary w Eucharystii ujmowała średniowieczna praktyka ikonograficzna, zwracając uwagę na to, by mensa ołtarzowa opierała się na symbolach czterech Ewangelistów, jak w wizji Ezechiela Majestat Boży tronuje na czterech zwierzętach (por. Ez 10, 14). Przy ołtarzu urzeczywistnia się spotkanie człowieka z jedyną prawdą Bożą, która w wielu formach i na wiele sposobów zwraca się do niego, mając na względzie jego zbawienie.

### POWRÓT DO BOGA ZA POŚREDNICTWEM OŁTARZA

To, czego dokonuje Bóg, aby spotkać się z człowiekiem i doprowadzić człowieka z powrotem do siebie, ukazuje nam zarazem to, co człowiek powinien czynić w swoim życiu: składać ofiarę. Nie ma żadnej innej ofiary poza ofiarą Jezusa Chrystusa. W czasie Jego śmierci zasłona świątyni rozerwała się na dwoje, wyznaczając czas nowej ekonomii ofiarnej. Dlatego ofiara Chrystusa ma stawać się coraz bardziej naszą ofiarą, a nasze ofiary mogą zyskać wartość tylko za pośrednictwem Jego ofiary, przez zjednoczenie z nią i upodobnienie się do niej. Każdy krok człowieka zmierzający do Boga jest ukierunkowany na ołtarz i przez ołtarz rzeczywiście przechodzi, ponieważ ten krok stał się możliwy dzięki ofierze Jezusa Chrystusa. A zatem człowiek w swoim dążeniu do Boga powinien łączyć się z Jego ofiarą złożoną „raz na zawsze” (Hbr 10, 12).

Przez ofiarę zbliżamy się do Boga. W tym znaczeniu wszystkie symbole i gesty liturgiczne mają charakter eucharystyczny. Wszystkie święte znaki, przez które składamy się w ofierze, wypełniają się w relacji do Eucharystii. Ma to miejsce w czasie samej Mszy bądź jako przygotowanie do niej lub też jej konsekwencja. Wszystkie poświęcenia zstępują z ołtarza, a wszelkie dary ofiarne zmierzają do ołtarza. Przy ołtarzu oddajemy się Bogu w duchowym ofiarowaniu, za każdym razem, gdy uczestniczymy w Eucharystii. Niekiedy

---

<sup>6</sup> Por. *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, nr 66.

na ołtarzu człowiek ofiarowuje Bogu samego siebie. Ma to na przykład miejsce w czasie składania profesji zakonnej. Obrzęd profesji postanawia, aby śluby zostały wypowiedziane w czasie przygotowania darów w ramach Mszy, a następnie profes na ołtarzu podpisuje swoje zobowiązanie, na którym pozostaje ono do końca Mszy. Także inne poważne zobowiązania Kościół każe wiernym podejmować przy ołtarzu. Dotyczy to na przykład zawierania małżeństwa.

Każda modlitwa jest skierowana do ołtarza, ponieważ jest skierowana do Boga. Każda modlitwa chrześcijańska przechodzi przez ołtarz jak przez soczewkę i przez miejsce naszego spotkania z Bogiem żywym. Ołtarz wyznacza w ten sposób duchowe ukierunkowanie każdego człowieka; staje się dla niego punktem odniesienia w relacjach z Bogiem, dając im gwarancję autentyczności.

Najświętszy Sakrament jest zawsze przechowywany w pobliżu ołtarza, by była widoczna jego relacja z celebracją Mszy. Każda modlitwa jest więc skierowana do Najświętszego Sakramentu, za pośrednictwem którego pozostaje w relacji z ołtarzem Bożym. Co więcej, sama modlitwa jest ołtarzem, jak zauważają ojcowie Kościoła. Nawiązując do ofiar biblijnych, stwierdzają, że modlitwa ustna jest jakby ołtarzem żertw, a modlitwa myślna jest ołtarzem kadzidła. W modlitwie dziękuje się Bogu za Jego łaski, oddaje Mu siebie, spala się w Jego świętej obecności, a więc spełnia się w niej to wszystko, co dzieje się na ołtarzu, czyli dokonuje się zjednoczenie z Bogiem przez ofiarę Syna.

Wszystko to, co w Kościele jest ofiarą, wyrzeczeniem, umartwieniem, oddaniem, upodabnia się do ołtarza. Wszystko to, przez co człowiek łączy się z Bogiem, umierając sobie, uczestniczy w godności ołtarza. Wiara jest ołtarzem, ponieważ zakłada wyrzeczenie się tego, co zewnętrzne; jest fundamentem każdego życia chrześcijańskiego i każdej modlitwy; jest pierwszą ofiarą do złożenia, która umożliwia wszystkie inne, które nie będą przyjęte inaczej niż na ołtarzu wiary w Boga żywego w jedynym Kościele Chrystusa. Różne cnoty są ozdobą tego ołtarza, podsycając płonący na nim ogień miłości.

Męczeństwo, dziewictwo, to wszystko, co jest narzędziem poświęcenia się Bogu, okazją do ofiary i zjednoczenia, uczestniczy



w tajemnicy ołtarza. Asceza jest ołtarzem; życie pokuty, codzienne męczeństwo serca stanowią ołtarz, na którym składają się Bogu w ofierze ci, którzy spieszą na spotkanie z Nim. Według ojców życie kontemplacyjne, w którym podejmuje się post, modlitwę za siebie i za cały lud Boży, jest złotym ołtarzem, na którym wznosi się do Boga najczystsza woń miłości<sup>7</sup>. „Mnich – pisze św. Nil – jest wezwany do ołtarza Pańskiego, ołtarza, na którym zostają złożone Najwyższemu czyste modlitwy, ołtarza zbudowanego w sposób całkowicie duchowy, ołtarza wzniesionego na tym miejscu, w którym – jak mówi Dawid – «stopy Pańskie stanęły na zawsze» (Ps 132, 7; 73, 2); i mówi jeszcze: «Stanęły już nasze stopy między twoimi murami, o Jeruzalem» (Ps 122, 2)»<sup>8</sup>.

Kapłan, którego zadaniem jest przygotować miejsce spotkania między człowiekiem i Bogiem, jest ołtarzem. Jak złoty ołtarz był ustawiony między kandelabrami i stołem chlebów pokładnych, kapłan jest pośrednikiem między ludem i Bogiem<sup>9</sup>.

W ten sposób każdy w Kościele urzeczywistnia tajemnicę ołtarza przez swoją własną funkcję lub aspekt swojego życia. Dlatego ciało, rozum, serce każdego chrześcijanina powinny coraz bardziej stawać się ołtarzem, na którym składa się Bogu najwyższą ofiarę miłości. Święty Grzegorz Wielki w taki sposób wyraża tę tradycyjną doktrynę w alegorycznym komentarzu do tekstu z Księgi Ezechiela:

„Ołtarz stał przed świątynią” – jest napisane u Ezechiela (40, 47). Co jest świątynią, jeśli nie lud wierny, jak mówi Apostoł Paweł do swoich uczniów: „Świątynia Boża jest święta, a tą świątynią wy jesteście”. I co jest ołtarzem Bożym, jeśli nie dusza tych, którzy święcie żyją? Świadomi swoich win, obmywają swoje zmary łzami, umartwiają ciało wstrzeмиęźliwością, nie kalają się żadnym działaniem z tego świata, dając ubogim to, co posiadają, nie szukając tego, czego im brakuje. Rzeczywiście można powiedzieć, że ich serce jest ołtarzem Bożym, na którym żarzy się ogień, który żywi ból pokuty i w którym wyniszcza się ciało. Czyż nie

<sup>7</sup> Por. Orygenes, *Homiliae in Numeris* 5, 3: PG 12, 605.

<sup>8</sup> Nil, *Epistula* 3, 32: PG 79, 387.

<sup>9</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I–II q. 102 a. 4 ad 6.

widzimy, bracia najdrożsi, każdego dnia podobnych dusz w tym świętym ludzie Bożym, który jest jakby przedsionkiem świątyni? Czyż ich życie nie staje stale przed nami jako przykład? Ołtarz jest więc naprzeciw świątyni, gdy przed oczami Kościoła są liczni ludzie, którzy na myśl o wiecznym sądzie codziennie składają się w ofierze Bogu we wzdychaniach pokutnych. Jak powiedzieliśmy, uświęcają oni swoje ciała w celu dopełnienia tego, o czym mówi Nauczyciel Narodów: „Proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje jako ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną”. Jedna ofiara zostaje zabita w celu złożenia jej w ofierze. Ale ciało, które cierpi dla Pana, jest ofiarą żywą. Jest ofiarą i to ofiarą żywą, ponieważ żyje cnotami i umarło dla wad. Jest niewątpliwie ofiarą, ponieważ już umarło dla tego świata i dla niegodziwych działań, ale jest ofiarą żywą, ponieważ czyni wszelkie dobro, jakie jest dla niego możliwe. A ponieważ, mówiąc o ołtarzu, wspomnieliśmy o ogniu żalu, wydaje mi się konieczne pokazać jego różne aspekty. Jest bowiem żal, który rodzi się z bojaźni, i żal, który rodzi się z miłości, ponieważ jedną rzeczą jest ucieczka przed karą, a inną pragnienie odpłaty. To jest motyw, z powodu którego Prawo każe zbudować dwa ołtarze w świątyni: jeden na zewnątrz, a drugi wewnątrz; jeden na dziedzińcu, a drugi przed arką; ten pokryty brązem, a ten przybrany złotem. Na ołtarzu z brązu pali się mięso, a na złotym pachnące kadzidła. Czyż ofiary z mięsa palące się na zewnątrz i kadzidło palce się wewnątrz, drodzy bracia, nie wskazują na to, co widzimy każdego dnia, czyli na te dwa rodzaje żalu, gdy jedni płaczą z bojaźni, podczas gdy drudzy płaczą już z miłości? Rzeczywiście, liczni są ci, którzy płaczą każdego dnia na wspomnienie swoich grzechów, gdyż boją się wiecznego potępienia. Opłakują zło, które popełnili, wypalają swoje wady w ogniu żalu, ale w głębi serca czują jeszcze jego przyciąganie. Czyż nie są oni ołtarzem z brązu, na którym palą się ofiary z mięsa, ponieważ mają jeszcze do opłakania uczynki cielesne? Ale są inni, którzy, wyzwoleni od wad cielesnych lub już uspokojeni przez zniecierpliwienie swoich upadków, są zapaleni miłością we łzach żalu; mają oni przed oczami serca odpłatę ojczyzny niebieskiej, gorąco pragną być już teraz zjednoczeni z mieszkańcami nieba. Niewola i to niekończące się pielgrzymowanie jawi się im jako bardzo trudne, dlatego pragną oni widzieć Króla w Jego pięknie i nie przestają płakać każdego dnia przyciągani przez Niego.

Czyż nie są oni złotym ołtarzem, na którym palą się kadzidła, a cnoty nie są płomieniami? I o tym ołtarzu jest słusznie powiedziane, że jest postawiony przed zasłoną arki, w świętym świętych. Naszą arką przy mierza jest Ten, o którym napisano: „W Nim są ukryte wszystkie skarby mądrości i wiedzy”. Arką za zasłoną jest nasz Odkupiciel w niebie. Złotym ołtarzem, na którym palą się kadzidła i który stoi przed zasłoną, jest serce świętych, które, zapalone wielkimi cnotami z miłości do Boga, płonie świętym pragnieniem za Tym, którego nie może jeszcze kontemplować z odkrytą twarzą. Między arką i ołtarzem jest faktycznie zasłona, ponieważ to, co oddziela nas jeszcze od oglądania Boga, czyli przeszkoda naszego zepsucia, nie zostało jeszcze usunięte. Ale dopóki jesteśmy przed zasłoną, trzeba, abyśmy, na równi z kadzidłem, płonęli ogniem miłości. Płacząc zaś z żalu, nie możemy szukać niczego ziemskiego, przemijającego: niech wystarczy nam Ten, który wszystko uczynił. Przekraczajmy wszystko pragnieniem, żeby skupić naszą duszę w jednym punkcie. Nie możemy już płonąć z lęku przed karą, ani z powodu wspomnienia naszych grzechów, ale w łzach, z kadzidłem cnót i zapaleni przez miłość<sup>10</sup>.

### „NAŚLADUJ TO, CZEGO BĘDZIESZ DOKONYWAĆ”

Ołtarz, będąc miejscem obecności Bożej i skutecznej ofiary naszego Pana Jezusa Chrystusa, jest źródłem wszelkich łask. Wiara, gdyby straciła więź z ołtarzem, uległaby szybkiemu zestarzeniu się, a wkrótce także stanęłaby nad przepaścią śmierci. Pozbawiłaby się życiodajnych źródeł i swojej duchowej mocy. To samo możemy powiedzieć o kapłanie. Odstąpiwszy od ołtarza, w tym znaczeniu, że przestałby naśladować to, co sprawuje, skazałby się na duchową śmierć. Zaprzeczyłby temu, do czego zobowiązywał się w czasie święceń.

Podczas przyrzeczenia przed święceniami kapłańskimi biskup pyta każdego kandydata: „Czy chcesz coraz ściślej jednoczyć się z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem, który z samego siebie złożył

---

<sup>10</sup> Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem* 2, 10, 19–21: PL 76, 1069–1071.

Ojcu za nas nieskalaną Ofiarę, i razem z Nim poświęcać się Bogu za zbawienie ludzi?”<sup>11</sup>. A w obrzędzie wręczania nowo wyświęconemu kapłanowi chleba i wina biskup mówi, napominając: „Przyjmij dary ludu świętego, które mają być ofiarowane Bogu. Rozważaj, co będziesz czynić, naśladuj to, czego będziesz dokonywać, i prowadź życie zgodne z tajemnicą Pańskiego krzyża”<sup>12</sup>. To jest fundament programu duchowości kapłańskiej i ciągłego dojrzewania kapłana do owocnego pełnienia powierzonej mu w Kościele posługi.

Powrót do ołtarza oznacza w gruncie rzeczy powrót do Jezusa Chrystusa. To jest warunek wszelkiego odmłodzenia duchowego, zasada religii radosnej i twórczej; to jest źródło owocnego przeżywania kapłaństwa. Ołtarz daje nam Boga i nas do Boga prowadzi, a kapłan ma coraz bardziej stawać się jego sługą.

---

<sup>11</sup> *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, nr 124.

<sup>12</sup> *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, nr 135.

## ROZDZIAŁ XII



# Liturgia w formacji kapłańskiej

Zmysł liturgii karmi się przeżywaniem i praktyką liturgii, dlatego pierwszą i podstawową szkołą przeżywania liturgii jest ona sama<sup>1</sup>. Niniejsze refleksje zostają poświęcone roli liturgii w formacji kapłanów, mając oczywiście świadomość faktu, że liturgia nie jest jedynym środkiem służącym ich formacji. Domaga się ona uwzględnienia także wielu innych środków, które ukazują tożsamość kapłana i służą owocnemu podjęciu misji, która z tej tożsamości wynika.

Warto na początku zauważyć, że w ostatnich latach podnoszą się coraz liczniejsze, a zwłaszcza coraz głębiej teologicznie uzasadnione głosy, mówiące o potrzebie nadania liturgii centralnego znaczenia w życiu Kościoła. Pojawiają się one niejednokrotnie w kontekście analiz dotyczących reformy liturgicznej zapoczątkowanej przez II Sobór Watykański, która w wielu wypadkach rodzi dyskusje, stawiające zasadnicze pytania dotyczące przekazywania prawdziwego sensu liturgii, a tym samym wskazujące, że nie dokonuje się adekwatnego przekazania i uchwycenia wydarzenia sakramentalnego w jego znaczeniu eklezjalnym i duchowym. Uwaga ta dotyczy każdego wierzącego, ale w szczególny sposób kapłanów,

---

<sup>1</sup> Por. A. Triacca, *La liturgia educa alla liturgia?*, „Rivista Liturgica” 58 (1971), s. 261–275.

którzy jako pierwsi są wezwani do odkrycia znaczenia „wydarzenia sakramentalnego”, a następnie – również jako pierwsi – ponoszą odpowiedzialność za przekazywanie autentycznego sensu liturgii chrześcijańskiej wiernym w ramach wypełniania posługi duszpasterskiej.

Gdy więc mówimy na temat wypełniania posługi kapłańskiej, pojawia się problem relacji między liturgią i kapłanem – relacji, która niejednokrotnie jest tylko funkcjonalna. Chodzi więc o to, by na nowo odkryć autentyczny sens tej relacji oraz doprowadzić do jej odpowiedniego przeżycia.

### MODLITWA LITURGICZNA

Jesteśmy świadomi, że niewłaściwe ustawienie relacji między liturgią i modlitwą osobistą jest szkodliwe nie tylko dla liturgii i modlitwy osobistej, ale również dla całości życia chrześcijańskiego, dla całej budowli wiary. Aby tę relację właściwie ująć, trzeba na początku postawić kilka zasadniczych pytań. Czy myśląc o modlitwie, od razu myślimy o liturgii? Jak wygląda dzisiaj formacja modlitwy? Czy liturgia jest rzeczywiście przeżywana jako pierwsze doświadczenie modlitwy? Chociaż liturgia nie może wyczerpać całego życia modlitwy u wierzącego, a zatem także u kapłana, to jednak często zauważa się, że ci, którzy praktykują samotną i cichą modlitwę osobistą bądź uczestniczą w rozmaitych formach modlitwy wspólnotowej, mającej charakter dowolny i spontaniczny, przeżywają liturgię w sposób obojętny bądź deklarują swoje niezadowolenie w stosunku do modlitwy liturgicznej. Stwierdzają oni, że nie rozumieją modlitwy liturgicznej; buntują się przeciw niej, twierdząc, że jest bezduszna i formalistyczna. Ci chrześcijanie stwierdzają w końcu, że liturgia nie jest ich podstawowym doświadczeniem modlitwy, przedłużając tym samym wielowiekowe rozbieżności między liturgią i modlitwą, które soborowa reforma liturgii zamierzała przekroczyć, by w ten sposób na nowo włączyć wszystkich chrześcijan do modlitwy Kościoła. Już papież Pius X w dokumencie o częstej Komunii świętej zachęcał: „Nie macie modlić się w czasie Mszy, ale z Mszy

macie uczynić waszą modlitwę”<sup>2</sup>. Postawiona kwestia nadal pozostaje nadzwyczaj aktualna.

Trzeba uznać, że jednym z podstawowych warunków żywej relacji między liturgią i modlitwą jest jej nawiązanie i obecność w życiu duchowym kapłanów. Życie duchowe kapłana powinno być uprzywilejowanym miejscem, w którym liturgia i modlitwa spotykają się w sposób żywy i bezpośredni, czyli miejscem, w którym obiektywny wymiar liturgii i podmiotowość jednostki łączą się ze sobą, kształtując się wzajemnie, nawet jeśli niekiedy pojawiają się w tym względzie pewne napięcia. Powstaje więc pytanie: czy możemy powiedzieć, że Liturgia godzin, a w szczególności Psalm, jak również kolekty i modlitwy eucharystyczne są dla dzisiejszych chrześcijan, szczególnie dla kapłanów, źródłem i normą ich modlitwy?

Spójrzmy więc jeszcze raz na Psalm, o którym znaczeniu dla modlitwy chrześcijańskiej, począwszy od ojców Kościoła, a skończywszy na papieżach Janie Pawle II i Benedykcie XVI, którzy specjalny cykl katechez poświęcili właśnie Psalmom, powiedziano już wyjątkowo dużo. Psalterz jest od zawsze wyjątkową szkołą modlitwy dla chrześcijan. Nie przypadkiem każda liturgia, czy to Msza święta czy Liturgia godzin, zaczyna się od antyfony, której słowa zostały zaczerpnięte z Psalmu, jakby Kościół chciał w ten sposób powiedzieć, że modlitwa Kościoła ma swoje źródło w Psalterzu. Z codziennego związku z Psalmami kapłan uczy się modlić, czerpiąc z trudnej sztuki słuchania słowa Bożego, jego wewnętrznego przyjęcia i dokonania aktualizującej interpretacji. Psalmodia na przykład zmusza nas do zmierzenia się z tym często pojawiającym się poczuciem bezsilności wobec biegu wydarzeń, której doświadczamy w naszym życiu i w naszej modlitwie, a która nie była obca już psalmiście. Dietrich Bonhoeffer pisał: „Psalm, którego nie jesteśmy w stanie uczynić naszą modlitwą, przed którą bronimy się przerażeni, pozwala nam odkryć, że tu jest ktoś inny, kto się modli, nie my; że tym, kto potwierdza swoją niewinność,

---

<sup>2</sup> Por. A. Elberti, *Il sacerdote regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Eumenico Vaticano II (1903–1962)*, Roma 1989, s. 120.

kto przyzywa sądu Bożego, kto musi znosić tak wiele bólu, jest sam Jezus Chrystus”<sup>3</sup>.

W kanonicznym zobowiązaniu do odmawiania Liturgii godzin – jedynym obowiązku kanonicznym, który prawo Kościoła wprost nakłada na kapłanów<sup>4</sup> – trzeba więc widzieć jasną świadomość i konkretną decyzję Kościoła, który chce, aby jego kapłani nieustannie modlili się modlitwą liturgiczną. Chodzi o to, aby ona, godzina po godzinie i dzień po dniu, formowała ich modlitwę, aż doprowadzi ją do pełnej dojrzałości, której wyrazem i gwarancją jest modlitwa Kościoła, dojrzałości zarówno w dziedzinie formy, jak i treści, zarówno w stylu, jak i w formie wyrazu. Luter zanotował: „Kto zaczął poważnie i regularnie modlić się Psalterzem, szybko porzuci inne proste, łatwe, pojedyncze i pobożne modlitwy”<sup>5</sup>.

Trzeba więc uczciwie postawić pytanie: dlaczego po ponad pięćdziesięciu latach od zapoczątkowania soborowej reformy liturgicznej Liturgia godzin z takim trudem staje się modlitwą całego ludu Bożego? Dlaczego w zwyczajnej praktyce wspólnot chrześcijańskich nie znaleziono jeszcze właściwej miary zdrowej równowagi między celebracją eucharystyczną i Liturgią godzin? Czy nie jest to spowodowane także tym, że sami kapłani mają trudności z włączeniem Psalmów do modlitwy osobistej i uczynieniem ich swoją modlitwą?

Modlitwa liturgiczna jest szkołą modlitwy – kto nauczy się modlić hymnami, psalmami, kolektami, modlitwami eucharystycznymi, ten nauczy się gramatyki i syntaksy autentycznej modlitwy. Kapłan uformowany przez liturgię jest przede wszystkim przekonany, że jest ona *prawdziwą* modlitwą, w której w sposób w pełni wolny ofiaruje samego siebie Bogu. W czasie spotkania z kapłanami z podrzymskiej diecezji Albano, w sierpniu 2006 roku, papież Benedykt XVI mówił bardzo sugestywnie:

Kościół daje nam, jakby narzuca nam – ale zawsze jako dobra Matka – abyśmy mieli wolny czas dla Boga, za pośrednictwem dwóch praktyk:

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Brescia 1979<sup>8</sup>, s. 67.

<sup>4</sup> Por. *Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 276 §3.

<sup>5</sup> Cyt. za: D. Bonhoeffer, *Pregare i salmi con Cristo*, Brescia 1969, s. 77.



celebrowania Mszy świętej i odmawiania Breviarza. Ale bardziej niż odmawiania, realizowania go jako słuchania słowa, które Pan daje nam w Liturgii godzin. Trzeba wewnętrznie przyjąć to słowo, być uważnym na to, co Pan mówi do mnie przez to słowo, słuchać następnie komentarza ojców Kościoła, czy też soboru, w drugim czytaniu z godziny czytań, oraz modlić się za pośrednictwem tego wielkiego wołania, którym są Psalmi, przez które zostajemy włączeni w modlitwę wszystkich czasów. Modli się z nami – a my modlimy się z nim – lud starego przymierza. Modlimy się z Panem, który jest prawdziwym podmiotem Psalmów. Modlimy się z Kościołem wszystkich czasów. Powiedziałbym, że ten czas poświęcony na Liturgię godzin jest drogocennym czasem. Kościół daje nam tę wolność, tę wolną przestrzeń życia z Bogiem, które jest także życiem dla innych<sup>6</sup>.

Liturgia formuje prezbitera do modlitwy *prostej i przejrzystej*. Prostą modlitwą jest taka, która jest rozumiana przez ludzi prostych. Modlitwa liturgiczna nigdy nie usiłuje pokazać, że jest inteligentniejsza od Boga, do którego się zwraca. Liturgia uczy następnie modlitwy *wstrzemięźliwej i istotnej*. Głosy dodawane do tekstów liturgicznych przez „kreatywnych” celebriansów niejednokrotnie nie tylko nie wnoszą niczego wartościowego do tekstów, ale gaszą rozmach modlitwy, wprowadzają rozdźwięk, a nawet zakłamanie między głosem i tekstem liturgicznym. Liturgia ponadto formuje kapłana do modlitwy *intensywnej, trwałej, zasadniczo pozytywnej*, która zostawia na boku wszelką dialektykę i wyrachowanie, jakie pojawia się w człowieku nawet wtedy, gdy staje przed Bogiem. Uczy wreszcie modlitwy pełnej *szacunku* dla Boga i bliźnich – trzeba zawsze weryfikować, aby modlitwa w liturgii była skierowana do Boga. Już starożytni chrześcijanie sformułowali zasadę dogmatyczną, że gdy wspólnota gromadzi się przed ołtarzem, to jej modlitwa ma jednoznacznie kierować się do Boga Ojca.

Osobiste wyrażenie modlitwy, do której jest powołany kapłan, zachowa swoją wolność w stosunku do oficjalnych tekstów litur-

---

<sup>6</sup> Benedykt XVI, *Dialogo con i sacerdoti* (31 sierpnia 2006), „Notitiae” 43 (2006), s. 279–280.

gicznych w takiej mierze, w jakiej oprze się na chętnym i żywym rozumieniu tego, o co chodzi w liturgii. Tylko w ten sposób rodzi się autentyczna spontaniczność i mądra kreatywność kapłana w podejmowaniu tych koniecznych interwencji osobistych, których domaga się od niego przewodniczenie liturgii i które powinien umieć spełnić: wprowadzenia, napomnienia, małe glosy, modlitwy wstawiennicze, formuły dostosowane do okoliczności, ponieważ Mszał i obrzędy poszczególnych sakramentów ani nie przewidują, ani nie muszą przewidywać wszystkiego. Księga liturgiczna nie wyczerpuje obrzędu, chociaż stanowi normatywny przewodnik jego urzeczywistniania. Prezbiter uformowany w szkole modlitwy liturgicznej będzie także tym, który poza liturgią będzie mówił do ludzi o Bogu tak, jak liturgia mówi do Boga. Nauczy się ewangelizować z modlitwy opartej na liturgii, ponieważ kapłan tak ewangelizuje, jak się modli.

#### PRZEWODNICZENIE LITURGII

W ramach najnowszych studiów na temat przewodniczenia liturgii zaznacza się znamienne podkreślanie, że wymaga ono od kapłana odpowiedniej postawy duchowej. Louis-Marie Chauvet streścił ten kierunek poszukiwań następująco: „przewodniczenie liturgiczne w poszukiwaniu nowego etosu”<sup>7</sup>. Podczas gdy przed reformą soborową kapłan spełniał po prostu rolę urzędowego „wykonawcy” obrzędu, który miał wypełnić i nad którym rygorystycznie czuwał kodeks norm liturgicznych („rubryki”), to dzisiaj sytuacja uległa daleko idącym zmianom. Kapłan przewodniczy zgromadzeniu, wobec którego stale stoi „twarzą w twarz”, co – zresztą – jawi się dzisiaj jako szczególnie problematyczne. Ta postawa zewnętrzna zmienia i głęboko warunkuje jego relację nie tylko ze zgromadzeniem, ale i samym obrzędem liturgicznym. Dochodzi do tego kryzys autorytetu i instytucji, który od kilkudziesięciu lat dotyka naszych społeczności, nie oszczędzając także Kościoła, a w niej funkcji kapłana, który pełni władzę we wspólnocie chrześcijańskiej, jak i przewodniczy

---

<sup>7</sup> Por. L.-M. Chauvet, *La présidence liturgique en quête d'un nouvel etos*, „La Maison-Dieu” 230 (2002) nr 2, s. 43–66.

zgrupowaniu liturgicznemu. Autorytet kapłana nie zyskuje swojej prawomocności już tylko na mocy „duchowej władzy”, która została mu udzielona przez sakrament święceń, ale także – i wyjątkowym stopniu – staje się on rezultatem faktycznej kompetencji złączonej z osobistym charyzmatem i dawanym świadectwem. Innymi słowy, duchowa władza *udzielona* przez sakrament święceń domaga się wyjątkowego *potwierdzenia* za pośrednictwem osobistego zaangażowania.

Urzeczywistnianie tego nowego etosu zakłada wprowadzenie pewnych koniecznych przystosowań do „sztuki celebracji”. W tym miejscu zostanie omówiona tylko jedna z nich. W nowym etosie przewodniczenia liturgicznego kapłan jest wezwany do udzielenia zgromadzeniu pomocy w tym, by modlitwę Kościoła uczyniło ono swoją osobistą modlitwą. W tym swoim zadaniu kapłan jest formowany przez liturgię w tym znaczeniu, że sama liturgia stawia kapłana równocześnie *wewnątrz* zgromadzenia liturgicznego, ale i *wobec* niego. Jest on najpierw chrześcijaninem pośród chrześcijan, ponieważ chrzest poprzedza sakrament święceń i daje mu obiektywne podstawy, a także jest warunkiem, dzięki któremu kapłan może „w imieniu Chrystusa” stanąć wobec zgromadzenia. W przewodniczeniu liturgii kapłan jest stale powołany do przeżywania tej szczególnej i zobowiązującej dwoistości: *wraz ze* zgromadzeniem wyznaje swój grzech: „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu...”, a *dla* zgromadzenia prosi o przebaczenie: „Niech się zmiłuje nad nami Bóg wszechmogący...”. *Wraz ze* zgromadzeniem słucha słowa Bożego, które kieruje się także do niego, a *dla* zgromadzenia głosi homilię, w której autentycznie interpretuje słowo Boże. *Wraz ze* zgromadzeniem wyznaje: „Wierzę...”, a zwracając się do zgromadzenia, na przykład w czasie udzielania chrztu, pyta autorytatywnie: „Czy wierzycie...?”

Komentując wydarzenie opisane przez Ewangelię św. Jana, w czasie którego Jezus przekazuje Piotrowi władzę pasterską nad swoją owczarnią, św. Augustyn stwierdza: „Także pasterze są owcami (*pastores ipsi sunt oves*)”<sup>8</sup>. A w innym miejscu wyjaśnia: „Wy

---

<sup>8</sup> Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 123, 5: PL 35, 1965.

jesteście owcami i my jesteśmy owcami z wami, ponieważ jesteśmy chrześcijanami. [...] Pasiemy was i jesteście pasieni z wami (*pascimus vos, pascimur vobiscum*)<sup>9</sup>. „Pasiemy was – *pascimus vos*”, czyli jako przewodniczący zgromadzeniu „w imieniu Chrystusa i w imieniu Kościoła” prezbiter jest powołany do wprowadzania wspólnoty w modlitwę Kościoła. Jednak „*pascimur vobiscum* – jesteście pasieni z wami” oznacza, że jako chrześcijanin kapłan, gdy przewodniczy zgromadzeniu, jest powołany do modlitwy (aby to, co mówi, było modlitwą), ponieważ dla kapłana najskuteczniejszym sposobem okazania pomocy zgromadzeniu w uczynieniu własną modlitwy Kościoła, jest jej osobiste przeżycie. Gdy prezbiter przewodniczy liturgii, przewodniczy „Kościołowi modlącemu się”, a więc w tej chwili służy Kościołowi na modlitwie, stając się sługą modlitwy wiernych przez osobistą modlitwę.

Papież Benedykt XVI w czasie wspomnianego spotkania z kapłanami z diecezji Albano bardzo znacząco wypowiedział się na temat sztuki celebrowania. Tak mówił o konieczności oparcia jej na osobistej modlitwie:

*Ars celebrandi* – także w tym wypadku powiedziałbym, że są obecne różne wymiary. Pierwszy wymiar mówi, że celebrowanie jest modlitwą i rozmową z Bogiem – Boga z nami i nas z Bogiem. Pierwszym wymogiem dobrej celebrowania jest więc, aby kapłan rzeczywiście wszedł w tę rozmowę. Głosząc słowo, odczuwa, że rozmawia z Bogiem. Jest słuchaczem słowa i głosicielem słowa, w tym znaczeniu, że staje się narzędziem Pana i stara się zrozumieć to słowo, aby potem przekazać je ludowi. Rozmawia z Bogiem, ponieważ teksty Mszy świętej nie są tekstami teatralnymi lub czymś podobnym, ale są modlitwami, dzięki którym, wraz ze zgromadzeniem, rozmawiam z Bogiem. Nawiazanie tej rozmowy jest więc bardzo ważne. Św. Benedykt w swojej *Regule* mówi do mnichów na temat recytacji Psalmów: *Mens concordet voci. Vox* – słowa poprzedzają naszą myśl. Zazwyczaj tak nie jest – najpierw trzeba myśleć, a potem myśl staje się słowem. Ale w tym przypadku słowo jest pierwsze. Święta liturgia daje nam słowa, a my mamy wejść w te słowa,

---

<sup>9</sup> Augustyn, *Sermo* 296, 5, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 5, Parisiis 1838, kol. 1763.

odkryć zgodność z tą rzeczywistością, która nas poprzedza. Oprócz tego musimy także nauczyć się rozumieć strukturę liturgii i dlaczego jest tak zbudowana. [...] Jest więc bardzo ważne, abyśmy mogli osiągnąć dużą zgodność, zrozumienie tej struktury wypracowanej w historii, oraz wejść naszą myślą (*mens*) w głos (*vox*) Kościoła. W takiej mierze, w jakiej osiągnęliśmy wewnętrzne rozumienie tej struktury, zasymilowali słowa liturgii, możemy osiągnąć tę wewnętrzną zgodność, a w ten sposób nie tylko mówić z Bogiem, ale także wejść w „my” Kościoła, który się modli. W ten sposób możemy także przemienić nasze „ja”, wchodząc w „my” Kościoła, ubogacając i poszerzając to „ja”, modląc się z Kościołem, słowami Kościoła, rzeczywiście rozmawiając z Bogiem<sup>10</sup>.

Funkcja formacyjna liturgii polega na przechodzeniu od „ja” kapłana do „my” Kościoła, które uzdalnia prezbitera do przewodniczenia modlitwie Kościoła. Prezbiter nie tylko powinien być człowiekiem modlitwy – każdy chrześcijanin jest do tego wezwany. Od prezbitera oczekuje się, aby był także zdolny do przewodniczenia modlitwie Kościoła, aby był sługą Kościoła modlącego się. Nie oznacza to tylko jakiegoś pobudzania zgromadzenia do modlitwy czy też proponowania mu konkretnych modlitw, ale wskazuje na prowadzenie do modlitwy poprzez modlitwę Kościoła. Sprzyja wewnętrznemu pogłębieniu modlitwy Kościoła ze strony zgromadzenia tylko ten prezbiter, który jako pierwszy sam pogłębił modlitwę liturgiczną. Taki jest sens napomnienia sformułowanego kiedyś przez św. Izaaka Syryjczyka: „W wersetach twojego śpiewu i twojej modlitwy uważaj, aby nie być przewodnikiem słów pochodzących od obcej osoby. [...] Nie wypowiadaj słów liturgii, jakby przychodziły z zewnątrz. Wypowiadaj je tak, jakby wychodziły od ciebie, z prośbą, z rozeznaniem [...] jak ktoś, kto rozumie prawdziwe znaczenie tego, co robi”<sup>11</sup>.

Modlitwa w czasie przewodniczenia zgromadzeniu nie jest czymś oczywistym, ale jest owocem ciągłego ćwiczenia w pogłębieniu wewnętrznym, w asymilacji, a więc i zrozumieniu duchowym

---

<sup>10</sup> Benedykt XVI, *Dialogo con i sacerdoti*, dz. cyt., s. 287–288.

<sup>11</sup> Izaak Syryjczyk, *Sermo* 53.

modlitwy liturgicznej. Taki jest sens zasady benedyktyńskiej: *Mens concordet voci*, gdzie pierwszeństwo należy się głosowi, czyli temu, co jest mówione, podczas gdy duch – *mens* – musi dostosować się do tekstu liturgicznego, który każe pogłębić wewnątrznie to, co jest zewnętrzne. Jeśli kapłan duchowo asymiluje modlitwę liturgiczną, to sama liturgia będzie go formować i uzdolni go do przewodniczenia, czyli do bycia sługą modlitwy Kościoła, a tym samym do zjednoczenia zgromadzenia z modlitwą Jezusa Chrystusa, którą kieruje On do Ojca. W taki więc sposób kapłan jest wyraźnie formowany przez liturgię do przewodniczenia liturgii.

### DOJRZEWANIE DO MISTAGOGII

W ostatnich latach w wielu poszukiwaniach z dziedziny liturgii i formacji chrześcijańskiej pojawia się propozycja powrotu do mistagogii jako metody formacyjnej w dziedzinie życia sakramentalnego i duchowego<sup>12</sup>. Motywy są bardzo zróżnicowane. Proponuje się mistagogię jako metodę odpowiedzi na niezrozumienie liturgii ze strony chrześcijan i potrzebę jej uwzględnienia w ich życiu duchowym. Widzi się mistagogię jako możliwość przekroczenia rozdźwięku istniejącego między liturgią i katechezą, a więc jako nowy typ wędrówki katechetycznej, zwłaszcza jeśli chodzi o przygotowanie do przyjęcia sakramentów. Wskazuje się na mistagogię jako drogę prowadzącą do przywrócenia liturgii centralnego miejsca w życiu Kościoła. W każdym jednak razie wszystkie te ważne i uzasadnione intuicje zatrzymują się na poziomie teoretycznym, nie wywierając wyraźnego wpływu na praktykę eklezjalną. Problem wyjaśnia się bardzo prosto – mistagogia potrzebuje mistagogów. Mistagogia jest tylko metodą, dlatego też będzie mogła wejść do praktyki Kościoła, o ile kapłani będą przygotowani do jej wprowadzenia i przekonani do jej efektywnego znaczenia. Warto zauważyć, że do mistagogii i potrzeby jej uwzględnienia odwołuje się *Katechizm Kościoła*

---

<sup>12</sup> Por. E. Mazza, *La mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, Roma 1988; J. Castellano Cervera, *El año litúrgico. Memorial de Cristo y mistagogía de la Iglesia*, Barcelona 1994.

*katolickiego*, co należy uznać za oficjalną aprobatę dla jej wykorzystania w działalności formacyjnej Kościoła.

Od II Soboru Watykańskiego dokonał się w Kościele niewątpliwy postęp w zakresie znajomości Pisma Świętego, chociaż nie jest ona jeszcze wystarczająca. Pozostaje jednak wciąż trudność w uchwyceniu i przeżywaniu relacji między liturgią i znajomością Pisma Świętego. Pojawiają się więc ważne pytania. Dlaczego rozwój znajomości Pisma Świętego nie idzie paralelnie z rozwojem znajomości liturgii i jej sensu chrześcijańskiego? Dlaczego pogłębienie tajemnicy Boga w oparciu o Biblię nie przekształca się w przeżywanie z takim samym zaangażowaniem tajemnicy Boga obecnej w liturgii? Wiedza biblijna nie jest autentyczna, dopóki nie staje się wspólnotową celebracją przymierza Boga z Jego ludem. Jednym z możliwych wyjaśnień tej trudności jest brak lektury i wyjaśniania obrzędu liturgicznego w oparciu o Biblię i wskazywania jego związku z duchowym życiem chrześcijanina. Biblia powinna być pierwszym i podstawowym kluczem do zrozumienia liturgii, a ta – z kolei – powinna być widziana jako pierwszorzędne źródło życia chrześcijańskiego. Tak zresztą II Sobór Watykański określił wzajemne relacje zachodzące między liturgią i Pismem Świętym i oczekuje, że w oparciu o takie relacje będą te dwie rzeczywistości przekazywane wierzącym.

Mistagogia opiera się na pokazaniu relacji zachodzącej między każdym obrzędem liturgicznym i Biblią, gdyż tylko przekaz biblijny w ramach Starego i Nowego Testamentu strzeże i przekazuje wydarzenie zbawienia – to wydarzenie, które pierwotnie uzasadnia obrzęd liturgiczny. Przedmiotem mistagogii nie jest zatem sam obrzęd, ale wydarzenie zbawienia, które jest celebrowane za pośrednictwem obrzędu, by dzięki niemu stało się dostępne dla wierzącego i by mógł w nim uczestniczyć, a w ten sposób w rzeczywistej relacji z tajemnicą zbawienia kształtować swoje życie. Jak Pismo Święte pod znakiem liter ukrywa sens duchowy, w taki sam sposób sens duchowy ukrywa się również pod obrzędami liturgicznymi. Obrzęd jest dla liturgii tym, czym zapisana litera dla Biblii. Dlatego też liturgia, na równi z Pismem Świętym, domaga się lektury duchowej, prowadzącej do wzrostu w jej rozumieniu. Mistagogia jest właściwą i najbardziej owocną metodą takiej lektury w odniesieniu do liturgii.

Kapłani jako pierwsi są powołani do duchowego rozumienia liturgii, aby potem móc stać się jej nauczycielami już w ramach konkretnej celebracji. Dlatego wydaje się kwestią szczególnie pilną, aby zwłaszcza homilia odzyskała swoje naturalne odniesienie mistagogiczne. Trzeba, aby w głoszeniu wydarzenia zbawienia w oparciu o Pismo Święte uwzględniano jego obecność w tekstach, obrzędach i gestach liturgicznych, pokazując, że w liturgii celebruje się to, co zostało zapisane w Piśmie Świętym. Potrzebne jest podjęcie wysiłku umiejętnego zintegrowania egzegezy biblijnej i egzegezy liturgicznej. To samo dotyczy następnie katechezy, zwłaszcza tej, której celem jest przygotowanie do przyjęcia sakramentów.

Przed kapłanami staje więc ważne zadanie odkrycia swojego powołania mistagogicznego. Tylko prezbiterzy wprowadzeni w tajemnicę Boga zawartą w Piśmie Świętym i celebrowaną w liturgii, to znaczy ci, którzy ze słowa Bożego i liturgii czynią codzienny pokarm swojego życia duchowego, będą zdolni do wprowadzania w tę tajemnicę, która stała się przedmiotem ich osobistego doświadczenia.



## ROZDZIAŁ XIII



# Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego. Niektóre aspekty teologiczne dokumentu Kongregacji ds. Duchowieństwa *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego*

Jeśli chodzi o spowiedź, czyli sakrament w aspekcie jego istotnych elementów i skutków, wydaje się, że w Kościele powiedziano na ten temat prawie wszystko. Rozwój teologii sakramentu pokuty, poczynając od średniowiecza, w który wpisuje się integralnie doktryna Soboru Trydenckiego, pozwala łatwo stwierdzić, że skodyfikowano jego istotne treści doktrynalne oraz dokonano ich wyjaśnienia, uwzględniającego zarówno ich wątki teologiczne, jak i antropologiczne, a nawet psychologiczne. Właściwie jedyną kwestią nową, która w teologii pokuty została wypracowana w XX wieku, jest jej znaczenie eklesjalne i eklesjotwórcze, łączące się w znacznym stopniu z podkreśleniem społecznego i eklesjalnego oddziaływania grzechu. Jeśli natomiast chodzi o inne elementy spowiedzi, to zostały one co najwyżej lepiej opisane, uwypuklone i uzasadnione. Na tym tle może zaskakiwać tylko przenikliwość i wrażliwość dekretu o spowiedzi Soboru Trydenckiego, którego nauczanie odznacza

się niezwykle wprost aktualnością, a nawet odpornością na nowe zawirowania i ataki.

Sformułowana uwaga zdaje się konieczna, gdy przystępujemy do lektury dokumentu *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego* Kongregacji ds. Duchowieństwa<sup>1</sup>. Nie znajdujemy w nim żadnych nowych treści doktrynalnych, choćby dlatego, że dokumenty formacyjne nie mają takiego celu. Nie oznacza to jednak, że należy go szybko przetrząść i odłożyć na bok, powiedziawszy „wszystko już było”. Ma on swoją wartość, która polega przede wszystkim na tym, że ukazuje sens posługi kapłańskiej w aspekcie gorliwej i wytrwałej celebracji sakramentu pokuty i pojednania oraz podkreśla te aspekty teologii tego sakramentu, które mogą uzasadnić takie właśnie podejście do jego celebrowania. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że ta posługa obejmuje przynajmniej dwa elementy, a mianowicie samo spowiadanie, jak również, co nie jest mniej ważne, nauczanie na temat tego sakramentu, uwzględniające zarówno jego status doktrynalny, jak i aktualną wrażliwość eklezjalną i kulturową.

Że kapłan powinien spowiadać, jest sprawą raczej oczywistą – przecież jest kapłanem. Dokument podaje prosty argument na rzecz tej tezy – najwięksi święci kapłani Kościoła, którzy stanowią jego ozdobę, zwłaszcza w ostatnich wiekach, to charyzmatyczni i wytrwali spowiednicy. Ten argument powinien być wystarczający. Warto natomiast ciągle podejmować przemyślenia dotyczące pytania, dlaczego powinien to robić, i tego „dlaczego” dotyczy właśnie omawiany dokument. To „dlaczego” pokrywa się zarazem z: „dlaczego” powinien spowiadać się każdy wierzący, na czele z kapłanem – szafarzem tego sakramentu. Na ten zatem zasadniczy problem zamierzam w tym miejscu zwrócić uwagę, gdyż może to być źródłem ważnych inspiracji dla nauczania o spowiedzi i dla ofiarniejszego pełnienia tej posługi w konfesjonale.

---

<sup>1</sup> Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego. Pomoce dla spowiedników i kierowników duchowych*, tłum. J. Królikowski, Tarnów 2011.

## SAKRAMENT NAWRÓCENIA

Sprawą kluczową dotyczącą sakramentu spowiedzi, którą mocno podkreśla dokument, jest *nawrócenie*. Kwestia zdaje się oczywista – każdy wierzący jest powołany do nawrócenia, a misją Kościoła w imię zasadniczej wierności Zbawicielowi, jest głoszenie nawrócenia oraz urzeczywistnianie go przez celebrowanie sakramentu pokuty. I to jest sprawa o zasadniczej wadze. Nie należy zapominać, że nawrócenie ewangeliczne nie jest tylko jakimś stanem ducha, nie jest nawet samą decyzją osobistą dotyczącą zmiany życia w nowej, bardziej religijnej perspektywie. Właściwym wyrażeniem i potwierdzeniem decyzji nawrócenia, jedynym jej urzeczywistnieniem, w odpowiedzi na słowo Boże w Kościele, jest wyznanie grzechów w spowiedzi sakramentalnej. Nawrócenie chrześcijańskie albo ma charakter sakramentalny, i rzeczywiście jest nawróceniem, albo nawróceniem po prostu nie jest. Sakrament jest miejscem dokonywania się realnego i religijnego nawrócenia, które Bóg niejako pieczętuje sądem swojej pojednującej i zwycięskiej łaski, która w sakramencie nabiera charakteru nieomylnego, a tym samym człowiek staje się w pełni człowiekiem. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Pojednanie i pokuta* trafnie stwierdza: „Tylko nawracając się, uznając, że Bóg jest Bogiem, i żyjąc w komunii z Nim, człowiek odkrywa prawdziwe znaczenie swojej egzystencji”<sup>2</sup>.

W świetle dwóch tysiącleci doświadczenia Kościoła nie jest to jakaś szczególna nowość, ale biorąc pod uwagę dzisiejszą sytuację duchową ten podstawowy fakt katolicki zasługuje na przypomnienie i nowe podkreślenie. Wobec postępującego nacisku na indywidualny wymiar wiary i w ogóle wszelkich doświadczeń duchowych i religijnych, w tym także doświadczeń zła, winy i odnowy wewnętrznej, fakt ten nie jest bynajmniej oczywisty. Rozpowszechniający się dzisiaj psychologizm, szukając łatwego wyjaśnienia i rozwiązania

---

<sup>2</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 176.

pewnych zjawisk duchowych, w sposób widoczny tę negatywną sytuację pogłębia, a niekiedy nawet gmatwa, na przykład wyjaśniając rozmaite zjawiska grzechowe przy pomocy pojęcia „uzależnienia”, czyli pojęcia, które posiada nie tylko mocno indywidualne konotacje, ale także eliminuje odpowiedzialność moralną, a więc rozmywa kwestię winy.

Spowiedź jawi się jako obiektywna gwarancja i urzeczywistnienie nawrócenia, podjętego w odpowiedzi w prawdzie na realne zło będące efektem decyzji człowieka. W nawróceniu sakramentalnym zwrócenie się do obranego na nowo przez człowieka celu życia dokonuje się przede wszystkim przez nowe włączenie się w obiektywny porządek religijny, na którym można oprzeć swoje życie. Co więcej, dokonuje się w nim zdecydowane opowiedzenie się po stronie Kościoła, któremu został powierzony „depozyt prawdy i łaski”<sup>3</sup>, a więc który ma możliwość pokazania człowiekowi drogi autentycznego życia oraz udzielenia mu mocy zbawczej, pozwalającej na osiągnięcie tego celu.

Sakramentalność odpuszczenia grzechów nadaje osobistym działaniom człowieka reagującego na grzech charakter obiektywny, a tym samym stanowi potrzebną człowiekowi gwarancję autentyczności zwrócenia się do obranego na nowo celu życia, podejmowanych decyzji oraz postanowień i budzących się aspiracji duchowych i działaniowych. Przez wyznanie grzechów w sakramencie pokuty człowiek zostaje mocą łaski wyzwolony z więzów, które nałożył sam na siebie swoimi błędnymi wyborami, swoimi urojeniami i mirażami „lepszey” drogi, którą chciałby sam określić, a nierzadko narzucić ją także innym.

Nawrócenie sakramentalne stawia więc człowieka po stronie prawdy obiektywnej i wprowadza go na obiektywnie sensowną drogę, uzdalniając – ten aspekt należy ciągle wydobywać – do przejścia nią, a tym samym osiągnięcia celu właściwego dla człowieka.

---

<sup>3</sup> Por. Pius XII, *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Litergicznego w Asyżu* (22 września 1956), „Homo Dei” 26 (1957), s. 519–521.

## WYDARZENIE ŁASKI

Drugim ważnym aspektem teologiczno-kontekstualnym dokumentu *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego* jest zwrócenie uwagi na spowiedź jako *wydarzenie łaski*. W „prezentacji” tego dokumentu czytamy: „Nowe odkrycie sakramentu pojednania – przez penitentów i przez szafarzy – jest miarą autentycznej wiary w zbawcze działanie Boga, które manifestuje się skuteczniej w mocy łaski niż w ludzkich strategiach organizacyjnych, także duszpasterskich, niekiedy zapominających o tym, co istotne”.

Należy do samych podstaw sakramentologii przekonanie, że celem sakramentów jest uwielbienie Boga i uświęcenie człowieka, którego źródłem jest łaska. Jednak dzisiaj, pod naciskiem wspomnianych już tendencji psychologizujących, które usiłują sprowadzić spowiedź do jakiejś formy konsultacji terapeutycznej czy nadać jej charakter zbliżony do terapii psychoanalitycznej, spowiedź poddawana jest niebezpiecznym redukcjom, co widać choćby w nacisku kładzionym na potrzebę przygotowania psychologicznego spowiednika, przy równoczesnym niedocenianiu teologii moralnej. Nieraz, a może nawet zbyt często, słyszy się kaznodziejów zachęcających do spowiedzi, aby „wyrzucić z siebie niepokój” lub „ciężary duchowe”, „użyć sobie duchowo”, „uspokoić sumienie”, „uwolnić się od przeszłości” itd. Niestety nie słyszy się równie często, że sakrament jest źródłem łaski Bożej i do czego jest ona konieczna w życiu ludzkim. Wspomniane skutki też są związane z sakramentem, ale mają charakter wtórny. Łaska spowiedzi ma, i to jest jej szczególne znaczenie, charakter *leczący*, ale odnosi się on do zdrowia duszy, a nie do zdrowia psychicznego czy też cielesnego, a następnie ma charakter *podnoszący*, ale w znaczeniu uzdolnienia do podejmowania działania, którego przedmiotem jest czyste dobro – „integralne”, powiedziałyby klasyczna teologia moralna, a nie do lepszego ogólnego samopoczucia, nawet jeśli i takie odczucie może z niego płynąć. W związku z tym pojawia się postulat, by pouczenie kapłańskie w czasie spowiedzi służyło przede wszystkim pokazaniu, w jaki sposób strzec otrzymaną łaskę w kontekście dokonywanych przez penitenta wyborów, jego stanu życia czy też pojawiających się trudności.

Pouczenie sakramentalne nie musi mieć charakteru leczącego ani rozwiązującego czyjeś osobiste problemy i dylematy – wystarczy, że będzie pokazywało drogę do utrwalenia udzielanej przez Boga łaski.

Akcentując kwestię łaski, dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa łączy trafnie i mocno kwestię spowiedzi z chrześcijańską wędrówką do świętości. I znowu można powiedzieć, że chociaż ta kwestia na poziomie podręcznikowym zdaje się jasna, to nie jest taka w równym stopniu na poziomie praktycznym życia chrześcijańskiego. Podając rację, odwołam się do wypowiedzi kard. Josepha Ratzingera z roku 1990 z Rimini, w czasie której, nawiązując do herezji Pelagiusza, powiedział: „Dziś ma więcej naśladowców, aniżeli mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka”<sup>4</sup>.

Po ponad dwudziestu latach ta wypowiedź zachowuje swoją profetyczną nośność, czego potwierdzeniem jest jej aktualność, także w Polsce. Świadczą o tym rozmaite wypowiedzi niektórych teologów, ale także rozmaitych liderów chrześcijańskich twierdzących, że inspirują się wartościami chrześcijańskimi, którzy zdają się bronić naturalnej zdolności człowieka do życia przyzwoitego, mało zwracając uwagę na konsekwencje grzechu pierwородnego i grzechów osobistych oraz na konieczność zadziałania łaski w dojściu do cnotliwego życia, nie mówiąc już o pełnej odpowiedzi na wymogi płynące z wiary. Widać tę tendencję w panującym dzisiaj swoistym „ubóstwieniu” prawa i działań prawodawczych, opierających się na błędnym założeniu, że prawo może sprawiać sprawiedliwość, podczas gdy jest ono tylko drogowskazem.

W kontekście tych tendencji jawi się jako szczególnie znaczące podkreślenie wyjątkowo twórczej roli spowiedzi w uświęceniu chrześcijańskim, zarówno jeśli chodzi o formację życia świętego, jak i w samym uświęcaniu się, jak potocznie mówimy, człowieka wierzącego. Świętość w żadnym wypadku nie jest wyłącznie rezultatem osobistego wysiłku, ale opiera się fundamentalnie na darmowym darze Bożym, którego źródłem są sakramenty – darem, który należy przyjąć i dopiero potem na niego odpowiadać podejmowanym wysiłkiem czynu. Dlatego też celebrowanie sakramentu pojednania

---

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, tłum. W. Życiński, Lublin 1993, s. 100.

i pokuty jest w najwyższym stopniu posługą wpływającą ze świętości Kościoła i służącą świętości Kościoła w jego realizacji historycznej w poszczególnych wierzących.

### CZĘSTA SPOWIEDŹ

Jeśli mowa o uświęcającym znaczeniu spowiedzi, to dokument zwraca uwagę, że akceptacja jej w tym rozumieniu wyraża się w *częstej* spowiedzi. Tylko częsta spowiedź jest wyrazem wierności wobec tego sakramentu i pod warunkiem częstego przystępowania do spowiedzi może ona skutecznie spełnić swoją uświęcającą rolę w życiu chrześcijańskim. Dokument stwierdza znacząco: „Częsta spowiedź, w przypadku samych grzechów lekkich i niedoskonałości, jest jakby konsekwencją wierności wobec sakramentu chrztu i bierzmowania oraz wyraża autentyczne pragnienie doskonałości i powrotu do zamysłu Ojca, aby Chrystus rzeczywiście żył w nas życiem większej wierności Duchowi Świętemu” (nr 50).

Można podać różne argumenty za jej uświęcającym znaczeniem. Pierwszym i podstawowym jest doświadczenie świętych, którzy pieczętowali swoją uświęcającą wędrówkę częstą spowiedzią. Można nawet powiedzieć, że im większy święty, tym wyraźniejsze świadectwa przemawiają za znaczeniem spowiedzi w jego życiu. Odwołując się do argumentu bardziej teologicznego, przytoczę wypowiedź sulpicianina, ks. André Levassor-Berrusa, który tak wyjaśnia znaczenie częstej spowiedzi: „Częsta spowiedź odpowiada na potrzebę światła i czystości. Stopniowo jak wystawiamy się na wiedzę Boga i jak nasze oko przyzwyczaja się do Jego światła i dochodzi do zażyłości z Nim, lepiej odkrywamy podwójną tajemnicę, to znaczy dwie nieskończoności: tajemnicę naszej nędzy i tajemnicę świętości, wypalającej czystości Boga; ale my odkrywamy te tajemnice w tym akcie, w którym te tajemnice – dalekie od przeciwstawienia się sobie – spotykają się i łączą się ze sobą, gdzie czystość zwraca się do grzechu, aby go zniszczyć”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> B. de Margerie, *Comunione quotidiana e confessione frequente*, Roma 1989, s. 105–106.

W duchu omawianego dokumentu można powiedzieć, że następujące ogólniejsze racje teologiczne przemawiają za częstą spowiedzią:

- Przez każdą spowiedź wierzący uznaje, że jest grzesznikiem, a także że jest odpowiedzialny za każdy grzech, który popełnia. W częstej spowiedzi człowiek odkrywa i potwierdza prawdę o sobie jako człowieku i o swojej kondycji.
- Przez każdą spowiedź wierzący afirmuje bliskość miłosierdzia Boga i to, że Bóg przez swoje miłosierdzie działa w jego życiu. W ten sposób dokonuje się rzeczywiste wyznanie, że Bóg jest Ojcem, i pogłębia się więź z Bogiem jako Ojcem, która wyznacza specyfikę doświadczenia chrześcijańskiego i stanowi jego najwyższy wyraz. Jak mówi św. Tomasz: „Większą rzeczą jest adorować Ojca niż Boga”.
- Częste przyjmowanie rozgrzeszenia służy nawiązaniu osobistej więzi z Jezusem Chrystusem Zbawicielem, ponieważ każdy penitent wie, że to nie kapłan, ale Jezus Chrystus odpuszcza grzechy.
- Spowiadanie się jest najbardziej szczególnym uznaniem, że kapłan jest szafarzem działającym w imieniu Boga.
- Spowiedź jest uznaniem, przynajmniej pośrednim, że łaska posiada pierwszeństwo w życiu chrześcijańskim i że jest do zbawienia konieczna.
- Spowiedź jest wyzwaniem zmuszającym wierzącego do wyrażenia stanowiska w stosunku do zła, a więc jest także sądem wydawanym nad własną przeszłością i nad całymi dziejami, by w odnowiony sposób zwrócić się do Boga jako celu życia, do którego dąży się, postępując drogą dobra.
- W sakramentalnym osądzie zła wyraża się obiektywne dążenie do poprawienia swojego życia, wynagrodzenia popełnionych grzechów i skierowania się do odpowiedniego dla siebie dobra.
- Przez częstą spowiedź następuje otwarcie się na częstą Komunię świętą.



## SPOWIEDNIK JAKO LEKARZ I SĘDZIA

Obraz lekarza i chorego sięga korzeniami tradycji biblijnej i jest do dzisiaj żywy w Kościele. Zło grzechu Biblia porównuje z chorobą dotykającą ciała człowieka – jest ona złem, które trzeba usunąć dla dobra człowieka chorego i dla dobra społeczności, która może ulec zarażeniu. Dlatego chory idzie do lekarza, by pokazać swoją chorobę i przyjąć zaleconą terapię, aby odzyskać zdrowie.

Ewangelie ukazują Jezusa jako lekarza: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają” (Łk 5, 31). Uzdrawienia dokonywane przez Jezusa wskazują symbolicznie na uzdrowienie całkowite, a więc obejmujące również pojednanie człowieka z Bogiem, będące najważniejszym aspektem uzdrowienia, którego potrzebuje człowiek i którego udziela Bóg. Jezus „wziął na siebie nasze choroby”, mówi Ewangelista Mateusz, odnosząc do Niego proroctwo o cierpiącym Słudze (por. Mt 8, 16–17), które wypełniło się na krzyżu.

Kapłan jako spowiednik jest w najwyższym stopniu „lekarzem dusz”, jak do niedawna trafnie mówiono. Ten aspekt posługi wymaga odnowionej uwagi, jak podkreśla dokument *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego*. Aby kapłan mógł być lekarzem, potrzebuje przede wszystkim kompetencji i doświadczenia, głównie w dziedzinie moralności, a także w dziedzinie duchowości. Różne dziedziny nauki badające człowieka i jego zachowania mogą być bardzo użyteczne, choć nie należy z tym przesadzać. Wszystko to ma służyć pełnemu i umiejętnemu sprawowaniu władzy kapłańskiej, wrażliwej na eklezjalność i jej wypełnianie oraz na relacyjność międzyosobową, do której ta władza ma przede wszystkim zastosowanie. Najprościej mówiąc, pełnienie władzy kapłańskiej opiera się na osobistej świętości kapłana. Świętość posługi domaga się świętości szafarza, nawet jeśli nie jest ona absolutnie konieczna do skuteczności sakramentu – pozostaje jednak pewne, że tylko święci mogą działać w pełni święcie, a nie tylko ważnie. Kwestia ta zasługuje na szersze rozwinięcie, tym bardziej że ciągle się jej unika w poszukiwaniach o charakterze pastoralnym – takie będzie duszpasterstwo, jaka będzie świętość kapłana.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że lekarstwem złożonym bezpośrednio w rękę spowiednika jest przede wszystkim *prawda*, która jest pierwszym lekarstwem dla człowieka, gdyż ukazuje mu, kim on jest i jakie jest jego działanie – ukazuje mu, czym jest grzech i jaka powinna być droga odpowiadająca jego ludzkiej autentyczności, mogąca osiągnąć zwieńczenie w Bogu. Bardzo pouczające w tym względzie może być zauważenie nauczania o czystości zaproponowanego przez św. Tomasza z Akwinu. Akwinata nie waha się powiedzieć, że pierwszorzędną czystość, która jest jednym z zasadniczych elementów doskonałości chrześcijańskiej, posiada charakter intelektualny. Podstawą i warunkiem czystości człowieka jest więc wolność od błędów i pełne opanowanie wyobraźni – dopiero utrwalenie czystości na tym poziomie gwarantuje na przykład osiągnięcie czystości w dziedzinie cielesności<sup>6</sup>.

Sakrament spowiedzi jest w gruncie rzeczy sakramentem prawdy. W spowiedzi penitent wypowiada prawdę o sobie w aspekcie swojego postępowania, a zadaniem spowiednika jest tę prawdę zweryfikować i dopełnić klarownym pouczeniem. Sakrament prawdy o „osobie i czynie” stawia więc bezpośredni wymóg poznawania prawdy dotyczącej ludzkiego działania, a także domaga się odwagi w przykładaniu tej praktyki do życia penitenta. Warto pamiętać także, że łaska w perspektywie Nowego Testamentu, zwłaszcza w Ewangelii św. Jana, posiada wyraźny wymiar intelektualny, ściśle wiążąc się z prawdą i jej oświecającą mocą oraz skutecznością w odniesieniu do człowieka. Gdy więc mówimy o łasce, musimy być świadomi, że mówimy również o prawdzie.

Kwestia prawdy jako lekarstwa i spowiednika jako lekarza w ramach spowiedzi łączy się ściśle z mocno dyskutowaną w ostatnich dziesięcioleciach kwestią wymiaru sądowiczego sakramentu pokuty. Dyskusja oczywiście zmierza do wyeliminowania tego aspektu sakramentu. Całą tę dyskusję można sprowadzić właściwie do jednego pytania: dlaczego spowiednik miałby być sędzią ludzkiego działania, gdy podstawowym sędzią czynu osoby jest sumienie? Szukając odpowiedzi, należy pamiętać, że chodzi tutaj

---

<sup>6</sup> Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II–II q. 151 a. 1–2.

nie o jakąś sprawę dowolną, ale o dogmat zdefiniowany na Soborze Trydenckim<sup>7</sup>.

Odniesienie spowiedzi do prawdy pozwala na bardzo bezpośrednie i spójne rozwiązanie tego problemu. Spowiednik sam z siebie nie jest sędzią, ale jego osąd dokonuje się przez zestawienie ludzkiego działania z prawdą, którą przekazuje objawienie Boże i rozum praktyczny. Punktem odniesienia spowiedzi jest „trybunał Boży”. Wymiar sądowniczy spowiedzi sprowadza się do uznania, że prawda Boża, także ta dotycząca działania i obyczaju, ma charakter autorytatywny zarówno dla spowiednika, jak i dla penitenta. Spowiednik osądza grzech penitenta i jego życie w świetle prawdy Bożej, która poznaje i która go oświeca przy pełnieniu posługi sakramentalnej.

W sakramencie pokuty i pojednania funkcja kapłana jako lekarza i jako sędziego, właściwie biorąc, pokrywają się ze sobą, stanowiąc poniekąd jeden wymiar tego sakramentu.

## KULT MIŁOSIERDZIA BOŻEGO

Żyjemy w szczęśliwych czasach ożywiania się kultu miłosierdzia Bożego – jest to do pewnego stopnia znak czasu w życiu ludu Bożego. Kult ten jest propagowany za pośrednictwem licznych publikacji, bardziej lub mniej teologicznych, bardziej lub mniej udanych. Lektura tej literatury budzi jednak niepokój, jeśli zechcemy podjąć jej krytyczną analizę. Musi budzić zasadniczy niepokój łatwy do zauważenia fakt, że wśród proponowanych form czci Bożego miłosierdzia nie wymienia się na pierwszym miejscu spowiedzi. Mówi się o koronce, *Dzienniczku* św. Faustyny, Łagiewnikach itd. A przecież spowiedź jest pierwotnym i właściwym miejscem „obecności” miłosierdzia Bożego i w nim można go najpełniej „doświadczyć”, jak podkreślał wielokrotnie papież Benedykt XVI i jak przypomina „prezentacja” omawianego tutaj dokumentu.

---

<sup>7</sup> Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie pokuty*, kan. 9, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4: 1511–1870, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 509.

Jak podkreśla już w tytule Kongregacja ds. Duchowieństwa, kapłan jest „szafarzem miłosierdzia Bożego”, a więc należy z racji swojej posługi niejako od wewnątrz do kultu miłosierdzia Bożego, przez co także jego właściwy rozwój jest ściśle związany z „jakością” posługi pełnionej w konfesjonale. Można mocno powiedzieć, że spowiadanie i spowiadanie się określają miarę zaangażowania kapłańskiego w kult miłosierdzia Bożego.

Gdy mówimy o miłosierdziu Bożym i spowiedzi, należy następnie zwrócić uwagę na integralne rozumienie miłosierdzia Bożego. Na ogół miłosierdzie interpretujemy w kluczu odpuszczenia grzechu, czyli wyzwolenia grzesznika od winy, którego udziela Miłosierny. Nie doceniamy jednak znacząco tego aspektu, że miłosierdzie Boże stoi u podstaw każdego dobrego czynu. Bóg jest miłosierny, ponieważ uzdalnia człowieka do czynienia dobra. Każde dobro dokonane przez człowieka ma swoje źródło w Bogu, który wzbudza je w człowieku i wspomaga w jego realizacji. Ten aspekt miłosierdzia jest równie wielki, a może nawet większy niż samo odpuszczenie grzechu, ponieważ czynione przez człowieka dobro jest źródłem zasługi na życie wieczne. Mówiąc o nagrodzie zbawionych, św. Augustyn wymownie stwierdził: „Gdy Bóg koronuje nasze zasługi, nie koronuje niczego innego, jak swoje dary”<sup>8</sup>, co przypomniał zresztą Sobór Trydencki w dekrecie o usprawiedliwieniu<sup>9</sup>.

W ramach pełnienia posługi miłosierdzia ze strony kapłana warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, który może być zachętą do celebrowania pokuty i pojednania oraz do traktowania jej w perspektywie miłosierdzia. Chodzi przede wszystkim o ten element spowiedzi, jakim jest pouczenie penitenta. Otóż tradycyjna nauka teologiczna widzi nauczanie – każde nauczanie! – właśnie w perspektywie miłosierdzia, podkreślając, że stanowi ono pierwszy, największy i najszlachetniejszy „uczynek miłosierny” należący do dziedziny „jałmużny duchowej”. Święty Tomasz z Akwinu mówi

---

<sup>8</sup> Augustyn, *Epistula* 194, 5, 19: CSEL 57, 190.

<sup>9</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 311.

na przykład: *Sed docere est actus misericordiae, unde inter eleemosynas spirituales computatur*<sup>10</sup>.

Wartość nauczania o charakterze moralnym jest tym większa, że jest ono trudne i nie spotyka się z łatwym entuzjazmem. Powiedziano, że w naszych czasach skazuje ono głosiciela na „samotność”<sup>11</sup>. Widać to w zaniedbywaniu nauczania moralnego, zwłaszcza sytuującego się na poziomie teologii moralnej szczegółowej. Niejednokrotnie spowiednicy uciekają przed bardziej szczegółowym wejściem w niektóre zagadnienia, a pouczenie sakramentalne sprowadzają do kilku ogólników pod pretekstem, żeby nie zrazić penitentów do spowiedzi i do siebie.

## FORMACJA DUCHOWA

Druga część dokumentu *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego* została poświęcona kierownictwu duchowemu. Właściwie można powiedzieć, że wszystkie wymienione wyżej kwestie teologiczne dotyczące uzasadnienia spowiedzi niemal w takim samym stopniu odnoszą się do kierownictwa duchowego i wskazują na potrzebę korzystania z niego i oferowania go proszącym. Przy jego uzasadnianiu można dodać właściwie jeden element, który dotycząc oczywiście samej spowiedzi, w pewnym sensie poszerza się w odniesieniu do kierownictwa duchowego. Chodzi o jego znaczenie formacyjne na gruncie osobistej, może nawet pod pewnymi względami przyjacielskiej relacji z nauczycielem.

Jak zostało już wspomniane, błędne jest stawianie na prawo w relacji do kształtowania sprawiedliwości, a jego utrwalanie mają zapewnić uprzywilejowane dzisiaj narzędzia, jakimi są monitoring, audyt i kontrola. Odzwierciedlanie się tych idei można znaleźć i w życiu Kościoła. Święty Augustyn, krytykujący ze znanstwem stawianie na prawo jako podstawę sprawiedliwości, uzasadnia przekonująco,

---

<sup>10</sup> Tomasz z Akwinu, *Contra impugnantes*, 2 c. 1. Por. M. Schlosser, *Docere est actus misericordiae. Theologiegeschichtliche Anmerkungen zum Ethos des Lehrens*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 50 (1999), s. 54–74.

<sup>11</sup> Por. C. Caffarra, *Etica generale della sessualità*, Milano 1992, s. 115.

że to sprawiedliwość człowieka stoi u podstaw przestrzegania prawa. Dlatego tak ważna jest formacja, której właściwym celem jest ukształtowanie wewnętrzne człowieka w perspektywie pełnienia woli Bożej.

Już Platon w słynnym *Liście 6* zauważył, że zasad postępowania, zarówno moralnych, jak i obyczajowych, człowiek uczy się przede wszystkim w ramach rodzinnej rozmowy, czyli nawiązanej relacji osobowej. Wszelka wiedza praktyczna, a taką jest etyka wskazująca cele i normy postępowania, osiąga pełną recepcję na gruncie relacji międzyosobowej nawiązanej przez ucznia z nauczycielem. I o coś takiego chodzi w kierownictwie duchowym – chodzi o relację, która prowadzi nie tyle do poznania tego, co należy czynić – to można znaleźć na przykład w dobrej książce – ale mądrego uporządkowania poznanych możliwości działania i chętnego wprowadzenia, a do tego potrzeba doświadczonego nauczyciela, a nawet przyjaciela.

## ROZDZIAŁ XIV



# Teologiczne podstawy formacji stałej prezbiterów

Jeśli zamierzamy wypracować spójne podstawy teologiczne formacji stałej kapłanów, a tym samym dokonać jej uzasadnienia i przekonać do jej podjęcia w życiu kapłańskim, trzeba nade wszystko bardzo bezpośrednio podjąć kwestię specyfiki sakramentu święceń. Tylko na tym tle będzie można wykazać, że formacja stała jest wewnętrznie wpisana w przeżywanie sakramentu święceń, a zarazem łączy się ściśle z jego skutecznością duchową i eklezjalną. To, że nie zawsze zwracano uwagę na ten problem, przynajmniej nie w sposób systematyczny, nie oznacza, że takiej formacji dotychczas w Kościele nie było. Podręczniki omawiające sposoby pełnienia posługi kapłańskiej, które gorliwi pasterze i teologowie opracowywali w każdej epoce, a zwłaszcza w epokach, w których dążono do podjęcia zdecydowanej reformy Kościoła, są tego potwierdzeniem. Może nawet zaskakiwać wielka liczba opracowań tego typu, w które obfitują także dzieje polskiej teologii zajmującej się kapłaństwem.

W każdym jednak razie w dotychczasowej teologii w zbyt małym stopniu zwracano uwagę na specyfikę sakramentu święceń, a to powodowało, że także wypełnianie funkcji wypływających z tego sakramentu było i jest naznaczone rozmaitymi ograniczeniami. Łatwo zobaczyć, na czym polega problem, gdy sięgnie się do pod-

ręczników sakramentologii. Otóż punktem wyjścia proponowanych ujęć jest na ogół wzajemne podobieństwo sakramentów do siebie. Daje temu wyraz otwierający każdy podręcznik sakramentologii duży dział poświęcony sakramentom w ogólności. Omawia się w nim kwestie wspólne dla wszystkich sakramentów, to znaczy: podstawy biblijne, materię, formę, szafarza, przyjmującego i jego dyspozycje, skutki. Takie ujęcie ma oczywiście swoje zalety, ponieważ ukazuje obiektywny wymiar każdego sakramentu oraz pozwala uchwycić znaczenie całego „korpusu” sakramentalnego w życiu człowieka i Kościoła. Wadą takiego ujęcia sakramentologii jest jednak małe zwracanie uwagi na sposób przeżywania sakramentów, zwłaszcza tych, które są przyjmowane jednorazowo, a do których należą także święcenia. Tymczasem właśnie ta kwestia ma decydujące znaczenie dla uchwycenia właściwego sposobu przeżywania święceń, a więc także nadawania temu sakramentowi właściwej dla niego skuteczności. Oczywiście zajmuje się tą problematyką teologia duchowości, ale często jest ona mało związana z teologicznym rozumieniem sakramentu święceń.

### UŚWIĘCAJĄCE ZNACZENIE SAKRAMENTU ŚWIĘCEŃ

Z sakramentologii ogólnej wiadomo, że skuteczność każdego sakramentu, a zwłaszcza sakramentów jednorazowych, nie tylko jest związana z dyspozycją przyjmującego w momencie ich przyjęcia, ale także ze sposobem ich późniejszego przeżywania, czyli nieustannego kształtowania dyspozycji duchowych, które pozwalają na wydobycie zawartego w tych sakramentach „potencjału” łaski Bożej. Chodzi więc o efektywne pracowanie nad takimi dyspozycjami duchowymi, by skuteczność sakramentu mogła się manifestować w całym życiu po przyjęciu sakramentu, a nawet wraz z upływem czasu mogła stawać się coraz bardziej widoczna i odpowiednia do pojawiających się sytuacji. Właśnie na tym gruncie rodzi się potrzeba ciągłej troski o rozwijanie i formowanie odpowiednich dyspozycji duchowych, które odpowiadają naturze sakramentu, uzdalniają do ciągłego manifestowania się jego skutków. Święcenia udzielane zatem na pewno „raz na zawsze” nie są w takim samym stopniu



skuteczne raz na zawsze. Ich konkretna skuteczność jest nierozdzielnie związana ze sposobem ich przeżywania.

W tym miejscu otrzymujemy pierwsze, a zarazem najbardziej podstawowe uzasadnienie potrzeby formacji stałej w życiu wyświęconych. Jest ona niczym innym, jak tylko szerszym i bardziej systematycznym rozwinięciem klasycznej sakramentologii, która mówi o potrzebie odpowiedniej dyspozycji u przyjmującego sakrament. Tylko pod tym warunkiem będzie on skuteczny w tej perspektywie, w której został ustanowiony przez Jezusa Chrystusa i łaskawie powierzony Jego Kościołowi.

## SAKRAMENT DLA KOŚCIOŁA

Drugi ważny element, wskazujący na specyfikę święceń, ujawnia się, gdy analizujemy klasyczne zagadnienie, którym jest cel sakramentów. Tradycyjna sakramentologia odpowiadała, że sakramenty mają dwa zasadnicze cele: uwielbienie Boga i uświęcenia człowieka. W nauczaniu II Soboru Watykańskiego wskazano jeszcze na trzeci ważny cel wszystkich sakramentów, którym jest budowanie Kościoła, jak nowatorsko podkreślił II Sobór Watykański w konstytucji o liturgii *Sacrosanctum concilium* (nr 59). W tej perspektywie, między innymi, dokonano posoborowej reformy liturgii w Kościele, czego wiele zbawiennych przejawów możemy już obserwować. To rozwinięcie celowości eklezjalnej sakramentów jest szczególnie ważne we właściwym ujmowaniu sakramentu święceń w Kościele oraz we właściwym traktowaniu wszystkich sakramentów przez wyświęconego w pełnionej posłudze pasterskiej. Oczywiście nauczanie soborowe podało także bardzo wiele innych inspirujących stwierdzeń dotyczących święceń, choć w tym miejscu do nich się nie odnosimy.

Tradycyjna teologia, nie uwzględniając systematycznie wymiaru eklezjalnego poszczególnych sakramentów, w tym także sakramentu święceń, gubiła się w jego adekwatnym ujmowaniu w takim właśnie wymiarze. Nie rozróżniano wystarczająco dobrze między święceniami jako sakramentem i funkcjami, jakie wyływają z sakramentu święceń, a tym samym brakowało sakramentalnego

spojrzenia na te funkcje. Efektem tego nierozróżniania jest choćby długie zapomnienie o znaczeniu kapłaństwa powszechnego i ujmowania życia chrześcijańskiego w jego perspektywie, gdy tymczasem ta perspektywa ma bardzo poważne uzasadnienie nowotestamentowe. Efektem braku świadomości tego rozróżnienia są dzisiaj powierzchowne dyskusje o możliwości udzielania święceń kobietom. Reperkusje tych nieadekwatnych ujęć odzwierciedlają się w dyskusjach o celibacie kapłańskim itd.

Szczególne znaczenie z naszego punktu widzenia ma kwestia uświęcającego znaczenia sakramentu święceń. Święcenia nie są sakramentem, którego celem byłoby samo przez się uświęcenie przyjmującego. Ich pierwszorzędnym celem jest uzdolnienie do pełnienia funkcji zbawczych w Kościele: prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej. Dopiero adekwatne wypełnianie tych funkcji w ramach posługi kapłańskiej posiada dla wyświęconego znaczenie uświęcające. Widzimy więc, że skuteczność tego sakramentu przechodzi jak przez soczewkę przez – ogólnie mówiąc – zaangażowanie eklezjalne wyświęconego, w którym konkretnie realizuje się sakrament święceń. Właściwy cel uświęcający sakramentu święceń urzeczywistnia się w odniesieniu do wyświęconego dopiero wtedy, gdy odpowiednio pod względem eklezjalnym pełni swoją posługę jako wyświęcony.

W kontekście tego aspektu sakramentu święceń ujawnia się kolejne uzasadnienie formacji. Pierwszorzędnym zadaniem wyświęconego jest coraz bardziej pogłębione rozumienie Kościoła, chwytające jego sytuację duchową uzależnioną od ducha czasów oraz specyficznych zadań, które przed Kościołem stają. Od tego rozumienia w najwyższym stopniu zależy „jakość” uczestniczenia w życiu kościelnym oraz podejmowanie ciągle nowych wyzwań stających przed nowym ludem Bożym. Takie rozumienie nie rodzi się przypadkowo, ale domaga się dogłębnego namysłu teologicznego, socjologicznego, kulturowego *etc.* Święty Tomasz z Akwinu powiedział kiedyś bardzo trafnie: „Zmiana czasów nie dokonuje zmian w wierze, ale ją determinuje” (*Variatio temporis determinant, non variat fidei*)<sup>1</sup>. Parafrazując to stwierdzenie, możemy zasadnie stwierdzić,

---

<sup>1</sup> Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum* d. 24 a. 1 q. 3 c.

że zmiana czasów nie zmienia Kościoła, ale wpływa determinująco na sposób, w jaki Kościół pełni w dziejach swoją misję zbawczą. Przykładów ilustrujących to stwierdzenie dostarcza niemal każda epoka dziejów kościelnych. Pełnienie posługi eklezjalnej ze strony wyświęconego domaga się nieustannie pogłębianej znajomości wszelkich okoliczności, które wpływają na urzeczywistnianie się Kościoła w dziejach, na rozumienie tego działania ze strony ludzi poszczególnych epok i na ciągle otwierające się nowe możliwości pełnienia posługi.

Należy o tym wszystkim pamiętać tym bardziej, że niejednokrotnie pojawiają się przychylne okoliczności, które warto by wykorzystać dla skuteczniejszego manifestowania zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa. Zbyt jednostronnie jesteśmy zajęci zwracaniem uwagi tylko na to, co nam utrudnia głoszenie Ewangelii, choć i tego trzeba być po prostu świadomym. Owszem, żyjemy w czasach „zmowy antychrześcijańskiej”, jak trafnie powiedział kiedyś René Girard, ale i nowych możliwości także nam nie brakuje. To wszystko musi być uwzględniane w ramach posługi, którą pełnimy, a to można podjąć w ramach formacji stałej o silnym ukierunkowaniu eklezjologicznym.

## SAKRAMENT UWARUNKOWANY KULTUROWO

Z kwestią rozumienia Kościoła pełniącego swoją misję w dziejach ściśle łączy się kwestia kultury. Będąc zanurzony w dziejach, pełni on zarazem swoją misję w ramach konkretnych kultur, które ulegają niejednokrotnie głębokim przemianom, a tym samym wpływają także na człowieka i jego sposób widzenia i rozumienia zarówno świata, jak i wiary. Klasyczna katolicka zasada teologiczna mówi, że „łaska zakłada naturę”. Po przemyśleniach teologicznych podjętych w XX wieku, a zwłaszcza po pontyfikacie świętego Jana Pawła II, który mocno zaangażował się w kwestię kultury i niejednokrotnie wykazał, że pełnienie przez Kościół misji zbawczej jest wyraźnie uwarunkowane kulturowo, można wspomnianą zasadę uzupełnić i sformułować następująco: „łaska zakłada naturę i kulturę”. Takie rozbudowane sformułowanie tradycyjnej zasady – mówiąc w dużym

skrótce – zwraca uwagę, że kształt kultury, w którym żyje zarówno poszczególny wierzący, jak i cały Kościół, ma znaczący wpływ na przyjęcie łaski, a zatem i na osobiste uświęcenie. Na gruncie tradycyjnej teologii sakramentalnej można powiedzieć, że kultura kształtuje przyjmującego sakrament, sprzyjając owocnemu przyjmowaniu łaski, albo też przeszkadza w tym zasadniczym dziele człowieka. To samo można w równie właściwy sposób powiedzieć o przepowiadaniu, dla którego kwestia znajomości i rozumienia aktualnej kultury słuchacza słowa ma jeszcze bardziej bezpośrednie znaczenie.

Z tego powodu rodzi się ewidentna potrzeba coraz głębszego rozumienia kultury i towarzyszących jej zjawisk, gdyż jest to żywy kontekst, w którym żyje Kościół i w którym pełni się posługę kapłańską. Mówiąc o problemie kultury, trzeba mieć na uwadze, że pierwszorzędnym problemem kulturowym jest sam człowiek, jak zauważył już Kant. Jest to tym pilniejszy problem, ponieważ dzisiejsze wpływy kulturowe i ideologiczne doprowadziły do tego, że nie istnieje jedna, ogólnie akceptowana, wizja człowieka, co sprawia, że mamy do czynienia z człowiekiem wielorako rozbitym. Chodzi więc o to, by mieć jak najpełniejsze poznanie rzeczywistości ludzkiej, w której jest pełniona misja zbawcza Kościoła i spełniana posługa kapłańska. W ten sposób będzie można owocniej przygotowywać do przyjęcia łaski oraz zwrócić uwagę na to, co w nim szczególnie przeszkadza.

Formacja stała – jak zresztą potwierdzają wypowiedzi Kościoła na ten temat – powinna być bardzo wyraźnie nastawiona na pogłębianie rozumienia dzisiejszej kultury i towarzyszących jej zjawisk, gdyż kształtują one człowieka i sposób jego bycia w świecie. Chodzi o coraz lepsze poznanie człowieka i środowiska, w którym pełni się posługę eklezjalną i urzeczywistnia się misja zbawcza Kościoła. Będzie można mieć nadzieję, że uwzględniając tę problematykę w ramach formacji, będzie następowało bardziej kreatywne dostosowanie posługi kapłańskiej do wymagań, jakie stawia świat. Będzie ona posługą w rzeczywistym świecie, pozostając nadal nie z tego świata.

## ROZDZIAŁ XV



# Prezbiter w Kościele według dekretu *Presbyterorum ordinis* a zadania formacji stałej

Nauczanie II Soboru Watykańskiego na temat sakramentu święceń pozostaje dla nas fundamentalne i dlatego ono musi być także punktem odniesienia dla formacji kapłańskiej, zarówno początkowej, przygotowującej do przyjęcia święceń, jak i stałej. Kluczowy pozostaje więc dla nas dekret *Presbyterorum ordinis*, który najbardziej właściwie i całościowo ukazuje nam tego, kto przez święcenia podejmuje *munus sacerdotale*. Dekret ten jest jednym z ostatnich dokumentów soborowych, a więc znajduje w nim wyraźne odzwierciedlenie bogactwo zarówno debaty soborowej, jak i jej ostatecznych rezultatów. O trosce o dojrzały kształt dokumentu poświęconego prezbiterom oraz o jego jak najbardziej właściwe teologicznie przesłanie świadczy choćby to, że przeszedł on przez siedem redakcji i złożono w celu jego dopracowania 2200 *animadversiones*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Szczegółowe omówienie etapów powstawania dekretu *Presbyterorum ordinis* oraz formułowanych propozycji szczegółowych w: P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konsilsdekret „Vom Dienst und Leben der Priester“*, Frankfurt am Main 1972. Por. także *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis“*, a cura di

Dekret o posłudze i życiu prezbiterów zawiera wykład doktrynalny na temat święceń kapłańskich i wypływających z nich konsekwencji duchowych i egzystencjalnych, ale jest także pewnym drogowskazem dla ich pogłębionego wprowadzania w życie Kościoła i w życie osobiste. W proponowanym tutaj opracowaniu zostanie zwrócona uwaga na niektóre aspekty eklezjalne posługi kapłańskiej, które wynikają z dekretu soborowego. Wydaje się, że jest to ważne dzisiaj z tego dość łatwo zauważalnego powodu, że bardzo szeroko mamy do czynienia z niedopuszczalną indywidualizacją w spojrzeniu na posługę kapłańską w aspekcie jej praktycznego urzeczywistniania w Kościele oraz w aspekcie jej osobistego przeżywania przez kapłanów. Wynika to często ze zbyt psychologicznego i socjologicznego ujmowania funkcji kapłańskich, pomijającego jej właściwy kształt teologiczny, zwłaszcza eklezjologiczny. Nie będziemy jednak zajmować się tymi przyczynami, gdyż można je łatwo zidentyfikować odwołując się do stanu kultury współczesnej i do proponowanych dzisiaj modeli życia społecznego. Interesuje nas kilka kluczowych kwestii teologicznych, które mogłyby potem zostać wykorzystane w ukierunkowaniu nadawanemu formacji stałej kapłanów. Zwrócimy uwagę na eklezjalny wymiar prezbiteratu, podkreślając jego zakorzenienie w konsekracji sakramentalnej oraz wskazując na jej konkretyzację w przyjętym i pełnionym posłaniu, które jest właściwym sposobem wyrażenia tożsamości kapłańskiej. Wydaje się, że w ramach tych kwestii można znaleźć jednoznaczne wskazówki dotyczące ukierunkowania formacji stałej kapłanów.

## TOŻSAMOŚĆ TEOLOGICZNA PREZBITERA

Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, jeden z pierwszych dokumentów II Soboru Watykańskiego, jeszcze w duchu Soboru Trydenckiego i teologii przedsoborowej widzi specyfikę prezbitera

---

F. Gil Hellín, Città del Vaticano 1996 (praca zawiera synopsę kolejnych redakcji dekretu soborowego oraz antologię wypowiedzi ojców soborowych).

w przewodniczeniu celebracji eucharystycznej<sup>2</sup>. Dekret *Presbyterorum ordinis* w swoim wykładzie na temat prezbiteratu przyjmuje natomiast szerszą i bardziej precyzyjną perspektywę, a mianowicie widzi specyfikę prezbitera w jego możliwości działania *in persona Christi Capitis*, dodając w wersji ostatecznej do tej formuły słowo: *publice* – „publicznie” (nr 2). Bardziej konkretnie zatem, niż zostało powiedziane w konstytucji *Lumen gentium*, działanie właściwe dla prezbitera nie ogranicza się do przewodniczenia celebracji eucharystycznej, ale wypełnia się w wielorakich przejawach i formach posługi urzędowej i nie jest możliwe wyliczenie wszystkich tych form posługi przez odwołanie się do kategorii empirycznych. Związanie więc tożsamości prezbitera z jedną tylko funkcją – z celebracją eucharystyczną – nie byłoby interpretacją wystarczającą wypowiedzi soborowych, choć nie oznacza to w żadnym przypadku jakiegoś pomniejszania Eucharystii w ramach posługi kapłańskiej w Kościele. Oznaczałoby jednak zredukowanie posługi wyświęconego do określonych kategorii socjologicznych, które sprowadzałyby prezbitera do wypełnianych przez niego działań. W innej wypowiedzi z numeru 2 *Presbyterorum ordinis* zostaje przypomniane, że w posłudze prezbitera uobecnia się Jezus Chrystus. Dlatego też należy widzieć w prezbiterze bardziej ogólnie tego, który jest powołany do urzędywania w bardzo różnych zadaniach, że wszystko dokonuje się *in persona Christi*. Działanie w osobie Chrystusa stanowi więc pierwszy element teologicznego określenia prezbitera i kluczowy punkt odniesienia dla rozumienia jego tożsamości.

Oznacza to przede wszystkim, że posługa prezbitera była wprost chciana przez samego Chrystusa Pana, aby w każdej chwili dziejów ludzkich zbawcze działanie Boga, które w Nim się spełniło, mogło dochodzić do człowieka i być przez niego przyjmowane w sposób w najwyższym stopniu widzialny, to znaczy sakramentalny<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 28: „[Prezbiterzy] swoją świętą misję sprawują przede wszystkim w kulcie eucharystycznym, a zwłaszcza w Uczcie eucharystycznej”.

<sup>3</sup> Pojawia się w tym miejscu ważne pytanie, czy nie należałoby odważnie przekształcić tradycyjnego wykładu sakramentologii opartego na katechizmowym wyliczeniu sakramentów w kolejności od chrztu, idąc w kierunku oparcia go na

Tekst soborowy proponuje jeszcze raz to zagadnienie, mówiąc o „publicznym” urzeczywistnianiu posługi kapłańskiej na rzecz ludzi. Gdy śledzi się przebieg prac redakcyjnych nad dekretem *Presbyterorum ordinis*, odkrywa się, że określenie „publicznie” w ostatecznej redakcji oznacza, iż prezbiter został wyświęcony, aby efektywnie ukazywał w formie jednoznacznie widzialnej działanie Chrystusa w określonym momencie dziejów zbawienia. Słowo „publicznie” wskazuje ponadto na coś jeszcze. Jego nowa treść i znaczenie wyłania się wówczas, gdy bierzemy pod uwagę terminologię prawną, która łączy przysłówek „publicznie” ze słowami: *potestas*, *officio fungi* i *nomine*. Pojęcia pochodzące z języka prawnego nadają słowu *publicus* ostateczne znaczenie semantyczne i w ten sposób wskazują także na właściwe znaczenie aktów wypełnianych przez prezbitera, a mianowicie czynią z nich akty wypełniane w imieniu Kościoła. Chodzi więc o akty prawomocne i mające pierwotną strukturę – akty, które zostały ustanowione obiektywnie, tak że również sposoby ich spełniania i aktualizacji są ściśle określone i pozostają „związane” przez Kościół. Przysłówek *publice* nadaje w konsekwencji działaniu prezbitera charakter oficjalny z eklezjalnego punktu widzenia. Połączenie *publice* z *potestas* i z *officium* nadaje posłudze kapłańskiej charakter publiczno-oficjalny. Uzdolnienia posiadane przez prezbitera i obejmowane przez sakrament święceń są określone – „związane” – eklezjalnie. Działanie *in persona Christi* oznacza dla prezbitera szczególne zakorzenienie w Kościele, domagające się utożsamienia z nim w sposób coraz pełniejszy, gdyż tylko pod tym warunkiem jego działania będą posiadać bezpośrednie odniesienie do zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Dzieje się tak nie tylko z tej racji, że działania prezbitera nabierają skuteczności w konkretnej wspólnotcie lokalnej i w poszczególnych wierzących, ale także zyskują właściwą pozycję w Kościele i za pośrednictwem Kościoła, a tym samym działania prezbitera zostają określone i związane jasnymi ramami prawnymi. Bezpośrednio nadaje to zdolności działania prezbitera nowy

---

sakramencie święceń jako pierwszym, skoro sakramenty wypływają z kapłaństwa samego Chrystusa Pana i przedłużają w Kościele dzieło Jego kapłaństwa.



wymiar, który obejmuje równocześnie jego prawomocność oraz wskazuje na jego ograniczenia. Oznacza to więc, że w prezbiterze radykalnie zostaje zredukowana sfera tego, co prywatne i osobiste, a zyskuje bezwzględne pierwszeństwo to, co eklesjalne.

Konkretny i obiektywny kształt prezbiteratu i więzy prawne, którym on podlega, sprawiają, że posługa kapłańska nie może zostać usytuowana w perspektywie „donatystycznej” (herezja rozpowszechniona w Afryce północnej w epoce św. Augustyna), to znaczy wiążącej skuteczność sakramentów ze świętością osobistą szafarza. Unika się w ten sposób niebezpieczeństwa błędnego rozumienia uzdolnień uzyskiwanych za pośrednictwem święceń, jakby chodziło o jakieś wyróżnienie czy też przywilej osobisty. Aby jednak wskazana perspektywa prawna nie doprowadziła do zagubienia ścisłej więzi wyświęconego z Jezusem Chrystusem, ostateczna redakcja dekretu *Presbyterorum ordinis* odwołuje się do przysłówkowego, czyli *publice*, uzupełnienia klasycznej formuły *in persona Christi*. Prezbiter pozostaje pierwotnie i wewnętrznie złączony z Jezusem Chrystusem – jest *hierarchą*, to znaczy człowiekiem, który przez święcenia został włączony w „święte źródło”, którym jest sam Chrystus, dzięki czemu może Go uobecnić. W posłudze prezbitera nie chodzi tylko o działanie w ramach „systemu kościelnego” jako jakiegoś absolutu religijnego – system kościelny ma sens, jeśli wyrasta z Chrystusa i ciągle na nowo przyjmuje Jego kształt oraz kieruje się Jego duchem, aby efektywnie do Niego prowadzić.

Wychodząc od tego, co zostało tutaj powiedziane, trzeba podkreślić, że nie jest możliwe scharakteryzowanie prezbitera tylko za pośrednictwem jego działań, które mogą być dostrzegalne empirycznie i opisywane w oparciu o to postrzeganie. Wymiar zewnętrzny, empirycznie stwierdzalny, w którym wyraża się posługa prezbitera, domaga się pogłębionego rozumienia duchowego oraz stale odnawianej interpretacji teologicznej. Oznacza to, że formuła *in persona Christi* domaga się również interpretacji w kluczu wypowiedzi zawartych w *Presbyterorum ordinis*, aby w ten sposób mogła zostać sprecyzowana także koncepcja obecności Chrystusa w wyświęconym do posługi. W tym miejscu proponuję zwrócenie uwagi na

kilka aspektów tej formuły, które mają zarazem znaczenie dla ukierunkowania formacji stałej:

a) Formuła *in persona Christi* ma swój początek w rzeczywistości fenomenicznej funkcji pełnionych przez prezbitera i w sposób najbardziej uniwersalny wyraża to czasownik *agere* – działać. Obejmuje tym samym to, co zostaje wyrażone przez odwołanie się do potrójnej funkcji wyświęconego, o której również mówi II Sobór Watykański, a mianowicie *munus docendi, sanctificandi et regendi*. Zostaje w ten sposób wyrażona konkretna konfiguracja posługi, która wskazuje, że prezbiter urzeczywistnia ją jako nauczyciel, kapłan i pasterz. Nie należy zapominać, że ta forma działania, za pośrednictwem jej konkretnych przejawów, odnosi się do samego „bytu” prezbitera, który zostaje przez sakrament święceń obdarowany własnym i specyficznym darem Ducha Świętego, którego „namaszczone” działanie w święceniach bardzo mocno zostaje uwypuklone w numerze 2 dekretu *Presbyterorum ordinis*.

b) Działanie prezbitera nie rodzi się więc z jego osobistego talentu, z posiadanych naturalnych zdolności i nawet najbardziej drobiazgowych strategii, nawet jeśli o pełne wykorzystanie tego, co osobiste, również chodzi w działaniach, które prezbiter podejmuje i powinien podejmować. Powołanie do przyjęcia władzy kapłańskiej (*potestas*) i jej konfiguracja prawno-publiczna (*publice*) w ramach Kościoła-społeczności nadają temu działaniu oficjalną prawomocność. Obiektywne normy działania prezbitera i łączące się z nimi zobowiązania sprawiają jednak, że to działanie jest w zasadniczej mierze rzeczywistością prawną niezależną od jednostki, która je spełnia.

c) Dzięki określeniu działania (*agere*) przez formułę *in persona Christi* to działanie zyskuje nowy wymiar, którym jest wymiar wiary. Jest to kwestia o zasadniczym znaczeniu dla teologii kapłaństwa i dla samej posługi kapłańskiej w jej roli historyczno-eklezyjalnej. Nie oznacza to, że została całkowicie przekroczona definicja, którą nadaje się działaniu kapłańskiemu z punktu widzenia socjologicznego. Także aspekt socjologiczny posługi nadal zachowuje swoje znaczenie, ponieważ prezbiter pełni swoją posługę w sferze rzeczywistości widzialnej, odwołuje się do znaków i za pośrednictwem

ich widzialnych efektów analizuje owocność pełnionej posługi. W naszym jednak przypadku działanie prezbitera *in persona Christi* i znaki, w których się wyraża, nabierają, na mocy tego faktu, że są „z wiary” i „dla wiary”, nowej godności – działanie prezbitera nabiera charakteru sakramentalnego, to znaczy przekształca się w znak zbawienia, który odsyła do zbawczego działania Jezusa Chrystusa, nadając mu nośności aktualnej w określonej czasoprzestrzeni. Gdy zostaje w wierze przyjęte przez wierzących, zyskuje pełną skuteczność i dokonuje zbawienia. Tylko wypowiadając imię Chrystusa, staje się oczywiste, gdzie sytuuje się nienaruszany i jednoznaczny początek władzy prezbitera – nie wynika ona z posiadanych przez niego zdolności naturalnych ani nie rodzi się ona z posłania i auto-ryzacji ze strony Kościoła-społeczności. Gwarancją skuteczności zbawczej działań prezbitera jest tylko i wyłącznie Jezus Chrystus; On nadaje im ostatecznie skuteczność i znaczenie zbawcze. Na wewnętrznej więzi z Chrystusem opiera się jedyna i nieusuwalna kompetencja prezbitera, którą posiada i której powinien być coraz bardziej świadomy.

d) Zostaje w ten sposób przypomniana klasyczna koncepcja św. Augustyna, dla którego Chrystus jest autentycznym i jedynym „posiadaczem” świętej władzy, podczas gdy prezbiter jest tylko tym, który podejmuje służbę (*ministerium*). Święty Augustyn stwierdza na przykład: „Pan zatrzymał dla siebie władzę (*potestas*) udzielania chrztu, szafarzom powierzył posługę (*ministerium*)”<sup>4</sup>. W innym miejscu stwierdza: „Oni są tylko przybranymi synami; jedynie Pierworodnemu przysługuje władza”<sup>5</sup>.

Prezbiter nie posiada żadnej własnej władzy ani nie on sam jest dla siebie punktem odniesienia w pełnionej posłudze. Ten fakt zakłada stałe i ciągle ożywiane odniesienie do Chrystusa oraz totalną zależność od Niego, który jako jedyny działa skutecznie, chociaż w konkretyzacji dziejów zbawienia Bóg nigdy nie zrezygnował ze współdziałania ludzi. Biblijny model prezbitera zakorze-niony jednoznacznie i pierwotnie w Jezusie Chrystusie domaga się,

<sup>4</sup> Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 5, 7: PL 35, 1417.

<sup>5</sup> Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 7, 4: PL 35, 1439.

aby posługa eklezjalna była rozumiana jako bezgraniczna dyspozycyjność w stosunku do ludzi, aby pewnie prowadzić ich do udzielenia adekwatnej odpowiedzi na wolę Bożą, z której rodzi się zbawienie. Więż z Chrystusem domaga się od prezbitera całkowitego poświęcenia Bogu i ludziom, starając się dostosować duchowo do działania *in persona Christi*. Posługa służebna przeżywana w ścisłej relacji z Chrystusem nigdy nie może być spełniana tak, jakby chodziło o zadanie pełnione bezosobowo czy też o jakąś więź mechaniczną i czysto urzędową. Powinna być traktowana z dojrzewającym stale osobistym przekonaniem, że jej sensem jest przyłgnięcie osobiste do Chrystusa – przyłgnięcie głęboko przeżyte i wyrażone w wolności, które pociąga za sobą bardzo określone wymagania i nakłada swoje wymagania. Służba ludziom podejmowana przez prezbitera nie może abstrahować od poszukiwania takiego kontekstu egzystencjalnego, aby pozwolić na to, ażeby były przyjmowane jego słowa i znaki i ażeby budziły wiarę, które on ma wypowiadać i spełniać.

e) Przyjmując, że Jezus Chrystus jest obecny w osobie prezbitera, który działa, nowa eklezjologia wskazuje także na nowe rozumienie tego, co w Kościele może oznaczać posługa, a mianowicie wskazuje na dynamizm, który powinien być jej wewnętrznym i zewnętrznym wyrazem. Dynamizm, który jest organicznie złączony z pojęciem posłania, nakłada się na ideę obecności Chrystusa w prezbiterze. Zostają tym samym przekroczone pewne nieporozumienia związane z tradycyjną formułą: *Sacerdos alter Christus* – kapłan jest drugim Chrystusem. Przede wszystkim zostaje przekroczona taka koncepcja, która ujmowałaby tę obecność na sposób obecności eucharystycznej, a więc w sposób statyczny i trwały. Dzisiaj kładzie się nacisk na dynamiczno-funkcjonalną obecność Chrystusa w Kościele, a więc także w prezbiterze. Nawet jeśli skutkiem sakramentu święceń jest charakter sakramentalny, który jest niezniszczalny i ostateczny („kapłan na wieki”), to zostaje zdecydowanie ograniczone niebezpieczeństwo błędnego pojmowania bytu prezbitera, jakby chodziło o zyskaną przez niego jakąś właściwość osobistą, jako posiadanie czegoś, co stawia go ponad „zwykłymi” ochrzczoneymi.

TOŻSAMOŚĆ WYPLÝWAJĄCA Z KONSEKRACJI  
I SKIEROWANA DO PEŁNIENIA MISJI

Jeśli istnieje posługa, na podstawie której wyświęcony działa publicznie *in persona Christi*, to od razu pojawia się pytanie, jak uzasadnić i uprawomocnić takie działanie, jego genezę i jego ukierunkowanie. Ktokolwiek jest przekonany o jedynym znaczeniu, które Jezus Chrystus posiada dla zbawienia ludzi, nie może uniknąć przyznania temu zastępczemu działaniu prezbitera wyjątkowego znaczenia, które domaga się adekwatnego zrozumienia i odpowiedniego uznania. Wobec szczególnej odpowiedzialności, która tutaj się ujawnia i staje niewątpliwym „roszczeniem”, nikt nie może spokojnie powiedzieć sobie, że umie wypełnić powołanie kapłańskie oraz zadośćuczynić wymaganiom posługi wypływającej ze święceń na mocy samego faktu, że w najwyższym stopniu angażuje w nie swoje zdolności i posiadane talenty. Kto jest powołany do reprezentowania Chrystusa z Jego działaniem, będzie mógł to uczynić tylko i wyłącznie na mocy łaski udzielonej łaskawie i suwerennie przez samego Boga.

Ojcowie II Soboru Watykańskiego pracujący nad dekretem *Presbyterorum ordinis* byli doskonale świadomi, że udział w posłudze kapłańskiej otrzymuje się na mocy sakramentu święceń, tak że nie użyto żadnego słowa, aby wprowadzić w tej kwestii jakieś uszczegółowienie i dopowiedzenie bądź też otworzyć jakieś perspektywy dla wprowadzania innej możliwości. W pierwszej wersji dekretu soborowego został położony akcent na przymioty i wymogi duchowe posłania kapłańskiego. Jako podstawowy akt, aby określić specyficzną relację prezbitera z Chrystusem, są wskazane święcenia, co nie wymaga żadnego dodatkowego wyjaśnienia. Odniesienia do sakramentalności święceń pojawiają się jednak w różnych punktach tekstu ostatecznego. Można więc uznać za pewne, że II Sobór Watykański traktuje fakt święceń jako wydarzenie jednoznacznie sakramentalne, nie wchodząc w jakieś szczegółowe wyjaśnienie natury tego wydarzenia. Wyrażenie *sacramentum ordinis* jawi się raczej w użyciu jako pewien stereotyp. Nic nie zostało powiedziane o naturze sakramentalności święceń. Jest więc rzeczą odpowiednią pytać, na jakich

podstawach opiera się pojęcie święceń i jakie określenia mu towarzyszą, by w ten sposób określić jego relację do Chrystusa, będącego pierwszym źródłem sakramentów, a następnie jego relację do Kościoła, w którym sakrament się urzeczywistnia. Jest oczywiste, że różnice i podobieństwa pozwolą nam w jakiś sposób opracować teologię świętych święceń wyprowadzoną z dekretu *Presbyterorum ordinis*<sup>6</sup>.

Zacznijmy od faktu, że dekret soborowy stwierdza, iż Jezus Chrystus uczynił apostołów uczestnikami swojej „konsekracji”, tak bowiem tekst określa zakorzenienie wyświęconych w samym Chrystusie. Użyte kilkakrotnie pojęcie konsekracji posiada znaczenie oświecające dla wyjaśnienia, co sobór rozumie przez święte święcenia. Pojęcia *consecratio* i *consecrare* – nie zachodzi potrzeba czynienia jakichś rozróżnień między rzeczownikiem i czasownikiem – są użyte w dekrecie *Presbyterorum ordinis*, aby wskazać pochodzące od Boga uzdolnienie do pełnienia posługi kapłańskiej oraz włączenie do niej w wymiarze eklezjalnym. Dwa pojęcia oznaczają ten sam akt, który w innych miejscach tego dekretu i w innych dokumentach soborowych oznacza pojęcie *ordo*. W tym synonimicznym zastosowaniu pojęć *ordo* i *consecratio* jest pośrednio zawarta nowa treść dotycząca świętych święceń, która dokonuje poszerzenia nauczania Soboru Trydenckiego, jakie wcześniej było podstawowym źródłem dla teologii kapłaństwa. W tym nowym ujęciu wyraża się w słowach wydarzenie duchowe, które dokonuje się za pośrednictwem udzielanych święceń jako sakramentu. Ojcowie soborowi stosują pojęcie *consecratio* do ustanowienia biskupów i prezbiterów. Czyniąc w taki sposób, opierają się na teologii patrystycznej sakramentu chrztu, cytując św. Leona Wielkiego (†461), który mówi o chrzcie jako konsekracji chrześcijanina<sup>7</sup>. Papież Leon Wielki użył określenia *consecratio* także w odniesieniu do ustanowienia posługi kapłańskiej. Mówi na przykład: „Jest właściwe, aby wszyscy konsekrowani kapłani byli zatwierdzeni i miłowani przez Boga”, a w innym

<sup>6</sup> Por. G. Ferraro, *Il sacramento dell'ordine. Teologia del sacerdozio ministeriale*, Roma 2010, s. 241–251.

<sup>7</sup> Por. Leon Wielki, *Sermo* 4, 1: PL 54, 149.

miejscu: „Prezbiterzy i diakoni, których konsekracja powinna być tak samo uroczysta”<sup>8</sup>.

Że prezbiter powinien być traktowany jako ten, który zawdzięcza swoje urzędowe posłanie konsekracji, jest potwierdzone przez wypowiedź soborową, według której zachodzi: „jedność konsekracji i posłannictwa – *ipsa unitas consecrationis missionisque*” (nr 7), która odnosi się zarówno do biskupów, jak i prezbiterów. Jeśli mimo wszystko szuka się w patrystycznym użyciu pojęcia *consecratio* dalszych elementów wyjaśnienia soborowej koncepcji świętych święceń, trzeba mieć na względzie zastrzeżenia podnoszone przez niektórych współczesnych biblistów, którzy pozostają nieufni wobec teologów wczesnochrześcijańskich i wobec ich propozycji interpretacyjnych. Według nich bowiem fakt, że Chrystusa umarł „poza obozem” (Hbr 13, 13), oznacza przekroczenie podziału na *sacrum* i *profanum* obecnego w świecie pogańskim i świecie starotestamentalnym, a wraz z nim także znaczenia kultycznego tych pojęć. Dla pierwotnego Kościoła nie było już „czasów świętych” ani „miejsc świętych”. Dlatego *consecratio* w sensie uświęcenia miało nabrać w Nowym Testamencie innego znaczenia niż religijne bądź kultyczne.

W dekrecie *Presbyterorum ordinis* zostało uwzględnione autentyczne znaczenie pojęcia „konsekrowani” (nr 12)<sup>9</sup>. Pojęcie *consecratio* nawiązuje do przykładu Jezusa i rozumie czasownik jak równoważnik łaciński greckiego *agiazein* – „poświęcić” (J 10, 36). Należy uwzględnić jeszcze raz to, co zostało powiedziane o różnicy między Starym i Nowym Testamentem, to znaczy o likwidacji kategorii kultycznych. Pojęcie „uświęcenia” i pojęcie „konsekracji” nie mogą już oznaczać, zgodnie z ich genezą historyczno-religijną i starotestamentalną, czegoś, co jest „zarezerwowane dla Boga”. W polu semantycznym Nowego Testamentu przynależność do określonej „sfery” w odniesieniu do chrześcijanina nie może być sprowadzona do koncepcji czysto zewnętrznej, jakby znaczenie przestrzenne

<sup>8</sup> Leon Wielki, *Epistula* 6, 4 – 6, 6: PL 54, 619 – 620.

<sup>9</sup> Zastosowane w tłumaczeniu polskim pojęcie „poświęcenia” wydaje się mało adekwatne, ponieważ odnosi się raczej do aktu zewnętrznego; bardziej adekwatne jest pojęcie „konsekracji”, które wskazuje na skutek ontologiczny działania Bożego urzeczywistnianego za pośrednictwem sakramentu.

stanowiło miejsce lub zakres życia „oddzielony od Boga”. Przeciwnie, każda sfera stworzenia ma być rozumiana jako przynależność i więź duchowa. W stosunku do wszelkiej formy ascetyzmu skoncentrowanego na sobie jest prawdą niepodlegającą dyskusji, że tylko Bóg jest podmiotem czynnym i źródłem wszelkiego uświęcenia. Przede wszystkim w czwartej Ewangelii proces „uświęcenia” nie zakłada jednak oddzielenia od „świata”, aby przenieść się do miejsca, które „należy wyłącznie do Boga”. Każde uświęcenie znajduje natomiast swoją realizację tylko dzięki Jezusowi, który został posłany na świat (gr. *pempein*).

Według Rudolfa Bultmanna czasowniki „uświęcić” i „posłać” stanowią diadę – to znaczy mają właściwie jedno znaczenie, które zostaje stwierdzone przez dwa terminy ściśle powiązane ze sobą<sup>10</sup>. Jest to głęboka i rzeczywiście oświecająca obserwacja. Między uświęceniem i posłaniem zachodzi nierozdzielna jedność, która została by zagubiona, gdyby przyjąć chronologiczne następstwo dwóch faktów. W Ewangelii św. Jana Jezus mówi: „A za nich [apostołów] Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19). Czasownik „poświęcać” jest użyty w formie czynnej, to znaczy: „Ja się poświęcam”. Werset ma charakter wyjaśniający, ponieważ pozwala zrozumieć, że „uświęcać” nie jest i nie może być interpretowane jako zamknięcie się w jakimś pałacu z kości słoniowej ani jako jakieś oddzielające wyniesienie ponad innych. Na początku opowiadania o męce Pańskiej zostaje uszczegółowione to uświęcenie: polega na czynnym i dobrowolnym darze z siebie, aż do pełnego oddania swojego życia. W tym celu Jezus został posłany przez Ojca. W tym wersecie starotestamentalne znaczenie „uświęcenia” splata się z celem definicji służby pełnionej przez Jezusa. Tutaj sytuuje się także centrum inicjacji kapłańskiej i jeśli nie chcemy, aby zostało ono zagubione, musimy nie tylko mówić o „święceniach”, ale także o „konsekracji i posłaniu”, ponieważ jest to najgłębszy sposób wyrażenia, że wzięcie w całkowite posiadanie przez Boga urzeczywistnia się w pełnej gotowości do nawiązania relacji z każdym człowiekiem.

---

<sup>10</sup> Por. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1967<sup>15</sup>, s. 297.



Że konsekracja i posłanie stanowią dwa aspekty jedynej rzeczywistości, wynika także z innych wypowiedzi dekretu *Presbyterorum ordinis* oraz potwierdza faktem, że nasz tekst trzy razy mówi o konsekracji, wskazując zarazem na nierozdzielne powiązane ze sobą „posłanie” – *missio* (nr 2, 7, 12). To prawda, że cały Kościół jest posłany i że *missio* jest właściwa dla wszystkich ochrzczonych, bez żadnego wyjątku. Podkreślone jednak współpowiązanie z ideą konsekracji i zastosowanie dwumianu „konsekrować–posłać” w odniesieniu do wyświęconego uświadamia prezbiterów, że ich posłanie posiada własny i specyficzny charakter, w którym wyraża się ich tożsamość. Można więc powiedzieć, że posłanie prezbitera powinno być przedmiotem stałego namysłu w Kościele i stanowić punkt odniesienia dla kształtowania postawy kapłańskiej w ramach formacji stałej.

Biorąc pod uwagę wieloznaczność zastosowanych pojęć, musimy stale pytać o właściwe znaczenie czasownika „posłać” we wskazanym dwumianie i o to, w jaki sposób jest używany w każdym poszczególnym przypadku. Można więc pytać, czy w dekrecie *Presbyterorum ordinis* głębokie rozumienie święceń, stanowiących centrum i filar rzeczywistości urzędowej, jest rozumiane jako „misja kanoniczna”, jako termin prawny – racja, ze względu na którą niektórzy ojcowie soborowi, uformowani w kategoriach prawnych, odrzucali stosowanie biblijnego rozumienia pojęcia posłania (*missio*) w odniesieniu do posługi kapłańskiej. Stawiane pytania nie obaliły jednak sformułowanych propozycji. *Missio* została uznana za właściwy element święceń. Taka interpretacja posłania znalazła uznanie w wielu wypowiedziach soborowych, potwierdzających, że prezbiter otrzymuje swoją misję od Chrystusa. *Consecratio et missio* są więc wewnętrznie powiązane ze sobą – zachodzi między nimi wewnętrzna wymienność. Posłanie wypływa wprost z konsekracji kapłańskiej. Jest to posłanie Chrystusa i Ducha Świętego nastawione na dopełnianie w Paraklecie dzieła zbawienia dokonanego przez Syna Bożego. Na mocy konsekracji kapłańskiej prezbiter, tak samo jak biskup, uczestniczy w posłaniu Chrystusa do wszystkich ludzi. Posłanie jest w tym znaczeniu kotwicą, która łączy sakrament święceń z życiem trynitarnym, ale zarazem „miejscem”, w którym ta więź wyraża się i staje się widoczna.

Analizując uważnie stwierdzenia, które w dekrecie *Presbyterorum ordinis* mają wyróżniać stan prezbiterów, widzimy, że dwumian *consecratio et missio* posiada wielkie znaczenie interpretacyjne dla właściwego rozumienia święceń. W ich wzajemnej relacji dwa pojęcia posiadają przede wszystkim genezę biblijną i w jej świetle powinny być rozumiane. Dlatego też ich użycie w dekrecie soborowym musi być usytuowane w perspektywie nowotestamentowej. Wynika z tego, że należy zdystansować się w stosunku do wszelkich interpretacji o charakterze historyczno-religijnym lub starotestamentalnych. Tylko wzorcze działanie Jezusa dla naszego zbawienia może nadać przypomnianemu dwumianowi jego autentyczne znaczenie. Elementy kultyczne tożsamości prezbitera mają znaczenie drugorzędne. Można by wyciągnąć jako bezpośrednią konsekwencję, która pomoże nam zrozumieć, że konsekracja nie tworzy jakiejś kondycji, która wydobywałaby „ja” prezbitera jako coś wyjątkowego (Przewielebny, Ekscelecja itd.), ale zgodnie z prawdą ukazuje model służby zawarty w Nowym Testamencie, szczególnie ukazany przez Chrystusa w Ewangelii św. Łukasza po ustanowieniu Eucharystii (Łk 22, 24n)<sup>11</sup>. Równie niewłaściwe jest wyjaśnianie „bycia posłanym”, zawartego w przywołanym dwumianie, jako specyficznego aspektu działalności urzędowej. To nie posłanie różni prezbitera od „zwykłych wiernych”. Konsekracja i posłanie odnoszą się do wszystkich członków nowego ludu Bożego i już w pierwszym schemacie dekretu *Presbyterorum ordinis* aluzja do konsekracji prezbitera, odwołująca się do św. Leona Wielkiego, odnosi się nie do prezbitera i do diakonów, ale do każdego ochrzczonego.

Dwumian „konsekracja i posłanie” może być interpretowany właściwie i pozytywnie jako akt inicjacji do posługi kapłańskiej. To wyjaśnienie staje się tym bardziej przekonujące, im bardziej uwzględnia się w wyjaśnianiu dwumianu dwa już cytowane punkty odniesienia dla modelu urzeczywistniania zbawienia w Jezusie, które wskazuje normę i sakrament chrztu jako przykład paralelny w stosunku do święceń.

---

<sup>11</sup> Wiele pogłębionych uwag na ten temat można znaleźć w: Y. Congar, *O Kościół służebny i ubogi*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2000.

W świetle tych stwierdzeń, wydarzenie sakramentalne, o którym mówiliśmy, poucza nas, że:

a) Człowiek otrzymuje święcenia spoza siebie – nikt nie udziela ich sobie sam. Jako akt zależą one oczywiście od jego dobrowolnej zgody, ale ostatecznie nie są rezultatem osobistego planu ani decyzji, którą sam by podejmował.

b) Są dziełem Bożym. Ich rzeczywistość nie jest ani wytwarzana, ani gwarantowana przez ludzkie decyzje ani przez okoliczności społeczne.

c) Dotyczą one całej osoby. Nie są związane tylko z pełnieniem określonych funkcji – nawet z przewodniczeniem celebracji eucharystycznej – i nie dotyczą tylko określonej roli wypracowanej przez tradycję kościelną, ale obejmują człowieka w samym centrum jego osoby i we wszystkich jej przejawach, aby działać oficjalnie w osobie Chrystusa.

d) Nie dopuszczają żadnych ograniczeń ani gotowości do służby sprowadzonej do określonych wyborów dyktowanych uwarunkowaniami osobistymi ani ograniczeniami w czasie (nie ma kapłanów emerytów). Zakładają one raczej całkowitą gotowość do poświęcenia, nawet jeśli trzeba mieć na uwadze, że zachowanie obowiązków nigdy nie będzie mogło osiągnąć swojej pełni. Posługa ze swej natury pozostaje zawsze niedopełniona zarówno w wyświęconym, jak i w Kościele. Pełniąc posługę, prezbiter ciągle musi przekraczać siebie, tak jak musi przekraczać siebie cały Kościół.

\*\*\*

Sięgnięcie do dekretu *Presbyterorum ordinis* pozwala na szybkie odkrycie jego bogactwa doktrynalnego, a zarazem wyjątkowego potencjału odnośnie do kierunków prowadzenia formacji stałej kapłanów. Teolog dowartościowuje go nie tylko ze względu na jego głębię teologiczną i ze względu na jego zakorzenienie biblijne; uznaje także, że tekst może dać pewne ukierunkowanie dla pełnienia posługi kapłańskiej i jej dynamicznego rozwijania. Co więc wynika dla tego ukierunkowania? Przede wszystkim to, że prezbiterat jest nierozdzielnie podporządkowany Kościołowi, a wyraża

się w pełnieniu posłania, które staje się źródłem uświęcenia dla Kościoła i dla samego wyświęconego. Wydaje się, że te dwa elementy zasługują na wyjątkowo mocne podkreślenie w ramach prowadzonej formacji stałej, ponieważ są najbardziej jednoznacznie związane z tożsamością wyświęconego, a także stanowią one ukierunkowującą odpowiedź na wyzwania stawiane przez współczesny kontekst kulturowo-społeczny.

## ROZDZIAŁ XVI



# Tajemnica Maryi i kapłaństwo służebne

Na pewno nie w wyniku przypadkowego zbiegu okoliczności św. Łukasz wspominał o obecności Maryi „razem z niewiastami [...] i braćmi [Jezusa]” (Dz 1, 14) w grupie stu dwudziestu osób zgromadzonych wokół Jedenastu w oczekiwaniu na zesłanie Ducha Świętego. Nie jest również wynikiem jakiegoś zbiegu okoliczności, że Ewangelia św. Jana wspomina o obecności Maryi pod krzyżem, na którym umierał Jezus, i o tym, że z wysokości krzyża dał Ją za matkę umiłowanemu uczniowi. Obecność i uczestniczenie Maryi w wydarzeniu dopełniającym założenie Kościoła, którym była Pięćdziesiątnica, stanowią ważną część Jej życia i Jej tajemnicy. Są naturalną konsekwencją misji, którą Ona spełniła w urzeczywistnieniu się tajemnicy wcielenia i odkupienia. Jezus nie odszedł z tego świata bez przekazania w testamencie swojej Matki Kościołowi. Ewangelista Łukasz wykorzystał więc element z tradycji janowej, włączając postać Maryi do Dziejów Apostolskich, chociaż pojawia się w nich tylko przejściowo, a potem znika.

Gdy Piotr wstaje, aby podjąć kwestię wybrania zastępcy Judasza, nie myśli o tym, że w to miejsce mogłaby zostać wybrana kobieta, nawet Maryja: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał z nami, począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym został wzięty od nas

do nieba, stał się razem z nami świadkiem Jego zmartwychwstania” (Dz 1, 21–22). Prawdę mówiąc, pierwszymi świadkami zmartwychwstania były kobiety, ale nie było wśród nich Maryi, a w każdym razie Nowy Testament o tym nie wspomina. Nie jest nawet wprost wymieniona wśród tych kobiet, które szły za Jezusem w czasie Jego publicznej działalności. Nie będzie Jej wśród tych kobiet, które wspomina Nowy Testament, przekazując opowiadania o rozmaitych wydarzeniach. Jej świadectwo na pewno wyczuwa się w Ewangeliach Dzieciństwa, których nie da się czytać, by nie zdać sobie sprawy z tego, że to Maryja przekazała o nim relacje, Ona, która „chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2, 51). Wielu egzegetów wykazało, że Łukasz musiał otrzymać ze środowisk janowych echa zwierzeń Maryi. Nie jest przesadną fantazją widzieć w Niej wpływową inspiratorkę Ewangelisty Słowa wcielonego. Funkcja Maryi w łonie Kościoła nie miała jednak żadnego charakteru publicznego. Nic nie wskazuje na to, że uczestniczyła w przepowiadaniu w Kościele Pięćdziesiątnicy. Maryja nie miała żadnej funkcji urzędowej, czyli hierarchicznej. Nie przepowiadała, nie udzielała sakramentów, nie przewodniczyła zgromadzeniom. Nie należała do tych, którym zostało powierzone *opus ministerii*, dzięki któremu – według apostoła – Kościół buduje siebie, dopóki nie osiągnie pełnej dojrzałości w Chrystusie (por. Ef 4, 12–13).

Dlaczego? Faktem jest, że osobista tajemnica Maryi nie oznacza wykluczenia z kapłaństwa urzędowego, ale jego przekroczenie, o ile sytuuje się Ona na o wiele głębszym poziomie – u samego źródła tego, w czym będzie uczestniczył Kościół. To, co wydaje się do Niej nie należeć – jak posługa sakramentalna, władza hierarchiczna i misja nauczycielska – ma charakter urzędowy tylko w relacji do samych aktów, przez które dokonano się nasze zbawienie. Maryja bezpośrednio z nim współdziałała – została włączona w pierwotne wydarzenie, którego ekonomia sakramentalna jest uobecnieniem. Sama rzeczywistość, którą Eucharystia oznacza i zawiera, to znaczy Ciało Chrystusa, została w Niej i przez Nią zapoczątkowana. Była obecna i uczestniczyła w tej jedynej Ofierze, której każda Msza święta jest celebracją sakramentalną. To wszystko, co Ona mogła przeżyć sakramentalnie, nie było niczym innym, jak pogłębieniem tego,

co wcześniej przeżyła w rzeczywistości historycznej. Istniała więc jedyna i nieporównywalna z żadną inną doskonałość w Jej sposobie przyjmowania rzeczywistości poprzez sakramenty. Ale Jej osobista funkcja polegała na łączności z samą rzeczywistością konstytutywną, a nie na byciu służebnicą Jej sakramentalnego uobecnienia.

Czym jest kapłan, jeśli nie sakramentem, to znaczy znakiem i narzędziem Chrystusa, który przychodzi do swojego Kościoła, aby wcielić go w siebie i ubogacić go swoją łaską? Jest prostym znakiem i narzędziem, wobec którego Maryja będzie posiadać zawsze jedyne miejsce, które spełniła we wcieleniu i odkupieniu – miejsce Kościoła, którego jest czystą i doskonałą realizacją osobową.

Nie oznacza to, że Maryja w ten sposób nie uczestniczyła w kapłaństwie Chrystusa. Ale miało to miejsce w innym sensie, niż mówi się to o całym Kościele i każdym chrześcijaninie. W przypadku Maryi nie chodzi o kapłaństwo urzędowe, ale o kapłaństwo wspólne – powszechne. W Niej realizuje się po raz pierwszy i w sposób absolutnie doskonały to, co stanowi część bytu Kościoła i każdego chrześcijanina. Kościół jest stworzeniem Jezusa Chrystusa; jest nowym stworzeniem ludzkości; ale jest także Oblubienicą, złączona z tym aktem, przez który On go stwarza i zbawia, mając uczestniczyć, poprzez całkowity dar z siebie, w jedynej Ofierze, której Eucharystia jest sakramentem. Zarówno jeśli chodzi o dar ofiarny z siebie lub o promieniowanie prawdy i łaski pośród ludzi, cały Kościół jest więc wspólnotą kapłańską, która ma jednak za Głowę Jezusa Chrystusa. Jeśli jest to prawdą w odniesieniu do każdego z jej członków, to w najwyższym stopniu odnosi się to do Maryi. Tylko Ona, uczestnicząc swoim osobistym przyłgnięciem i darem z całego swojego bytu we wcieleniu, włączyła się w Ofiarę odkupieńczą, której ofiara Kościoła i chrześcijanina jest tylko naśladowaniem i przedłużeniem. Z drugiej strony nie można oddzielać Jej ofiary osobistej od Ofiary Chrystusa. Ona nie miała innego życia ludzkiego do przeżycia i do ofiarowania do końca na Kalwarii poza ludzkim życiem swojego Syna. Z tej racji w porządku kapłaństwa wspólnego Ona jest pierwsza w sposób absolutny.

Jeśli jednak kapłaństwo urzędowe zostało przekroczone w Maryi przez wyjątkowość, z jaką realizuje się w Niej kapłaństwo wspólne,

to Ona stanowi dla niego najwyższy i najwznioślejszy wzór. Jak mówili Ojcowie, Kościół rodzi wiernych, to znaczy rzeczywiście rodzi w nich Chrystusa przez słowo i sakramenty, jak Maryja zrodziła Chrystusa w Jego bycie fizycznym. W kapłanie, na mocy jego własnej posługi, urzeczywistnia się właśnie to, co zrealizowało się w posłudze Maryi. Nie służyłoby mu na nic bycie narzędziem obecności i działania Chrystusa lub spełnianie w Jego imieniu władzy, jeśli nie upodabniałby swojej duszy i swojego życia do Tego, którego jest sakramentem. Analogicznie nie służyłoby Maryi, Jej wielkości i Jej walorom osobistym, bycie Matką Jezusa, jeśli nie byłaby nią całą swoją wiarą i całą swoją miłością – całą swoją duszą. Jak łaska towarzyszy Jej macierzyństwu, by przekazać Jej całą swoją moc zjednoczenia ze Słowem wcielonym, tak łaska towarzyszy kapłaństwu urzędowemu, aby udzielić mu całej swojej mocy zjednoczenia i upodobnienia do Chrystusa. Pokazuje to miejsce, które Maryja zajmuje w samym centrum kapłaństwa urzędowego przez swój przykład, swoje wstawiennictwo i swój wpływ duchowy.

Nie można oczywiście odnieść czysto i po prostu jedyne go przypadku Maryi do pozycji, jaką ma Ona w Kościele. Na ile głęboko związana z kobiecością Maryi jest Jej rola w dziele zbawienia, tak równocześnie ma dla Niej szczególne znaczenie. Nadzwyczajna dyskrekcja, którą wykazała się w rodzącym się Kościele, podczas gdy spełniła się w Niej tajemnica Kościoła, nie przysługuje Jej jako kobiecie, ale dlatego, że jako kobieta była Matką Chrystusa, dlatego więc jest złączona z najbardziej wewnętrznym oddziaływaniem, jakie wywiera na każdy byt. Ta rola jest spójna z Jej macierzyństwem. Na tym stopniu i w tej formie należy tylko do Niej. Ta rola jest także wzorcowa dla tych wszystkich, którzy – zgodnie z genialnym stwierdzeniem św. Teresy z Lisieux – „chcą być w Kościele sercem, miłością”. Ale to nie jest specyficzne dla kobiety, tak samo jak działanie nie jest specyficzne dla mężczyzny. Wiemy, że każdy chrześcijanin, nawet niespełniający posługi urzędowej, ma do podjęcia żywotną rolę w przekazywaniu wiary, w celebrowaniu sakramentów, w ewangelizowaniu. Misja Kościoła spełnia się poprzez nieodłączne współdziałanie ludu chrześcijańskiego i kapłaństwa urzędowego. Z działaniem tego ostatniego musi łączyć się życie i działanie



tych, którzy nie mają władzy i niczego, co widzialnie oddzielałoby ich od spraw tego świata. Jak można by zrozumieć opracowanie żywej Tradycji i historii wiary, jeśli abstrahowałoby się od działania Ducha Świętego we wszystkich członkach Kościoła? Właśnie na tym polu, którym jest kapłaństwo powszechne w jego aspekcie czynnym, nie może być dyskryminacji między mężczyzną i kobietą w Kościele, ale musi kształtować się komplementarność darów, funkcji i możliwości. Kondycja kobiety w Kościele jest związana przede wszystkim z funkcją świeckich, dlatego jej specyficzna rola powinna mieć zasięg o wiele większy niż w jakiegokolwiek innej społeczności, ponieważ sprawami Bożymi są głównie sprawy życia. Nie oznacza to oczywiście pomniejszania wielkości kapłaństwa urzędowego i jego znaczenia dla zjednoczenia z Chrystusem, gdyż spełnia ono inną funkcję, a jego wyjątkowość mierzy się tylko miarą miłości.

Tutaj zatem relatywizuje się kwestia, którą dzisiaj stawia się tak często – dlaczego kobieta nie ma władzy i odpowiedzialności w ramach kapłaństwa urzędowego? Nie chodzi w tym miejscu o potraktowanie problemu w całej jego złożoności, ale tylko o zapytanie, czy tajemnica Maryi może go rozjaśnić.

Jest nad wyraz oczywiste, że w żadnym wypadku nie chodzi o zastosowanie do organizacji Kościoła tego, co można powiedzieć o roli kobiety w społeczeństwie ludzkim. Nie można bowiem postawić kapłaństwa w relacji do żadnej ludzkiej roli społecznej. Kapłaństwo urzędowe, na którym w sposób wyłączny opiera się władza w Kościele, jest kapłaństwem *sakramentalnym* – jest tym, co reprezentuje na miarę tego, co realizuje. Tym, co reprezentuje, tym, z czego czerpie swoją moc, jest sam Jezus Chrystus w swojej relacji z Kościołem. Problemem nie jest wiedzieć, czy mężczyzna jest, czy nie jest bardziej dysponowany, aby służyć za narzędzie do tego oddziaływania Chrystusa na Kościół. Tym, czego wymaga się od bycia mężczyzną i typu relacji, który ono formuje między nim i światem, między nim i innymi ludźmi, jest reprezentowanie Jezusa Chrystusa w Jego roli „zasady łaski”, aktu, przez który wciela siebie w Kościół.

Odpowiedź na to wszystko byłaby taka, że kobieta reprezentuje Kościół, i to właśnie odnajdujemy w tajemnicy Maryi. Jako kobieta

była Ona nie tylko „wykorzystana” we wcieleniu, ale została włączona całym swoim bytem w zbawienie świata. Sensem kobiety jest objawianie tajemnicy nowej Ewy. Nie realizuje się ono w kapłaństwie urzędowym, ale w działaniu bardziej związanym z naturą kobiety, z mocą zbliżania się do Boga oraz oddziaływania na to, co ludzkie, jak objawia się w tajemnicy Maryi. Nie można powiedzieć, że kapłaństwo urzędowe jest zarezerwowane mężczyznom, nie myśląc równocześnie, że na oblubieńczym i macierzyńskim wymiarze tajemnicy Kościoła spoczywa powołanie do urzeczywistnienia w każdej kobiecie tego, co po raz pierwszy i doskonale urzeczywistniło się w Maryi.

## ROZDZIAŁ XVII



# Radość i krzyż w życiu kapłana

Zagłębiając się w tajemnicę Kościoła, co ciągle na nowo musimy czynić jako ci, którzy zostali w niego wszczępieni w sposób całkowicie szczególny na mocy sakramentu święceń – sakramentu w służbie Kościoła – zauważamy bardzo łatwo i znacząco zarazem, że Kościół wyrasta z Chrystusowego głoszenia Ewangelii, czyli radosnej nowiny, wypełnia się w ofierze złożonej przez Chrystusa na krzyżu, a spełnia się w dziejach, kontynuując głoszenie radosnej nowiny Chrystusa i składając Jego ofiarę na ołtarzach naszych świątyń. Kościół, będąc w dziejach jakby dalszym ciągiem wcielenia Syna Bożego, który go ukonstytuował, idzie więc drogą Pana, na którą składają się równocześnie i nierozdzielnie radość i krzyż. Radość i krzyż stanowią jakby żywą tkankę, która tworzy Kościół jako duchową budowlę w Panu i świątynię Ducha Świętego, w której może On autentycznie mieszkać, by dopełniać w dziejach dzieło uświęcenia zbawionych.

Sakrament święceń, który jest niemal współistotnie wpisany swoją genezą w Chrystusowe konstytuowanie Kościoła w czasie Jego misji mesjańskiej, również narodził się z Chrystusowego głoszenia radosnej nowiny i został w pełni objawiony w czasie Jego ofiary złożonej na krzyżu. W ewangelicznej radości i w ewangelicznym krzyżu sytuuje się początek sakramentu święceń, który stanowi element „strukturalny” budowli Kościoła, wyrażając się następnie

i konkretyzując w pełnieniu przez tych, którzy go otrzymują, misji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Każdy wyświęcony: biskup, prezbiter i diakon, jest więc jakby sakramentalnym przedłużeniem radości i krzyża Jezusa Chrystusa. Jako *hierarcha*, czyli człowiek zanurzony sakramentalnie w świętym źródle, którym jest sam Jezus Chrystus, każdy wyświęcony jest zatem zanurzony w Jego radości i krzyżu. To jest jego geneza i to określa jego tożsamość duchową, a także wyznacza nam drogę duchowego rozwoju.

Gdy patrzymy na nasze kapłańskie życie i posługiwanie, fakt, że radość i krzyż są jego ścisłymi i spletającymi się ze sobą elementami składowymi, jawi się nam jako coś oczywistego, a poniekąd także naturalnego. Co więcej, odkrywamy, że takie samo jest doświadczenie całego Kościoła, a w nim każdego wierzącego. W naszej posłudze doświadczamy zarówno radości, jak i krzyża – doświadczamy tych stanów jako czegoś, co decyduje o naszym życiu i o jego biegu. Zarówno radość, jak i krzyż, przyjmowane i przeżywane przez nas, wpisują się w tajemnicę Kościoła, stając się elementami jego duchowego rozwoju i narzędziami oddawania chwały Ojcu.

Nie chodzi tutaj bynajmniej o to, by wyliczać, jakie są nasze radości i nasze krzyże, za pośrednictwem których uczestniczymy w życiu Kościoła i współtworzymy eklezjalne dzieje zbawienia, ale o to, by raczej zastanowić się na nowo, w jaki sposób, w naszych czasach i na ich miarę, te dwa podstawowe doświadczenie przyjmować i przeżywać, tworząc ich nową syntezę w służbie Kościoła, postępując drogą wyznaczoną przez Chrystusa, w którego – jako nasze święte źródło – zostaliśmy wszczępieni. Jest to tym ważniejsze, że zestawienie radości i krzyża już w punkcie wyjścia zawiera w sobie pewien paradoks, który nie jest bynajmniej łatwy do spójnego uzgodnienia i przeżycia w ramach konkretnych okoliczności życiowych i eklezjalnych.

## RADOŚĆ EWANGELICZNA

Niemal od pierwszych wersetów Ewangelii jest oczywiste, że „pełnia czasu”, którą one ogłaszają, jest manifestacją „wielkiej radości”, przewyższającej radość starotestamentalną związaną ze słowem

objawienia mówionym przez Boga i z kultem izraelskim. „Słowo stało się ciałem”, a Jego ukrzyżowanie staje się wylaniem miłości Bożej na całe stworzenie. Bardzo wymownie ukazuje ten fakt zwłaszcza Ewangelia św. Łukasza. Anioł Gabriel posłany do Maryi pozdrowia ją słowem: *Chaire* – „Raduj się” (Łk 1, 28). W czasie narodzenia Chrystusa w Betlejem anioł oznajmia pasterzom: „Oto zwiastuję wam radość wielką, która będzie udziałem całego narodu” (Łk 2, 10). Ta radość dopełnia się w wydarzeniach związanych z ukazywaniem się zmartwychwstałego Jezusa (Łk 24, 41). W czasie pełnionej misji Jezus naucza o „większej radości” objawiającej się w przebaczeniu grzechów, w odnajdywaniu zabłąkanego i zagubionego (Łk 15, 7. 10. 24. 32). Sam Chrystus „raduje się” ze sposobu, jaki wybrał Ojciec, aby się objawić (Łk 10, 21).

Orędzie radości jest orędziem podstawowym, stanowiącym niemal źródło wszelkiego głoszenia zbawienia, ale jest zarazem orędziem zobowiązującym. Uczniowie w Duchu Świętym powinni w swoim słowie i swoim życiu odzwierciedlać radość Bożą i wzrastać w niej nieustannie aż ich radość dojdzie do pełni na wzór samego Chrystusa. Nie przypadkiem św. Jan, głównie w perspektywie paschalnej, aż pięciokrotnie mówi o „pełnej radości”, do której zostają wezwani uczniowie (J 15, 11; 16, 24; 17, 13; 1 J 1, 4; 2 J 12). Radość nie jest czymś drugorzędnym ani obiektywnie, czyli w perspektywie zbawienia, ani subiektywnie, czyli w perspektywie osobistego doświadczenia. Święty Paweł powie to samo, stwierdzając po prostu: „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się” (Flp 4, 4).

Gdy uświadomimy sobie nacisk kładziony na orędzie radości i jego niezwykle zasięg, problem relacji radości i krzyża staje się jeszcze trudniejszy, bowiem na podstawie tego, co zostało powiedziane o radości, niemal narzuca się, że całe cierpienie i śmierć, niejako skondensowane w tajemnicy krzyża, w objawieniu przekazywanym przez Nowy Testament – zarówno u Chrystusa, jak u chrześcijan – można ująć i uzasadnić tylko w funkcji radości. Krzyż w takim ujęciu mógłby zostać jednak pozbawiony swojego ostatecznego, najbardziej bolesnego wymiaru, a wówczas cierpienie i śmierć zostałyby pozbawione swojej powagi. Przecież Chrystus

„został dla nas wydany”, dla nas stał się „grzechem” i „przekleństwem” (2 Kor 5, 21; Ga 3, 13; por. Rz 8, 3), przecież „pójście za Nim” musi zaprowadzić ucznia na krzyż (J 21, 19). Ale czy w tym przypadku można jeszcze mówić o radości? Czy nie są to rzeczywistości przeciwstawne?

Pojawia się więc bardzo wyraźnie pytanie: czy możliwość pogodzenia tych przeciwstawnych stanów da się wytłumaczyć przez odwołanie się do jakiejś ponadczasowej zasady, na przykład zdania się na wolę Bożą lub na boską logikę pełnionej misji? Jest to możliwe, ale nie zawsze. Chrystus doznaje opuszczenia przez Ojca, a tym samym doświadcza utraty wszelkiej radości, a wraz z nią śmierci i otchłani (Ap 6, 8), w której następuje zerwanie wszelkiego związku z radością (Ps 6, 6). Kto doświadcza „ciemnej nocy”, nie ma już możliwości połączenia swojego doświadczenia z utraconą na zawsze radością.

### NIEROZŁĄCZNA WIĘŹ

Zauważamy więc, że pierwsi uczniowie łączą w swoim doświadczeniu radość i cierpienie. Czytamy w *Dziejach Apostolskich*: „A oni odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia [Jezusa]” (Dz 5, 41). Święty Paweł, którego dotknęły bolesne doświadczenia: przekleństwo, prześladowanie, zniesławienie, wżgarda, odrzucenie przez wszystkich (por. 1 Kor 4, 10–13), noszenie konania w swoim ciele (por. 2 Kor 4, 10), wyznaje: „Pełen jestem pociechy, opływam w radość w każdym ucisku” (2 Kor 7, 4). Ucisk i radość w Nowym Przymierzu łączą się więc ściśle ze sobą (por. Mt 5, 12 par.; Dz 7, 55–57; 1 Tes 1, 6). Pierwsi uczniowie zdają się w jakiś tajemniczy sposób godzić sprzeczności.

Taka sama sytuację można odnotować w pewnych doświadczeniach eklezjalnych. Pojawia się w pismach apostoelskich motyw karcenia wierzących, mającego na względzie ich radość. Starotestamentalne karcenie dziecka przez ojca, będące wychowawczym czynem miłości (por. Prz 13, 24), ujmowane na wzór wychowawczego, pełnego miłości karcenia Izraela przez Boga (por. Pwt 8, 5–6), zostaje uwzględnione w Liście do Hebrajczyków (por. Hbr 12, 5–13). Paweł

przenosi tę starotestamentalną zasadę na swoją karcącą funkcję względem gminy (por. 1 Kor 11, 31–32). Następstwami takiego postępowania u dziecka mogą być żal, ból i łzy. Można to wszystko zrozumieć i uzasadnić tylko w wierze i w odniesieniu do jej mocy, gdyż tylko w wierze można uznać, że mimo takiego obchodzenia się z nimi są traktowani jak synowie: „Wszelkie karcenie na razie nie wydaje się radosne, ale smutne, potem jednak przynosi tym, którzy go doświadczyli, błogi plon sprawiedliwości” (Hbr 12, 11).

W procesie karcenia odsłania się pewna znacząca dialektyka, którą dobrze wyraził św. Paweł. Pisze on do Koryntian, że jego list „napełnił ich smutkiem”, ale ponieważ zasmucili się „po Bożemu”, dlatego dla apostoła stał się on okazją do radości (por. 2 Kor 7, 8–9) oraz racją oczekiwania na to, że gmina koryncka, rozumiejąc radość napominania, będzie w niej uczestniczyć: „Jestem przeświadczony co do was wszystkich, że moja radość jest także waszą radością” (2 Kor 2, 3). Ta radość nie może być jednak osiągnięta inaczej, jak tylko przez prawdziwe zasmucenie się napominanego: „Jeżeli ja was zasmucam, któż mi radość sprawi, jeśli nie ten, którego ja zasmucam?” (2 Kor 2, 2). To ryzyko zasmucenia, by doświadczyć radości, a tym samym znowu ją przekazywać, wyraża logikę krzyża. Jest ona odzwierciedleniem postawy Chrystusa, który idących za Nim prowadzi na krzyż i oczekuje od nich, by rozumieli to jako „wychowywanie” („Ja jestem drogą”) do radości, przez nią motywowane i z powrotem do niej zmierzające.

Oczywiście to nie jest proste i nie pojawia się w sposób bezpośredni, gdyż pozbawienie radości zawsze jest odczuwane jako doświadczenie jakiejś obcości. Jest to coś nieuniknionego, jak wynika z zachęt, które znajdujemy w Nowym Testamencie: „Umiłowani! Temu żarowi, który w pośrodku was trwa dla waszego doświadczenia, nie dziwcie się, jakby was spotkało coś niezwykłego, ale cieszcie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych” (1 P 4, 12–13); „Za pełną radość poczytujcie to sobie, bracia moi, ilekroć spadają na was różne doświadczenia” (Jk 1, 2). Piotr motywuje przejście przez „ogień” jako współcierpienie z Chrystusem, które przy paruzji uczyni ich uczestnikami Jego chwały w radości. Wskazuje on także na postawę w cierpieniach, która – na mocy

upodobnienia do Chrystusa – wyznacza przejście między znoszeniem a radością: „Zatem również ci, którzy cierpią zgodnie z wolą Bożą, niech dobrze czyniąc, wiernemu Stwórcy oddają swe dusze” (1 P 4, 19). Jakub w swoim liście prezentuje to samo przejście, podczas którego „prawdziwa wiara” w cierpieniu rodzi cierpliwość prowadzącą do wieczności (por. Mt 10, 22; 24, 13). Paweł „chlubi się” (synonim radości) z ucisków, widząc w nich drogę do osiągnięcia wytrwałości, cnoty, a przede wszystkim nadziei: „A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 3–5). Różnorodne doświadczenia mogą więc służyć wypróbowaniu prawdziwości wiary oraz oczyszczeniu, czyli uczynieniu jej prawdziwszą, a tym samym można już teraz radować się „radością niewymowną i pełną chwałą” (1 P 1, 6–8). W tych wszystkich wypowiedziach obcy człowiekowi wymiar cierpienia staje się właśnie zadatkem, jeszcze ukrytym, radości eschatologicznej. To przysłonięcie radości każe św. Pawłowi w pełni rzeczywiste cierpienie, ponieważ jest ono współcierpieniem z Chrystusem, opatrywać słowem „jakby”: „Jakby smutni, lecz zawsze radośni” (2 Kor 6, 10). Wszelki ból i wszelkie smutki są związane z doczesnością, która w zestawieniu z „bezmierzem chwały przyszłego wieku” pozostaje „niewielkim utrapieniem naszego obecnego czasu” (2 Kor 4, 17).

### WSPÓŁCIERPIENIE KAPŁANA

O ile smutek, ból i cierpienie stanowią dla chrześcijanina udział w Chrystusie, to jednak nie jest to tylko doświadczenie samego chrześcijanina przeżywane dla niego samego. Nie jest ono jego prywatną sprawą, ale to wszystko ma być przekazywane, to znaczy należy je włączyć w życie wspólnoty wierzących, aby w ten sposób umożliwić innym wierzącym chrześcijańskie cierpienie, a także po to, by dawać łagodzące pocieszenie w tym cierpieniu. „Obfitowanie w cierpienia Chrystusa” pomaga samemu apostołowi w bólu i w pocieszaniu jednocześnie (por. 2 Kor 1, 4–7).

Tutaj możemy znaleźć pierwsze zastosowanie podejmowanego tematu w odniesieniu do posługi kapłańskiej. Sformułowane przez



apostoła prawo nie odnosi się tylko do niego i jego roli pośredniczącej między wspólnotą koryncką i Chrystusem, ale do całej wspólnoty chrześcijańskiej, także w czasach poapostolskich. Dla wierzącego, mającego udział w Chrystusie, cierpienie i pocieszenie są nieustannie powiązane ze sobą. Oddziaływanie na Kościół i świat ma – z jednej strony – wyrażać się jako pocieszenie, ale – z drugiej strony – ma być dalszym obdarowywaniem cierpieniem w Kościele: „dla dobra Jego [Chrystusa] Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24). Współpocieszać i współcierpieć – taka jest misja kapłana w Kościele.

To, co zostało w tym miejscu powiedziane, domaga się jeszcze uzupełnienia. Pocieszone cierpienie nie jest jeszcze krzyżem, o który nam tutaj chodzi. Nam chodzi o sam krzyż, dlatego trzeba jeszcze sięgnąć do Ewangelii św. Jana. Święty Paweł myśli o krzyżu zawsze z perspektywy zmartwychwstania, co odpowiada jego doświadczeniu, które przeżył pod Damazkiem. Paweł raduje się z dopełnionej miłości Chrystusa, która wyraziła się w staniu się grzechem i przekleństwem. Jan musi zgodzić się z miłością na decyzję miłującego Chrystusa, który dobrowolnie wybiera krzyż. Jego rozdzierające cierpienie polega ostatecznie na tym, że musi pozwolić Chrystusowi cierpieć, bez sprzeciwu i bez powstrzymywania Go. Słowem, które zdaje się streszczać sytuację, jest „wzruszenie” (J 13, 21; 11, 33; 12, 27). Wzruszony Jezus zwraca się do wzruszonych uczniów, w tym wyrażając swoje pocieszenie. Szczytem Jego cierpienia będzie opuszczenie przez Boga, podobne do bólów porodowych kobiety, w których radość wcześniejsza i późniejsza znika w cierpieniach chwili obecnej. Nie ma tutaj żadnego „jakby”, ale jest pełny realizm: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Wy będziecie płakać i zawodzić, a świat się będzie weselił”. Dopiero później nastąpi zmiana: „Smutek wasz zamieni się w radość” (J 16, 20). W przewidywaniu i cieniu mającego nastąpić krzyża Jezus domaga się całkowitej zgody miłujących uczniów na Jego mękę krzyżową w radości: „Gdybyście Mnie miłowali, rozradowalibyście się, że idę do Ojca” (J 14, 28).

Model akceptacji u św. Jana wyrażają trzy przedstawicielki miłującego Kościoła w wydarzeniu męki i zmartwychwstania: Maria z Betanii, która z miłości namaszcza Pana na Jego pogrzeb (to znaczy cierpiącego Mesjasza); Maryja Matka, która pod krzyżem

dopełnia swojej zgody, również będąc posłaną do nowego syna; Maria Magdalena, która w poranek wielkanocny zgadza się na powrót Syna do Ojca, nie zatrzymując Go dla siebie, a który w odpowiedzi posyła ją do swoich braci. Te trzy kobiety pod krzyżem są wzorem dla Kościoła i dla nas kapłanów w przyjęciu krzyża, a w ten sposób określają nasz sposób obecności i działania w Kościele: zgodzić się na Chrystusa jako cierpiącego Mesjasza; ciągle dopełniać swoją wiarę, łącznie z przyjęciem Maryi; iść do braci z orędziem wielkanocnym, stając się Jego obecnością.

## ROZDZIAŁ XVIII



# Kapłan wobec współczesnego świata

Żyjmy dobrze, a czasy będą dobre. My jesteśmy czasami – jacy my jesteśmy, takie są czasy.

św. Augustyn, *Sermo* 80, 8

### CZY NIE BOIMY SIĘ ŚWIATA?

Zdumiewają mnie i niepokoją zmiany, jakie zachodzą w nastawieniu kapłanów do świata. Wszyscy – z jednej strony – deklarują, że trzeba być bliżej świata – być „w świecie”, że trzeba starać się zrozumieć ten świat i żyć jego sprawami. Z drugiej jednak strony to, co widzę – nie chcę oczywiście uogólniać – wcale nie świadczy o tym, by poważnie traktowano realizację takich deklaracji. Kilka prostych faktów. Można wielokrotnie naciskać dzwonek i nie doczekać się, by ktoś otworzył drzwi naszych plebani, gdy ma to miejsce poza godzinami urzędowania kancelarii parafialnej. Znam parafie, w których całymi tygodniami nikt nie podnosi telefonu. Niejednokrotnie podnosi się telefon lub domofon tylko wtedy, gdy sygnał zostaje podany w odpowiedni, umówiony sposób, świadcząc, że przybył ktoś znajomy. W niejednym przypadku na wykazie nazwisk przy dzwonekach lub domofonach przy drzwiach nie ma wypisanych nazwisk księży,

o których wiadomo, że tam mieszkają – zdarza się to nawet proboszczom. Często są to ci sami kapłani, którzy potem mają pretensje, że biskup każe im czekać kilka dni, aby ich przyjąć. Księża katecheci w szkole unikają bezpośrednich kontaktów zarówno z nauczycielami, siedząc gdzieś w kącie pokoiów nauczycielskich bądź całą przerwę poświęcając na przejście wolnym krokiem od sali do sali, jak również z uczniami, zwłaszcza w szkołach średnich, gdzie mają do czynienia z młodzieżą, która niejednokrotnie zadaje kłopotliwe pytania. Nierzadko „otwarte” wyjście do młodych sprowadza się do położenia żelu na włosach albo do naśladowania młodzieżowej mody w ubiorze.

Czyż nie jest oddalaniem się od świata unikanie podjęcia problemów, którymi żyje świat? Kontrowersje wokół Harry’ego Pottera, a zwłaszcza sposób ich podjęcia, były tego faktu bardzo dobrym dowodem. Czyż nie świadczą o tym księża i katecheci, którzy nie przeczytawszy książki, swoje stanowisko w tej sprawie wyrazili jedynie w mocno sformułowanych „zakazach” jej lektury? Żadnego argumentu, żadnej dyskusji, żadnej wymiany zdań, a tylko wypowiedź z wysokości arbitralnie przyznanego sobie „autorytetu”. A przecież to są ci sami, którzy w czasie formacji i studiów w seminariach duchownych buntowali się, że nie uzasadnia się stawianych im wymagań, że nie dyskutuje się, że brakuje otwartego podejmowania problemów... Właśnie ta sytuacja każe zapytać o relację kapłana do dzisiejszego świata, opartą na zasadzie bycia w świecie, ale bycia na sposób kapłański i duszpasterski.

Świat współczesny jest złożony, a nawet pogmatwany; także misja kapłana jest złożona i trudna. Jest taka nawet dla świętego, który przecież umie przygarnąć ten świat i otoczyć go miłością. Cóż dopiero mają powiedzieć ci, którzy nie są na najwyższym poziomie świętości? Mamy więc do czynienia z trudnym problemem misji kapłana w bardzo skomplikowanym dzisiejszym świecie. Co robić w tym przypadku? Odpowiedź także tym razem jest łatwa, a nawet bezpośrednia – trzeba po prostu być przygotowanym do tego, by go rozumieć, by go intensywnie przeżywać i zdobywać go dla Jezusa Chrystusa. Oczywiście nie jest łatwo się do tego przygotować – jest trudne dla każdego „przygotowanie się” do życia chrześcijańskiego

oraz wniesienie wkładu, by inni byli do tego przygotowani i gotowi do spotkania ze światem.

Nie chodzi bynajmniej w tym przypadku o to, by przygotować się do jakiejś walki *przeciw* niechrześcijanom i niekatolikom, ponieważ chrześcijanin, także kapłan, nie musi i nie może walczyć z człowiekiem, kimkolwiek by on nie był, ale ma kochać każdego. Nie trzeba wypowiadać wojny także ideom po to, by je jakoś zwalczyć. Idee należy wyjaśniać, oczyszczać z błędów i wydobywać z nich to, co prawdziwe. W każdej idei kryje się jakaś część prawdy, gdyż w przeciwnym razie nie byłaby ideą. Także każdy człowiek zawsze pozostaje stworzeniem Bożym, zdolnym do poznania prawdy i czynienia dobra, a jako taki zawsze powinien być kochany. Stanowisko czysto polemiczne lub negatywne jest niedopuszczalne. Trzeba walczyć w świecie, a nie przeciw światu, wychodząc światu na spotkanie, i to tym bardziej, im bardziej jest zagubiony, a nawet zatracony. Im większy jest grzech, tym większe musi być dzieło odkupienia, będące dziełem miłości.

Podstawą wszystkiego jest jednak następująca prawda – nie ma miłości, jeśli nie ma prawdy, i nie ma prawdy, jeśli nie ma miłości. Takie jest chrześcijaństwo – wiedza i miłość, światło rozumu i płomień woli. Tą subtelną jednością jednego i drugiego jest Jezus Chrystus, Jego nauczanie i Jego łaska.

Nie wystarczą cnoty moralne odłączone od cnót intelektualnych; nie wystarczy tylko czysty rozum, ale na nic się nie przyda również chaotyczna uczuciowość. Miłość jest miłością, jeśli jest stale oświecana przez prawdę. Człowiek zna te rzeczy, które kocha, i kocha te rzeczy, które zna. Miłość sprawia, że rozum głębiej wnika w rzeczy, a rozum oświeca miłość. *Ubi charitas, ibi claritas* – „Gdzie miłość, tam jasność” – jak słusznie stwierdził Ryszard z klasztoru św. Wiktora. Na tym poziomie rozumie się wszystko: siebie i innych; oddziałuje się z mocą na innych i na siebie; dokonuje się wzajemnej promocji oraz urzeczywistnia się wolność wszystkich w wolności każdego i wolność każdego w wolności wszystkich.

Być przygotowanym do tego sposobu i do takich zadań jest rzeczą trudną, chociaż nie niemożliwą. Opatrzność nie zapomina o człowieku, a łaska działa, jeśli spotka się z dobrą i prawą wolą. Tej

pozytywnej woli trzeba jednak dużo; trzeba ją zbudzić całą. Na to właśnie chcę tutaj zwrócić uwagę, zachowując nienaruszone pryncypium pierwszeństwa łaski w życiu chrześcijańskim. Zależy mi na zwróceniu uwagi na dwie kwestie: kapłana spełniającego dzieła miłości i kapłana w jego dziele nauczania. Są to dwa podstawowe aspekty działalności kapłańskiej wobec świata, także współczesnego, w którym przyszło mu myśleć i działać.

### DZIAŁALNOŚĆ CHARYTATYWNA

Działalność charytatywna jest niezastąpiona w życiu chrześcijańskim, ponieważ jest dziełem miłości, a zarazem sprawiedliwości, wynagradzającym za różne formy egoizmu i winy. Ból i nędza człowieka są konsekwencją pierwszego grzechu. Ich źródło ma więc charakter teologiczny – jest tajemnicą. Trzeba więc, owszem, wyjść bólowi i nędzy na spotkanie, ale nie tylko po to, by im ulżyć, ale także po to, by doprowadzić człowieka do odczucia sprawiedliwości i całej pozytywności odkupienia poprzez ekspiację. Jeśli miłość abstrahuje od tego fundamentu teologicznego, który jest także prawdą ludzką, staje się czystą „pomocą społeczną”, niemającą w sobie niczego chrześcijańskiego i mającą bardzo mało ludzkiego, wzięwszy pod uwagę, że także cierpiącym zwierzętom nie odmawia się pomocy. W porządku historycznym chrześcijaństwo bez zmysłu grzechu nie jest już chrześcijaństwem, jak nim nie jest bez nadziei na odkupienie. Człowiek bez bólu, przede wszystkim moralnego, nie jest już człowiekiem. Człowiek, który płacze, znaczy więcej niż robak, który się śmieje – powiedział lapidarnie św. Augustyn. Człowiek nie jest także człowiekiem bez radości, którą daje ból przyjęty jako narzędzie odkupienia. Uleczenie ciała, pozostawiając chorą duszę, jest być może bardziej złem niż dobrem. Warunek służący osiągnięciu zdrowia fizycznego może sprzyjać uzdrowieniu duchowemu, ale może być także warunkiem niekorzystnym, gdyż ból fizyczny jest sytuacją, która przygotowuje – może lepiej niż wszystko inne – do oczyszczenia, gdyż pozwala pomyśleć o własnej nędzy i wyprowadzić z tego odpowiednie wnioski i podjąć pokutę.

Po co to wszystko? Ponieważ czasy, w których żyjemy, wystawiają nas na poważne niebezpieczeństwa, te związane z „kwestią społeczną”, w ciągle pojawiających się wezwaniach do kształtowania „świadomości społecznej”, jakby istniała tylko „kwestia społeczna”. Któż ośmieliłby się zakwestionować potrzebę sprawiedliwości? Wszystko dobrze, ale tylko do pewnego stopnia, gdyż w przeciwnym razie może być źle, i to bardzo źle. Jeśli na początku i na końcu postawimy ten problem, rozumiany w sensie potocznym jako niższy bądź wyższy poziom życia, w taki sposób, by wszyscy mieli przynajmniej minimum dobrobytu, a potem coraz więcej, to miejmy również odwagę przyznać, że wszyscy myślimy w sposób „materialistyczny” i że wyżej stawiamy ciało niż ducha. Kwestia społeczna ma sens ludzki i chrześcijański, ale tylko w ramach bardziej wymagającego i ogólnego problemu, jakim jest problem człowieka w jego integralności cielesno-duchowej. Nie ma w tym przypadku „kwestii społecznej”, ale jest „kwestia ludzka”, kwestia osoby, której sytuacja społeczna jest tylko jedną z okoliczności jej życia, pośród których urzeczywistnia swoją kondycję. Kwestia społeczna albo jest duchowa, albo jej nie ma wcale; albo służy realizacji osoby, albo ją zabija, karmiąc ją dobrze, zbyt dobrze. Człowiek dzisiaj, duch, dzięki któremu jest człowiekiem, wystawia się na ryzyko śmierci przygnieciony przez troski, nostalgię za dobrobytem, za coraz większym dobrobytem materialnym. Także to może przyjść – gdyż nędza zabija – ale pod warunkiem, że zyska na tym duch, a nie tylko ciało. Dobrobyt materialny nie może stać się naszą obsesją, także nas katolików, prowadząc do zapomnienia, że pierwszą rzeczą jest – bez względu na to, w jakiej sytuacji się znajdujemy – siła do zaakceptowania tej sytuacji, prosząc Boga, aby dał nam łaskę znośnienia jej i kochania Go nawet pośród zamętu, jak Hiob. Katolik nie powinien się modlić: „Panie, daj mi to czy tamto, aby mi było lepiej”, ale: „Spraw, Panie, abym, w jakiegokolwiek jestem sytuacji, mógł być coraz mniej niegodny Ciebie; daj mi siłę, bym był coraz mniej niedoskonały w duchu”.

Miłość nie polega wyłącznie na pomaganiu w nędzy. Wydziedziczony nie tylko potrzebuje chleba lub ubrania, ale także słowa pociechy, uśmiechu, przyjaznego gestu, w którym wyraża się uczestnicze-

nie, to znaczy potrzebuje tego, by w swojej sytuacji odczuł, że jest to także moja sytuacja. Czy człowiek ubogi, który otrzymał jałmużnę, zawsze spotkał w swoich dobroczyńcach osoby, które uśmiechnęły się do niego i porozmawiały z nim, by nawiązać z nim więzi ludzkie, aby nie tylko nie czuł się głodny, ale także by nie czuł się nieszcześliwy? Także psom rzucamy chleb – ale ludziom nie wystarczy rzucić okruszyny ze stołu. Ludzie potrzebują słowa, które jest myślą i wolą; oczekują na ludzkie słowo, kropelkę ducha, akceptację – sama pomoc materialna nie jest jeszcze pociechą duchową. Pierwszą kwestią nie jest więc dobrobyt materialny, będący celem samym w sobie, ale jeszcze i zawsze pomoc duchowa. Czy my taką pomoc dajemy? Owszem, na ogół słów mamy na ustach dużo, ale czy wychodzą one poza czystą konwencję: „przykro mi”, „nie wiem, co ja bym zrobił w tej sytuacji”... Ale czy za tym idzie postawa? Czy wszyscy kapłani podejmują tę kwestię z chrześcijańskim sercem? Czy pamiętają, że miłość jest pomocą duchową, a nie tylko materialną? Nie upominam ani nie daję rad – przypominam sobie i innym, co oznacza podjąć po chrześcijańsku dzisiejszą kwestię społeczną odnośnie do pomocy charytatywnej i ulżenia w cierpieniach bliźniego.

Skoro człowiek cierpi, to pomóżmy mu – nakazuje to miłość bliźniego. Owszem, ale czy ja znam zamysł Boży? Mam mu pomóc, ale biorąc pod uwagę, że to cierpienie może być łaską, warunkiem, jakiego Bóg chciał dla jego dobra, może zaowocuje nagrodą jego zbawienia.

Pomyślmy o przypadku eutanazji – podaje się choremu zastrzyk z trucizną, aby ulżyć mu w cierpieniu... nieużytecznie. Według pewnej logiki jest to spójne, to znaczy takie, że nie myśli się ani o ciężarze, ani o miłosierdziu. My, chrześcijanie, myślimy jednak inaczej, i dlatego mamy pomagać, ale bez stawiania przeszkód dziełu Bożemu, nie zapominając, że także w sytuacjach najbardziej znaczących nie rozumiemy celu ostatecznego; w przeciwnym razie powiedzmy uczciwie, że nie wierzymy już w interwencję nadprzyrodzoną, nawet jeśli mówimy, że jesteśmy katolikami. Przypomnijmy sobie, że miłość, nawet jeśli odnosi się do ciała, powinna być okazywana duchowi. Nawet jeśli będziemy się dwoili i troili, by ulżyć



cierpieniom cielesnym tego czy owego, a zapomnimy w tym dziele o solidarności ludzkiej, zbyt ludzkiej i mało chrześcijańskiej, to będziemy jak te dobre matki, które niepokoją się przeziębieniem swojego dziecka, robią wszystko, by dziecko spało i odżywiało się dobrze, by miało lekkie życie, ale pozwalają równocześnie, by duch ich dzieci szedł tam, gdzie podoba się i jak podoba się instynktowi. A człowiek to nie tylko ciało i instynkt.

## DZIEŁO NAUCZANIA

Podstawowym aspektem apostołatu i zasadniczym przejawem miłości pasterskiej kapłana jest jego dzieło nauczania – dzieło bardzo złożone i delikatne. Można je streścić następująco: zanieść ludziom słowo Jezusa Chrystusa i sprawić, aby wniknęło w serca i je zdobyło. Chodzi więc o rozpowszechnianie Ewangelii i prowadzenie ludzi, by do wskazań ewangelicznych dostosowywali swoje życie. Aby jednak to nastąpiło i słowa nie pozostały tylko słowami, jest konieczne, aby Ewangelia dotarła do świadomości człowieka, a człowiek, by swoją świadomością przyłgnał do niej. Dlatego nauczanie realizuje się na terenie konkretnym, egzystencjalnym i socjologicznym, jak z pewnym upodobaniem się dzisiaj podkreśla. Tu jednak zaczynają się trudności, które – także tym razem – przewyżczą się z pomocą Bożą, żywą siłą wiary i dobrej woli.

Konkretnym terenem nauczania Ewangelii są poszczególni ludzie, *ludzie dzisiejsi*, świat nowożytny i współczesny, życie codzienne – a więc każdemu potrzebne jest słowo dostosowane do niego. Nie jest to jakiś subiektywizm. Prawda jest jedna, ale sposób, by doprowadzić do przyłgnięcia do niej, jest w każdym przypadku osobny – ponieważ partykularny. Jest osobowym tworem dla „tej” osoby. Zakłada to wycucie psychologiczne, a nade wszystko rozmach i zapał, których duszą jest osobiste uczestniczenie. Retoryka budzi odzew, może nawet uwieść, ale tylko na chwilę – nie przekonuje na dłuższą metę i nie wywiera głębszego odzewu. Wiarę wzbudzają Bóg i kapłan, który ma wiarę żywą, gorącą, gorliwą, szczerą... Życie wewnętrzne wzbudza dalsze życie wewnętrzne, przenika, zakorzenia i wyda je owoce.

Chrześcijaństwo opiera się na prawdzie objawionej, którą Kościół wyraził przy pomocy dogmatów. Dogmat jest dogmatem – jest prawdą wiary i przyjmuje się go jako taką. Owszem, ale dogmat ma także mocną siłę działającą w głębi ducha, w naszym konkretnym życiu, w myśli i w działaniu. Jest prawdą oświecającą, a z tego powodu jest także prawdą prowadzącą i prawdą umacniającą. Dlatego kapłan nie może mówić w sposób abstrakcyjny, nie może powtarzać niedostępnych formuł, ale powinien przeżywać je i sprawiać, aby żyły, wcielać je, czynić je obecnością wewnętrzną, prowadzić do tego, by je wcielano i by stawały się obecnością żywą w sercach wiernych. W przeciwnym wypadku dogmat jest widziany z zewnątrz, a z tego powodu pozostaje też martwą formułą, o której chrześcijanin nie pamięta w codziennym życiu. Dogmat, przyjęty w swojej nieprzeniknionej tajemnicy, oświeca całe życie, ukierunkowuje je i odradza. *Katechizm Kościoła katolickiego* stwierdza, że „dogmaty są światłem na drodze naszej wiary; oświecają ją i nadają jej pewność” (nr 89). Można by powiedzieć, że to właśnie tajemnica nadaje dogmatowi pewną specyficzną oczywistość. Tylko wtedy dogmat ujawnia swoją moc sprawczą – nie jest prawdą wiary abstrakcyjnej, ale wiary przeżywanej i myślącej – uczucia, rozumu i woli – każdego poszczególnego wierzącego; w przeciwnym wypadku zostaje zapisany w książkach, których prawie nikt nie czyta. Staje się treścią przepowiadania, którego słuchają i które zgłębiają tylko nieliczni.

Skuteczne działanie kapłana jest działaniem na świadomość, która jest świadomością ludzi dzisiejszych. Kapłan powinien zatem dobrze znać świat, w którym żyje, powinien być człowiekiem swojego czasu, nie poddając się mu; powinien mieć doświadczenie obecnego życia, jego wymagań, jego sposobu odczuwania, jego „tonów” witalnych i duchowych, jego odcieni, a także jego subtelności, których jest wiele. Poza tym i przede wszystkim powinien pozostawać kapłanem Chrystusa, wiernym słowu i niepoddającym się dominującej mentalności. Być kapłanem to być w świecie, który jest, w świecie dzisiejszym, ale nie być z tego świata ani do niego nie należeć. Bycie kapłanem zakłada pewne duchowe odejście od świata.

W tym miejscu nasuwa się pytanie następujące: czy kapłani, którzy są formowani w naszych seminariach – mają przygotowanie

psychologiczne, by zrozumieć, a tym samym skutecznie stanąć wobec współczesnego świata i nie ulec jego wpływom? Nie chcę przesądzać, ale nie mogę nie wyrazić obaw. Nie wiem, do jakiego stopnia młodzi ludzie, około dwudziestego czwartego czy piątego roku życia, po sześciu czy siedmiu latach formacji seminaryjnej, są przygotowani do poruszania się w świecie, do przyciągania go do siebie, nie ulegając przyciąganiu przez świat i nie dając się wciągnąć w jego wiry.

Kapłan jest także człowiekiem wiedzy, filozofii, teologii, który kontaktuje się z prostymi i uczonymi, dzisiaj bardziej niż kiedyś i w inny sposób. Jeszcze nie tak dawno temu można było podzielić kapłanów na tych ze wsi i tych z miasta, nie stwierdzając przez to niższości tych pierwszych w stosunku do tych drugich. W oparciu o to rozróżnienie przeznaczało się na wieś pewien typ kapłanów, a do miast inny typ, to znaczy kapłanów bardziej skłonnych do studiowania i bardziej przygotowanych. Dzisiaj takie rozróżnienie jest bardzo problematyczne. Wykształcenie – przy jego wielu i raczej oczywistych brakach – zatacza coraz szersze kręgi, w szkołach średnich i na uczelniach wyższych kształcą się młodzi pochodzący ze wszystkich miejsc i wszystkich grup społecznych. Nie ma takiej wsi, gdzie nie byłoby studentów. Rozpowszechnia się dostęp do wiedzy za pośrednictwem radia, telewizji, Internetu. Także ksiądz na wsi znajduje się wobec ludzi, którzy wiedzą dużo, którzy są wymagający pod względem intelektualnym i umieją to pokazać. Trzeba więc być w pewien sposób przygotowanym do spotkania z tymi ludźmi na poziomie intelektualnym, niekoniecznie będąc Newtonem. Co więcej, trzeba także mieć środki, pragnienie i odpowiedzialność, by rozwijać swoją wiedzę, przynajmniej w jakimś ogólnym zakresie. Taka potrzeba w sposób bardziej bezpośredni dotyczy kapłanów w miastach. Krótko mówiąc, pojawia się problem przygotowania kulturowego i intelektualnego kapłana, będącego nieodzownym narzędziem, by rozwijać swój apostołat w świecie, dzisiaj, tak jak wczoraj i jak zawsze. Jak zostało powiedziane na początku: prawda i miłość, wiedza i miłość.

Kultura kapłana musi być przede wszystkim zakorzeniona w kulturze tradycyjnej – stanowiącej filar każdego katolika, kapłana

i świeckiego – ale przeżywanej na nowo, a nie powtarzanej, kulturze zinterioryzowanej, a nie wyuczonej jak jakaś lekcja. Nie wystarczy, także na tym polu, opieranie się na ogólnikach. Po pontyfikacie Jana Pawła II powinno być oczywiste, że kapłan powinien aktywnie i twórczo działać w dzisiejszym świecie kulturowym, z jego wymaganiami i z jego tonacjami, jego gustami, jego błędami i jego prawdami. Także w tym wypadku potrzeba zatem wrażliwości i subtelności, czyli poznania świata, gdyż w przeciwnym wypadku grozi kapłanowi oddalenie, obcość, nieporozumienia, a nawet budzenie się agresji.

Także w tym przypadku, nie osądzając i nie przesadzając, pojawia się pytanie o to, jak wygląda przygotowanie kulturowe w naszych seminariach duchownych – czy jest odpowiednie do misji, do jakiej przygotowują się kandydaci do kapłaństwa. Studiuje się tam, oczywiście, filozofię, teologię, literaturę, psychologię, socjologię itd. Ale jak się studiuje? Czy proponowany sposób studiowania przygotowuje do udzielenia odpowiedzi na aktualne wyzwania? Zostawiamy na boku konkretne przykłady.

Podstawowy problem jest raczej jasny. Kapłan, który chce być czynnie obecny i chce twórczo oddziaływać w świecie współczesnym, musi mieć odpowiednie przygotowanie – psychologiczne, filozoficzne, teologiczne, kulturowe – aby go rozumieć. Poznanie kultury wczorajszej i dzisiejszej – żyje zarówno pierwsza, jak i druga – domaga się osiągnięcia sprawności, aby móc z pierwszej odrzucić to, co trzeba, i aby z tej drugiej umieć przyjąć to, co użyteczne. Nie chodzi tutaj o wymiar „ilościowy” poznania, jakby kapłan – który ma być przewodnikiem duchowym, spowiednikiem, katechetą, towarzyszem, oparciem itd. – miał być encyklopedystą – i niech Bóg nas zachowa od nierzadkich dyletantów, którzy uważają, że wiedzą wszystko, nie wiedząc w gruncie rzeczy niczego, lub żeby miał od rana do wieczora tylko studiować. Chodzi przede wszystkim o „mentalność”, sposób odczuwania i myślenia, bycie współczesnym swojemu czasowi, nawiązanie z nim komunikacji; chodzi o osiągnięcie kultury nie według sposobu odczuwania innych epok (staroświeckość), ale według mentalności, tonu i klimatu naszej epoki, zachowując prawdę, że zmienia się tylko mentalność wraz ze zmianą sytuacji historycznych, a prawda niezmiennie pozostaje prawdą.

To wszystko jest potrzebne w celu skutecznego przepowiadania – przepowiadania zdolnego do rozprzestrzenienia słowa i formowania duchowości wiernych. Nie mówię, że kapłan ma być na ambonie wykładowcą teologii – mówi do zwyczajnych ludzi i zwyczajni ludzie mają go rozumieć – ale jego kazania, aby osiągnąć swój cel, muszą być przenikliwe i skuteczne. Niestety przepowiadanie nie stoi dzisiaj na najwyższym poziomie. Kaznodzieje są niewolnikami „materiałów” i kartek, z których uparcie czytają przeciętne refleksje. Kazania „proste”, właśnie dlatego, że są takie, są także przenikliwe. Prostotę gwarantuje osobiste przeżycie tego, co się mówi. Czym innym jest prostota, a czym innym banalność.

Intelekt kultywowany (prawda) i serce chrześcijańskie (miłość) – taki musi być „mundur” kapłana w świecie współczesnym – i to jest mundur kapłana Jezusa Chrystusa. Oddział kapłanów tak ubranych jest siłą Kościoła. Kościół potrzebuje też przynajmniej plutonu kapłanów, którzy – oprócz posiadania wskazanych cnót – będą także zdolni do tworzenia autentycznej kultury katolickiej – nie tylko skryptów do użytku seminaryjnego – w harmonii z naszymi czasami, kultury oryginalnej, żywej, działającej, a tym samym takiej, do której będzie mogła się skłonić także kultura świecka. Siła kultury chrześcijańskiej jest kulturą szerokich możliwości ewangelizacyjnych. Co więcej, kultura jest pierwszą linią mogącą wziąć na siebie ataki ze strony tych, którzy są nieprzychylni Ewangelii, nawet jeśli zasłoną, która najskuteczniej bierze na siebie wszystkie ataki, jest zawsze miłość.



## ROZDZIAŁ XIX



# „Salva pietate ac religione”. Kapłan i polityka<sup>1</sup>

Kapłan i polityka – już to proste sformułowanie tematu budzi podejrzenia i wątpliwości, nie tylko w kręgach laickich, lecz także u samych katolików. Właśnie dlatego to zagadnienie domaga się podjęcia i wyjaśnienia. Tytułem wstępu można zauważyć, że jeśli było ono aktualne i żywe właściwie od początku istnienia Kościoła, to dzisiaj osiągnęło szczególną aktualność, której nie znało w przeszłości. Można podać przynajmniej trzy powody tego stanu rzeczy. Jakakolwiek wypowiedź biskupa lub kapłana w kwestiach społecznych i politycznych jest od razu i bez najmniejszego zastanowienia kwalifikowana jako „mieszanie się Kościoła w politykę”. Następnie, wielu sprawnych polityków, na różnym poziomie zaangażowanych w dziedzinie politycznej, stara się wciągnąć biskupów lub kapłanów do swoich działań politycznych, aby tym samym kształtować swój wizerunek polityczny, wychodząc z prostego i oczywistego przekonania, że zawsze jest dobrze mieć za sobą jakieś kościelne oparcie w społeczeństwie, któremu nie są obce wartości religijne. Nasilenie „współpracy” polityków z kapłanami staje się szczególnie widoczne w okresie przedwyborczym. Wtedy nagle politycy, którzy zawsze

---

<sup>1</sup> Referat wygłoszony w czasie spotkania Koła Młodych Teologów, Tarnów, 20 marca 2003 roku.

stali poza kościołem albo w ogóle stali od niego z daleka, pojawiają się w pierwszych ławkach, zwłaszcza w czasie rozmaitych uroczystości religijnych, a nawet wdzierają się na ambonę, by zabłysnąć swoim słowem i podzielić się swoimi religijno-patriotycznymi przekonaniem. O ile rozumiem w tym wypadku polityków, to dziwię się biskupom i kapłanom, że im na to pozwalają. I wreszcie, odnotowuje się u dzisiejszych kapłanów jakiś kompleks polityczny, ponieważ niejednokrotnie imponuje im misja polityka, w wyniku czego upodabniają się do niego pod wieloma względami, a niekiedy rzeczywiście chcieliby decydować w sprawach, które należą do dziedziny ściśle politycznej. Cieszę się więc, że została mi dana okazja do teologicznego wypowiedzenia się w tej kwestii, która nadal jest i będzie aktualna, a wobec której każdy kapłan musi umieć zająć stanowisko.

Kościół i katolicy zawsze musieli się bronić przed naciskiem władzy politycznej. Często motywy polityczne były źródłem herezji, a prawie zawsze schizm, które w gruncie rzeczy były wyrazem dążenia państwa do zapewnienia sobie autonomii także w dziedzinie religijnej oraz – co jest zarazem równoznaczne – do podporządkowania sobie tej dziedziny życia społecznego i państwowego, by w ten sposób można było usunąć Kościół katolicki ze swoich granic. Często także herezje, mimo że wyrastały na gruncie doktrynalnym, były wykorzystywane do celów politycznych państwa, które szybko obejmowało je swoją protekcją, by osłabiać Kościół katolicki. Wystarczy przypomnieć Wilhelma Ockhama, który po potępieniu przez Kościół oddał swoje pióro do dyspozycji cesarzowi, by skierować je przeciw papieżowi, a później jansenizm, który wkrótce przebrał się za jakobina, stając się wolterianinem i człowiekiem oświeconym we Francji i Italii. Zawsze, ilekroć pojawia się herezy, świat laicki bierze go w obronę, a broni go nie dlatego, że zależy mu na heterodoksji czy ortodoksji, ale korzysta z tego, że pojawiła się kolejna dobra okazja do podjęcia walki z Kościołem. Herezja ma przecież znaczenie tylko w religii, jako jej negacja, a więc właściwie powinna być obojętna państwu.

Począwszy od rewolucji francuskiej, a przede wszystkim od drugiej połowy XIX wieku, działanie Kościoła i katolików wyraża się



w sposób, który mocno nawiązuje do aktualnego życia społecznego i kulturowego. Mówi się o narodzinach „katolicyzmu społecznego”. W tym samym czasie powstały rozmaite doktryny filozoficzne, zawierające oczywiste i bezpośrednie odniesienia polityczne, kwestionujące równocześnie wszystkie prawdy chrześcijaństwa. Z jednej strony jest więc heglizm, czyniący z państwa pruskiego wcielenie Boga immanentnego, który przez proces historyczny urzeczywistnienia siebie; z drugiej strony staje marksizm – dziecko Hegla – negujący każdego Boga i w przyszłym „jednorodnym społeczeństwie” niezostawiający miejsca dla religii. Z powodu historyzmu i immanentyzmu, zaakceptowanych także przez główne kierunki polityczne takie jak: liberalizm, demokracja laicka, socjalizm, komunizm, oraz z racji rozmycia momentu religijnego w fanatyzmie nacjonalistycznym, imperialistycznym, państwowym, rasowym, partyjnym itd., Kościół katolicki i chrześcijaństwo w ogóle znalazły się wobec wielkich zagrożeń. Problemem przestała już być kwestia wyższości papieża czy cesarza, ortodoksja czy heterodoksja, herezja czy schizma. Problem sytuuje się na najbardziej podstawowym, a zatem i najbardziej znaczącym poziomie, to znaczy na poziomie istnienia lub nieistnienia wartości religijnych, a tym samym także wartości ludzkich. Taka jest faktyczna sytuacja, w której dzisiaj znajdują się nie tylko Kościół katolicki i katolicy całego świata, ale także wszyscy chrześcijanie. W znacznym stopniu problem ten dotyczy także żydów i muzułmanów, którzy znajdują się pod silnym naciskiem laicyzmu, z tym że jedni i drudzy popełniają zasadniczy błąd – żydzi zamykają się w izolacji, jak to czynili zawsze, a muzułmanie odwołują się do agresji, gdy tymczasem trzeba podjąć wyzwanie na poziomie, na którym się ono sytuuje, to znaczy na poziomie idei. Oczywiście te postawy wynikają z zasadniczego braku, jakim naznaczone są judaizm i islam, a mianowicie – braku własnej teologii i filozofii religijnej.

Kto zatem w tej sytuacji chce, by Kościół wyalienował się od wydarzeń i by kapłani zajmowali się tylko celebracjami religijnymi, ignorując to, co dzieje się w świecie? Owszem, są rozmaite środowiska laickie, które nie pomijają okazji, by domagać się praw i uznania dla osiągnięć laicyzmu, by protestować przeciw „ingerencjom”

kapłanów oraz Watykanu w politykę. Jednak zarazem wiedzą oni dobrze, że jeśli kapłani – w chwili braku odpowiedzialności i zaangażowania w swoją posługę – zamknęliby się w zakrystii lub nie wyszliby na spotkanie ze światem, to wtedy ich laickie, „oświecone” i zawsze „krytyczne” głowy szybko skończyłyby na szafocie. Wiedzą bardzo dobrze – i to czyni ich jeszcze zuchwalszymi – że Kościół, stale walczący ze złem i błędem oraz stale broniący prawdziwych praw osoby ludzkiej, nigdy nie zapomniał i nie zapomni o swoim obowiązku i swojej odpowiedzialności. Dlatego zuchwale mądrzą się i sprzeciwiają się Kościołowi. Sytuacja dzisiejszego laicyzmu jest w gruncie rzeczy dość komiczna – może mówić, ile chce o Kościele i pozwolić sobie na luksus bycia antykatolickim, ponieważ to Kościół gwarantuje mu tę swobodę. To przecież Kościół jest w tej chwili w świecie jedynym autentycznym obrońcą sfery laickiej w życiu społecznym, czyli „uprawnionej autonomii stworzenia, a zwłaszcza człowieka”, jak stwierdził II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 41). Laicyzm ogłasza się więc antykatolickim, ale zawsze czyni to – co za paradoks! – pod protekcją skrzydeł katolickich, gotowy, jeśli sprawy potoczyłyby się w taki sposób, pukać do furt klasztornych i kościołów, by drząc ze strachu, schować się pod habitem mnichów lub sutanną księży. Historia potwierdza, że niejednokrotnie miało to miejsce. W Polsce wystarczy wspomnieć stan wojenny. Wielu dzisiejszych „herosów” polskiego laicyzmu, prezentowanego w wywiadach telewizyjnych, gazetach i wypowiedziach sejmowych, jeszcze niedawno albo chrońło się w cieniu sutanny, albo na ramionach Kościoła wspinało na piedestał znaczenia politycznego. I nie chodzi o to, aby ciągle wyrażali swoją wdzięczność i poddanie, ale minimum uczciwości byłoby wskazane.

W tej sytuacji czynna i zaangażowana ingerencja Kościoła, kapłanów i wszystkich katolików w życie publiczne naszego i każdego innego państwa, gdzie jest choćby jeden krzyż – a można interweniować skutecznie, nawet nie będąc politykiem – jest nienaruszalnym prawem i obowiązkiem. Wycofanie się wobec głoszonych poglądów, bądź z jakiegokolwiek innego powodu, jest zdradą lub tchórzostwem ze strony katolika, duchownego czy świeckiego.

Dzisiejsza sytuacja pozbawia treści i znaczenia antytezę: *klerykalizm – antyklerykalizm*, jakie miała ona jeszcze kilkanaście lat temu. Byłoby dobrze, gdyby klerykałowie i antyklerykałowie zdali sobie z tego sprawę. Byłoby to dobre dla wszystkich, a przede wszystkim dla katolików. Jeśli nie chce się czynnego i trwałego antyklerykalizmu, trzeba przede wszystkim unikać klerykalizmu, który jest kategorią polityczną niemającą nic wspólnego z kapłaństwem i religią; co więcej – jest ona szkodliwa zarówno dla kapłaństwa, jak i dla religii, jak również jest politykierstwem, dla którego obrona religii i jej praw staje się pretekstem bądź sposobem osiągnięcia lub utrzymania przywilejów. Najlepszym sposobem wyeliminowania antyklerykalizmu jest unikanie klerykalizmu; wyeliminowanie jednego jest wyeliminowaniem drugiego. Można wprawdzie postawić zastrzeżenie, że bez antyklerykalizmu nie rodzi się klerykalizm oraz że ten ostatni jest uzasadnioną i słuszną obroną przeciw laicyzmowi. Ta kwestia wymaga jednak szerszego wyjaśnienia.

Jeśli klerykalizm oznacza ingerencję duchownych w czynną politykę, to znaczy w politykę partii i w kwestie należące do władzy świeckiej, przez którą usiłuje realizować prawdziwą politykę klerykalną, to musimy otwarcie powiedzieć, że kapłan nie może uprawiać takiej polityki, a uprawiając ją aktywnie, prezentuje klerykalizm szkodliwy dla katolicyzmu. Nieuchronnie prowokuje i wywołuje antyklerykalizm, który – w tych granicach – jest uzasadniony. W tym przypadku także prawdziwi katolicy i autentyczni kapłani czują się antyklerykałami, by bronić kapłaństwa, katolicyzmu i katolickiej myśli politycznej. Nie pozostaje im nic innego, jak zwalczać klerykalizm i antyklerykalizm, by prowadzić katolików do autentycznego zaangażowania politycznego. Także w przypadku antyklerykalizmu niewywołanego przez jego przeciwieństwo nie można go zwalczać klerykalizmem, gdyż wtedy umacnia się i staje prawomocny; trzeba go zwalczać – i to jest jego prawem i obowiązkiem – prawdziwym zaangażowaniem politycznym duchowieństwa, którego zadaniem jest obrona autonomii Kościoła oraz chrześcijańskich zasad naturalnych i objawionych, które powinny być propagowane, aby spełnić swoją misję wychowawczą i formacyjną w stosunku do jednostek i społeczeństwa.

Obrona siebie przez propagowanie klerykalizmu jest zejściem do poziomu przeciwnika, czyli jest politykierstwem, a nie polityką. Oznacza degradowanie godności kościelnej. Kościół – i każdy kapłan – jest ponad wszelkimi partiami, a więc nie ma potrzeby uprawiać partyzantki jak politykier czy też jak obywatel dążyć wprost lub nie wprost do panowania politycznego. Kapłan, który miesza się w politykę partyjną, który wykorzystuje swoje apostołstwo do uprawiania propagandy na rzecz takiej czy innej partii lub do wywierania nacisku, by wierni głosowali tak czy inaczej, odwołuje się do klerykalizmu, obrażając przede wszystkim duchowieństwo i katolików.

Chrześcijaństwo jest afirmacją i gwarancją wolności, a więc inicjatywy, która jest prawem osoby, wiernego i katolika świeckiego. Dzisiaj propaganda polityczna w najwyższym stopniu zmierza do zadania gwałtu wolności wyborcu. Skłaniany za pośrednictwem rozbudowanej i wszechobejmującej propagandy wyborca już nie wybiera, głosuje w jakiś sposób nie dlatego, że dobrowolnie wybrał, ale dlatego, że propaganda pozbawiła go wolności wyboru, zostawiając mu tylko automatyzm psychiczny, który reklama może rzeczywiście i skutecznie wywołać w człowieku. Jest to negacja wolności, gdyż chodzi w tym przypadku o skłonienie człowieka do pewnych działań tylko dlatego, że powtarzają się słowa i gesty. Jest oczywiste, że jeśli kapłan nie ogranicza się do swojego prawa i obowiązku bycia przewodnikiem i doradcą, także po to, by ostrzec przed propagandą, która zagłusza wolność i korumpuje sumienia, ale skłania do głosowania na określoną partię, to uprawia politykę partyjną i propagandę, a w ten sposób wnosi także swój wkład do dzieła destrukcji wolności i inicjatywy osobistej. Schodzi więc do poziomu przeciwnika, który nie jest już poziomem chrześcijańskim, „kolektywizując” osobę, odmawiając jej osobistej inicjatywy, narzucając jej opinię, która nie jest już osobista i dobrowolna. Kapłan nie powinien bronić opinii, ale apostołować na rzecz prawdy i miłości. Kapłan, który ulega duchowi propagandy wyborczej, jest bardziej przyciągany przez świat niż przez Boga i Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, a tym samym zdradza swoje posłanie, które dobrowolnie przyjął.

Istnieje jednak także odwrotna strona medalu. Niekatolicy bardzo chętnie – i w tym jakoś zawsze są zgodni ze sobą, przynajmniej wtedy, gdy nie czują jakichś większych zagrożeń – oskarżają o klerykalizm także działalność wychowawczą i społeczną Kościoła, ponieważ chcieliby, aby te sfery pozostawić w rękach niekatolików i aby katolicy – niemal tylko tolerowani – stali na boku i przyglądali się tym kwestiom niejako z marginesu społecznego. W tym przypadku nie chodzi już o klerykalizm czy antyklerykalizm, ale o laicyzm antykatolicki, który odmawia prawa do życia cywilnego katolicyzmowi i katolikom, Kościołowi i duchowieństwu. Można w takim przypadku zupełnie słusznie mówić o *fundamentalizmie laickim*. W tym przypadku interwencja katolików i duchowieństwa jest rzeczą najświętszą – jest podstawowym prawem i obowiązkiem, którego nie można zlecić nikomu innemu. Nie jest to już ingerencja w zadania spełniane przez państwo czy też w kompetencje władzy świeckiej, ale jest to obrona przed dominacją ze strony jednej czy wielu partii politycznych, które sprawują władzę. Jest to konkretna obrona zasad chrześcijańskich i sumień ludzi, by mogli kontynuować swoje życie osobiste, rodzinne, społeczne i polityczne. W tym przypadku polityczne zaangażowanie kapłana jest częścią integralną jego apostołstwa oraz należy do jego obowiązków jako sługi Chrystusa i Kościoła. W tej kwestii walka powinna być prowadzona otwarcie i bez kompromisów, nawet za cenę życia. Era męczenników nie jest tylko minionym momentem w historii Kościoła, ale jest pewnym stałym wymogiem duchowym, który ma być podejmowany we wszystkich czasach i wszystkich miejscach. Wobec dzisiejszego materializmu uznanego za normę życia, równocześnie sceptycznego i nihilistycznego, zdecydowanego za wszelką cenę zniszczyć wartości ludzkie i prawdy chrześcijańskie, nikt nie może utrzymywać, że kapłani powinni zrezygnować z interesowania się polityką, jeśli ta jest rozumiana w sposób wyżej wyjaśniony. Nikt nie może oskarżać podejmowanych przez nich działań o klerykalizm. Czy kapłani mają stać na boku, obojętnie patrzeć na ciągłe gwałcenie sumień, rezygnować z apostołatu wychowawczego i moralnego, maskować diabła, który podaje się za anioła? Takie usiłowanie nie oznacza eliminowania kapłana z działań politycznych, ale

skłanianie go do rezygnacji z podjęcia spoczywających na nim obowiązków i do zdradzenia jego misji – zdradzenia Chrystusa, który ofiaruje się przez niego, ze względu na chrześcijan.

Chce się zatem, aby kapłan nie uprawiał polityki partyjnej i nie uczestniczył w strategii wyborczej, wierząc jednak równocześnie w jego apostołat i w prawdę nauczania ewangelicznego, czy też zmierza się do wyeliminowania go z czynnego udziału w życiu społecznym, odmawiając mu prawa do apostołatu prawdy i misji miłości? Innymi słowy – wierzy się w prawdę chrześcijańską oraz misję wychowawczą i formacyjną Kościoła czy też nie? Jeśli się w to nie wierzy, to jest hipokryzją nie uznać tego otwarcie, jak jest hipokryzją i tchórzostwem wykorzystywać równocześnie Kościół, usiłując osiągnąć interesy klasowe lub partyjne. Jeśli zaś w to się wierzy, to sprzeczne jest stanowisko, według którego Kościół powinien wycofać się z życia społecznego oraz przestać interesować się problemami moralnymi, wychowawczymi, obyczajowymi, aby obojętnie i w sposób zawiniony asystować w rozpowszechnianiu negatywnych doktryn, często szkodzących chrześcijaństwu, propagowanych przez partie polityczne.

I jeszcze jedna jasna i precyzyjna idea, która pośrednio jest zawarta w tym wywodzie. Trzeba ściśle rozdzielić między „taktyką” i strategią polityczną oraz zaangażowaniem politycznym, które oznacza obronę i propagowanie niektórych zasad i wskazań życia społecznego i politycznego, których ważność nie zależy od takiej czy innej sytuacji, takiej czy innej partii. Kapłan powinien bronić tych zasad i wzywać do tego wiernych, by w ten sposób oni formowali życie obywateli i działania rządów, jakiegokolwiek by one były. Powinien ponadto przeciwdziałać, aby pewne doktryny nie wchodziły do religii, nie pchały się na ołtarz, nie wyrzucały Chrystusa ze świata, nie przekształcały Kościoła w siedzibę partii. To wszystko nie jest uprawianiem polityki, ale przeciwstawianiem się świętokradztwu i dewastacji tego, co święte, do niego należy zaliczyć także dewastację sumień. Kapłan powinien powstrzymać się od polityki partyjnej, od taktyki i strategii, a przede wszystkim od rozmaitych „intryg”, które obrażają go jako kapłana. Niech zostawi politykierom to zadanie, które w gruncie rzeczy poniża i ich samych, i każdego człowieka,

który pełni misję wychowawczą. Jego działanie polityczne sytuuje się ponad tymi okolicznościami. Niech nie troszczy się o wpływ u możliwych, polityków i władców tego świata, ale niech zabiega o nadanie polityce znamienia prawdy. Jego zadaniem jest kierować się polityką prawdy, aby w większym stopniu mogła uobecnić się w świecie prawda polityki. W końcu przecież – bez względu na sytuację – żaden chrześcijanin, kapłan czy świecki, nie przyszedł na ten świat, aby „świadczyć” o świecie, ale o Jezusie Chrystusie. Dlatego kompromisy mają nieprzekraczalny próg moralny i religijny, który wcale nie jest progiem „światowym” i równoznacznym z godziwością prawną, do którego, niestety, wielu katolików z wygody się dostosowuje. Trzeba stawać na wyższym stopniu, dziękując Bogu, że nas wybrał do świadczenia o Nim, gdyż w przeciwnym wypadku, rezygnując z szacunku i miłości do Boga, rzucamy na targowisko świata to, co święte, żyjąc wygodnie na tym świecie, przeciwnie niż Chrystus, który umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. W pewnym momencie nie można już za wszelką cenę bronić tego czy owego, ale – by nie stracić wszystkiego, odrzucając Boga – można tylko umierać dla Niego.

Niech więc kapłan uprawia politykę, do której jest uprawniony jako sługa Chrystusa: politykę bez klerykalizmu i bez kompromisów. Temu zaś, kto – mimo tego wszystkiego – nadal kontynuuje swój bezkrytyczny antyklerykalizm, niech Bóg przebaczy i obdarzy go swoją łaską.

Na koniec niech zabrzmiały niemal nieśmiertelne słowa św. Augustyna z *De civitate Dei*, których wagę wielokrotnie i w wielu miejscach potwierdziła już historia Kościoła i do których ta wypowiedź chciała być tylko skromnym komentarzem:

Niebieskie państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego. Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowując je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego

celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jedy-nemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu [19, 17].



## ROZDZIAŁ XX



# Święty Maksymilian Maria Kolbe, kapłan-świadek prawdy, miłości i wolności

Rzeczywistość *kryzysu*, o którym od dłuższego już czasu mówią filozofowie, moralisci, socjologowie itd., w gruncie rzeczy była jeszcze do niedawna lekceważona. Owszem, zwracano uwagę na kryzys, ale nie rozrywano szat z jego powodu. Nie przerażało także to, że w niejednym przypadku mówiono nawet o kryzysach – w liczbie mnogiej. Wszystko jakoś szło naprzód, niepokoiła się co najwyżej uczciwa elita, od czasu do czasu ośmieszana lub oskarżana o reakcjonizm. Ostatnie lata przyniosły zmianę klimatu duchowego, ponieważ okazało się – za sprawą kryzysu ekonomicznego – że kryzys jest faktem i dotyka każdego. Co więcej, coraz częściej daje się słyszeć, że dewastujący kryzys ekonomiczny nie jest kryzysem autonomicznym, to znaczy nie jest spowodowany samymi zawirowaniami ekonomicznymi i nie oddziałuje tylko w sferze ekonomii, ale jest wypadkową wszystkich innych kryzysów, których wspólnym mianownikiem jest ostatecznie kryzys etyczny. Rzetelne i otwarte analizy dowodzą, że źródeł obecnego kryzysu ekonomicznego trzeba szukać w kryzysie prawdy, kryzysie wolności i kryzysie miłości, a więc podstawowych rzeczywistości etycznych, czy w ogóle serca etosu ludzkiego, na który te rzeczywistości się składają.

Zwrócenie uwagi na ten problem w kontekście naszego kongresu jest ważne z tego powodu, że w najwyższym stopniu wchodzi on w zakres naszych dzisiejszych niepokojów i stawianych dzisiaj pytań, i nie jest to bynajmniej jakiś łatwy slogan czy wytrych intelektualny uzasadniający nasze spotkanie na kolejnym kongresie, który wypada odbyć z okazji przypadania kolejnej rocznicy. Jest to wydarzenie w najwyższym stopniu wpisujące się w życie Kościoła i świata właśnie dzisiaj. Obchody 70. rocznicy śmierci św. Maksymiliana Marii Kolbego nie mają bynajmniej charakteru wspomnieniowego – do tego wystarczyłoby na przykład przeczytać przy kominku jakąś jego biografię, ale w najwyższym stopniu otwierają na „dzisiaj” Kościoła i świata. Zresztą, każda refleksja dotycząca świętych w Kościele ma i zawsze powinna mieć taki właśnie charakter. Ksiądz Hieronim Kajsiewicz, jeden z pierwszych wybitnych zmartwychwstańców, w swoich kazaniach dotyczących świętych podkreślał trafnie, że prawdziwe znaczenie i oddziaływanie świętych wyraża się w ich życiu pośmiertnym. Mówił więc tak: „Życie pogrobowe świętych obfitsze jest od ich żywota ziemskiego; święci właściwie po śmierci żyć na dobre zaczynają w niebie, zapewne osobiście w Bogu, ale nadto w dziejach Kościoła i świata”<sup>1</sup>. Na tle takiego założenia starał się potem w swoich kazaniach o świętych konkretnie pokazywać, jak oni nadal żyją, i to żyją, twórczo oddziałując.

W czym tkwi zasadnicza racja, pozwalająca nam powiedzieć, że mówiąc o św. Maksymilianie, nie mówimy właściwie o tym, co działo się między 1894 a 1941 rokiem, czyli w czasie, gdy żył pierwszy Rycerz Niepokalanej, ale mówimy o naszym dzisiaj? Racja aktualności zagadnienia jest przede wszystkim zawarta w teologii męczeństwa, czyli w kościelnym rozumieniu tej najwyższej formy świadectwa, jakie może złożyć chrześcijanin. Warto zwrócić uwagę na to, że mówiąc o męczenniku, w nawiązaniu do tradycji biblijnej, na ogół podkreślamy, że chodzi o *świadka*. Jednak nie zatrzymujemy się w tym miejscu – zawsze to świadectwo zostaje szerzej opisane za pomocą jakiegoś dopełniacza, czyli dodatkowego określenia, które

---

<sup>1</sup> H. Kajsiewicz, *Pisma*, t. 2: *Mowy przygodne, nekrologi, życiorys bł. Andrzeja Boboli*, Berlin 1870, s. 60.

zamierza wskazać, w jakim kierunku świadectwo jakiegoś świętego poszło, w jakiej dziedzinie osiągnęło swoje zwieńczenie i w jakim kluczu jest później odczytywane.

Wypowiedzi teologicznych dotyczących świętych męczenników w Kościele, które zilustrowałyby sformułowaną tutaj uwagę, można by podać bardzo wiele. Można by również odwołać się do modlitw liturgicznych, w których dokonano jakby eklezjalnej kodyfikacji teologii męczeństwa, a które zachwycają swoją syntetyczną wymową. Rezygnując w tym miejscu z prezentowania takiego przeglądu, proponuję tylko ogólnie zauważyć, że gdy w Kościele mówi się o męczennikach, mówi się o nich najczęściej jako o *świadcach prawdy* (określenie najczęstsze w starożytności chrześcijańskiej), *świadcach miłości* i *świadcach wolności*. W jakiś sposób te „tytuły” syntetyzują kościelne rozumienie męczeństwa i w nich najlepiej ukazuje się tożsamość męczennika oraz przedmiot składanego do końca świadectwa. Nie można zawahać się powiedzieć, jak zresztą podkreślił papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, że męczeństwo jest potwierdzeniem absolutnego charakteru i znaczenia rzeczywistości prawdy, wolności i miłości, czyli w gruncie rzeczy etosu.

Jeśli zestawimy więc kluczowe dziedziny, w których weryfikuje się dzisiejszy kryzys: prawda, miłość i wolność, z teologicznym pojęciem męczeństwa, które dotyczy prawdy, miłości i wolności, a więc tych samych rzeczywistości, widzianych oczywiście w przeciwstawnej perspektywie, to bez większych uzasadnień możemy powiedzieć, że mówiąc o męczeństwie, wchodzimy na teren dzisiejszego kryzysu, a tym samym podejmujemy kluczowe zagadnienie dotyczące naszego dzisiaj. Święty Maksymilian męczennik nie jest więc odległy od naszego dzisiaj, ale do niego należy, a nawet należy do Kościoła i świata jeszcze bardziej, niż należał siedemdziesiąt lat temu. Spróbujemy więc odpowiedzieć, w czym wyraża się ta aktualność św. Maksymiliana i w jaki sposób można by z niej czerpać, reagując – co jest obecnie koniecznością – na sytuację kryzysu, który nas otacza i w który siłą rzeczy jesteśmy uwikłani.

W niniejszej propozycji odczytania aktualnego znaczenia osoby św. Maksymiliana nie będziemy się dowoływać do jego pism, ale

będziemy raczej patrzeć na świadectwo jego życia. Kładziemy w ten sposób akcent na jego męczeństwo, w którym wypowiedział się w najwyższym stopniu i które posiada charakter absolutny. Wszystko inne tylko ilustruje drogę, która do męczeństwa go doprowadziła. Można powiedzieć, że będziemy próbować odczytać przesłanie przekazywane przez św. Maksymiliana w świetle czegoś w rodzaju interpretacji transegzystencjalnej, starając się odpowiedzieć, czym jest świadectwo dawane prawdzie, miłości i wolności.

### ŚWIADEK PRAWDY

*Quaestio de veritate* znajduje się dzisiaj w szczególnej sytuacji – mówi się słusznie, że w dzisiejszym świecie „prawda jest sierotą”, chociaż nie ulega równocześnie wątpliwości, że ta sierota nadal wytrwale puka do drzwi obecnego świata. Może w końcu te drzwi przed nią się otworzą. Jest pod pewnymi względami co najmniej dziwne, że to właśnie Kościół zostawiając na boku wiele ważnych zagadnień, które mają zasadniczy charakter dla jego misji, musi zajmować się dzisiaj tą kwestią, i to nie tylko mając na względzie prawdę związaną z religią, ale po prostu prawdę „w ogólności”. Najwymowniejszym dowodem tego faktu jest encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*. W minionych dwóch wiekach dało się słyszeć wiele agresywnych uwag o obskurantyzmie Kościoła – czy ci, którzy tak twierdzili, zechcą wobec tego faktu przyznać się do błędu. Prawda jest kwestią, która pozostaje otwarta na pytania rozumu, aby przyczyniać się do utrwalania mądrości w życiu osobistym i społecznym. Bez prawdy, z drugiej strony, życie byłoby spychane w obszar ułudy i narastałoby coraz bardziej ryzyko poddania się słabości. Prawda ze swej natury tworzy przestrzeń humanizacji, która przyczynia się do postępu i umożliwia integralny rozwój osobowy.

Wobec istniejących faktów rodzi się najpierw zasadnicze pytanie: czy jest konieczne w naszych czasach mówienie o prawdzie? Powiedzmy otwarcie i wprost, opierając się na poważnych badaniach i analizach: żyjemy w czasach ubóstwa duchowego, skrajnego zamętu, ponieważ stracono zaufanie w możliwość dojścia do prawdy. Powtarza się nieustannie cyniczne pytanie Piłata: „Cóż to

jest prawda?”. W pierwszym rzędzie skutków tego faktu doświadczają religie. Kościół wciąż jest w szczęśliwym położeniu, ponieważ teologowie czują obowiązek bronięcia sensu wiary, pokazując wiarę jako doskonałość i drogę do osiągnięcia pełni ze strony tego, co ludzkie: zarówno uniwersalizm, jak i apologia są jej stałymi wymiarami, uprawnionymi i – co więcej – koniecznymi. Takie działania zakładają istnienie prawdy. Niestety, w tym wszystkim pojawia się pokusa przemilczania różnic, błędów, usunięcia w cień konfliktów, jednym słowem tutaj też daje się odczuć destrukcyjny klimat tak zwanej poprawności politycznej. Pojawia się lęk przed zmierzaniem się z prawdą.

Lęk przed prawdą dominuje często nad naszymi rozumowaniami i doświadczanymi faktami, skłaniając nas do zamknięcia oczu na świat i jego sprawy. Usprawiedliwiając przyjmowanie takiej postawy, w sferze prywatnej mówimy o trudnościach, które wywołuje w nas kryzys obecnych czasów, a w sferze publicznej opowiadamy się po stronie oportunisty, nazywanego często i wzniośle *tolerancją*. Szczególnego znaczenia nabiera ta kwestia dla teologa i jego posługi eklesjalnej. Jeśli teolog zrezygnowałby z prawdy, wtedy skazałby swoją refleksję na nicieznaczenie. Najpierw straciłaby ona znaczenie dla niego samego, gdyż jego tożsamość określa przecież szukanie prawdy, a potem straciłaby znaczenie dla jego interlokutorów, gdyż nigdy nie byłiby pewni, o czym teolog właściwie mówi. Uwzględniając ten fakt, trzeba na nowo przywrócić wartość poszukiwaniu prawdy.

Sumienie nieomylnie każdemu przypomina, że prawda obowiązuje. Czy trudne czasy nie przypominają nam, że obowiązuje jeszcze bardziej? Dostrzegamy imperatyw, od którego nie można i nie należy uciekać – trzeba mocno świadczyć, że prawda zajmuje dominujące miejsce w życiu człowieka i jeśli je traci, to należy jej to miejsce przywrócić, a jej spójne usytuowanie zależy nade wszystko od stanu duchowego człowieka, którego zasadniczym aktem duchowym jest przyznanie prawdzie prymatu egzystencjalnego.

W tym miejscu można już odwołać się do św. Maksymiliana, gdyż jego postawa duchowa doskonale ilustruje ten może nieco teoretyczny wywód. Jakimś cudem udało mu się wskrzesić w czasie

szalejącej wojny „Rycerza Niepokalanej”. Wiedział oczywiście, że jest uważany za wroga okupanta, a jego agenci tylko czekają na pretekst, by go usunąć ze swojej drogi. Wobec takiej sytuacji, której w szczegółach opisywać nie potrzeba, św. Maksymilian do wskrzeszonego pisma pisze artykuł o prawdzie, w którym dobitnie podkreśla, że życie można oprzeć tylko i wyłącznie na prawdzie. Wiedział dobrze, że Niemcy zrozumieją sens tej wypowiedzi i że tym samym oddaje się w ich ręce; na pewno wiedział, że jest to koniec ukochanego „Rycerza Niepokalanej”, ale nie zawahał się ani się nie wycofał. Trzeba było powiedzieć, że należy „prawdy poszukiwać, znaleźć i uznać, i do niej życie swe dostosować, pójść drogą prawdy we wszystkich sprawach, a zwłaszcza dotyczących ostatecznego celu życia, stosunku do Boga, czyli w sprawach religii”<sup>2</sup>. Na totalne kłamstwo i zawahanie wielu w stosunku do prawdy trzeba było odpowiedzieć w jeden jedynie możliwy sposób – afirmując prymat prawdy, bez względu na cenę, którą trzeba było zapłacić za otwarte wypowiedzenie tej odpowiedzi.

## PRAWDA BOŻA

Wśród wielu kwestii, które tutaj się otwierają i które należałoby postawić, na właściwe usytuowanie zasługuje przede wszystkim kwestia tożsamości prawdy. Oczywiście nie chodzi bynajmniej o kwestię epistemologiczną, ale przede wszystkim o kwestię tożsamości podmiotu, który ma uzasadnić rozmówcy kompetencje, na jakich opiera się w swojej wypowiedzi, oraz ukazać nośność tychże wypowiedzi. Teolog – i każdy wierzący – za każdym razem, gdy mówi o prawdzie, wie, że ta prawda ma jedno i jedyne oblicze – jest nim Jezus Chrystus. Jego osobiste *a priori* stanowi wyrażenie Janowe, określające świadomość Jezusa: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6). To stwierdzenie jest nośne samo w sobie, ale nie można zapomnieć – a dzisiaj może przede wszystkim trzeba pamiętać – że zawarte jest w nim swoiste roszczenie *apologetyczne*. Nie może być obojętne pytanie, w jaki sposób można przedstawić tę

---

<sup>2</sup> M. M. Kolbe, *Pisma*, t. 2, Niepokalanów 2008, s. 731.

jedną prawdę, nie pozbawiając jej niczego z jej absolutnie szczególnego charakteru, który posiada, aby także „inny” mógł dojść do udziału w mojej wierze.

W istniejącej sytuacji jest więc konieczne, aby w mówieniu o tym, co chrześcijańskie, powrócić do instancji prawdy absolutnej, która ma swoje źródło w Bogu – Prawdzie Istotowej – gdyż tylko tak można wejść w kontekst czasów, w których żyjemy, w sposób najbardziej odpowiedni. Że żyjemy w czasach wielkiej przemiany, nie trzeba udowadniać. Że zamyka się dzisiaj jedna epoka, a otwiera nowa, jest już faktem, nawet jeśli nie przeżywa się go z należytą świadomością. Tym, co zostawiamy za plecami, jest na pewno okres charakteryzujący się sprzecznościami. Jest to sprzeczność, która dotyka samego sedna naszej kwestii. Epokę nowożytną otwarło budzące zachwyt odkrycie człowieka jako twórcy prawdy: *verum ipsum factum* – jak chciał Vico. To odkrycie wywarło znaczący wpływ nie tylko w dziedzinie filozofii. *Sapere aude* – jako program wolności i autonomii – stało się celem istnienia także w wymiarze społecznym. Stopniowo jednak twórcy prawdy przestaje wystarczać obracanie się w sferze subiektywnych ocen i swoich uczuć. Niespodziewanie człowiek autonomiczny odkrył, że jest słabszy i nie jest w stanie adekwatnie zaprojektować siebie samego. Ufność naiwnie złożona w technice nie tylko go nie zadowoliła, ale – przeciwnie – sprawiła, że technika zdominowała jego życie, demaskując w jeszcze większym stopniu jego słabość, a nawet budząc stare demony bałwochwalstwa. Wraca więc, jeszcze raz potwierdzając swoją słuszość, argument św. Tomasza z Akwinu: „A należy w związku z każdą rzeczą zakładać, że jest lub że nie jest, zgodnie z czasem tej rzeczy. A istnienie prawdy trwa aż do zniszczenia prawdy”<sup>3</sup>.

Jak już zostało podkreślone, św. Maksymilian w decydującym momencie swojego życia opowiedział się heroicznie po stronie prawdy, którą uznał w Bogu, afirmując jej jedyność i konieczność egzystencjalną. Nie można zapomnieć – doświadczenie eklezjalne to jednoznacznie potwierdza – że nie doszedłby do tego ostatecznego opowiedzenia się po stronie Prawdy, gdyby coraz dojrzalej

---

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *De veritate* q. 1 a. 5 arg. 2.

i coraz bardziej zdecydowanie nie opowiadał się za nią przez całe życie. Dzieła św. Maksymiliana – założenie Rycerstwa Niepokalanej (*Militia Immaculatae*), budowanie Niepokalanowa, utworzenie wydawnictwa, zaangażowanie misyjne, a wszystko to niejako streszczające się w „Rycerzu Niepokalanej”, w którym rozwijał działalność pisarską – noszą jeden wspólny mianownik, którym jest *prawda Boża* odkrywana, przeżywana, głoszona, a także zdecydowanie broniona. Nie można zapominać, że św. Maksymilian nie wahał się uprawiać apologii prawdy Bożej, co potwierdzają liczne artykuły w „Rycerzu Niepokalanej”. Odwołanie się do apologii w przedstawianiu prawdy nie musi być znakiem – i św. Maksymilian to potwierdza – że występuje się z pozycji posiadacza prawdy, ani nie przesadza się w żadną arbitralność; zachowuje się nadal pozycję sługi, tyle że nastawienie apologetyczne jest znakiem gorliwości, której domaga się świadomość zbawczego wymiaru prawdy. Niebagatelną rolę w postawie św. Maksymiliana odnośnie do służby prawdzie odgrywała wspólnota, która była dla niego szczególnie gwarancją autentyczności relacji nawiązanej z prawdą Bożą.

### PRAWDA JAKO DAR

Stwierdzenie prymatu prawdy Bożej jest ważne, ale niewystarczające. W dzisiejszej sytuacji, w której dominuje obojętność na prawdę i szeroko udziela się jej rozbicie, aby przywrócić jej prymat i odnowić przekonanie o jej absolutnym charakterze, trzeba podjąć pracę nad odzyskaniem niektórych cech charakterystycznych tematu prawdy, które pozwolą doprowadzić do nadania temu prymatowi realnego znaczenia egzystencjalnego, czyli oddziałującego na życie ludzi, przede wszystkim na dokonywane przez nich wybory. Chodzi też o to, by otworzyć drogę do wspólnej wędrówki teologii i filozofii, gdyż jest to ważny element odnowy wędrówki ludzkości w tym szczególnym momencie historycznym. Trzeba zmierzać do ukazania, że prawda religijna nie jest czymś odrębnym od całości ludzkich poszukiwań, ale należy do nich organicznie i kształtuje integralną wizję człowieka. Dopiero zatem jej uwzględnienie, czyli „poszerzenie horyzontów racjonalności”, jak często mówi papież



Benedykt XVI, stawia człowieka wobec możliwości osiągnięcia pełnej autentyczności ludzkiej, będącej również podstawą autentyczności chrześcijańskiej.

Wydaje się, że pierwszym warunkiem odzyskania prymatu prawdy jest odkrycie w niej *daru*, który zostaje łaskawie ofiarowany człowiekowi. Skoro człowiek nie jest twórcą prawdy, ale jej szuka, i może ją oczywiście znaleźć, to w takim razie tylko Bogu człowiek to uzdolnienie zawdzięcza i odkrywana prawda w Nim ma swoje źródło. Dlatego spojrzenie na prawdę w takiej perspektywie jest wewnętrznym warunkiem jej szukania i znalezienia, a zatem także drogą do kształtowania w jej świetle swojego życia.

Jakakolwiek wiedza zakłada, że uchwyciło się rzeczywistość znajdującą się naprzeciw, a to, że się ją uchwyciło, zakłada, że się ona odsłoniła – pozwoliła wejść w siebie, a więc udzieliła się. Zachodzi tutaj proces podobny, jak w przypadku rozprostowania załamania, dzięki któremu widzimy to, co wcześniej było ukryte, a więc to, co ukryte, staje się darem. To, co było ukrywane przez załamanie, teraz staje się tym, co dane. Otwieranie się bytu, które ma miejsce w procesie poznania, jest zawsze darem, który przywołuje darmość tego, kto się ofiarowuje. Tym, co wyłania się z bytu, jest zdolność ofiarowania się i pierwotny dar, które łączą się ze sobą w relacji, jaka jawi się jako uczestniczenie w komunii.

Struktura odkrywającego poznania prawdy posiada przedłużenie teologiczne. Odsłanianie się prawdy i jej udzielanie się podmiotowi zakładają przyjęcie jej w siebie, które staje się uczestniczeniem. W refleksji nad prawdą, prowadzonej już w perspektywie filozoficznej, ale przede wszystkim dopełnionej w perspektywie teologicznej wraz z jej fundamentem biblijnym, pojawia się również akt otwarcia się podmiotu na dar prawdy, która jest mu ofiarowana. Prawda w ujęciu biblijnym nie tylko jest *aletheia* – nieukrycie, ona jest także *emeth*: wierność, stałość, godność zaufania. Gdzie jest *emeth*, tam można się powierzyć. Dzięki tej swojej właściwości prawda realizuje dwie rzeczy. Z jednej strony dokonuje zamknięcia, gdyż kończy nieokreśloną niepewność szukania, wprowadzając w miejsce wcześniejszej chwiejności i niepewności pewną oczywistość stanu rzeczy. Z drugiej strony to zamknięcie chwiejności i niepewności dokonuje

otwarcia nowych możliwości i owocnych sytuacji – z uobecnionej prawdy rodzi się nowa sytuacja i pojawiają się nowe konsekwencje. Godność zaufania i wiarygodność prawdy zapraszają do powierzenia się jej obietnicom – prawda, i tylko prawda, daje możliwość i zachętę do pójścia dalej. Ten proces otwiera niezmierność relacji z prawdą i uaktywnia proces poznania, który potem tylko w miłości może znaleźć swoje ostateczne wypełnienie.

Zanim przejdziemy do rozwinięcia tego ostatniego wniosku, spójrzmy na św. Maksymiliana, który wprawdzie nie opisał przedstawionego tu procesu poznania prawdy w sposób filozoficzno-teologiczny, ale z całą pewnością przeżył go doświadczalnie. Wydaje się, że w tym miejscu można usytuować znaczenie, jakie nadał św. Maksymilian w swojej pobożności osobie Maryi widzianej w perspektywie niepokalanego poczęcia. Niepokalana jest osobą absolutnie obdarowaną – jest samym, czystym, absolutnym, osobowym obdarowaniem. Niepokalaność to „pierwszy dar”<sup>4</sup>, który otrzymała od Boga, który zarazem zdeterminował całe Jej życie jako Obdarowanej. Wszystko, co można w Niej zobaczyć i co można o Niej powiedzieć w pełnej prawdzie, streszcza się w imieniu Niepokalana<sup>5</sup>, które stanowi synonim biblijnego określenia „pełna łaski”. W niepokalanym poczęciu Maryja została napełniona żywym darem, którym jest sam Bóg, dlatego jest „cała piękna, cała Boża”<sup>6</sup>.

Można powiedzieć również, że idea oddania Niepokalanej, tak droga św. Maksymilianowi, jest po prostu konsekwencją Jego wizji niepokalanego poczęcia Maryi. Skoro Niepokalana jest Obdarowaną, to Jej życie jest odpowiedzią na otrzymany dar – jest oddaniem się Bogu jako jedyną adekwatną postawą, którą człowiek może przyjąć w obliczu udzielającego się Boga, czyli stać się darem. Naśladowanie Maryi domaga się od wierzącego takiej samej postawy, a więc oddania się Bogu, ponieważ On jest przede wszystkim Obdarowującym, i zawsze obdarowuje jako pierwszy. W tym miejscu nie ma większego znaczenia kwestia relacji między oddaniem się Bogu i dodaniem

---

<sup>4</sup> M. M. Kolbe, *Pisma*, t. 2, dz. cyt., s. 700.

<sup>5</sup> Por. M. M. Kolbe, *Pisma*, t. 2, dz. cyt., s. 686.

<sup>6</sup> M. M. Kolbe, *Pisma*, t. 2, dz. cyt., s. 665.

się Maryi. Najważniejsze jest to, że oddanie się, czyli stanie się darem dla Boga, jest kluczem w rozumieniu relacji do Boga, która potem przekłada się na rozumienie całego życia chrześcijańskiego.

### PRAWDA W MIŁOŚCI

Postawienie kwestii daru w rozumieniu prawdy wyraźnie wprowadza do następnej ważnej kwestii, jaką jest relacja *quaestionis de veritate* z miłością. W okresie, w którym także miłość jest poddana spektakularnym manipulacjom, wywołującym sprzeczności w jej rozumieniu, pojawia się konieczność odbudowania jej relacji z prawdą, weryfikując, jaki wkład można wnieść do wzajemnego wyjaśniania pojęć oraz do oczyszczenia rzeczywistości. Że miłość ukrywa w sobie istotę i wyraża wzniosłość istnienia osobowego, jest jedną z tych prawd, które jawią się jako najbardziej oczywiste. Jest rzeczą trudną, by wyjaśnić, w jaki sposób mogło dojść do tego, że współczesny człowiek spowodował tak poważną szkodę swojemu życiu, sprowadzając miłość do namiętności oraz mieszając ją z prymitywną formą egoizmu. Nic jak miłość nie potrzebuje przyprowadzenia z powrotem do swojej głębokiej prawdy i – na odwrót – nic tak jak prawda nie domaga się odkrycia swojej formy w miłości.

Na wzajemną więź prawdy i miłości oraz na istotę ich relacji, która pozostaje niemal niewyraźna, najlepiej wskazuje stwierdzenie św. Pawła z Listu do Efezjan: „żyć prawdą w miłości” (Ef 4, 15). Apostoł wychodzi w swojej refleksji z perspektywy eklezjalnej. W jego wizji Kościół jest głęboko odpowiedzialny w stosunku do świata – musi stale wzrastać nie tylko w poznaniu Chrystusa, ale musi również działać w taki sposób, by wierzący doszli do pełnej dojrzałości i mogli zaangażować swoje życie odpowiednio do wolności, którą daje wiara w Pana Jezusa. Nikt więc nie może pozostać bierny wobec zwodzeń i kłamstwa, które wynikają z błędnych nauk. Przeciwnie, zachodzi konieczność wzrastania w poznaniu i głębszego wnikania w prawdę, której udziela zbawienie dokonane przez Jezusa Chrystusa. Dla apostoła jest więc konieczne, aby wzrost Kościoła w drodze zbawienia następował równoległe z dojrzałością jednostek, które wnikają coraz głębiej w prawdę wiary. Takie

znaczenie posiada również inna wypowiedź św. Pawła z Listu do Efezjan: „Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4, 14).

Święty Paweł chce powiedzieć, że błąd i zwodzenie nie pozwalają nadać życiu trwałości, a tym bardziej nie sprzyjają wzrostowi osobistemu. Warunkiem wzrostu i rzeczywistej autonomii człowieka jest „mówienie prawdy” i przeżywanie jej we wspólnocie, czyli we wzajemnych relacjach. We właściwym ujęciu tej kwestii powinien nas zainteresować szczególnie gramatyczny. Otóż, św. Paweł używa imiesłowa: ἀληθεύοντες. Słowo „prawda” stało się czasownikiem, aby wskazać *mówienie* prawdy, *czynienie* prawdy, *bycie* prawdą, ale w relacji z miłością. Samo pojęcie mogłoby zostać tak wyrażone: aby prawda mogła żyć, musi mieć w sobie miłość. Prawda nie tylko pozostaje w relacji z miłością, ale jest wewnątrz miłości – pozostaje nią objęta – i wyraża się jako miłość.

Ta dana typowo teologiczna, wywierając konsekwencje w życiu wierzącego, posiada także aspekt spekulatywny o wielkiej nośności. Prawda, tak jak jest ujmowana, pozostaje zawsze jako fragmentaryczna, to znaczy konkretyzuje się we fragmencie, ucieleśniając się w poszczególnych stwierdzeniach i ocenach, a tym samym nadając życiu ukierunkowanie i perspektywę. Wiemy, że każda wypowiedź ludzka jest tylko *częściowo* prawdziwa oraz że tylko w komplementarności z innymi człowiek może stopniowo dochodzić do coraz pełniejszej prawdy. Każda prawda uchwycona przez doświadczenie, nie odbierając niczego jej szczególnemu rysowi konkretnej prawdy, zawiera w sobie jakieś oczekiwanie na komplementarność i absolutność. Jest ona prawdą tylko w takiej mierze, w jakiej łączy się z całą prawdą i właściwościami, które ona posiada. Człowiek stawiający poważnie na prawdę, dostrzega ten problem i pyta, gdzie jest rozwiązanie zawartej w nim problematyczności, czyli możliwość osiągnięcia pełni.

W świetle takiego doświadczenia łatwiej dostrzega się nie tylko relację prawdy z miłością, ale odkrywa się także wyższość miłości, to znaczy że jest ona wypełnieniem prawdy. Ze swej natury to miłość może dawać się i rzeczywiście daje się jako całość. Nie można

kochać tylko w pewnych godzinach lub tylko w określonych warunkach. Miłość z definicji jest „na zawsze” i „bezwarunkowo” – jest totalna, nie podlegając żadnym ograniczeniom. „Na zawsze” miłości zmierza do „całości” – do stania się miłością. Ponieważ ludzkie doświadczenie prawdy – jak widzieliśmy – jest fragmentaryczne, a doświadczenie miłości ze swej natury jest totalne, dlatego prawda może być podzielona – miłość nie! Zasada czynienia „prawdy w miłości” sprawia, że to miłość decyduje o sposobie, w jaki ma się prawda wyrazić. Będą przestrzenie i czasy, w których będzie mieć cechy charakterystyczne pełni, i inne, w których jest dobrze, że jest dawana we fragmentach. Zawsze jednak problem będzie spoczywać w miłości, a prawda jest powołana do odpowiedzenia na naturę miłości.

W najwyższym stopniu dochodzimy tutaj do spojrzenia na fakt męczeństwa św. Maksymiliana, które, właściwie biorąc, spójnie wyjaśnia się w świetle sformułowanej przez św. Pawła zasady, że prawda ma być czyniona w miłości. Żyjąc prawdą, jak mogliśmy to wcześniej zobaczyć, i ewidentnie przeżywając ją stale w miłości, o czym jednoznacznie świadczą jego czyny i dzieła, dojrzał do wyrażenia jej w akcie totalnym, którym dla niego stało się oddanie z powodu miłości i w samej miłości swego życia za brata. Biorąc pod uwagę jego radykalizm w poszukiwaniu prawdy i w jej przeżywaniu w miłości, nie dziwi nas, że zdobył się na taki akt. Jak w przypadku ludzi, których mało znamy, fakt męczeństwa może dziwić, a nawet być interpretowany jako jakiś przypadek, tak w przypadku św. Maksymiliana fakt męczeństwa jawi się jako głęboko odpowiadający jego życiu. Bardzo wyraźnie widać takie spojrzenie na św. Maksymiliana w pismach, które powstały zaraz po wojnie. Tak gorliwe przeżywanie prawdy w miłości mogło mieć tylko jedno zwińczenie – ofiarę miłości złożoną z siebie samego. Dlatego właśnie trafnie nazywamy go „męczennikiem miłości”, choć jest błędem twierdzenie, że to dopiero w odniesieniu do niego pojawiło się interpretowanie męczeństwa jako męczeństwa miłości. Już w Kościele starożytnym takie określenie było znane i używane, chociaż w przypadku św. Maksymiliana na pewno nabrało nowego znaczenia.

## WOLNOŚĆ W PRAWDZIE I MIŁOŚCI

W naszych czasach, w których, podobnie jak prawda i miłość, także wolność cierpi na chroniczną schizofrenię, pojawia się pilna potrzeba refleksji, która pokazałaby z całą siłą przekonania, na czym polega *prawdziwa* wolność i gdzie można ją znaleźć. Jest ona *conditio sine qua non* dla wzrostu osobowego i społecznego, zmierzającego do pełnej tożsamości i dojrzałości, której człowiek bardziej lub mniej świadomie szuka. Oczywiście człowiek jest wolny. Wolność podmiotowa jest jedną z danych antropologicznych, które wypracowano na gruncie wielorakiej refleksji, zwłaszcza filozoficznej, chociaż dzisiaj także te dane bywają w wielu wypadkach mocne kontestowane. Pojawia się jednak zasadnicze pytanie, czy w chwili, w której człowiek odrzuca prawdę, którą poznał, może powiedzieć, że jest rzeczywiście wolny. Zdolność wyboru nie może być widziana tak po prostu jako zdolność przyjęcia niektórych prawd, a odrzucenia innych.

Zamknięcie się na prawdę jest wolnością czy zdradą? Wokół tego pytania krążą odpowiedzi formułowane przez rozmaite szkoły myślenia. Jak zostało już powiedziane, skoro zanurzenie w prawdzie pozwala otworzyć się na nieskończoną możliwość poznania, to jak w takim razie może się urzeczywistnić prawdziwa wolność, jeśli aktem swego wyboru człowiek uniemożliwia osiągnięcie głębszego poznania? To pytanie powraca zawsze wtedy, gdy dokonuje się wyboru, który zamierza być wolny, ale idzie wbrew prawdzie, której się doświadczyło. Wtedy refleksja nad prawdziwą wolnością staje się nieunikniona, jak nieuniknione staje się udzielenie adekwatnej odpowiedzi. Wybór dokonywany przeciw prawdzie nie tylko jest negacją samej prawdy, ale staje się oznaką zdrady w stosunku do siebie. Nie ma drogi wyjścia z tej dramatycznej i drastycznej sytuacji. Gdy dokonuje takiego wyboru, człowiek staje się równocześnie autorem, ofiarą i sędzią. Jest autorem, ponieważ został wezwany do dokonywania wyborów; jest ofiarą, ponieważ takim wyborem uniemożliwia postęp i dojrzewanie siebie; jest sędzią, ponieważ musi wobec siebie samego zaświadczyć, że zdradził prawdę. Sytuacja nie jest łatwa, mimo że wpisuje się w ramy ludzkiej codzienności.

Relacja między prawdą i wolnością stawia każdemu warunek weryfikowania swojej możliwości relacji lub własnego upadku. Związanie się z prawdą jest warunkiem przeżycia w każdym wyborze, którego się dokonuje, ponieważ uniemożliwia zdradę siebie samego przez odrzucenie poznanej prawdy. Gdy, z drugiej strony, zna się prawdę, najspójniejszym stanowiskiem, jakie można wobec niej zająć, jest oddanie się jej do dyspozycji – własna podmiotowość zostaje niejako włożona w nawias, byle dostąpić pełni prawdy, która zostaje ofiarowana. Jeśli jednak ta gotowość zostanie uznana, to wtedy otwiera się droga dojścia do prawdziwej wolności, także przekraczając odczute na początku ograniczenia. W przeciwnym wypadku pozostaje tylko forma zdrady i jej świadomość.

Czy wobec tego sytuacja człowieka szukającego wolności jest beznadziejna? Nie! Uczciwa filozofia podpowiada, że drogą prowadzącą do wolności jest uznanie Absolutu za zasadę życia. Teologia ukazuje, że osiągnięcie tej wolności w najwyższym stopniu zapewnia Bóg chrześcijan – Trójca Przenajświętsza, Wolność niestworzona i Stwórca wolności. Wiara do tego Boga prowadzi i ustanawia z Nim komunie wolności. Święty Maksymilian Kolbe, który taką drogą przeszedł w prawdzie i miłości, świadczy wobec nas wszystkich, że jest ona realna i możliwa do przejścia, i w tym znaczeniu jest świadkiem wolności w naszych dziejach. Trzeba oprzeć się na prawdzie i miłości, a osiągnie się również wolność.





## ROZDZIAŁ XXI



### Sługa miłosierdzia duchowego<sup>1</sup>

Dzisiejsza prymicyjna Msza święta na nowo stawia nas w obliczu misji kapłańskiej, która urzeczywistnia się w Kościele i w świecie, obejmując swoim wpływem i zasięgiem każdego człowieka, który tego szuka i otwiera się na jej zbawcze oddziaływanie. Zwraca nas ona w kierunku spraw ducha, którym kapłan jako „duchowny” ma się poświęcić i których ma być nieomylnym i wyraźnym przewodnikiem. Ponieważ rozmaite okoliczności podpowiadają nam dzisiaj potrzebę praktykowania miłosierdzia w życiu chrześcijańskim, dlatego poświęćmy to rozważanie związkom, które zachodzą między posługą kapłańską i dziełem miłosierdzia, które w tę posługę głęboko się wpisuje i które wierni rozpoznają, ufnie zwracając się do kapłana o pomoc.

Istnieje więc miłosierdzie materialne, nieodzowne w życiu człowieka i społeczeństwa, ale jest także miłosierdzie duchowe. Koniec końców, celem każdego miłosierdzia jest zawsze miłosierdzie względem ducha, dzięki któremu człowiek jest człowiekiem, a nie zwierzęciem. Miłość należy okazać najpierw duchowi, a potem ciału. Jeżeli najpierw widzimy ciało i troszczymy się o nie, to tylko dlatego, że potrzeby ciała nieodparcie naciskają i często nie mogą

---

<sup>1</sup> Kazanie wygłoszone w czasie Mszy prymicyjnej ks. Piotra Bajora, Mielec, 31 maja 1998 roku.

cierpliwie czekać na ich zaspokojenie, ale zawsze czynimy to ze względu na dobro ducha i zawsze w odniesieniu do miłosierdzia duchowego.

Ta struktura imperatywu miłosierdzia, mająca podstawowe znaczenie dla chrześcijaństwa, została dzisiaj pomniejszona, a niejednokrotnie nawet zapomniana, w wyniku utożsamienia wszystkich problemów społecznych człowieka z „dobrobytem materialnym”. Chrześcijanin, który troszczy się tylko o miłosierdzie materialne, a nie o miłosierdzie duchowe, jakby ciało było czymś więcej niż duch lub jakby ta jedność substancjalna, jaką jest człowiek, mogła zostać rozłożona na części, by rozważać tylko jedną jego część, miesza problem miłości chrześcijańskiej z problemem „opieki”, która nie jest przecież sprawą wyłącznie ludzką. Taką postawę prezentują przecież także zwierzęta, które często są mniej drapieżne od ludzi w walce o kawałek kości. Pod tym błędem „niskiego” i „taniego” chrześcijaństwa podpisuje się wielu chrześcijan, którzy nie chcą rezygnować z wygody i powierzchowności.

Chrześcijaństwo autentyczne sytuuje się na znacznie wyższym poziomie. Owszem, mówi: „Daj twój płaszcz”, ale zaznacza równocześnie: daj go z gorącym sercem, ponieważ sam płaszcz nie wystarczy, aby serce biło prawdziwą miłością. Co więcej, istnieje miłosierdzie duchowe nawet bez miłosierdzia materialnego, ponieważ nie wszyscy mają problemy z zaspokojeniem potrzeb materialnych. Jednak wszyscy (!) potrzebujemy miłosierdzia duchowego, ponieważ potrzebuje go człowiek jako taki, bogaty i biedny, silny i słaby, a nawet bogaty i silny potrzebuje go bardziej niż inni, gdyż niejednokrotnie bogactwo jest nędzą, a siła słabością i zimnem serca.

Na wszystkich ciężką niepowodzenia, upadki, słabości, a przede wszystkim grzechy. Wszyscy czujemy rozmaite braki i formy niewystarczalności jako ludzie; czujemy jakieś niedopełnienie, które wywołuje napięcia, pobudza aspiracje, wzywa do szukania „więcej” i sięgania „dalej”, które nie jest tylko „czymś” więcej i dalej, ale jest nade wszystko „kimś” więcej, czyli Absolutem. Dlatego wszyscy potrzebujemy miłosierdzia duchowego, w każdej chwili i w każdym miejscu: *ja* w stosunku do drugiego i w stosunku do siebie samego, drugi wobec mnie i wobec siebie, wszyscy nawzajem.

Oczywiście ponad tym duchowym miłosierdziem ludzkim jest miłosierdzie głębsze i nieskończenie większe, bez którego samo miłosierdzie ludzkie jest zawsze nędzą, a nie autentycznym odsłonięciem samego „bytu”. Takie jest miłosierdzie Boże, które czyni skutecznym miłosierdzie ludzkie i je uświęca; nadaje mu żywy, egzystencjalny i konkretny „ton”, ponieważ nadaje mu nowy wymiar i nową treść. Dzięki niemu człowiek może osiągnąć wielkość, do której dąży, pokrywając się z pełnią pokory. Dlatego człowiek nie przestaje wzywać tego Miłosierdzia, które go odkupuje, zbawia i dopełnia w sposób wieczny.

Żaden chrześcijanin i żaden kapłan w szczególności nie mogą czuć miłosierdzia duchowego inaczej, jak tylko na tym poziomie. Bez takiego czucia wszelkie miłosierdzie, jak węgiel o nędznej jakości, traci swój wigor i swoją zdolność przekształcającą w letnim humanitaryzmie i w filantropii, która zadawała się ofiarowanym groszem, który gdy jest tylko samym groszem, może jedynie poniżyć godność człowieka. Kapłan ma być zawsze i we wszystkim człowiekiem miłosierdzia duchowego, zakorzenionego w miłosierdziu samego Boga.

Gdy mówimy o miłosierdziu, musimy także nawiązać do pojęcia litości, które często jest z nim utożsamiane. Litość chrześcijanina jest czymś zupełnie innym niż miłosierdzie. Jest tylko dyspozycją do przyjęcia miłosierdzia, uznaniem, że potrzebuje się zmiłowania i pokory. Jako taka dysponuje ona do okazania miłosierdzia, do bycia wrażliwym wobec potrzeb drugiego, nie dlatego, że jest się wyższym, ale ze względu na wspólne ubóstwo i wspólną miłość, która czyni nas braćmi w imię Boże i w oparciu o nieograniczone miłosierdzie Boga w stosunku do Jego stworzeń, potrzebujących Jego miłości i Jego troski.

Nie ma miłosierdzia bez współczucia, to znaczy bez odczucia bólu z powodu cierpień duchowych i materialnych drugiego człowieka. Nie ma miłosierdzia bez litości, to znaczy bez dyspozycji do przyjęcia i okazania miłosierdzia i miłości. Ale miłosierdzie nie jest sumą okazywanego „współczucia” i „litości”. W miłosierdziu te dwa uczucia łączą się ze sobą i umacniają nawzajem, dynamizują, wychodzą na zewnątrz z zamknięcia w *ja* i wyrażają się w skutecznym działaniu obiektywnym. Jest to już nie tylko „odczucie” i „gotowość”,

lecz także działanie na rzecz drugiego człowieka, wyjście na spotkanie z całym potencjałem współczucia i litości chrześcijańskiej, które dostrzegają wyzwania, podejmują je, angażują się i działają.

To jest miłosierdzie chrześcijańskie, które nazywamy duchowym, nie tylko dlatego, że jest dziełem ducha, jak jest nim miłosierdzie materialne, ale ponieważ zwraca się do ducha, czyli do potrzeb duchowych, które odczuwa i cierpi każdy człowiek, jako syn Adama i Ewy oraz jako pielgrzym przez ziemię. Miłosierdzie jest „współczuciem” i „litością” wobec nędzy duchowej drugiego człowieka, w pokornej świadomości, że jest to także nasza nędza duchowa, której powinniśmy wyjść naprzeciw naszym skutecznym działaniem, naszymi czynami i naszymi myślami. Być miłosiernym oznacza „czuć” naszą nędzę i prosić o miłosierdzie dla niej; oznacza także czuć aż do głębi, aż do bólu, nędzę duchową drugiego człowieka.

Tak czuje z nami i tak czuje nasze potrzeby Ojciec niebieski; tak czuje Jego Syn ukrzyżowany i zmartwychwstały, tak czuje Kościół, nasza Matka, który strzeże słowa ogłoszonego za cenę krwi i śmierci Jezusa Chrystusa. Takie jest miłosierdzie duchowe w stosunku do ludzkiej nędzy duchowej! Świadkiem takiego miłosierdzia ma być kapłan, w stosunku do siebie i w stosunku do braci.

Akt miłosierdzia duchowego prowadzi do doświadczenia miłości i wyraża ją, ale zna on także twardość i opór, ponieważ trzeba przekonać siebie i drugiego o ludzkiej ograniczoności, gdyż tylko w ten sposób może narodzić się pokora i miłość. To przekonanie nie może być tylko myślowe, ale musi zostać „przeżyte” – musi poniekąd stać się naszym trwałym stanem ducha, do którego wytworzenia prowadzi tylko duchowe doświadczenie. Trzeba więc przeżyć fakt, że uznanie własnej ograniczoności nie jest poniżeniem, ale wywyższeniem człowieka, o ile świadomość nędzy jest już stanięciem ponad nią, a także leczy z pychy i lekceważenia innych. Tworzy pozytywną wizję pokory i miłości bliźniego oraz nadaje godność człowiekowi takiemu, jakim jest. Dążenie do pokory oznacza wzrastanie w miłosierdziu i w uznawaniu godności ludzkiej. Wymagając pokory, wskazuje się na godność człowieka i uznaje się tę godność.

Dlatego ciągłe i odważne wzywianie do pokory, którego nigdy nie powinno braknąć w osobistym życiu duchowym kapłana i w jego

nauczaniu, jest pierwszym aktem miłosierdzia duchowego, któremu są podporządkowane „dobra administracja”, „dobre rządzenie”, „dobra organizacja”, cały ten profesjonalizm działaniowy, o którym dzisiaj tyle mówi się w Kościele i w świecie. Te działania nie są, albo są tylko w bardzo niskim stopniu, miłosierdziem, pokorą; wcale nie muszą wynikać z uznania godności człowieka, któremu chce się okazać dobroczynność i filantropię.

W naszym działaniu nie wystarczy cierpliwość, pomoc, uprzejmość, poprawność, dobre maniery. Miłosierdzie w sensie chrześcijańskim jest czymś o wiele więcej. Zachodzi tutaj – powiedzmy – różnica jakościowa. Kto odczuwa potrzebę duchową lub materialną, nie domaga się poprawności, dobrych manier, opiekuńczości, ale oczekuje nade wszystko uczestniczenia, ludzkiej konkretnej miłości, stanięcia na tym samym ludzkim poziomie; nie oczekuje relacji opiekun–potrzebujący, ale relacji brat–brat.

Jak od Boga nie oczekujemy poprawności i dobrych manier, ale miłosierdzia, miłości, dobroci, życzliwości, gdyż On jest Ojcem i Przyjacielem, tak od człowieka oczekujemy miłości, solidarności, światła prawdy, które jest ogniem miłości.

W chrześcijaństwie i kapłaństwie chodzi o to, by być miłosiernym – by mieć miłosierdzie, to znaczy, by miłosierdzie stawało się naszym aktem wewnętrznym. Czuć miłosierdzie duchowe do drugiego oznacza uczestniczyć w jego bólu, by wynagradzać za błędy i winy, biorąc na siebie jego nędzę, która jest również naszą nędzą, ponieważ każdy z nas uczynił swoje zło. Miłosierdzie duchowe w tym przypadku oznacza solidarność w winie i w tym, co złe. Poprzez ból, który współ-czujemy, drugi współ-czuje działającą i wyzwalającą moc naszego miłosierdzia dla niego. Na podstawie tej solidarności, utrwalanej przez miłość i przez wspólną słabość, możemy mieć nadzieję, że otworzą się wielkie drzwi, przez które może przejść nasze pouczenie i nasza rada, rzucone przez nas światło prawdy, które umacnia pozytywnie nędzę, podnosi, zdobywa godność człowieka w pokorze. Dlatego jest wielkim miłosierdziem trwać w prawdzie, cierpiąc z powodu błędu, biorąc za rękę naszego bliźniego, jego serce i jego myśl, a w ten sposób cierpliwie i łagodnie wprowadzić na ścieżkę światła, którą jest prawda i miłość.

Miłosierdzie podniesione do tej mocy jest także wyzwajające, nawet jeśli tylko częściowo, z konsekwencji zła nękającego człowieka.

Dostrzegając to wszystko, prosi się o miłosierdzie dla zła cięższego, i w ten sposób miłosierdzie staje się modlitwą – staje się prośbą, by człowiek był silniejszy wobec zła. Staje się imperatywem, który zwraca się do Boga, który jako jedyny może przekroczyć nasze zamknięcie się w sobie i w sztywnej sprawiedliwości, która w gruncie rzeczy jest niesprawiedliwością.

Przed miłosierdziem duchowym, a więc pierwszorzędnym miłosierdziem, do którego jest powołany kapłan, stoi zadanie trudne i wymagające, ale – z chrześcijańskiego punktu widzenia – jest to zadanie zbawienne dla niego i dla tych, do których jest posłany. Chodzi o eliminowanie bólu moralnego bądź fizycznego, o ulżenie cierpieniom w nieszczęściach, o wyjście na spotkanie temu, kto zagubił się w błędzie lub ignorancji itd. Wszystko to należy oczywiście czynić, ale to nie wystarcza, nawet jeśli byłoby czynione z rozmachem chrześcijańskim i z motywu miłości do Boga. Koniecznie trzeba jeszcze prowadzić do odczucia zbawczego sensu bólu i cierpienia. Trzeba prowadzić do odczucia, że ból i śmierć są dla naszego dobra i że jest słuszne znosić je, aby w ten sposób doprowadzić do narodzenia się w głębiach umysłu czynnej i dynamicznej akceptacji, która jest pogodzeniem się, a także radością, pewnością, że ekspiacja z duchowego punktu widzenia znaczy o wiele więcej niż darowane przebaczenie. Tylko ten, kto wynagradza, akceptując, buduje nowego człowieka w sobie, a także w innych.

Miłosierdzie duchowe – niezależnie od sposobu jego realizacji i od potrzeb, na które odpowiada – powinno dążyć do dania drugiemu całej możliwej pomocy, by na gruncie łaski Bożej budowało nowego człowieka, człowieka chrześcijańskiego w myśleniu, chceniu i działaniu. A takiego człowieka zaczynamy budować w nas tylko wtedy, gdy dziękujemy Bogu za wszystkie sytuacje, nawet skrajne, w których się znajdujemy się; gdy przyjmujemy od Boga nawet różgi oraz prosimy Jego samego i innych o miłosierdzie, aby została nam okazana wszelka pomoc duchowa i materialna, by móc sprostać próbie.

Miłosierdzie, które dąży do uczynienia życia „łatwym” dla wszystkich lub – co jest jeszcze gorsze – do wyeliminowania zła i ludzkich

cierpień, nie jest miłosierdziem chrześcijańskim. Jest naszą pychą, jeśli uważa się człowieka za zdolnego do zwyciężenia o własnych siłach i w sposób definitywny zła i swojej słabości, to znaczy do wyeliminowania w sobie konsekwencji grzechu. Rzecz ma się na odwrót, pierwsze miłosierdzie wobec nas i wobec innych polega na ciągłym uwzględnianiu naszych słabości i akceptowaniu ich konsekwencji, nie wyznając bólu i śmierci jako wartości samych w sobie, jak czynią cierpiętnicy, ale zdrowo kochać ból i śmierć, to znaczy ze względu na Boga i nasze zbawienie, gdyż wtedy jest to objawiona miłość Krzyża.





## ROZDZIAŁ XXII



# Kapłan XXI wieku

Macie bzika na punkcie zniszczenia diabła, a drugi wasz bzik to żeby was kochali – dla was samych, rozumie się. Prawdziwy kapłan nigdy nie jest kochany, zapamiętaj to sobie. I chcesz, żebym ci powiedział? Kościół kpi sobie z tego, czy jesteście kochani. Muszą was najpierw szanować, słuchać.

Georges Bernanos

Kapłan XXI wieku, czyli kapłan jutra będzie, tak jak jest dzisiaj, kapłanem Jezusa Chrystusa. Tożsamość kapłana wszystkich czasów jest jedna i niezmienna: *alter Christus*, a jego posłanie zawsze polega przede wszystkim na składaniu ofiary Chrystusa za siebie i za wszystkich. Tym, co zmienia się zależnie od czasów, w jakich żyje kapłan, jest *sposób*, w jaki wyraża swoją tożsamość i urzeczywistnia swoje posłanie. Szukając więc odpowiedzi na pytanie o kapłana jutra, musimy starać się uchwycić specyfikę czasów, w których wypełnia on swoją misję, i zauważyć problemy, jakie nurtują ludzi, spośród których został powołany. Zestawienie tej analizy z tożsamością i posłaniem kapłana pozwoli wskazać na „sposób” jego bycia w świecie i w Kościele. Spróbujmy więc dokonać takiego zestawienia.

Tajemnica kapłana jest przede wszystkim tajemnicą posłania i poświęcenia, która wyznacza ciągłość w czasie – i to aż do końca

czasów – dzieła zbawienia i orędzia miłości, jakie Jezus Chrystus przyniósł człowiekowi przerażonemu błędami i wątpliwościami filozofii, rozrywanemu od wewnątrz tajemniczymi niepokojami swojego własnego *ja*, a z zewnątrz naciskami polityki, wyzyskiem władców i uwodzeniem przebiegłych. Kapłan aktualizujący w Kościele misterium Chrystusa jest więc *światłem* i *czynem* – światłem Prawdy z wysoka, która trwa niezmiennie ponad szybkimi zmianami ludzkich wydarzeń; czynem, w którym ta Prawda otwiera się dla tych, którzy jej szukają, by stać się dla nich radością i szczęściem, nawet jeśli będzie to wymagało próby czasu.

Ta tajemnica kapłana, jako tajemnica światła i czynu, kierująca nas w czasie do wieczności, była w przeszłości, jest dzisiaj i będzie jutro tajemnicą aktualną i aktualizującą, gdyż należy ona dogłębnie do samych podstaw Kościoła jako tajemnicy „współczesności” człowieka z Jezusem Chrystusem i Bogiem w każdej chwili historii. Za pośrednictwem kapłana ta współczesność skutecznie aktualizuje się w konkretnej chwili historii ze względu na konkretnego człowieka, tak jak aktualizowała się w apostołach, w ojcach i doktorach Kościoła, w kapłanach, z którymi zetknęliśmy się w naszym życiu. Aktualizuje się w nas, kapłanach końca drugiego tysiąclecia. Będzie również aktualizowała się w kapłanach trzeciego milenium.

Ta współczesność z Chrystusem jest istotnym i ocalającym elementem każdego czasu historii, także czasów, w których żyjemy, gdy człowiek jest zachwycony zdobywaniem przestrzeni i opanowywaniem czasu. Gdy człowiek stał się podmiotem przekształcającym naturę, jej zjawiska i jej prawa, sięgając aż do ich głębi, tam, gdzie odsłaniają się tajemnice atomu i życia. Gdy człowiek współczesny, podczas gdy mu się wydaje, że za pośrednictwem nauki i techniki panuje nad prawami kosmosu i życia, w rzeczywistości każdego dnia czuje zbliżającą się ze wszystkich punktów horyzontu możliwość powszechnego kataklizmu, wywołanego tymi siłami, jakie sam wyzwolił z tajemnicy natury, a tym samym realną możliwość swego zniknięcia z Ziemi. W tym świecie jest obecny kapłan i w podobnym świecie, chociaż poziom problemów w przyszłości z całą pewnością będzie w nim jeszcze o wiele większy, będzie żył

w trzecim tysiącleciu. I będzie musiał odnaleźć się w nim ze swoją tożsamością i ze swoim posłaniem.

Gdy więc żyjemy i długo jeszcze będziemy żyli w lęku uniwersalnym, w którym ludzkość oscyluje nad brzegiem przepaści, jaką jest nicość, nic nie jest pilniejsze, jak *świadectwo ducha*. Nic zatem nie jest i nie będzie bardziej aktualne dla nadprzyrodzonego posłania, jakie Chrystus powierzył kapłanom w swoim Kościele, aby je aktualizowali. Nic nie będzie lepiej wyznaczało „sposobu” bycia kapłanem jutra. Jeśli były w historii okresy, które wymagały od chrześcijan pilnego świadectwa ducha, to czasy dzisiejsze i te, do których one szybko wprowadzają, wymagają go w sposób wyjątkowo pilny. Filozofie współczesne zakorzeniły się w nicości pustej świadomości, kultura rozwija w sposób niemający końca tematykę skończoności, głosząc, że człowiek powinien patrzeć tylko na ziemię i pozostawać wierny jedynie ludzkości. Dzisiaj więc i jutro świadectwo ducha, jakie kapłani Kościoła powinni dawać światu, jest jeszcze pilniejsze i aktualniejsze. Trzeba tutaj dodać, by nie popaść w pesymizm, że mimo wielu oznak nieprzychylności jest ono możliwe, gdyż cywilizacja współczesna, w której żyjemy, mimo wszystko wyrasta z chrześcijańskich ideałów sprawiedliwości i wolności, które teraz – pod naciskiem nieczystych sił i intencji – w sposób szczególny stara się zwalczyć, zdyskredytować i wymazać ze wszystkich sektorów świadomości. Wszyscy więc wiedzą, o co toczy się gra, a to działa na korzyść chrześcijańskiego świadectwa ducha, gdyż określa znany wszystkim konkretny obszar dawania tego świadectwa. Można więc powiedzieć, że kapłan jutra będzie musiał na nowo zweryfikować swoją tożsamość i swoje posłanie pod kątem autentyzmu *ducha*, stając się jak w przeszłości człowiekiem istotnie *duchownym*.

Świadectwo ducha, jakkolwiek zawiera ważne i nośne treści, wymaga dalszych sprecyzowań i dopowiedzeń, by wskazać drogę do tego, aby stało się „świadectwem istotnym”, jak mawiał Søren Kierkegaard. Świadectwo ducha musi wyrazić się przede wszystkim w *świadectwie wiary*. Chodzi więc o to, by kapłan odznaczał się wiarą, która jest wolna od chwiejności i zniecierpliwienia, tak bardzo szkodzących dobru, i która nie zna wątpliwości i zmęczenia, nawet w najtrudniejszych sytuacjach. Kapłan, który będzie żył

taką wiarą – a powinien dogłębnie nią żyć! – będzie dyskretnym i pociągającym światłem wszędzie tam, gdzie się znajdzie: w kościele, w szkole, w szpitalu, w sklepie... Wspomnienie takiego kapłana będzie dla tych, którzy cierpią i wątpią, przypomnieniem macierzyńskiego oblicza Kościoła, któremu można i trzeba zaufać. Jak wielu ludzi zostało umocnionych w swojej wierze i w swoim świadectwie prostą i przejrzystą wiarą kapłana! Nie ulega wątpliwości, że to właśnie wiara kapłanów natchnęła i wspierała dawne i współczesne wielkie wydarzenia w Kościele.

Świadectwo wiary wymaga dopełnienia przez *świadectwo gorliwości*. Na kapłanie spoczywa zadanie hojności w dawaniu się bez wyrachowania oraz zachwycenia się ideałem apostołatu w jego najpokorniejszych i najcięższych formach. Nie chodzi o przesadę, ale o mowę faktów. Wierny świecki może sobie do pewnego stopnia pozwolić na chwile słabości i na pewne wady w życiu; może wypełnić pewne czyny zewnętrzne, a potem uciec, by nadrobić utracone siły. Kapłan natomiast powinien zaakceptować w milczeniu ciężar swojego życia, powołania i wspólnoty, do której zostaje posłany, oraz podjąć wytrwałe i nastawione nawet na przyjęcie męczeństwa działania, przy tym jakby nieświadomy swojego heroizmu pobudzanego impulsami wydawania się za braci. Taką wiernością własnemu powołaniu i posłaniu, wiernością cichą i płomienną, będzie musiał charakteryzować się kapłan jutra, by oprzeć się pesymizmowi i lękowi świata oraz by pomóc innym przezwyciężyć hedonistyczny materializm etyki dzisiejszego świata.

Świadectwo wiary i świadectwo gorliwości, jakimi powinien promieniować kapłan jutra, będą możliwe, jeśli oprze je mocno na *świadectwie wewnętrzności*. Każdy kapłan już intuicyjnie uznaje swoje powołanie do służby Kościołowi w zanurzeniu się w misterium Chrystusa – powołanie ukryte w Duchu Bożym. Ale takie uznanie nie wystarcza do bycia *homo Dei*. Potrzeba jego wewnętrznego dopełnienia. Wewnętrzność to modlitwa, kontemplacja, wyrzeczenie się, ofiarowanie się, mistyka, by w ten sposób z Chrystusem dawać się „za życie świata”. Oczywiście kapłan z natury swego powołania jest niejako skazany na wyjście na zewnątrz, gdyż musi celebrować, przepowiadać, spowiadać, katechizować, organizować.

Gdy w tym wszystkim brakuje fundamentu wewnętrzności, to nieuchronnie ulega pośpiechowi i powierzchowności, a tym samym pozwala, by wdzierały się do jego ducha rozgoryczenie i iluzje, które prowadzą do łatwego zwrócenia życia do awansów, kariery, odznaczeń...

Kapłan jutra będzie musiał z nową siłą uodpornić się na to wszystko, i to nawet w skrajnych przypadkach. Będzie to możliwe tylko poprzez postawienie na żywą wewnętrzność, która nie tylko nie boi się mistyki, ale jej żywo pragnie i do niej dąży. Tylko wtedy będzie mógł być kandelabrem żywej i czystej obecności Boga, który zbawia człowieka i wyzwala świat z ciemności. Pielęgnowanie wewnętrzności, będące dla niego koniecznością, pozwoli mu być uległym wobec ukrytych poruszeń Ducha Świętego, który – zależnie od konkretnych potrzeb świata – przemienia ból w miłość, a miłość w ból dla zbawienia ludzi. Żywa wewnętrzność sprawi, że nawet nie będzie zdawał sobie z tego sprawy, że składa się w ofierze, uczestnicząc w sposób niejako współnaturalny w męce Chrystusa.

Kapłan – świadek ducha – pozostanie w centrum Kościoła i świata, w pokornym i bezwarunkowym wydawaniu się Miłości miłosiernej, wstawiając się u Boga za braćmi, którzy wzdychają za Jego zbawieniem, i za tymi kapłanami, którzy przez swoją letniość zdradzają miłość Baranka, biorącego na siebie grzech świata.



## ROZDZIAŁ XXIII



# Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro, czyli kapłan dla Kościoła

Koniec 1997 roku przynosi naszemu środowisku teologicznemu i duszpasterskiemu bardzo ważną i cenną publikację księdza Andrzeja Michalika, noszącą znamienity tytuł *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, która już na pierwszy rzut oka budzi zainteresowanie swoją obszernością – trzy tomy. Ukazuje się ona w serii *Academica* wydawnictwa Biblos, która ma na celu przygotowanie pomocy dla naszego Instytutu Teologicznego. Ze względu na swoje treści i swój specyficzny charakter powinna znaleźć się wśród lektur obowiązkowych nie tylko przygotowujących się do kapłaństwa, ale i w rękach nawet doświadczonych duszpasterzy. W niniejszej prezentacji chciałbym krótko uzasadnić taką potrzebę.

### PROBLEM DUSZPASTERSKI W KOŚCIELE WSPÓŁCZESNYM

W zamierzeniu papieża Jana XXIII zwołany przez niego II Sobór Watykański miał być soborem „duszpasterskim”. I rzeczywiście stał się takim, czego wyrazem są jego dokumenty zawierające wykład różnorodnych treści doktrynalnych, których nastawienie jest typowo duszpasterskie, to znaczy takie, że zawiera wiele konkretnych wskazań pokazujących, w jaki sposób ogólne zasady objawienia Bożego,

które określa doktryna chrześcijańska, mogą i powinny kształtować życie Kościoła oraz znaleźć wyraz w jego działaniach historycznych, poczynając od *ministerium Petrinum*, a skończywszy na posłaniu wiernego świeckiego w najbardziej odległych zakątkach świata. Stwierdzenie *duszpasterskiego* wymiaru ostatniego soboru powszechnego nie jest tylko kwestią teorii czy pobożnego życzenia, ale wymiar ten weryfikuje się powszechnie we współczesnym życiu Kościoła.

Trzeba jednak zauważyć, że „duszpasterskość” *Vaticani II* nie zawsze w okresie posoborowym była i jest właściwie interpretowana. Interpretacja posoborowa tego problemu poszła w dwóch zasadniczych kierunkach, wyrażając się albo jako *interpretacja według schematu ideologicznego*, albo jako *interpretacja według schematu teologicznego*.

W schemacie ideologicznym główny nacisk został położony na pragmatyzm, aktywizm i skuteczność, czyli na mnożenie zewnętrznych działań, akcji, promocji, pomysłów... Wyłonił się ten schemat z wprowadzenia dualistycznych interpretacji relacji zachodzących między teologią i duszpasterstwem, co z kolei doprowadziło do dualistycznych interpretacji relacji Kościoła i znaków czasu, Kościoła i ekumenizmu, Kościoła i duszpasterstwa (by wymienić tylko najbardziej oczywiste przykłady), czyli – w gruncie rzeczy – relacji między Kościołem *ad intra* i Kościołem *ad extra*. Tymczasem wiadomo, że Kościół „na zewnątrz” powinien być tylko i wyłącznie tym, czym jest on w swoim „wnętrzu”. Kościół jest tym „skuteczniejszy” na zewnątrz, im bardziej jest autentyczny duchowo, to znaczy chrystopologiczny i pneumatologiczny wewnątrz.

Schemat teologiczny opiera się na pogłębieniu „duchowym”, czyli w Duchu Świętym, „miejsc praktycznych” Kościoła, czyli całego jego życia, jakimi są na przykład okoliczności jego misji, wyzwania czasów, ekumenizm, liturgia, ruchy eklezjalne, formy zaangażowania w konsekrację świata, polityka, życie społeczne itd. Tylko w ten sposób można określić żywotne relacje Kościoła z tym wszystkim, co „na zewnątrz” i o co nieuchronnie musi się ocierać w wypełnieniu swojej misji, oraz wyznaczyć konkretne formy realizacji w świecie jego posłania, którego istotą jest ukazanie światu Chrystusa Zbawiciela jako *Lumen gentium*.



Ten podwójny schemat interpretacyjny został w okresie posoborowym zastosowany do interpretowania nie tylko duszpasterstwa w ogólności, ale i samego duszpasterza, czego przykładów można znaleźć wiele, począwszy od proponowanych modeli formacji seminaryjnej, przez niektóre wykłady duchowości kapłańskiej, a skończywszy na planach duszpasterskich opracowywanych w Kościołach lokalnych. W schemacie ideologicznym duszpasterz został sprowadzony na przykład do funkcjonariusza eklezjalnego, do społecznika w koloratce (częściej nawet bez koloratki, która miałaby go oddalać od ludzi), do pobożnego lidera, do administratora i urzędnika. W schemacie teologicznym, który w ostatnim czasie wydaje się na nowo i z nową siłą odradzać, duszpasterz jest tym, który pod przewodnictwem Ducha Świętego, czyli w sposób duchowy, pogłębia „miejsca praktyczne” Kościoła, do którego jest posłany, by w nich mógł żyć i działać sam Chrystus Pasterz. Schemat ten wie dobrze, że w Piśmie Świętym tytuł „pasterza” przysługuje tylko i wyłącznie Jezusowi Chrystusowi (por. Mt 26, 31; Mk 14, 27; J 10, 11. 14; Hbr 13, 20; 1 P 2, 25; 5, 4; Ap 7, 17); wie, że Chrystus jest jedynym Nauczycielem *pięknym* (*kalós*: Mt 19, 16), jedynym Kapłanem *świętym* (*hósios*: Hbr 7, 26), jedynym Pasterzem *dobrym* (*agathós*: J 10, 11); wie także, że duszpasterz idzie za Nim, by pełnić Jego wolę i Jego posłanie, by to On *był* w Kościele.

### SUMMA THEOLOGIAE PASTORIS

Opracowanie ks. Andrzeja Michalika jest przykładem spójnego spojrzenia na duszpasterstwo i duszpasterza w świetle schematu teologicznego, a więc eklezjotwórczego. Jest to swoista *Summa* teologii duszpasterza – pierwszorzędnie, a teologii duszpasterstwa – drugorzędnie. Podejmuje wiele ważnych kwestii teologiczno-duszpasterskich w ich organicznej syntezie, przez co zasługuje w pełni na tytuł teologii *duszpasterskiej*. W niniejszej prezentacji chciałbym zwrócić uwagę na trzy cechy charakterystyczne tego znakomitego, pod wieloma względami wzorcowego, opracowania, które przewijają się we wszystkich trzech tomach, tworząc jakby jego duchowy szkielet.

## TEOLOGIA DUSZPASTERZA

Pierwszą cechą charakterystyczną prezentowanego opracowania jest aspekt treściowy. Przełamując tradycyjny schemat „teologii pastoralnej”, która stara się powiedzieć w sposób mniej lub bardziej teologiczny, co robi i co powinien robić Kościół, Autor wychodzi od zwrócenia uwagi na duszpasterza, koncentrując się na jego tożsamości teologicznej, na jego duchowości i na specyfice jego posłania. U podstaw tego ujęcia stoi uzasadnione przekonanie, które radykalnie potwierdza wielowiekowa tradycja duszpasterska w Kościele: *takie duszpasterstwo, jaki duszpasterz*.

Wykład teologii duszpasterza został oparty na refleksji teologicznej nad postaciami i działaniami wielkich duszpasterzy, których przykładów dostarcza tradycja biblijna i tradycja eklezjalna. Kluczem tego wykładu jest zestawienie wybitnych duszpasterzy z osobą i posłaniem Jedyne Pasterza, „Biskupa dusz naszych”, Jezusa Chrystusa. Na tym tle widać najlepiej, że na tyle byli oni duszpasterzami oraz ich duszpasterstwo było „skuteczne”, na ile na pierwszym miejscu w ich życiu był obecny i żywy Chrystus Pasterz oraz na ile ich duszpasterstwo zmierzało do zrobienia miejsca Jego działaniu i kształtowaniu w powierzonych im wiernych Jego obrazu.

Cały wykład ubogacają *wypisy* z pism wielkich duszpasterzy bądź z pism dotyczących ich samych i ich działań, które dostarczają konkretnych przykładów kształtowania tożsamości kapłana-duszpasterza oraz jego duchowości. Duszpasterze przeszłości i terażniejszości są najbardziej autentycznym potwierdzeniem, że ogólne zasady doktryny chrześcijańskiej mogą być wprowadzone w życie chrześcijańskie, komunikując człowiekowi życie Boże i uobecniając w nim samego Chrystusa.

## LOGIKA MIŁOŚCI DUSZPASTERSKIEJ

Spojrzenie na duszpasterza według schematu teologicznego prowadzi w sposób bezpośredni do podjęcia problemu jego duchowości, gdyż jej potrzeba jest wewnętrzną konsekwencją – nie tyl-

ko pobożnym postulatem – jego tożsamości. Jaka powinna być ta duchowość, by odpowiadała tożsamości duszpasterza?

Papież Paweł VI, otwierając czwartą sesję II Soboru Watykańskiego, mówił: „Kościół zawsze kochał sercem duszpasterskim [...] tą miłością, jaką Chrystus trzykrotnie wyrwał z serca Szymona Piotra”. Chrystus Pasterz i jego Kościół domagają się od każdego kapłana takiego właśnie serca – „serca duszpasterskiego” przepełnionego „miłością duszpasterską”.

Soborowe stwierdzenie Pawła VI o „sercu duszpasterskim” Kościoła, do którego powracał jeszcze wielokrotnie w swoim nauczaniu o Kościele i o kapłaństwie, w zdecydowany sposób wpłynęło na kształtowanie się duchowości kapłańskiej kapłana diecezjalnego w okresie posoborowym. Dzisiaj jest ono podstawowym kryterium opracowań teologicznych na ten temat, a przede wszystkim konkretnego przeżywania posługi kapłańskiej w Kościele. Kościół czeka dzisiaj na kapłanów z duchowością przeżywaną w oparciu o logikę miłości duszpasterskiej, to znaczy kapłanów, którzy całym sobą – całym sercem – przyjmują miłość Boga do człowieka, by potem w sobie i w swoich działaniach historycznych, ukierunkowanych na zbawienie wszystkich, przemieniać ją na miłość, która do Boga powraca.

Taka właśnie logika miłości duszpasterskiej jest konsekwentnie ukazywana w opracowaniu ks. Andrzeja. Co więcej, jest to logika połączona ze szczególną ufnością – ufnością, że wprowadzenie tej logiki w życie rzeczywiście prowadzi do wyrażenia w Kościele i w każdym wierzącym obrazu Bożego, który na trwałe zapisuje się w jego bycie; że ożywia ona pośrednictwo eklezjalne w zbawieniu i w otwieraniu na to, co pochodzi od Boga. Zwraca on także uwagę, że oparcie na takiej logice programu duszpasterskiego czyni go rzeczywiście programem „operatywnym”, gdyż w punkcie wyjścia obejmuje on wszystko i wszystkich, tak jak wszystko i wszyscy są objęci miłością Bożą. Logika miłości duszpasterskiej jest drogą do owocnego ukazywania w konkretnym życiu charyzmatów i duchowej realizacji każdej posługi i każdego zadania. Ta logika jest także drogą do realizacji tak zwanych *duszpasterstw specjalistycznych* oraz do ich zrozumienia przez tych, którzy poświęcają się duszpasterstwu parafialnemu, nazywanemu niekiedy *zwyczajnym*.

Ksiądz Andrzej zaproponował w swoim opracowaniu konkretny przewodnik do wypracowania duchowości kapłańskiej, opartej na logice miłości duszpasterskiej. Nie pretendując do udzielenia ostatecznych rozwiązań wszystkich problemów, z jakimi może spotkać się dzisiaj duszpasterz w przeżywaniu swojej duchowości i w odzwierciedlaniu w swojej posłudze „duszpasterskiego serca Kościoła”, wiele kwestii w *Sumie* ks. Andrzeja zostało sformułowanych w formie pytań. Jest to swoiste wyzwanie, by odpowiedzi na nie wyrazić naszym życiem kapłańskim i naszym posługiwaniem w Kościele.

#### METODOLOGIA MIŁOŚCI DUSZPASTERSKIEJ

W opracowaniu ks. Andrzeja odzwierciedla się pewien bardzo ważny problem, postawiony po raz pierwszy w 1841 roku przez Antona Grafa, teologa ze znanej i wpływowej szkoły teologicznej w Tybindze<sup>1</sup>. Jest to kwestia, która niepokoi współczesnych teologów i którą przedstawia dzisiaj każdy kleryk i każdy kapłan, a mianowicie kwestia „praktyczności” teologii, chociaż jeszcze nikt w decydujący sposób nie odpowiedział, co to znaczy być w tym wypadku praktycznym. Byłoby dobrze, aby zwolennicy praktyczności zapytali się, o co im właściwie chodzi. Moim zdaniem ks. Andrzej jest praktyczny w pewnym bardzo szczególnym sensie. Ukazuje mianowicie, jakie środki ma dzisiaj do dyspozycji duszpasterz, jak one praktycznie funkcjonują i jakie otwierają możliwości. By to ukazać, odwołał się do współpracy przedstawicieli rozmaitych instytucji eklezyjalnych, wydziałów kurii diecezjalnej i duszpasterzy prowadzących rozmaite duszpasterstwa specjalistyczne. Środki te mają sens i otwierają konkretne możliwości, jeśli są one w rękach duszpasterza opierającego się w ich wykorzystaniu na swojej tożsamości i na logice miłości duszpasterskiej, co pięknie podkreślił w *Post scriptum* do sygnalizowanej tu *Summy duszpasterskiej* ks. Stanisław Wszolek.

---

<sup>1</sup> Anton Graf (1811–1867) – profesor egzegezy i teologii praktycznej na katolickim Wydziale Teologii w Tybindze.

Na zakończenie niniejszej prezentacji pozostaje wyrazić uznanie dla pomysłu i wdzięczność za opracowanie „teologii duszpasterza”, jakiego potrzebuje Kościół na progu *tertio millennio adveniente*, oraz ukazanie na tym tle wielu cennych wskazań dla duszpasterstwa, stanowiącego „serce” posłania Kościoła w świecie. Oby książka dotarła do jak największej liczby duszpasterzy i stała się inspiracją do logicznego, teologicznego i duchowego przeżywania miłości duszpasterskiej.



## ROZDZIAŁ XXIV



# Dialog kapłański ze światem i Kościołem<sup>1</sup>

Listy są odzwierciedleniem życia i doświadczeń osób – listy przyjaciół są takim odzwierciedleniem w najwyższym i najbardziej szczególnym stopniu, ponieważ dzielą się oni tym, co najbardziej osobiste i najbardziej intymne. Są więc objawieniem piszących, chociaż równocześnie są jakby ich ukryciem. Czytelnik sytuujący się poza kręgiem ich zażyłości i wspólnoty jest skazany na stanięcie wobec tajemnicy, ponieważ nie jest w stanie uchwycić całego bijącego w nich serca, doznanych przeżyć i orędzia, które często ukrywa się w urwanych zdaniach, zawieszonych myślach czy w nawiązaniach do sytuacji, których nie znamy, mimo skrupulatnie opracowanych „objaśnień”. Gdy więc bierzemy do ręki *Pełny wymiar*, czyli zbiór listów, będący zwierciadłem przyjaźni i wspólnego – jak bywa wśród przyjaciół – spojrzenia w tym samym kierunku, to otrzymujemy do dyspozycji coś w rodzaju objawienia konkretnych ludzi, ale zarazem, jakiś tom osłonięty nimbem tajemnicy.

---

<sup>1</sup> Wypowiedź w czasie prezentacji książki: A. Fedorowicz, T. Fedorowicz, S. Swieżawski, K. Wojtyła, *Pełny wymiar. Listy przyjaciół*, wprowadzenie napisał oraz przypisami i indeksem opatrzył A. Dobrowolski, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002. Prezentacja, zorganizowana przez „Tygodnik Powszechny” i Wydawnictwo Biblos, odbyła się w Krakowie, w klasztorze Dominikanów, 2 grudnia 2002 roku.

Co można by powiedzieć o zbiorze listów, wymownie zatytułowanym *Pełny wymiar*, których autorami są czterej Przyjaciele: ks. Aleksander Fedorowicz, ks. Tadeusz Fedorowicz, Stefan Swieżawski i kard. Karol Wojtyła? Tak naprawdę to raczej niewiele. Jesteśmy kimś zewnętrznym w stosunku do nich, a zatem umyka nam to, co sytuuje się poza zapisanymi stronicami. Jakoś zbliżamy się wprawdzie także do tego, bo znamy księży Fedorowiczów, znamy pamiętniki i wielkie publikacje prof. Swieżawskiego, znamy życie i myśl kard. Wojtyły. Ale ostatecznie pozostajemy „profanami”, którzy chcą wdrzeć się w to, co święte – w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego pojęcia, które wskazuje na „bycie oddzielonym” – którym pozostaje serce i umysł każdej osoby. Z drugiej jednak strony – skoro ktoś już ujawnia swoje wnętrze, to tym samym zachęca nas, byśmy w nie przynajmniej usiłowali wejść – oczywiście nie deptąc go – i wzięli coś dla siebie.

Ze swej strony chciałbym zwrócić uwagę na to, że listy te są wymownym świadectwem *dialogu*; co więcej – są świadectwem dialogu *trójwymiarowego*, jaki prowadzi każdy z Autorów, a mianowicie dialogu ze światem i dialogu z Kościołem, które to dialogi wyrastają na gruncie dialogu z samym sobą. Ten ostatni dialog pomijam, gdyż pozostaje on tajemnicą, chociaż jest oczywistym faktem, skoro pod każdym listem znajduje się imię jego Autora – podpis, który wyraża, że stoi za nim konkretny człowiek z całym bogactwem swojej osobowości i swojej troski oraz z całym swoim życiowym ryzykiem, które jest faktem ludzkiej egzystencji.

W dialogu ze światem wierzący – a takim jest każdy z naszych bohaterów – znajduje się przede wszystkim wobec problemu prawdy, która zbawia. Człowiek jest stworzony dla prawdy, ale prawda jest wielowymiarowa i zróżnicowana, to znaczy artykułuje się według całego kompleksu sił, które działają w świadomości indywidualnej, w kulturze i w cywilizacji. Prawda bierze na siebie wszystkie kolory i odniesienia tego wszystkiego, co stanowi kontekst ludzkiego doświadczenia.

W *Listach przyjaciół* widzimy więc, jak kontekst ich życia wyznacza ich duchowe drogi i jak ich tworzy, dostarczając zapładniających impulsów ich sercom i umysłom. Jest to możliwe, ponieważ we



wszystkim i stale trzymają się tej spirali światła, którym jest wiara. To dzięki niemu ich drogi troski duszpasterskiej, pracy, myślenia, kultury dają im możliwość osobistego wyrażenia się, zespolenia sił ducha, a w ten sposób uczynienia z ich życia trwałej i zwróconej do nadziei wędrówki w kierunku wypełniania własnego przeznaczenia.

Czytając listy kapłanów, widzimy, w jaki sposób ten dialog ze światem jest jedną z konstytutywnych funkcji ich kapłaństwa. Choć kapłan działa raczej w sposób ukryty, to jednak stale stoi i musi stać na trybunie prawdy, by otwierać umysły na tę jedyną prawdę, która może dać człowiekowi motyw nadziei i zbawienia. Kapłan, który zazwyczaj jest zostawiony na marginesie społeczeństwa, jest jednak widziany jako ktoś, kto osądza i którego sąd nie dopuszcza apelacji. Pełna wielkość kapłaństwa wyraża się w niesieniu ludziom autorytatywnej prawdy Chrystusa. To niesienie będzie jednak owocne, gdy kapłan – jak kapłani, których listy czytamy – będzie czuł, że świat jest – owszem – kosmosem w sensie greckim, to znaczy całością bytów oraz wyrażeniem ich praw i piękna, ale jest także tym miejscem, o którym Jezus w Ewangelii św. Jana mówi nam, że Bóg nie ukochał świata. Chodzi o to, by kapłan widział kosmos wewnętrzny, ten „kosmos dusz”, jak mówi św. Augustyn, to znaczy tych, którzy dzisiaj są grzesznikami i niewiernymi, a jutro mogą stać się owcami w owczarni Chrystusa. Rola kapłana w tym względzie polega właśnie na dialogu ze światem, ale takim dialogu, który będzie przede wszystkim dialogiem zmierzającym do wolności. A będzie takim, gdy kapłan będzie w nim sam stawał się radosnym darem wolności dla innych.

Jest jeszcze jeden aspekt tego dialogu wierzącego ze światem – złożony, chociaż prosty zarazem. Jego świadectwem są listy prof. Swieżawskiego i kard. Wojtyły. Jest to aspekt, który staje się widoczny u filozofa, który jest wierzącym, u filozofa chrześcijańskiego – nie bójmy się tego określenia.

Żyjemy w czasach wykorzenienia z kultury, której częścią jest także filozofia, problemu Boga – Jego „czynnej nieobecności”, jak wnikliwie zauważył włoski filozof Cornelio Fabro, czy też w sensie szerszym – problemu *sacrum*, to znaczy jakiegokolwiek wiecznej wartości, której mógłby uchwycić się człowiek, by mieć nadzieję

życia. Filozofia nowożytna zdecydowała się usunąć wszelką dwuznaczność i zatrzymała się w swoich poszukiwaniach na przyznaniu autonomicznemu – poniekąd wyemancypowanemu – człowiekowi arbitralnej władzy decydowania o swoim przeznaczeniu. Jeśli rzeczywiście to człowiek, jego myślenie i jego świadomość, nada je rzeczywistości jej fizjonomię, a zasadam ich prawdziwy sens, to wtedy to wszystko, co człowiek konfiguruje – konfiguruje, czerpie ze swoich możliwości, szukając sił zawartych w jego własnym bycie. Na końcu musi on stwierdzić, że to wszystko, co należy uczynić, i to wszystko, co należy wytworzyć w życiu publicznym i prywatnym – musi zostać skonfigurowane według miary bytu ludzkiego. To jest to, co proponują filozofie współczesne – te filozofie, które bardziej lub mniej jawnie potwierdza prasa codzienna i rozmaite tygodniki „kulturalne” – a mianowicie mówienie o Bogu i transcendencji nie ma sensu. Pozostaje tylko sąd historyczny, jaki chcą dać aktualne wydarzenia.

Każdy człowiek powinien zatem zgodzić się na ten rytm historii, w jakim żyje. Mamy więc przed sobą propozycję kompletnej klęski istoty ludzkiej – i filozofie współczesne otwarcie prezentują takie rozwiązanie, to znaczy, że człowiek jako taki nie może domagać się sformułowania zasad uniwersalnych, urzeczywistniania całości, dążenia do pełni, gdyż jest on po prostu częścią i przejściową chwilą czasu, którego nie może objąć. Na tym tle sytuuje się propozycja rozwijania filozofii klasycznej, proponowana raz po raz przez prof. Świeżawskiego, i jej przyjęcie oraz idea pogłębiania jej na gruncie historii filozofii bądź – mówiąc lepiej – filozofii historii filozofii.

Drugim dialogiem, do którego powołany jest wierzący, jest dialog z Kościołem. Co ubogi ksiądz i ubogi wykładowca teologii może powiedzieć o tak wyjątkowych myślach eklezjologicznych, jak te wyrażone przez znamienitych Autorów *Pełnego wymiaru*? Przecież są to myśli ludzi, którzy dali i dają Kościołowi najlepszą część swojej myśli i swojego serca, a Jan Paweł II swoją wizją kształtuje Kościół przez *ministerium Petrinum*, którego pełnienie zleciła mu opatrzność Boża. Dwa aspekty tego dialogu zasługują na uwagę. Pierwszym – niewątpliwie wybijającym się – jest miłość do Kościoła oraz jego osób i instytucji. Drugim jest troska o wzbudzenie

w samym Kościele uznania i przekonania dla ważności instytucji uniwersyteckiej. Uniwersytet to „otwartość”, a dlatego także „roszczenie”, które prowadzi do przemiany ludzkiej świadomości i które nosi w sobie coś z reprezentacji ludzkich ideałów. Formacja uniwersytecka oznacza likwidację, stale zagrażającej człowiekowi, fragmentaryczności, by podjąć ideał syntezy, który ma osiągnąć zarówno pojedynczy człowiek, jak i kultura w jej całości.

W dialogu z Kościołem, jaki rozpoznajemy w *Listach przyjaciół*, chodzi o przekonanie go do dążenia do rzeczy wzniosłych i wielkich oraz do otwarcia go na to, co najszlachetniejsze, bo wyrastające z ludzkiej wolności. Ten dialog prowadzi do uformowania ideału wzniosłej kultury i odważnej mistyki, której potrzeba nie jest kwestią drugorzędną w dialogu każdego Autora, na pierwszym miejscu z samym sobą. Być może nie doszliśmy jeszcze – przynajmniej w Polsce – do tego mocnego przekonania, że bez powszechnej instytucji uniwersyteckiej będziemy mogli tylko z wielką trudnością, na gruncie świadomości chrześcijańskiej, przeciwstawić się błędom polityki, ekonomii, wychowania oraz temu, co ożywia liberalny laicyzm, działający w strukturach życia narodowego. Ten dialog z Kościołem jest naszym obowiązkiem oraz umocnieniem. Jest obowiązkiem, ponieważ prawda, na gruncie której wyrasta i z której od początku świata czerpie każdy byt, ustala prawa Kościoła oraz porusza serca wierzących. A w dialogu chodzi przecież o prawdę, o to, by utrwałała się w świadomości ludzkiej, przez otwarcie na nią serca, oraz by prowadziła historię, stając się życiem działającym w kierunku ostatecznego zbawienia.

*Pełny wymiar* – to dobry tytuł dla *Listów przyjaciół*. Profesor Swieżawski jest jakby duszą, można by rzec „formą substancjalną” tej pełni, dlatego wyrażamy mu wdzięczność za udostępnienie nam części swojej duszy oraz dusz jego wielkich Przyjaciół. Mam nadzieję, że przez czytanie ich dialogów wejdziemy i my na drogę dialogu, którego nas uczą, i podejmiemy wiele z tych treści, które odkryli w swojej przyjacielskiej wymianie myśli.



## ROZDZIAŁ XXV



### Modlitwa pasterza – *Oratio pastoralis* Aelreda z Rievaulx

Aelred (1110–1167), mnich, a potem opat cysterski w Rievaulx, w swojej spuściźnie pisarskiej zostawił wspaniałą modlitwę, w której wyraża pragnienie dogłębnego życia miłością pasterską. „Urząd miłości” – *amoris officium*, o którym z pasją mówił i pisał św. Augustyn, widząc w niej streszczenie misji kapłana-pasterza, Aelred wyraził językiem modlitwy i osobistej wrażliwości duchowej. Odzwierciedla się w niej ponadto bardzo wyraźnie cała tradycja patrystyczna, która wychodząc niezmiennie od Biblii, chce wyrazić wielkość kapłaństwa Chrystusa i małość człowieka, który bierze je na siebie w posłuszeństwie okazywanym powołaniu. Znajdujemy w niej reminiscencje pism świętych pasterzy: Grzegorza z Nazjanzu, Jana Chryzostoma, Ambrożego, Hieronima, wspomnianego już Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Bernarda z Clairvaux. Będą do niej odwoływać się teologowie z okresu kontrreformacji.

*Modlitwa pasterza* jest więc streszczeniem duchowości kapłańskiej i pasterskiej, która – za św. Augustynem – uznaje, że *sit amoris officium pascere dominicum gregem*. Jest to zdanie, które Doktor z Hippony zamieszcza w komentarzu do potrójnego pytania skierowanego przez Jezusa do Piotra, który wcześniej trzykrotnie się Go zaparł. W ciągu wieków ten dramatyczny, ale i przyjazny dialog wielokrotnie był inspiracją dla wyrażenia i pogłębienia duchowości

kapłańskiej. Także *Modlitwa pasterza* jest jego uczuciowym, poetyckim, ale również głęboko realistycznym odbiciem. Nie brakuje w niej elementów zachęty do tego, by kapłan w duchu dialogu miłości spojrział na swoje powołanie i swoją misję pasterską.

Tłumaczenia dokonano na podstawie tekstu łacińskiego, zamieszczonego w: *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* I, 755–763.

## MODLITWA PASTERZA

1. O Jezu, dobry Pasterzu, Pasterzu dobry, Pasterzu łagodny, Pasterzu współczujący, woła do Ciebie pasterz nędzny i potrzebujący zmiłowania – słaby, niedoświadczony, nieużyteczny, a przecież pasterz Twoich owiec. Woła do Ciebie, Pasterzu dobry, ten pasterz, który dobry nie jest. Woła do Ciebie, zaniepokojony o siebie, zaniepokojony o Twoje owce.

2. Jeśli, w goryczy mojej duszy, myślę o moich minionych latach, boję się i lękam, słysząc nazwanie mnie pasterzem – jakież głupi jestem, jeśli nie czuję się tak bardzo niegodny.

Twoje święte miłosierdzie jest nade mną, by wyrwać moją nędną duszę z głębi piekła. Ty jesteś miłosierny dla tego, dla kogo chcesz, i zapewniasz pokój temu, komu podoba Ci się zapewnić. Ty przebaczasz grzechy. Tak więc, gdy karzesz, nie potępiasz, gdy napominasz, nie zawstydzasz i mniej nie kochasz, gdy obwiniasz za grzech. A przecież jestem zawstydzony i zaniepokojony – mam na myśli Twoją dobroć, ale nie zapominam o mojej niewdzięczności.

Oto więc, oto przez Tobą jest wyznanie mojego serca, wyznanie moich niezliczonych win – od ich panowania wyzwoliłeś moją nieszczęsną duszę, jak spodobało się Twojemu miłosierdziu. Za to wszystko wewnętrzne tkanki mojego bytu zwracają się do Ciebie z dziękczynieniem i uwielbieniem.

Jestem zarazem Twoim dłużnikiem za wszelkie zło, którego nie popełniłem. Całego zła, którego nie uczyniłem, nie uczyniłem dzięki postanowieniu Twojemu; odsunąłeś możliwość popełnienia go, skorygowałeś wolę bądź dałeś siłę do oparcia się.

Ale co powinienem uczynić, o Panie, mój Boże, za zło, którym ja, Twój sługa, syn Twojej służebnicy, jeszcze zadaję sobie utrapienia i o które potykam się, według Twego sprawiedliwego sądu?

Niezliczone są winy, Panie, którymi – Ty widzisz – przejmuję się moja grzeszna dusza. Ale nie mam całego żalu i ostrożności, której potrzebowałbym lub której życzyłaby sobie moja wola.

3. Wyznaję to Tobie, o mój Jezu, mój Zbawicielu, moja Nadziejo – wyznaję Tobie, mój Boże, że nie mam żalu i ostrożności, którą powinienem mieć z powodu minionych grzechów ani koniecznej uwagi na grzechy obecne.

A przecież Ty, słodki Panie, postawiłeś kogoś takiego jak ja nad Twoją rodziną, nad owcami Twojej trzody; mnie, który tak mało zważył na siebie, każesz zważać na nie; mnie, który nie jestem w stanie modlić się za moje grzechy, każesz modlić się za nie; mnie, który mało nauczyłem siebie samego, każesz je uczyć. Nędzny ja człowiek! Cóż uczyniłem? Jakiegoż zadania się podjąłem!

A może – mówiąc lepiej – Ty, słodki Panie, podjąłeś decyzję za tego nędznika? Zaklinam Cię, Panie – czy to nie jest Twoja rodzina, lud, który wybrałeś, który ponownie wyprowadziłeś z Egiptu, lud, który stworzyłeś i odkupiłeś? Zgromadziłeś ludzi z różnych stron i każesz im mieszkać w jednym domu, prowadząc jeden styl życia. Dlaczego, o Źródło miłosierdzia, zechciałeś komuś takiemu jak ja powierzyć takich, jak oni? Dlaczego powierzyłeś mnie, tak dalekiemu od Twoich oczu, tych, którzy Tobie są tak drodzy?

Czy może uczyniłeś to, aby zrobić miejsce moim kaprysom i zdać mnie na moje zachcianki? Będziesz więc mógł oskarżyć mnie z większą surowością, potępić z większą mocą, ukarać nie tylko za moje grzechy, lecz także za grzechy innych? Ale czy jest bardziej oczywista motywacja ostrej kary dla jednego grzesznika, czy też jest bardziej odpowiednie narażanie na niebezpieczeństwo tak wielu drogich dla Ciebie? Czyż może być większe niebezpieczeństwo niż zostać powierzonym opiece bezmyślnego stróża i grzesznika?

Czy może – co bardziej odpowiada Twojej dobroci, gdyż opiera się na wierze, a także słodsze, gdyż się jej doświadcza – ustanowiłeś kogoś takiego jak ja nad Twoją rodziną, aby ukazał Twoje

miłosierdzie i aby dał poznać Twoją mądrość? Aby każde osiągnięcie było efektem Twojej mocy, a nie sił ludzkich? Aby mędrzec nie chlubił się swoją mądrością, sprawiedliwy swoją sprawiedliwością ani silny swoją siłą, jeśli Twoja dobroć zdecydowała prowadzić Twoją rodzinę przez kogoś takiego jak ja? Faktycznie, gdy ludzie prowadzą Twój lud, jak należy, to bardziej Ty jesteś tym, który prowadzi, niż oni. Tak, tak – „Nie nam, Panie, nie nam, lecz Twemu imieniu daj chwałę”.

4. Jakakolwiek byłyby jednak racja, którą miałeś, aby mnie, niegodnemu grzesznikowi, zlecić to zadanie czy też pozwolić, abym je podjął, dopóki Ty pozwalasz, abym im przewodził, nakazujesz mi intensywniej troszczyć się o nich i modlić się za nich. Panie, nie patrzę więc na moją sprawiedliwość, ale korzę moje modlitwy przed Twoim obliczem i opieram się na Twoim wielkim miłosierdziu. Tak więc tam, gdzie milczy zasługa, woła zadanie.

Twoje oczy niech będą nade mną, a Twoje uszy niech słuchają moich modlitw. Ale ponieważ, jak usankcjonowało prawo Boże, zadaniem kapłana jest najpierw modlić się za siebie, a potem składać ofiarę za lud, składam przede wszystkim w ofierze Twojemu majestatowi za moje grzechy tę modlitwę – taką, jaka ona jest.

5. Oto, Panie, rany mojej duszy. Wszystko widzi Twoje żywe i skuteczne oko, zdolne przeniknąć aż do rozdzielenia duszy od ducha. Ty widzisz, Panie, Ty widzisz w mojej duszy ślady moich przeszłych grzechów, niebezpieczeństwa grzechów obecnych, a także przyczyny i materię grzechów przyszłych. Widzisz je, Panie, a ja chcę, abyś je widział. Ty wiesz bowiem, Ty, który przenikasz moje serce, że nie ma niczego w mojej duszy, co chciałbym, aby pozostało ukryte w Twoich oczach, nawet jeśli mógłbym zasłonić się przed ich spojrzeniem. Niestety ci, którzy chcą ukryć się przed Tobą! Nie mogą nic uczynić, abyś ich nie widział; raczej robią tak, aby nie byli uzdrowieni przez Ciebie. I w ten sposób zostaną ukarani.

Prowadź mnie, słodki Panie, prowadź mnie. Mam nadzieję w Twoim zmiłowaniu – w Tobie, który cały jesteś miłosierdziem. Współczujący Lekarzu, spojrzysz, aby leczyć; Nauczycielu pełen dobroci, spojrzysz, aby poprawić, Ojczy pełen tkliwości, spojrzysz, aby przebaczyć.



O to Cię proszę, o Źródło zmiłowania, ufając w Twoje absolutnie wszechmocne miłosierdzie i w Twoją wszechmoc nad wyraz miłosierną; na mocy Twojego najśłodszego imienia i tajemnicy Twojego najświętszego człowieczeństwa, odpuść moje grzechy i uzdrów choroby mojej duszy. Wspomnij na Twoją dobroć, zapomnij o mojej niewdzięczności. Wady i złe namiętności walczą jeszcze w duszy mojej z powodu mojego niecnego przyzwyczajenia, z powodu słabości zepsutej i rozproszonej natury lub z powodu ukrytego kuszenia złych duchów. Twoja słodka łaska niech udzieli energii i siły przeciw wszystkim tym wadom i namiętnościom, abym nie dał im przyzwolenia i aby nie królowały w moim śmiertelnym ciele, ani abym nie dał im moich członków za narzędzie grzechu, czekając, że Ty uleczysz moje słabości, opatrzysz moje rany i na nowo uformujesz we mnie to, co zniekształcone.

Niech zstąpi w moje serce Twój Duch, dobry i słodki, i niech przygotuje sobie mieszkanie. Niech je oczyści od wszelkiej obrzydliwości cielesnej i duchowej. Niech wleje w nie wzrost wiary, nadziei i miłości, uczucie skruchy, tkliwości i łagodności. Niech rosą swojego błogosławieństwa ugasi płomień pożądliwości, umartwi swoją mocą poruszenia zmysłowości i przywiązania cielesne. Niech mi da gorliwość w trudach, czuwaniach, wyrzeczeniach, aby Cię kochać, wielbić, modlić się do Ciebie i myśleć o Tobie; niech sprawi, abym zawsze działał i myślał według Ciebie; niech mi udzieli pobożności i uwagi, a we wszystkim wytrwałości aż do wypełnienia mego życia.

6. Tego mi potrzeba, Nadziejo moja. Jest inna rzecz, której potrzebuję nie tylko dla mnie, lecz także dla tych, którym bardziej muszę służyć niż przewodzić – zgodnie z Twoim nakazem.

Pewnego razu jeden ze starożytnych mędrców poprosił Cię o dar umiejętnego prowadzenia Twojego ludu. Był królem i jego mowa spodobała się Twoim oczom i wysłuchałeś Jego głosu, a przecież nie umarłeś jeszcze na krzyżu ani jeszcze nie pokazałeś Twojemu ludowi tej przedziwnej miłości.

Oto więc, słodki Panie, oto lud wybrany przez Ciebie stoi przed Tobą – przed ich oczami jest Twój krzyż i są na nich znaki Twojej męki. Temu Twojemu ubogiemu słudze, grzesznikowi, powierzyłeś

obowiązek prowadzenia ich. Mój Boże, Ty znasz moją głupotę i moja słabość nie jest zakryta przed Tobą. Proszę więc, Panie, abyś dał mi nie złoto, nie srebro, nie szlachetne kamienie, ale mądrość, abym umiał prowadzić Twój lud. Poślij ją, o Źródło mądrości, od tronu Twojej wielkości, by była ze mną, aby ze mną się trudziła, ze mną pracowała, we mnie mówiła, kierowała myślami, słowami oraz każdym moim dziełem i decyzją, zgodnie z Twoim upodobaniem, na cześć Twojego imienia, dla ich pożytku i mojego zbawienia.

7. Ty znasz, Panie, moje serce – chcę, aby to wszystko, co dasz Twojemu służce, było im poświęcone i aby wszystko było wydane dla nich. Także ja chętnie zaangażuję się dla nich. Niech tak się stanie, Panie, niech się stanie! Moje myślenie i moje mówienie, mój odpoczynek i moja praca, moje działanie i moje rozważanie, moja pomyślność i mój niedostatek, moja śmierć i moje życie, moje zdrowie i moja choroba, jednym słowem – to wszystko, czym jestem, co przeżywam, z czego zdaję sobie sprawę, co rozeznaję, niech będzie im poświęcone i niech będzie poświęcone dla nich. Przecież Ty nie zawahałeś się wydać dla nich.

Poucz mnie, Twego służce, Panie, poucz mnie, proszę Cię, przez Twego Ducha Świętego, o tym, jak mam zaangażować się dla nich i jak mam się im poświęcić. Daj mi, Panie, przez Twoją niewypowiedzianą łaskę, wspierać z cierpliwością ich słabości, rozumieć je z czułością, okazać z dyskrecją pomoc. Z nauczania Twego Ducha niech nauczę się pocieszać płaczących, umacniać zniechęconych, podnosić upadłych, być słabym ze słabymi, oburzać się z tym, kto się gorszy, stać się wszystkim dla wszystkich, aby pozyskać wszystkich. Połóż na moich ustach słowo prawdziwe, sprawiedliwe i dobrze powiedziane, aby byli nim budowani w wierze, nadziei i miłości, w czystości i pokorze, w cierpliwości i posłuszeństwie, w gorliwości ducha i w pobożności myśli.

A ponieważ Ty ich mnie powierzasz, ślepemu przewodnikowi, nieprzygotowanemu nauczycielowi, nieobeznanemu kierownikowi, to dla nich – jeśli już nie dla mnie – poucz tego, którego ustanowiłeś nauczycielem, prowadź tego, któremu nakazałeś prowadzić innych, kieruj tym, któremu zleciłeś prowadzenie. Naucz mnie, słodki Panie, przygarniać niespokojnych, pocieszać zniechęconych, przyjmować

słabych oraz upodobnić się do każdego pod względem charakteru, zachowań, dyspozycji, zdolności, prostoty, miejsca i okoliczności, tak jak uznasz to za użyteczne. Z powodu słabości mojego ducha, z powodu poddanej wadom kondycji mojego serca, niewiele lub wcale nie budują ich moje trudy, czuwania, wyrzeczenia – niech ich więc buduje, proszę Cię, dzięki darowi Twojego miłosierdzia, moja pokora, moja miłość, moja cierpliwość i moje miłosierdzie. Niech buduje ich moje słowo i moje nauczanie oraz zawsze wspomaga ich moja modlitwa.

8. Ty, miłosierny nasz Boże, dla nich wysłuchaj mnie, przynaglonego przez zadanie, wzywano przez uczucie, zachęcane przez rozważanie Twojej dobroci. Ty wiesz, Panie, jak ich kocham, jak wewnętrzne włókna mojego bytu przelewają się w nich, jak rozczuła się nad nimi moje uczucie. Ty to wiesz, mój Panie – nie rozkazuję im surowością lub siłą mojego ducha; pragnę im raczej służyć niż przewodzić, poddając się im w miłości, być w nich uczuciem, jak jeden z nich.

Wysłuchaj mnie, wysłuchaj mnie, o Panie Boże mój – Twoje oczy niech będą na nich otwarte, w ciągu dnia i nocy. Otwórz, o Najlitościwszy, Twoje skrzydła i ochraniaj ich; wyciągnij Twoją prawicę i błogosław im; wlej w ich serca Twojego Ducha Świętego, aby zachował ich w jedności ducha i w więzi pokoju, w czystości ciała i w pokorze myśli.

Niech On będzie obecny w ich modlitwie, powszednim pokarmem swojej miłości niech napełni wewnętrzne włókna ich bytu, słodyczą skruchy orzeźwi ich umysły, światłem swojej łaski oświetli ich serca; nadzieją niech podniesie, bojaźnią unieży, miłością zapali.

Niech podpowie im modlitwy, które zamierzasz hojnie wysłuchać. On, Twój słodki Duch, niech będzie obecny w ich myślach; przez Niego oświeceni, niech poznają Ciebie i w swojej pamięci wycisną Tego, którego trzeba wzywać w przeciwnościach i pytać w wątpliwościach. On, litościwy Pocieszyciel, niech wyjdzie im na spotkanie i wspomóż w trudnościach prób; niech przyjdzie im z pomocą w ich słabości, w lękach i udręczeniach tego życia.

O słodki Panie, przez działanie Twojego Ducha, niech będą w pokoju, w umiarze, w dobroci w sobie samych, między sobą

i w stosunku do mnie, we wzajemnym posłuszeństwie, wzajemnej służbie i wzajemnym wsparciu. Niech będą gorliwi w duchu, radośni w nadziei, cierpliwi we wszystkim – w ubóstwie, w wyrzeczeniu, w zmęczeniu i w czuwaniu, w milczeniu i w odpoczynku.

Oddal od nich, Panie, ducha pychy i próżnej chwały, nienawiści i smutku, ociężałości i bluźnierstwa, rozpacz i zniechęcenia, cudzołóstwa i bezwstydu, zarozumiałości i niezgody. Bądź pośród nich zgodnie z Twoją wierną obietnicą, a ponieważ Ty znasz potrzeby każdego, zaklinam Cię – umocnij to, co w jest w nich słabe, nie odrzucaj tego, co jest pozbawione zdolności, uzdrów to, co jest chore, rozraduj to, co jest smutne, zapal to, co jest ostygłe, umocnij to, co jest niestałe. Niech każdy w swoich niedostatkach i doświadczeniach dozna obecności Twojej łaski.

9. Jeśli zaś chodzi o rzeczy ziemskie, wsparcie w słabości życia tego nędznego ciała, zatroszcz się o Twoje sługi, jak uważasz i jak chcesz. O jedną rzecz proszę Twoją najśłodszą litość, o mój Panie, abyś uczynił ze mnie, Twojego sługi, wiernego szafarza, dyskretnego rozdawcę, mądrego pomocnika, niezależnie czy małe, czy wielkie byłoby to wsparcie.

Natchnij, Panie, także ich do wytrwałego przyjęcia tych czasów, w których nie dajesz tego wsparcia oraz używania go z umiarem, gdy je dajesz; z mojej zaś strony, Twojego sługi, a ze względu na Ciebie także ich sługi, niech zawsze wierzą i dostrzegają to, co jest dla nich użyteczne – niech mnie kochają i niech się mnie lękają na tyle, na ile uważasz to za użyteczne dla nich.

10. Powierzam ich Twoim świętym rękóm i Twojej współczującej opatrności. Niech nikt nie wyrwie ich z Twojej ręki ani z mojej ręki, Twojego sługi, któremu ich powierzyłeś. Niech wiernie wytrwają w swoim świętym postanowieniu, a trwając niech mają życie wieczne, na mocy Twojego daru, najśłodszy nasz Panie, który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen.



## Wykaz pierwodruków

- I. *Geneza urzędu kapłańskiego* – dotychczas niepublikowane.
- II. *Jezus Chrystus i kapłaństwo*, „Poślij mnie” 10 (2002) nr 3, s. 18–21; J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 31–40 (Scripta Theologica, t. 2).
- III. *Podstawy posługi kapłańskiej w Nowym Testamencie*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 13–39 (Scripta Theologica, t. 2).
- IV. *Natura i cel kapłaństwa*, [w:] „Z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni”. *Refleksja teologiczna na temat życia i posługi kapłańskiej*, red. J. Królikowski, R. Kantor, Tarnów 2014, s. 9–42 (Teologumena, t. 8).
- V. *Posługa kapłańska w świetle II Soboru Watykańskiego*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 41–60 (Scripta Theologica, t. 2).
- VI. *Kapłan według Najświętszego Serca Jezusowego*, „Msza Święta” 71 (2015) nr 6, s. 2–6; „Miłosierdzie Boga [...] konkretnym faktem”, [w:] *Miłosierna miłość otwartego serca. Program formacji ciągłej na 2016 rok*, praca zbior., Kraków 2016, s. 42–52.
- VII. *Słowo Boże w posłudze kapłańskiej*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 61–79 (Scripta Theologica, t. 2).
- VIII. *Przepowiadanie Ewangelii pierwszym zadaniem biskupów*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 81–96 (Scripta Theologica, t. 2).

- IX. *Kapłan – sługa ołtarza*, [w:] *Kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego. Program formacji ciągłej na 2010 rok*, red. J. Wełna, Kraków 2010, s. 23–35.
- X. *Liturgia w formacji kapłańskiej*, „Formatio Permanens. Sekcja stałej formacji kapłańskiej przy Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski” (2007) nr 7, s. 111–121; „*Z ludzi wzięci i dla ludzi ustanowieni*”. *Refleksja teologiczna na temat życia i posługi kapłańskiej*, red. J. Królikowski, R. Kantor, Tarnów 2014, s. 129–140 (Teologumena, t. 8).
- XI. *Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego. Niektóre aspekty teologiczne dokumentu Kongregacji ds. Duchowieństwa „Kapłan – szafarz miłosierdzia Bożego”*, „Formatio Permanens. Sekcja stałej formacji kapłańskiej przy Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski” (2012) nr 12, s. 19–30; *Wspólnota Sercańska – dom i szkoła komunii. Program formacji ciągłej na 2012 rok*, red. J. Wełna, Kraków 2012, s. 80–93.
- XII. *Teologiczne podstawy formacji stałej prezbiterów*, „Formatio Permanens. Sekcja stałej formacji kapłańskiej przy Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski” (2013) nr 13, s. 21–26.
- XIII. *Prezbiter w Kościele według dekretu „Presbyterorum ordinis” a zadania formacji stałej*, „Formatio Permanens. Sekcja stałej formacji kapłańskiej przy Komisji Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski” (2016) nr 16, s. 29–43.
- XIV. *Tajemnica Maryi i kapłaństwo służebne*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 97–102 (Scripta Theologica, t. 2).
- XV. *Radość i krzyż w życiu kapłana*, [w:] *Rok Życia Konsekrowanego z Sercem Jezusa. Program formacji ciągłej na 2015 rok*, red. J. Wełna, Kraków 2015, s. 38–46.
- XVI. *Kapłan wobec współczesnego świata*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 41 (2013), s. 81–88.
- XVII. „*Salva pietate ac religione*”. *Kapłan i polityka*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 103–111 (Scripta Theologica, t. 2).
- XVIII. *Święty Maksymilian Maria Kolbe, kapłan – świadek prawdy, miłości i wolności*, [w:] „*Złota nić*” *Niepokalanego Poczęcia w myśli i życiu bł. Jana Dunsza Szkota i św. Maksymiliana Marii Kolbego*, red. G. M. Bartosik, P. Warchoł, Niepokalanów 2015, s. 321–333 (Bibliotheca Kolbiana. Monografie, t. 1).

- XIX. *Sługa miłosierdzia duchowego*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 121–127 (Scripta Theologica, t. 2).
- XX. *Kapłan XXI wieku, „Poślij mnie” 8* (2000), s. 30–31; J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 129–133 (Scripta Theologica, t. 2).
- XXI. *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro, czyli kapłan dla Kościoła, „Currenda” 147* (1997), s. 626–631; J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 135–140 (Scripta Theologica, t. 2).
- XXII. *Dialog kapłański ze światem i Kościołem*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 141–145 (Scripta Theologica, t. 2).
- XXIII. *Modlitwa pasterza – „Oratio pastoralis” Aelreda z Rievaulx*, [w:] J. Królikowski, K. Kupiec, *Święte postanie. Z teologii kapłaństwa*, Tarnów 2005, s. 147–152 (Scripta Theologica, t. 2).







# Spis treści

SŁOWO DO DRUGIEGO WYDANIA

WPROWADZENIE

KAPŁAN II SOBORU WATYKAŃSKIEGO ..... 7

ROZDZIAŁ I

GENEZA URZĘDU KAPŁAŃSKIEGO ..... 13

Specyfika urzędu kościelnego według św. Pawła ..... 15

Kapłański wymiar prezbiteratu ..... 19

W świetle krzyża ..... 23

ROZDZIAŁ II

JEZUS CHRYSZTUS I KAPŁAŃSTWO ..... 25

Sakramentalne uczestniczenie w posłaniu Jezusa Chrystusa . 26

Sukcesja apostołska ..... 28

Nasza posługa kapłańska ..... 31

## ROZDZIAŁ III

## PODSTAWY POSŁUGI KAPŁAŃSKIEJ W NOWYM

TESTAMENCIE ..... 35

Jezus Chrystus – kapłan i ofiara ..... 36

Apostolski udział w posłudze kapłańskiej ..... 39

Kościół – lud kapłański ..... 42

Specyficzna posługa kapłańska w ludzie Bożym ..... 44

Trwałe elementy teologiczne ..... 50

## ROZDZIAŁ IV

## KAPŁAŃSTWO JEZUSA CHRYSTUSA I KAPŁAŃSTWO

WIERNYCH ..... 53

Wyjątkowość kapłaństwa Jezusa Chrystusa ..... 53

Przymioty kapłaństwa Chrystusa ..... 54

Podstawa kapłaństwa Chrystusowego ..... 57

Kapłaństwo wiernych ..... 58

Specyfika kapłaństwa powszechnego ..... 59

Pełnienie kapłaństwa ..... 61

## ROZDZIAŁ V

NATURA I CEL KAPŁAŃSTWA ..... 67

Nowy Testament o kapłaństwie ..... 69

Dojrzewanie rozumienia posługi w Nowym Testamencie .... 74

Kapłaństwo w tradycji poapostolskiej ..... 78

Prezbiterat w nauczaniu II Soboru Watykańskiego ..... 82

Sługa zbawienia ..... 87

Posługa kultyczna ..... 88

Posługa pasterska ..... 93

## ROZDZIAŁ VI

## POSŁUGA KAPŁAŃSKA W ŚWIETLE II SOBORU

## WATYKAŃSKIEGO ..... 99

Posługa słowa ..... 101

Posługa uświęcania ..... 108

Więź prezbitera z biskupem ..... 108

Ewangelizacja i sakramenty ..... 110

Eucharystia szczytem życia Kościoła ..... 113

Posługa rządzenia ..... 114

Święta władza ..... 114

Styl służby ..... 115

Komu służyć? ..... 117

W mocy wiary i łaski Bożej ..... 118

## ROZDZIAŁ VII

## KAPŁAN WEDŁUG NAJSWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO .. 119

Jedyny i wieczny Kapłan ..... 119

Stopniowe wprowadzenie w kapłaństwo Chrystusa ..... 121

Sytuacja apostołów ..... 122

Kapłaństwo służebne ..... 124

Kapłaństwo kościelne ..... 125

Wymogi ascetyczne ..... 127

## ROZDZIAŁ VIII

## SŁOWO BOŻE W POSŁUDZE KAPŁAŃSKIEJ ..... 129

Osobiste przyłgnięcie do słowa Bożego ..... 130

Odpowiedzialność za przekazywanie słowa Bożego ..... 135

Pogłębienie teologii ..... 139

Więź jedności i miłości ..... 142

Żywe słowo posługi ..... 145

## ROZDZIAŁ IX

## PRZEPOWIADANIE EWANGELII PIERWSZYM ZADANIEM

BISKUPÓW ..... 149

Biskup jako ewangelizator ..... 150

Biskup i jego współpracownicy ..... 153

Komunia hierarchiczna ..... 159

## ROZDZIAŁ X

## ŚWIĘTY PAWEŁ – MISTRZ KAPŁANA NAUCZYCIELA

MORALNOŚCI ..... 167

Potrzeba pedagogii moralnej ..... 167

Nauczanie pozytywne ..... 168

Nauczanie dynamiczne ..... 173

Nauczanie kreatywne ..... 176

Nauczanie osobiste ..... 180

Zakończenie ..... 182

## ROZDZIAŁ XI

KAPŁAN – SŁUGA OŁTARZA ..... 183

Bóg zstępuje przez ołtarz ..... 184

Powrót do Boga za pośrednictwem ołtarza ..... 189

„Naśladuj to, czego będziesz dokonywać” ..... 193

## ROZDZIAŁ XII

LITURGIA W FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ ..... 195

Modlitwa liturgiczna ..... 196

Przewodniczenie liturgii ..... 200

Dojrzewanie do mistagogii ..... 204

## ROZDZIAŁ XIII

## KAPŁAN – SZAFARZ MIŁOSIĘDZIA BOŻEGO.

## NIEKTÓRE ASPEKTY TEOLOGICZNE DOKUMENTU

KONGREGACJI DS. DUCHOWIEŃSTWA *KAPŁAN –**SZAFARZ MIŁOSIĘDZIA BOŻEGO* ..... 207

Sakrament nawrócenia ..... 209

Wydarzenie łaski ..... 211

Częsta spowiedź ..... 213

Spowiednik jako lekarz i sędzia ..... 215

Kult miłosierdzia Bożego ..... 217

Formacja duchowa ..... 219

## ROZDZIAŁ XIV

## TEOLOGICZNE PODSTAWY FORMACJI STAŁEJ

## PREZBITERÓW ..... 221

Uświęcające znaczenie sakramentu święceń ..... 222

Sakrament dla Kościoła ..... 223

Sakrament uwarunkowany kulturowo ..... 225

## ROZDZIAŁ XV

## PREZBITER W KOŚCIELE WEDŁUG DEKRETU

*PRESBYTERORUM ORDINIS* A ZADANIA FORMACJI STAŁEJ .. 227

Tożsamość teologiczna prezbitera ..... 228

Tożsamość wpływająca z konsekracji i skierowana  
do pełnienia misji ..... 235

## ROZDZIAŁ XVI

## TAJEMNICA MARYI I KAPŁAŃSTWO SŁUŻEBNE ..... 243

## ROZDZIAŁ XVII

RADOŚĆ I KRZYŻ W ŻYCIU KAPŁANA ..... 249

Radość ewangeliczna ..... 250

Nierozłączna więź ..... 252

Współcierpienie kapłana ..... 254

## ROZDZIAŁ XVIII

KAPŁAN WOBEC WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA ..... 257

Czy nie boimy się świata? ..... 257

Działalność charytatywna ..... 260

Dzieło nauczania ..... 263

## ROZDZIAŁ XIX

„SALVA PIETATE AC RELIGIONE”. KAPŁAN I POLITYKA ..... 269

## ROZDZIAŁ XX

ŚWIĘTY MAKSYMILIAN MARIA KOLBE, KAPŁAN-ŚWIADEK  
PRAWDY, MIŁOŚCI I WOLNOŚCI ..... 279

Świadek prawdy ..... 282

Prawda Boża ..... 284

Prawda jako dar ..... 286

Prawda w miłości ..... 289

Wolność w prawdzie i miłości ..... 292

## ROZDZIAŁ XXI

SŁUGA MIŁOSIĘDZIA DUCHOWEGO ..... 295

## ROZDZIAŁ XXII

KAPŁAN XXI WIEKU .....	303
------------------------	-----

## ROZDZIAŁ XXIII

DUSZPASTERZ W CZORAJ, DZIŚ I JUTRO, CZYLI KAPŁAN DLA KOŚCIOŁA .....	309
--	-----

Problem duszpasterski w Kościele współczesnym .....	309
<i>Summa theologiae pastoris</i> .....	311
Teologia duszpasterza .....	312
Logika miłości duszpasterskiej .....	312
Metodologia miłości duszpasterskiej .....	314

## ROZDZIAŁ XXIV

DIALOG KAPŁAŃSKI ZE ŚWIATEM I KOŚCIOŁEM .....	317
---	-----

## ROZDZIAŁ XXV

MODLITWA PASTERZA – <i>ORATIO PASTORALIS</i> AELREDA Z RIEVAULX .....	323
--	-----

Modlitwa pasterza .....	324
-------------------------	-----

WYKAZ PIERWODRUKÓW .....	331
--------------------------	-----







# Ministerium Expositionis

## 4



Pan Jezus, będący Głową Kościoła, przez sakrament święceń i związaną z nim konsekracją ustanawia wybranych i powołanych przez siebie wiernych, aby pełnili posługę opartą na głębszym uczestniczeniu w Jego zbawczych funkcjach Proroka, Kapłana i Króla. Obdarza ich także duchowymi władzami i charyzmatami niezbędnymi do spełniania tej posługi. Chrystus zatem, posłany przez Ojca, konsekrował i posłał apostołów, dając im zdolność duchową i świętą władzę przekazywania ich konsekracji i misji swoim następcom – biskupom. Oni przekazują następnie prezbiterom udział w tej posłudze za pośrednictwem konsekracji, na mocy której stają się współpracownikami biskupów na stopniu niższym, jakim jest prezbiterat. W ten sposób, jak wyrażają się ojcowie II Soboru Watykańskiego, „prezbiterzy [...] poprzez święcenia i posłannictwo otrzymane od biskupów przeznaczeni zostają do służenia Chrystusowi Nauczycielowi, Kapłanowi i Królowi, w którego urzędzie uczestniczą, a dzięki niemu tutaj na ziemi Kościół buduje się nieustannie jako Lud Boży, Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego”.

Zebrane w niniejszym tomie wypowiedzi na temat świętego kapłaństwa powstały w bardzo różnych okolicznościach, ale łączy je wszystkie troska teologiczna o właściwy obraz posługi kapłańskiej w Kościele. Kluczowym punktem odniesienia tych wypowiedzi jest nauczanie II Soboru Watykańskiego, który położył wielkie zasługi w przywróceniu ewangelicznego obrazu i ideału kapłana oraz jasno i pewnie wskazywał sposoby jego urzeczywistniania w Kościele i wobec świata.



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie