

**Jerzy Bajda, Alojzy Marcol,  
Stanisław Urbański, Zbigniew  
Sareło, Jan Pryszmont**

---

**Biuletyn teologicznomoralny**

---

Collectanea Theologica 57/2, 91-105

---

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

**Zawartość:** I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Chrześcijańska wolność i wyzwolenie. II. SPRAWOZDANIA. 1. Etycy i teologowie wobec IVF. — 2. Sympozjum teologii duchowości. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Elementy duchowości chrześcijańskiej. — 2. Chrześcijańska duchowość dzisiaj\*.

### I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

#### Chrześcijańska wolność i wyzwolenie

Kongregacja do Spraw Nauki Wiary opublikowała dwa dokumenty poświęcone tematyce chrześcijańskiej wolności i wyzwolenia. Chronologicznie pierwszy z nich, zatytułowany *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, datowany 6 sierpnia 1984 r. (*Libefratis nuntius*, AAS 76, 1984, 876—905), omawia przede wszystkim aspekty teologiczno-hermeneutyczne osobliwej próby budowania chrześcijańskiej teorii i praktyki wyzwolenia. Drugi dokument, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* z 22 marca 1986 r. (wyd. pol. Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 59), jest pozytywnym, całościowym wykładem katolickiej nauki o wolności i wyzwoleniu. Oba dokumenty stanowią logiczną i merytoryczną całość i wymagają wspólnego wyjaśnienia w świetle tych samych kryteriów wiary.

Był czas, kiedy temat wolności mógł być traktowany zwięźle i wycinkowo w ramach antropologicznych założeń etyki lub jako podrozdział wykładu filozofii społecznej. Jednak narastające od dłuższego czasu zmiany w kulturze, w sposobie rozumienia świata i historii, spowodowały, że temat wolności i wyzwolenia musiał zostać postawiony w centrum zagadnień teologii społecznej, a nawet samej teologicznej koncepcji zbawienia. Stało się tak nie dlatego, jakoby zmieniła się sama istota wolności lub istota teologii, lecz dlatego, że zmieniły się pewne propozycje w życiu i w ocenie życiowych problemów dzisiejszego świata, a więc należy także dawać odpowiedzi adekwatne do stawianych pytań. Duży wpływ na ukształtowanie się współczesnej mentalności miało rozpowszechnienie się filozofii, która podniosła temat wolności do rangi absolutu (egzystencjalizm) oraz ideologii, która hasło wyzwolenia traktuje jako naczelne (marksizm). Należy też wziąć pod uwagę proces dechrystianizacji życia społeczno-politycznego, postępujący przynajmniej od czasów Renesansu, a zwłaszcza od Rewolucji Francuskiej.

Ostatecznie doszło do tego, że temat wyzwolenia, który historycznie, genealogicznie i merytorycznie wywodzi się z tajemnicy zbawienia, przez użycie obcej hermeneutyki został tak zdeformowany, że nie można w nim rozpoznać pierwotnych rysów chrześcijańskich, a tzw. teologia wyzwolenia stała się po prostu negacją chrześcijaństwa, wskutek przyjęcia tych modeli myślenia i działania, które wywodzą się z ideologii obcych chrześcijaństwu. W gruncie rzeczy nie jest to już teologia, a z pojęciem prawdziwej wolności i prawdziwego wyzwolenia nie ma nic wspólnego. Pierwsza instrukcja jest głównie krytyczną analizą błędnie pojętej „teologii wyzwolenia”, która stała się upolitycznionym, doczesnym mesjanizmem (X, 6). Taki system niesie z sobą groźbę totalnego zaprzeczenia godności osoby przez przyjęcie zarówno błędnych za-

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński, Warszawa.

łożeń filozoficznych, jak i takich metod działania społecznego, które pomija zasady Ewangelii i chrześcijańskiej etyki (IV, 15). Instrukcja bardzo szczegółowo i wnikliwie pokazuje, dlaczego wspomniana teologia wyzwolenia niszczy zarówno samą istotę etyki jak i gruntownie fałszuje podstawową dla chrześcijaństwa prawdę o Odkupieniu.

Druga instrukcja w sposób zwięzły i gruntowny buduje podstawy autentycznej teologii wolności i wyzwolenia opartej na Objawieniu oraz na prawdziwym rozumieniu natury ludzkiej, jak też na uznaniu etycznej istoty wolności i społecznego procesu wyzwolenia. Doświadczenie wolności rozwijało się w kontekście historii zbawienia (23) i od początku ujawnił się etyczny wymiar wolności. Powołanie do wolności opiera się na prawdzie i sprawiedliwości: jest to wolność ku dobru (25—26). Pełnia wolności wymaga nie tylko zdolności autodeterminacji, lecz i rzeczywistego uwolnienia się od zła, czyli od grzechu (27). Konieczne jest uznanie prymatu wartości moralnych nad zdobyczami nauki i techniki (35—37). Dokument poświęca wiele uwagi relacji między wolnością a porządkiem moralno-religijnym, zarówno z punktu widzenia pozytywnego rozwoju wolności (42—56), jak i jej zagrożenia przez grzech i fałszywe definicje wolności implikowane przez ateizm i inne ideologie (36—41).

Błędna interpretacja wolności rzutuje na stosunek człowieka do Boga, prowadząc do negacji Boga oraz — co jest także nieuchronną konsekwencją — do bałwochwaństwa (39—40). Nie sposób rozwijać tu bogatej tematyki wolności i wyzwolenia, związanej z rolą chrześcijaństwa i Kościoła, nauki o związku wolności z miłością i sprawiedliwością (42—56), o znaczeniu nadziei eschat dla wolności Ludu Bożego (58nn), o związku między nauką społeczną Kościoła a chrześcijańską praktyką wyzwolenia. Cały program praktyczny jest oparty na respektowaniu właściwej hierarchii wartości, na prymacie osoby i właściwego jej wymiaru etycznego nad strukturami społeczno-politycznymi, na pierwszeństwie Ewangelii i Odkupienia w Chrystusie w stosunku do jakichkolwiek filozofii i ideologii zależnych od określonych kultur.

Jest to bodaj pierwszy dokument, który tak jasno pokazuje, jak głęboko etyczny wymiar osoby tkwi w tajemnicy chrześcijańskiego Odkupienia i jak dalece błąd w teorii i praktyce moralności rzutuje na zafałszowanie religii.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

## II. SPRAWOZDANIA

### 1. Etycy i teologowie wobec IVF

#### Kongres Societas Ethica

Międzynarodowe Stowarzyszenie Etyków w dniach 2—6 września 1985 r., we współpracy z Instytutem Etyki Społecznej przy Wydziale Teologicznym w Palermo, odbyło sesję naukową na temat bioetyki ze szczególnym uwzględnieniem problematyki zapłodnienia *in vitro*. Była to 22 sesja od założenia stowarzyszenia, lecz pierwsza na terenie Włoch. Na poprzednim spotkaniu w Lund (Szwecja) zajmowano się pluralizmem w etyce. Podejmowano już różne aktualne tematy: problem monogamii — Bazylea 1965, problem możliwości manipulowania człowiekiem — Monaster 1967, problem odpowiedzialności ekologicznej — Balatonfűred 1976. W skład Societas Ethica wchodziły etycy reprezentujący główne wyznania, a także zwolennicy etyki niezależnej i marksistowskiej.

Tym razem cztery zasadnicze referaty koncentrowały się wokół zapłodnienia *in vitro*. Pierwszy wykład nt. *Biomedical and Ethical Aspects of in Vitro Fertilisation* wygłosił prof. med. Ettore Cittadini z Palermo, wiążąc swoje wywody z praktycznymi kontekstami prac ośrodka medycznego w Palermo. Przypomniałszy po krótko historyczny rozwój metody IVF aż po uro-

dzenie L. Brown w 1978 roku, prelegent skoncentrował się następnie przede wszystkim na tzw. *simple case* (= metoda IVF w zastosowaniu do układu homologicznego). Same te przypadki stanowią już olbrzymi problem kliniczny. Według miarodajnych źródeł tylko we Włoszech wskutek niepłodności czeka 153 000 par małżeńskich na interwencję medyczną metodą IVF, którą zdaniem referenta niesłusznie poczytuje się jako panaceum na wszelką bezpłodność. Doświadczenia wskazują, że program IVF przynosi skutek w najlepszym przypadku u 12—15% pacjentek. W sycylijskim centrum medycznym główną indykacją na rzecz stosowania IVF stanowi schorzenie jajowodów. Wśród technicznych szczegółów Cittadini nie omieszczał wskazać na biologiczne ryzyka związane z tą praktyką, jak również na etyczne dylematy, licząc się zwłaszcza z zastrzeżeniami ze strony Kościoła katolickiego w tej sprawie. Swoją ostrożny, wyważony, wolny od zachwytów, a zarazem otwarty na liczne problemy IVF wykład zakończył autor przytoczeniem wypowiedzi Hipokratesa, która charakteryzuje jego postawę wobec IVF: „Life is short, and art is long, opportunity is fleeting, experiment perilous, and judgement difficult..”

Do socjalnych aspektów wyłaniających się w związku z technologią reprodukcji życia ludzkiego nawiązała prof. Heleen Terborgh-Dupuis, Leiden, w wystąpieniu pt. *IVF — Individual Desires and Social Obligations*. Świadomie pomija ona dylematy moralne, tkwiące w samej technice, by skupić się wyłącznie na wymiarze socjalnym problematyki. I tak uważa, że indykacją na rzecz IVF jest wprawdzie sprawa medyczna, niemniej technika ta nabrzmiała jest tylu problemami, iż nie może być stosowana niezależnie od tego, co ludzie o niej myślą. Społeczeństwo bowiem ma prawo — jeśli nie obowiązek — ograniczania stopnia ryzyka technologii reprodukcji życia ludzkiego. Zdaniem autorki referatu, IVF jest do przyjęcia tylko w specyficznych przypadkach. *Fertilatio in vitro* jest nadal zabiegiem nadzwyczajnym, co powoduje, iż powstają długie listy oczekujących. Rodzi się pytanie, co ma decydować o kolejności, jakie powinny to być racje? Istnieje też problem funduszy. Pieniądze przeznaczone dla resortu zdrowia nie pozwalają na podjęcie większej ilości IVF w ciągu roku, przy czym nie należy tracić z oczu proporcji między problemami bezpłodności a bardzo groźnymi, niebezpiecznymi dla życia chorobami, które wymagają odpowiedniej lokaty pieniędzy. Nieobojętną rzeczą są też wielorakie ryzyka, jakie z IVF wynikają dla życia społecznego: w świetle tej bowiem praktyki należałoby na nowo określić pojęcie rodzicielstwa i zrewidować kodeksy rodzinne. Społeczeństwo ponadto stoi zawsze na stanowisku ochrony dziecka. Czy przez nową technologię dziecko nie byłoby narażone na brak ustabilizowanych warunków? Między innymi dyskusja wokół przerywania ciąży doprowadziła do wyłonienia istotnych argumentów na rzecz ochrony życia nie narodzonych i choć *abortus* w wielu krajach bywa w pewnych warunkach dopuszczany, to jednak wywołuje on wciąż głęboki niesmak. Czy razem z IVF nie wyrzeklibyśmy się przypadkiem wszystkich tych moźolnie wypracowanych ideałów dotyczących życia nie narodzonych? Autorka nazywa problem po imieniu: Czy zafascynowani (i prowokowani) nową techniką nie zaczęliśmy porzucać ideałów i... embrionów? Wreszcie podkreśla ona, że IVF, obliczone na zaspokajanie indywidualnych pragnień i życzeń, nie jest tylko kwestią pieniężnych środków i odpowiedniego potencjału naukowego, ale realistyczną konfrontacją społeczności z jej hierarchią wartości. Nie wydaje się wcale oczywistym, czy można je pogodzić z zasadami godziwości i sprawiedliwości rozdzielczej, gdy np. w samej tylko Holandii na miejsce w jakiejś instytucji oczekuje ponad 4000 dzieci umyślowo upośledzonych, a wielu starych ludzi nie znajduje należytej opieki w domu seniora, na który nie ma pieniędzy. Te cierpienia raczej trudno porównywać z cierpieniem bezpłodnej kobiety. Problem w sumie sprowadza się do pytania, który rodzaj medycyny i opieki zdrowotnej należy preferować z punktu widzenia interesów społeczności? Jak dotąd, żadne społeczeństwo nie przyznało priorytetu ferytylacji *in vitro*.

Z punktu widzenia biotechnologii i jej otwartych perspektyw zagadnieniem zapłodnienia w retorce zajął się protestancki teolog prof. Jürgen Hübner z Heidelbergu. Autorowi referatu pt. *In-Vitro-Fertilisation im Horizont moderner Biotechnologie* ważnym wyznacznikiem granic ekstrakorporalnego zapłodnienia, a następnie transferu embrionu, wydaje się uchwała zjazdu lekarzy zachodnioniemieckich z maja 1985 r., w myśl której fizyczną granicę stanowi układ homologiczny. Do tego dochodzą granice kulturowe: należy mieć na uwadze, by dziecko miało zdrową rodzinę, nie stanowiło tylko podpory dla zagrożonego małżeństwa lub nie służyło idei samorealizacji kobiety. Uchwała kategorycznie wyklucza wszystkie inne możliwości wynikające z techniki IVF, a więc działania w ramach systemów heterologicznych, eksperymentowanie z embrionem itp. (Por. Deutsche s. Ärzteblatt 82/22, z 31.5.1985, s. 1681—1698). Referent podkreślił też, że w dyskusji na zjeździe lekarskim jako istotny wątek etycznej odpowiedzialności przewija się wciąż zasada nienaruszalności ludzkiej godności.

Ewangelickoteologiczne wypowiedzi na temat techniki IVF, według Hübnera, w istocie pokrywają się ze stanowiskiem zjazdu lekarzy, tyle że pojęcie ludzkiej godności znajduje dodatkowe uzasadnienie w świetle prawdy o podobieństwie człowieka do Boga. Pomimo to IVF nie jest wolne od problemów. Związek małżeńskiej miłości i prokreacji, wskutek przeniesienia tej ostatniej do laboratorium jest co najmniej zakłócony, jeśli nie zburzony. W heterologicznym systemie byłoby to definitywnie faktem. Dotyka to wszystko dziedziny, której urzeczowienie samo przez się zdaje się być czymś karygodnym. Referent wreszcie słusznie zauważa, czy nie byłoby celowe odwrócenie problematyki tak, by nie tyle i nie tylko zastanawiać się, jakie są granice techniki, która się ustaliła, ile raczej pytać, jaka zachodzi konieczność sięgania do takiej procedury. Wówczas jednak ciężar przeprowadzenia dowodu leżałby nie po stronie moralistów, którzy pewne sprawy mają obowiązek ocenić, lecz po stronie tych gremiów i środowisk, które taką procedurę planują i wdrażają. Już bowiem wysuwanie projektów badawczych, ich ocena, a zwłaszcza dopuszczanie i finansowanie mają bezpośredni związek z etyką.

Ostatni w programie obrad temat: *Die In-Vitro-Fertilisation vor der Herausforderung von Forschung, Lebensschutz und Menschenwürde* omówił prof. Franz Furger, Lucerna. Po wstępnych uściśleniach skierował on swoją myśl ku dotychczas podjętym próbom konfrontacji z problematyką. Choć nie wydano jeszcze wiążących aktów prawnych, w wielu krajach pracuje się nad ich projektem bądź na forum parlamentarnym, bądź na drodze bezpośrednich kontaktów z zainteresowanymi stronami. Również w kręgach kościelnych zajęto wstępne stanowiska. Generalnie biorąc dają się zauważyć dość znaczne rozbieżności etycznych uzasadnień i ocen — od bardzo pragmatycznych do bardzo pryncypialnych. Mimo różnic, widoczna jest jednak tendencja do szukania jakiegoś konsensu.

Autor referatu następnie charakteryzuje po krótko 1° model pragmatyczny, przeważający w anglosaskiej tradycji etycznej; 2° model humanistyczno-etyczny, w oczach którego IVF uchodzi nie za jeden z wielu sposobów terapii niepłodności, lecz za *ultima ratio*, która może znaleźć zastosowanie tylko względem „stałych partnerów” i przy użyciu ich własnych gamet; 3° model odzwierciedlający światopogląd religijny, w ramach którego głos zabierali przede wszystkim katolicy moralści i kościelne instancje. Na szczególną uwagę zasługuje tu stanowisko biskupów Wielkiej Brytanii oraz pogląd Komisji do Spraw Rodziny przy episkopacie francuskim. Mimo sceptycznych tonów, których zdaniem Furgera byłoby mniej, gdyby z jeszcze większą stanowczością podkreślano, że IVF w terapii niepłodności może być stosowane jedynie jako *ultima ratio*, oba dokumenty, podobnie jak i krótka wypowiedź episkopatu austriackiego z 1985 roku (a także episkopatu zachodnioniemieckiego, zebranego w dniach 23—26 IX 1985 w Fludzie — por. Herder Korrespondenz 11.1985, s. 536—537) nie zawierają kategorycznego odrzucenia IVF. Wypowie-

dzi biskupów znajdują się na linii poglądów większości moralistów katolickich na Zachodzie, którzy w tzw. *simple case* metodę IVF na ogół dopuszczają pod trzema wszakże warunkami: 1° że stosowana będzie jako rzeczywistość *ultima ratio* z realną szansą powodzenia, 2° że będzie mieć miejsce tylko wśród małżonków i z wykluczeniem wszelkiego komercjalizmu, 3° że wszystkie zapłodnione komórki jajowe zostaną reimplantowane.

Wśród etyków Kościołów reformacji spektrum poglądów jest znacznie szersze, choć i tam widoczne są tendencje restryktywne, w każdym razie nie można mówić o rozbieżności stanowisk we właściwym tego słowa znaczeniu.

W krytycznej części swego referatu Furger podnosi niewystarczalność pragmatycznego modelu. Podkreśla również, że oddzielanie poczęcia od aktu intymnego nie jest idealną postacią partnerstwa seksualnego i tym samym nie może ono stanowić dowolnej alternatywy etycznej. To w kręgu myślicieli katolickich nie ulega wątpliwości. Jednocześnie jednak rodzi się pytanie, czy jest ono aż tak przeciwne naturze, by nie można go było brać pod uwagę nawet jako „ostatecznego środka” do przezwyciężenia niepłodności, dotyczącej przecież także istoty aktu intymnego? Autor naturalnie zastrzega się, że nie możemy z góry wykluczyć także ewentualnej konieczności rezygnacji z takiej metody — i to z motywów wiary. Jak długo jednak taki obowiązek ze źródeł wiary wprost nie wynika — a takie zdaje się być przekonanie większości katolickich moralistów — nie należałoby też IVF wykluczać jako tej *ultima ratio*, jakkolwiek należy sobie zdawać sprawę z niebezpieczeństwa technizacji najbardziej osobistej, bo intymnej sfery człowieka i stale dążyć do tego, by takiemu niebezpieczeństwu zapobiec.

W dyskusjach grupowych i plenarnych powracały poszczególne wątki myślowe. Z naciskiem przy tym podkreślano, że „eksperymenty”, o jakich mowa, dozwolone mogą być tylko, jak długo ingerencje pozostają w ramach rodziny. Przypomniano, że w związku z kryzysem ekologicznym słusznym okazało się stanowisko tych, którzy opowiadali się za powściągliwością w ingerowaniu w prawa przyrody; analogiczny postulat sformułowano na temat IVF. Z odwołaniem spotkało się zagańnienie matek zastępczych. Ostrzegano też przed zastępowaniem słownictwa brutalnego („wyzysk”, „komercjalizacja”) słownictwem mniej podejrzany („opieką”, „usługa miłości”). W sumie około stu naukowców z różnych krajów Europy roztrząsało przez szereg dni ten bardzo delikatny problem teraźniejszości, bacznie analizując go pod kątem jego przyszłościowych implikacji. Zdaniem uczestników, był to jeden z najbardziej udanych zjazdów Societas Ethica.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa.

## 2. Sympozjum teologii duchowości

W dniach 14—15 listopada 1985 r. odbyło się, zorganizowane przez katedrę teologii duchowości Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej, sympozjum naukowe na temat: *Ku świętości — w duchu odnowy soborowej*.

Sympozjum poprzedziła Msza święta koncelebrowana przez uczestniczących w nim księży pod przewodnictwem ks. prof. dr. hab. Stanisława Olejnika, który również wygłosił homilię. Zebranych powitał dziekan Wydziału Teologicznego ks. prof. dr. hab. Marian Banaszak.

Podczas dwudniowych obrad zebrani wysłuchali następujących referatów: *Człowiek współczesny wobec Chrystusowego wezwania do świętości* — ks. prof. dr. hab. Alfons Skowronek; *Przez Chrystusa w Duchu Świętym za wzorem Najświętszej Maryi Panny — istotnym założeniem i fundamentem świętości* — ks. dr. Tadeusz Santorski; *Życie drogą pielgrzymowania wezwanych do świętości* — ks. Tadeusz Sikorski; *Uświęcająca wspólnota Kościoła w drodze do świętości* — bp dr. Stanisław Nowak; *Nawrócenie, pokuta*.

*i asceza w drodze do świętości* — o. dr Efrek Bielecki OCD; *Uświęcający charakter pracy ludzkiej* — ks. dr Romuald Kujawski.

Klamrami spinającymi poszczególne referaty były sprawozdania przygotowane przez przedstawicieli zgromadzeń zakonnych i wspólnot kościelnych mówiące o inspiracjach soborowych we wspólnotach odnowy w Polsce — wygłoszone przez: doc. dr hab. Mariana Maciejewskiego, s. dr Alinę Mertdas RSCJ, ks. prof. dr hab. Eugeniusza Werona SAC, o. dr Gabriela Bartoszewskiego OFMCap., ks. dr Mieczysława Bednarza SJ, o. mgr. Tadeusza Kujalowicza OCD, oraz wykłady — o. dr Placyda Ogórka OCD: *Duchowość Jana XXIII*, o. dr Otto Filka: *Soborowy impuls do życia mistycznego* i ks. dr Ireneusza Werbińskiego: *Teologia duchowości chrześcijańskiej po Soborze Watykańskim II — przegląd bibliograficzny*.

Ks. prof. Skowronek na wstępie swojego referatu podkreślił złożoność i wieloaspektowość omawianego problemu. Wyraził też nadzieję, iż grono słuchaczy sympozjum posiada globalną znajomość zagadnień związanych z tym tematem. Dlatego też w swojej wypowiedzi — jak zaznaczył — skoncentrował się na dwu wybranych kwestiach — refleksji nad trudnościami i zahamowaniami współczesnego człowieka w związku z jego powołaniem do świętości, oraz próbie przeprowadzenia właściwie rozumianej afirmacji formuły M. Lutra *simul iustus et peccator*.

Podstawowym źródłem dla rozważań na temat indywidualnego powołania do świętości jest piąty rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, który według ks. Skowronka jest sercem całej konstytucji, a nawet całego Soboru Watykańskiego II. Jego znaczenia należy doszukiwać się w tym, że przełamał cały dotychczasowy sposób myślenia — rezerwowanie świętości tylko dla określonej grupy chrześcijan, zwłaszcza zaś dla osób żyjących według rad ewangelicznych.

Następstwem powszechności powołania do świętości jest zasadnicze doświadczenie współczesnych chrześcijan — bycie równocześnie człowiekiem świętym i grzesznikiem. W tym miejscu autor nawiązał do formuły *simul iustus et peccator* M. Lutra, odrzuconej przez teologię katolicką. Formuła ta zawiera próbę oddania doświadczenia każdego chrześcijanina, a więc to, że o różnicy między nim a innymi nie stanowi wiara i niewiara, lecz jego własne serce, w którym przecinają się wiara i niewiara. Tę samą myśl odnajdujemy w wypowiedzi soboru, który podkreśla, że chrzest jest jedynie zaczątkiem na drodze do pełnego wyznania wiary (DE 22). Człowiek musi sam uzupełnić resztę. Prelegent stwierdził, że Luter odnalazłby swój sobór w Soborze Watykańskim II. Podkreślił jednak równocześnie wagę zachowania teologicznie poprawnej kolejności sformułowania Lutra, a to dla właściwej realizacji powołania do świętości oraz w dialogu ekumenicznym. Nie bez znaczenia bowiem jest wymienienie na pierwszym miejscu świętości. Bóg uzdolnia nas do tego, „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Chrześcijanin wpatrujący się jedynie w nędzę swego grzechu traci z oczu siłę łaski, nie bierze jej poważnie, co kończy się popadnięciem w depresję lub łatwym usprawiedliwieniem własnego duchowego lenistwa. Ten, kto doceni zbacze i uświęcające działanie Boże, ten nigdy nie będzie minimalizował lekkomyślnie grzechu. Żywa świadomość empirycznej prawdy, że wszyscy jesteśmy równocześnie święci i grzeszni, może uczynić owocnym dialog ekumeniczny i to w skali ogólnoswiatowych problemów ludzkości.

Ks. dr Santorski rozpoczął referat od krótkiego przedstawienia wyników miniankiety przeprowadzonej wśród studentów teologii, a dotyczącej tego, z czym kojarzy się im Sobór Watykański II. Zdecydowana większość respondentów wskazała na nową liturgię, następnie na dewartościowanie laikatu i nowe ujęcie teologii. Na przeszło 40 odpowiedzi tylko raz zostało przypomniane stwierdzenie o powołaniu wszystkich chrześcijan do świętości, jako charakterystyczny element soborowych pouczeń. Takie propozycje, zdaniem autora, mówią w jakiejś mierze o tym, co z dorobku soboru dotarło już do

świadomości wiernych, a co domaga się jeszcze powszechniejszego uświadomienia. Bowiem dla soborowej nauki na temat zadań życia chrześcijańskiego pierwszym i najbardziej istotnym założeniem jest powszechność powołania do świętości i doskonałości. Mówią o tym znane i często cytowane zdania z V rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, poświęconego temu właśnie tematowi (por. nr 39, 40).

Świętość, do której są wezwani wszyscy chrześcijanie, jest określana różnie: *sanctitas, plenitudo vitae, perfectio caritatis*. Zwracając uwagę na inne podobne określenia można dojść do wniosku, że według soboru to powołanie dotyczy w jakimś sensie wszystkich ludzi, nie tylko wiernych.

Prelegent podkreślił następnie, że dar świętości otrzymujemy od Boga przez Chrystusa i w Chrystusie. W Chrystusie Panu zostaliśmy bowiem przez Boga Ojca wybrani i przeznaczeni do świętości. Ten Boży zamysł został zrealizowany w tajemnicy Wcielenia, która w jakiś ukryty sposób ogarnia całą ludzkość i każdego człowieka z osobna. Stąd zjednoczenie z Chrystusem — ściśle i wewnętrzne — jest elementem świętości, a nawet jej synonimem. Z tą łącznością idzie w parze naśladowanie Zbawiciela — pokornego i ubogiego, dzwigającego krzyż. Chrystus będąc wzorem, jest jednocześnie i źródłem naszego uświęcenia. Przede wszystkim źródłem mocy umożliwiającej realizację podjętego wezwania, gdyż dokonuje się ona (realizacja) przez upodobnianie się do Niego nie tylko drogą naszego moralnego wysiłku, ale i dzięki mocy Jego łaski nadprzyrodzonej, jaką mamy dzięki łączności z Nim przez przynależność do Kościoła, Jego Mistycznego Ciała.

Mówiąc o tajemnicy Trzeciej Osoby Boskiej ks. Santorski stwierdził, że ujawnia się ona najwyraźniej w dziele uświęcenia człowieka. Duch Święty jest dawcą świętości rozumianej jako *sanctificatio*, a więc zbliżenie się Boga do ludzi, obdarzenie ich nowym życiem, zamieszkanie Boga w nas i Jego w nas działanie. Ale jednocześnie Duch Święty jest Twórcą świętości rozumianej jako *perfectio*, czyli jako odpowiedź człowieka miłością na dar miłującego Boga. Dar Ducha Świętego jest więc jednocześnie udzieleniem się Boga „łaską niestworzoną” oraz uzdolnieniem człowieka do postępowania drogą doskonałej miłości. Duch Święty rodzi zatem w wiernych owoce łaski. Pierwszym owocem jest miłość, którą miłujemy Boga i bliźniego.

Rola Maryi w życiu Kościoła, kontynuował prelegent, dotyczy także realizowania świętości. Jej świętość jest również szczególnym przykładem Bożego daru i odpowiedzi nań, wzorem do realizowania. Naśladowania Maryi podejmuje się nie tylko indywidualny człowiek, lecz także cały Kościół, który w ten sposób staje się Matką, w osobie Maryi osiągając doskonałość, w której istnieje bez zmyły.

Celem referatu ks. dr Tadeusza Sikorskiego było ukazanie peregrynacji jako symbolicznego obrazu życia chrześcijańskiego. Temat znalazł rozwinięcie w następujących punktach: 1. peregrynacja a miejsce święte; 2. pielgrzym w drodze; 3. zgromadzenie pielgrzymów i 4. powrót.

W punkcie pierwszym prelegent sięgając do obrazów biblijnych, Mojżesza wobec krzewu ognistego i Apostołów na Górze Przemienienia, ukazał sens peregrynacji jako zdążania do miejsc naznaczonych szczególną obecnością Boga. Podkreślił przy tym, co ważne dla zrozumienia istoty pielgrzymowania, iż ten nie mający równych sobie marsz sakralny jest zawsze wywoływany przez poczucie niedostatku Boga, a zatem i przez pragnienie przybliżenia się do Pana i niejako ogarnięcie Go całym swoim jestestwem. Pielgrzym wybiera się w drogę do miejsca świętego, na „wzgórze jaśniejące”, by się dać objąć Bożemu spojrzeniu, poddać działaniu łaski, by paść w wyciągnięte ku człowiekowi Boskie ramiona. Tak rozumiany sens pielgrzymowania uwidacznia, że wyruszający w drogę pielgrzymią odpowiada w ten sposób na Pańskie wezwanie. Pielgrzym wybiera się więc w drogę wyłącznie z miłości do Boga, czyniąc tym samym wyznanie wiary, że spośród prawd, Bóg jest prawdą pierwszą, że spośród źródeł zasilających życie człowieka, On jest źródłem-Życiem.



Następnie ks. Sikorski ukazał drogę pielgrzymią jako szlak wyzwolenia i odnowy, czyli w głębokim religijnym rozumieniu — nawrócenia i wzrastania w świętości. Jednej i drugiej idei autor nadał szczególnego znaczenia teologicznego wobec nazbyt jednostronnie pojmowanej niekiedy drogi pielgrzymiej jako miejsca ascezy i ćwiczenia się w doskonałości bez należytego uwzględnienia tych treści, jakie wyraża własnie pokuta i świętość.

Z kolei pielgrzymowanie widziane pod kątem zgromadzenia winno uwydatnić fakt nie mniej podstawowy od poprzednich, że do miejsca świętego zmierzają pątnicy tworzący kościół jako święty lud Boga, a nie tylko pewna liczba wierzących, nawet zbratanych ze sobą przez pokonywanie wspólnie trudów drogi. Dlatego peregrynacja, podobnie jak każda celebrowana liturgia, musi się koniecznie rozpocząć od zgromadzenia wiernych w autentyczną wspólnotę eklezjalną ze wszystkimi wymaganiami związanymi z tym faktem.

W ostatnim punkcie prelegent przedstawił misję pielgrzymów udających się w drogę powrotną z sanktuarium do swoich siedzib. Pątnik powracający jest znów w drodze, ale jako niosący powierzone mu zadanie przeobrażenia miejsc swego bytowania w postaci rzeczywistego Królestwa Bożego.

Biskup Stanisław Nowak, przewodniczący liturgii eucharystycznej rozpoczynającej drugi dzień obrad, przedstawił w swoim referacie Kościół jako uświęcającą wspólnotę w drodze do świętości.

Na wstępie stwierdził, iż świętość w znaczeniu chrześcijańskim jest uczestnictwem w świętości samego Boga. Tylko Bóg jest święty w ścisłym tego słowa znaczeniu, człowiek jest święty tylko dzięki uczestnictwu w świętości Boga. Pismo Święte objawia bardzo wyraźnie prawdę o Bogu, który sam potrojnie święty (Iz 6, 3), udziela się ludowi.

Świętość Boga przechodzi na lud nie inaczej, jak tylko przez Jezusa Chrystusa. Dla chrześcijanina nie ma innej świętości niż ta, której wzorem jest Chrystus. Chrześcijanie są więc święci nie inaczej niż w Chrystusie i dzięki Duchowi Świętemu, który w nich działa. Duch Święty czyni lud swą świątynią, łączy w jedno, czyni go prorockim, daje dziecięctwo Boże. Ta świętość zamieszkuje w Kościele — wspólnocie ludzi złączonych przez Słowo.

Dzięki Duchowi Świętemu chrześcijanie są godni stać się ofiarą miłą Bogu. Lud święty winien dzięki łasce postępować „według świętości, która jest z Boga, a nie według mądrości ciała” (2 Kor 1, 12). W świętości Boga danej nam przez Chrystusa dzięki Duchowi Świętemu uczestniczy człowiek jako jednostka. Dzięki uświęcającej mocy odkupiciela staje się synem Boga. Otrzymuje przybranie na dziecko Boże, jest „synem w Synu”, zostaje upodobniony do Chrystusa, staje się duchowym dzięki Duchowi Świętemu, który w nim mieszka — ale to wszystko posiada w tajemnicy rzeczywistości Ludu Bożego, czyli Kościoła. W konstytucji *Lumen gentium* świętość została przedstawiona jako najściślej związana z naturą Kościoła, który choć w swoich członkach, tu na ziemi, nie jest bez cienia i zmarszczki, to przecież posiada w sobie świętość daną mu od Chrystusa.

Referat prelegent zakończył przedstawieniem konkretnych wyrazów uświęcającej roli wspólnoty Kościoła na drodze do świętości. Tak więc: 1) Wspólnota Kościoła modli się za poszczególnych jego członków: wyprasza łaski, wynagradza za grzechy, dziękuje w imieniu innych, uwielbia w imieniu wszystkich (żywych i umarłych). 2) Wspólnota wiernych obdarza swoich członków dobrem świadectwa przykładu. 3) Ze strony Kościoła otrzymuje się dobro w postaci czynu. Czynienie dobra staje się więc naczelnym chrześcijańskim zadaniem. 4) Kościół bogaci swoich wiernych słowem. W Kościele otrzymuje się Słowo Boże, które uczy, uzdrawia i oczyszcza. 5) Wspólnota Kościoła oferuje swoim dzieciom dobro obecności Chrystusa.

Referat o. dr. Efrema Bieleckiego OCD, nieobecnego na sympozjum z powodu złego stanu zdrowia, odczytał ks. A. Panasiuk. Pierwszą część wystąpienia była rozważaniem o nawróceniu. Jego definicję przytoczył o. Bielecki za specjalnym słownikiem dołączonym do Biblii Tysiąclecia. Tak

więc pojęcie to oznacza: 1) odwrócenie się od wszystkiego co nie jest Boże; 2) zwrócenie się całkowite do Boga. Odwróceniu temu towarzyszy żal, że dopuściło się grzechu i radość, że wraca się na drogę prawdy. Autor wnikając w treści biblijne i przekaz tradycji podaje następujące rozróżnienia:

1. Nawrócenie pierwsze (moralne) jest nawróceniem z pogaństwa na chrześcijaństwo lub też przejściem ze stanu grzechu do stanu łaski. To nawrócenie dokonuje się głównie w sakramencie chrztu i pokuty, stąd można je nazwać nawróceniem sakramentalnym. Tego rodzaju nawrócenie jest podstawą następnych nawróceń.

2. Nawrócenie drugie (ascetyczne) zapoczątkowuje świadome dążenie do świętości. Jest to przejście od życia przeciętnego do życia gorliwego. W tym nawróceniu widoczne jest szczególne działanie łaski, zwanej inaczej powołaniem lub wezwaniem Bożym, zaś ze strony człowieka chęć jej przyjęcia.

3. Nawrócenie trzecie (mistyczne) polega na szczególnym i całkowitym oddaniu się Bogu, pozostawieniu się do jego wyłącznej dyspozycji i to bez żadnych zastrzeżeń czy warunków. Towarzyszy mu nadzwyczajne działanie łaski Bożej. Ze strony zaś danej osoby odpowiedzią na tę nadzwyczajną łaskę jest uroczysty akt oddania się Bogu, bardzo często napisany w formie, która wydaje się nam natchnioną. Jest to nawrócenie, po którym następuje wprost niezwykły rozwój życia miłości nadprzyrodzonej, prowadzący do najwyższych przeżyć mistycznych tzw. zaręczyn i zaślubin duchowych.

Przedstawiając pojęcie pokuty, autor referatu wymienił elementy składające się nań, mianowicie: 1) pokuta jako sakrament, 2) pokuta jako cnota, 3) uczynki pokutne. Wszystkie te trzy elementy są nieodzowne do oczyszczenia i uporządkowania przeszłości, do naprawiania zła, jakie zostało wyrządzone Bogu i ludziom.

W trzeciej części wystąpienia o. Bielecki zajął się omówieniem pojęcia ascezy. Stwierdził, iż jak pokuta była teraźniejszością rzutującą na przeszłość, tak asceza jest teraźniejszością rzutującą na przyszłość. Jak pouczają nas mistrzowie życia duchowego, asceza jest treningiem, zaprawą, ćwiczeniem, walką, pracą nad sobą, zadawaniem sobie gwałtu, przełamywaniem i opanowywaniem swoich dążeń. Celem ascezy jest doprowadzenie do takiego stanu, że łaska będzie panować nad naturą, a wyższe władze człowieka — intelekt i wola — nad niższymi. Z ascezą ściśle wiąże się pojęcie umartwienia, między którym a pokutą — jak wyjaśnił autor referatu — istnieje różnica celu, dla którego je spełniamy. Jeśli spełniamy jakiś czyn pokutny, aby wynagrodzić za popełnione zło czy grzech, wtedy jest on pokutą. Jeśli natomiast spełniamy ten sam czyn po to, aby się opanować, ćwiczyć w cnocie, itp., jest on aktem ascezy, jest umartwieniem.

Ostatnim z wygłoszonych referatów było wystąpienie ks. dr. Romualda Kujawskiego poświęcone uświęcającemu charakterowi pracy ludzkiej. Odwołując się do encykliki Jana Pawła II *Laborem exercens* stwierdził, iż praca ludzka stanowi klucz i to chyba najistotniejszy klucz do całej kwestii społecznej, ale tylko wtedy, gdy kwestię tę staramy się widzieć pod kątem dobra człowieka. Jeśli rozwiązanie tej kwestii ma iść w tym kierunku, by życie człowieka uczynić bardziej ludzkim, wówczas właśnie ów klucz (praca ludzka) nabiera znaczenia podstawowego i decydującego.

W dalszej części referatu ks. Kujawski podkreślił, iż Jan Paweł II w chrześcijańskiej wizji pracy ukazuje przede wszystkim element osobowy godności człowieka. Poprzez pracę bowiem człowiek transcenduje cały świat przyrody, wznosi się ponad martwą i żywą naturę, gdyż tylko on otrzymał od Stwórcy możliwość pracy i związaną z nią możliwość twórczego działania, szczególnie poznania i kochania. Osoba jest najgłębszym źródłem wartości etycznych. Praca jako działanie ludzkie wypływa z podmiotu, który jest faktem czynu człowieka jako osoby, i stąd jej wartość. Człowiek sam dla siebie staje się twórczym, które może swoim wolnym działaniem kształtować. Czyniąc refleksję nad działaniem człowieka jako osoby Ojciec św. wskazuje na spo-

leczną wartość pracy. Godność pracy ludzkiej polega nie tylko na tym, że osoba, sam człowiek jest podmiotem pracy, ale przede wszystkim osoba realizuje się przez pracę, w niej przejawia się nasza osobowość.

Mówiąc o chrześcijańskiej koncepcji pracy, autor powiedział, że nadaje ona jej nową perspektywę — włączenie się człowieka w twórczy akt Boga. Praca widziana w perspektywie Bożego Objawienia kreuje swoistą duchowość, którą można ujmować w trzech zasadniczych punktach: człowiek pracujący staje się uczestnikiem działalności Boga; nie człowiek dla pracy, ale praca dla człowieka; wartości człowieka nie można obliczać tylko wzrostem produkcji.

Następnie ks. Kujawski zwrócił uwagę słuchaczy na uświęcający charakter pracy ludzkiej. Praca ta jest nie tylko aktem osoby, jest poprzez ten akt swoistym zadaniem. Daje człowiekowi możliwości twórczo-intelektualne, lecz umożliwia także, na polu wewnętrznym, możliwość zdobywania różnych cnót jak miłości, braterstwa, służby. Człowiek musi pracować, aby żyć, ale także poprzez pracę może wynagradzać Bogu grzechy własne i innych. Praca może być także wyrazem zgadzania się z wolą Bożą, znakiem miłości do Boga, służbą człowiekowi, miłością braterską. Praca w tym kontekście staje się swoistym doświadczeniem miłości Boga i bliźniego.

Jak już zaznaczono powyżej, klamrą spinającą referaty, a jednocześnie niejako ich uzupełnieniem, były sprawozdania charakteryzujące przemiany, jakie dokonały się po Soborze Watykańskim II we wspólnotach zakonnych i wspólnotach odnowy w Polsce. I tak doc. dr hab. M. Maciejewski mówił o neokatechumenacie — owocu Vaticanum II. Autor scharakteryzował czym była droga katechumenalna kiedyś, a czym jest obecnie neokatechumat. Jest więc on drogą prowadzącą do odkrycia mocy własnego chrztu. Poprzez słuchanie słowa Bożego i życie sakramentalne ożywia się wiarę i jej uczynki.

Autor podkreślił, iż neokatechumenat jest owocem Soboru Watykańskiego II, ponieważ może istnieć i funkcjonować dzięki reformom liturgii, prawa kanonicznego itp. Realizuje on także założenia dekretu soborowego o apostołstwie świeckich. Wspólnoty neokatechumenalne ewangelizują postawami swoich członków tam, dokąd nie dociera oficjalne słowo Kościoła w zakładach pracy, w środowiskach ateistycznych i wśród osób z marginesu społecznego.

S. Alina Merdas RSCJ przedstawiła postać św. Magdaleny Zofii Barat, założycielki Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa (*Sacré Coeur*). Jako jej główny charyzmat podała dwa dążenia: całkowite oddanie się Sercu Jezusowemu i poświęcenie się dziełu wychowania. Dostrzegła i rozumiała głęboką więź łączącą te zagadnienia: „Zakonnice staną się godnymi obłubienicami Najświętszego Serca Jezusa, gdy za pośrednictwem Niepokalanego Serca Maryi przyprowadzą Mu niezliczoną ilość młodych serc ukształtowanych na wzór Serca Chrystusa i szerzących w świecie Jego kult, miłość i chwałę, gdy przygotowują nowy zastęp czcicieli w duchu i prawdzie”. Takie wskazówki zоставiała swym naśladowczyniom do realizacji także we współczesnym świecie.

Ks. Eugeniusz Weron mówił o roli i właściwym rozumieniu znaczenia katolickiego ruchu odnowy charyzmatycznej w Polsce. Jego zdaniem ten ruch jest „jakby bosko-ludzką odpowiedzią na dowartościowanie roli Ducha Świętego w życiu Kościoła przez Sobór Watykański II”. W pierwszej części swej wypowiedzi prelegent skoncentrował się na faktach unaoczniających etapy rozwoju tego ruchu. Drugą część swej wypowiedzi poświęcił rozważaniom na temat owoców i skutków tego ruchu jako takiego.

O. Gabriel Bartoszewski omówił sylwetkę ojca Honorata Koźmińskiego w świetle nauki Soboru Watykańskiego II. Na wstępie podał krótki zyciorys tego świątobliwego zakonnika, uwypuklając jego działalność zakonodawczą, formowanie zgromadzeń zakonnych, żeńskich i męskich, ukrytych tzn. spełniających swą posługę wśród ludzi i dla ludzi nie wyróżniających się od nich strojem i wyglądem zewnętrznym. Autor stwierdził, iż ten sposób praktykowania życia zakonnego odpowiada doskonale niektórym punktom *Dekretu o apostołstwie świeckich* oraz numerowi 8 *Dekretu o przystosowanej odnowie*

życia zakonnego. W dalszej części referatu prelegent przedstawił chrystocentryzm życia duchowego o. Honorata oraz jego umiłowanie i szerzenie kultu Najświętszej Maryi Panny.

Ks. Mieczysław Bednarz ukazał aktualność wskazań duchowości ignacjańskiej w dążeniu do świętości poprzez zestawienie jej z uchwałami Soboru Watykańskiego II.

W pierwszej części komunikatu prelegent przedstawił charakterystyczne rysy koncepcji świętości według św. Ignacego Loyoli oraz scharakteryzował środki prowadzące do niej, tj. styl modlitwy i życia oraz klimat, w jakim doskonała miłość Boga i bliźniego ma się rozwijać. Stwierdził także, iż autentyczna duchowość chrześcijańska jest zasadniczo jedna, gdyż zawsze była i będzie projekcją Ewangelii.

W końcowej części komunikatu ks. Bednarz przedstawił syntetyczne ujęcie duchowości ignacjańskiej oraz cztery główne cnoty: miłość roztropną, posłuszeństwo, pokorę miłosną i świętą obojętność, które to cnoty są fundamentem realizacji drogi doskonałej miłości.

O. Tadeusz Kujawa omówił inspiracje soborowe w procesie odnowy duchowości karmelitańskiej, a konkretnie wymiaru kontemplacyjno-czynnego (apostolskiego) Karmelu odnowionego przez św. Teresę Wielką i św. Jana od Krzyża.

Autor zaznaczył, że z polecenia Soboru Watykańskiego II zakon karmelitański podjął się przeprowadzenia takiej odnowy, aby zachować swój własny charyzmat. Prawnym owocem tego wysiłku są nowe konstytucje zakonne z 7 czerwca 1981 r. Zamierzeniem zakonu było ukazanie pierwotnego ducha ożywającego instytut, zaś odnowa, a raczej przystosowanie dotyczyło przede wszystkim zmienionych warunków obecnych czasów. Cały okres posoborowy nacechowany jest ustawiczną troską Karmelu o ukazanie w odnowie życia ideału Ewangelii, a przede wszystkim naśladowania Jezusa Chrystusa. Karmelici życie zakonne pojmują jako oddanie się Jezusowi Chrystusowi w oparciu o zażyłość, naśladowanie i opiekę Najświętszej Maryi Panny, której sposób życia jest dla zakonu wzorem upodobnienia się do Chrystusa.

O. Placyd Ogórek podjął w swym komunikacie temat: *Duchowość papieża Jana XXIII u podstaw soborowej odnowy Kościoła*. Na wstępie autor przedstawił sylwetkę Ojca św. w taki sposób, by w jego duchowości można było dostrzec jakby źródła tych zmian, jakie dokonały się w duchowości całego Kościoła. Stwierdził, iż Jan XXIII był *sui generis* niepowtarzalnym zjawiskiem, a jego krótki pontyfikat okazał się czymś niezwykłym. Papież pragnął przywrócić Kościołowi jego pierwotną świeżość. Także jego życie było nieustannym dążeniem do osiągnięcia owej świeżości ducha.

O. Otto Filek swoją wypowiedź zatytułował: *Soborowy impuls do życia mistycznego*. Prelegent ukazał duchową drogę od misterium Kościoła do życia mistycznego. Przypominając o powszechnym powołaniu do świętości sobór rzucił snop światła na tajemnicę Kościoła — ukrytą obecność samego Chrystusa przez czyn zbawczy, słowo, sakramenty i liturgię. Ten Chrystus nieustannie obdarowuje swój Kościół darem darów — Duchem Świętym. Tak więc, zdaniem autora, mistyka jest dla wszystkich. Sobór wierzy w możliwość przyswojenia sobie jej wartości przez narody odmiennych kultur, zwłaszcza te narody, które posiadają w swej kulturze załączki życia kontemplatywnego. Życie mistyczne należy do całości ewangelizacji jako jej integralna część.

Ks. Ireneusz Werbński, już na zakończenie sympozjum, przedstawił obszerny przegląd bibliograficzny dzieł z zakresu teologii duchowości chrześcijańskiej. Autor uwzględnił literaturę polską oraz tłumaczenia z języków obcych, które ukazały się w kraju i poza granicami. Pozytcie uszeregował według następujących haseł: duchowość zakonna, duchowość kapłańska, duchowość laikatu, powołanie do świętości, pojęcie świętości, biblijny obraz świętości, doświadczenie Boga w Duchu Świętym.

*Ks. Stanisław Urbański, Warszawa*

## III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

## 1. Elementy duchowości chrześcijańskiej

Poważnym problemem dla wielu ludzi jest pytanie o tożsamość chrześcijańską w zsekularyzowanym świecie, od którego nie można odizolować się i który ponadto posiada swoją autonomię. Bez wątplenia nie jest łatwą sprawą nadanie własnemu życiu takiego kształtu, aby ono było wierne Bogu i człowiekowi — takie są bowiem istotne momenty powołania chrześcijańskiego. Pomocą w trudzie szukania tożsamości chrześcijańskiej we współczesnym świecie może okazać się publikacja Hansa Rottera, *Die Berufung. Elemente christlicher Spiritualität* (Wien, München 1983, s. 127, Herold-Verlag).

Austriacki profesor pragnie ukazać najbardziej podstawowe wymiary duchowości chrześcijańskiej. Na wybór problematyki wpłynęło bez wątpienia jego osobiste rozumienie istoty życia duchowego. Widzi ją w dobrowolnym oddaniu się człowieka Bogu. Ponieważ w swojej refleksji pragnął uwydatnić głównie aspekt antropologiczny, a nie biblijno-teologiczne podstawy duchowości, dlatego też w podjętej przez siebie problematyce koncentruje się on głównie wokół zagadnienia dobrowolnego oddania się. Kolejnym momentem, który wpłynął na wybór i ujęcie zagadnień jest jego koncepcja wolności. Jest ona, zdaniem Rottera, konstytuowana m.in. przez ludzką historyczność, dlatego też i chrześcijańskie życie duchowe posiada odniesienie do historii. Zasadniczym aspektem tego odniesienia jest relacja do Chrystusa, do Jego dziejów, a zwłaszcza do Jego zmartwychwstania. Ten wymiar duchowego życia utożsamia on z rzeczywistością, którą w tradycji określano jako „naśladowanie Chrystusa”.

Idea ta jako wiodąca, jego zdaniem, w duchowości chrześcijańskiej, jest punktem wyjścia dla jego rozważań. Ujmuje ją zgodnie ze swoimi założeniami, tzn. uwydatnia aspekt historyczności. Naśladowanie Chrystusa jest więc, według Rottera, procesem otwierania się człowieka dla Jezusa i Jego wymogów. Jest to proces twórczy, którego źródłem jest łaska. Każdy akt przyjęcia Chrystusa związany jest z otrzymaniem nowej mocy Ducha Świętego, który uzdolnia człowieka do bardziej przenikliwego widzenia siebie i otaczającej rzeczywistości, co staje się podstawą dla dokonania nowej oceny wartości posiadanych w sobie i zawartych w świecie. Równocześnie Duch Święty udziela człowiekowi skutecznej mocy do nawiązania bardziej Chrystusowych relacji z Bogiem, innymi ludźmi i światem.

W procesie naśladowania Jezusa ważną rolę, według Rottera, spełnia rozważanie życia Syna Bożego. Regularna medytacja nad słowami i czynami Jezusa jest niezbędnie potrzebna, ponieważ jest ona niezastąpionym środkiem umożliwiającym zjednoczenie z Chrystusem w ocenianiu otaczającej rzeczywistości. Refleksja nad życiem Jezusa uczy chrześcijanina patrzeć na siebie i świat z pozycji krzyża i zmartwychwstania oraz pobudza do podejmowania działań inspirowanych duchem Chrystusa.

Kolejnym, istotnym w ujęciu Rottera, aspektem duchowości chrześcijańskiej jest jej wymiar wspólnotowy. Powołując się na świadectwa biblijne i na Tradycję ukazuje on, że wiara zakorzeniona jest wprawdzie w sercu ludzkim, lecz do jej przyjęcia i rozwoju niezbędna jest wspólnota. Omawiając rolę Kościoła w procesie wzrostu wiary i postępu duchowego autor zwraca uwagę na szczególne znaczenie małych wspólnot. Autentyczne chrześcijaństwo, jego zdaniem, może być realizowane tylko w społeczności ludu Bożego. Ta zaś społeczność konkretyzuje się w małych wspólnotach. Partycypacja w nich daje chrześcijaninowi szansę codziennego odnajdywania możliwości oparcia swojej wiary na świadectwie konkretnych, a nie tylko anonimowych braci oraz sposobność do konfrontowania własnych doświadczeń duchowych z przeżyciami innych wyznawców Chrystusa.

W kontekście małych wspólnot autor omawia zagadnienie autorytetu, po-

słuszeństwa, konfliktu i pojednania. Spośród tych problemów najbardziej oryginalnie ujęta wydaje się sprawa posłuszeństwa, które, według niego, może być autentyczne tylko wtedy, gdy u jego podstaw odnajdujemy prawdziwą wolność wewnętrzną.

W części drugiej, znacznie krótszej, autor podejmuje temat modlitwy. W punkcie wyjścia próbuje ukazać specyficzne aspekty współczesnych ujęć zagadnienia modlitwy. Prezentuje m. in. koncepcję K. Rahnera, H. O. Pescha, G. Otto, D. Sölle. Na tle ich poglądów przedstawia własne ujęcie modlitwy jako rozmowy z Bogiem oraz analizuje niektóre spośród jej rodzajów.

Na kilku ostatnich stronach omawianej publikacji odnajdujemy próbę spojrzenia na życie duchowe od strony naukowej. Autor nie dokonuje jednak głębszej analizy zagadnienia naukowości teologii życia wewnętrznego, a jedynie, jak sam zaznacza, przedstawia zasadnicze idee (*Leitgedanken*) dotyczące tego problemu.

Problematyka prezentowana na łamach omawianej pozycji jest różnorodna, a związek poszczególnych zagadnień dość luźny. Natomiast sposób ukazania najbardziej podstawowych wymiarów duchowości chrześcijańskiej jest na tyle przystępny, że lektura tej publikacji nie wymaga ani gruntownego przygotowania teologicznego, ani większego wysiłku. Zarazem jednak niektóre zagadnienia autor ujął na tyle oryginalnie, że poznanie jego myśli może stać się pożyteczną inspiracją także dla teologa.

ks. Zbigniew Sareto, Ożarów Mazowiecki

## 2. Chrześcijańska duchowość dzisiaj

Tematem książki Richarda Hardy'ego, pod wyżej wymienionym tytułem wydanej w Ottawie 1985 r., jest istota duchowości chrześcijańskiej i takie jej współczesne rozumienie, które pozwoliłoby człowiekowi żyjącemu w niespokojnym świecie końca XX wieku odnaleźć Boga i dążyć do osiągnięcia postawy w pełni chrześcijańskiej wobec otaczającej rzeczywistości.

Punkt wyjścia dla rozważań autora stanowi słownikowa definicja pojęcia duchowości jako czegoś odmiennego od rzeczywistości materialnej. Duchowość oznacza: „...to, co ma charakter duchowy... cechę lub warunek bycia duchowym... duchową rzecz lub właściwość w odróżnieniu od materialnej... fakt lub stan bycia duchowym, lub uczynionym z substancji duchowej”. Innymi słowy oznacza ona coś, co zdaje się nie mieć wiele wspólnego z naszym cielesnym stanem, co będzie dotyczyło głównie — o ile nie wyłącznie — świata ducha. Świat materialny, jeżeli nawet widziany jako mający jakiś związek ze światem duchowym, zawsze będzie traktowany jako podporządkowany światu ducha. Ponadto zawsze będzie uważany za miejsce mniej wartościowe. A więc „duchowość” w ogólnym znaczeniu tego słowa kładzie nacisk na to, co ma do czynienia z innym życiem niż to, w którym człowiek żyje na co dzień.

Następnie Hardy konstatuje funkcjonowanie w świadomości ludzkiej dwóch podstawowych spojrzeń na pojęcie duchowości chrześcijańskiej, aby dalej przeciwstawić im koncepcję własną. Pierwsze spojrzenie ujmuje sytuację człowieka jako wygnanie. Nasze materialne istnienie jest czymś czasowym jedynie, jako że dążymy do przygotowania się do życia wiecznego z Bogiem. W takim rozumieniu duchowości człowiek widzi siebie jako istotę upadłą i jako część upadłej ludzkości, potrzebującej odkupienia. Dlatego modlitwa służy mu do wzniesienia się z warunków ziemskich, ze świata materialnego do duchowego. W modlitwie człowiek żyje w szczególny sposób w „drugim świecie”, ponieważ ona prowadzi do wydobycia się ze stanu grzechu przez łaskę Bożą i do podporządkowania spraw życia doczesnego perspektywie wiecznego zbawienia. Celem tej modlitewnej postawy jest szukanie Boga ponad światem, Boga, który miłując ludzkość udziela swoich łask wierzącemu. Takie

spojrzenie jest nastawione przede wszystkim na zbawienie duszy i na duchowe skarby modlitwy. Chociaż ono jeszcze dzisiaj jest najbardziej popularne, to jednak nie wszystkich zadawala.

Drugie spojrzenie na duchowość chrześcijańską, rozwijane zwłaszcza w XX wieku, nawiązuje do słów Ewangelii, ujmujących egzystencję doczesną jako „życie wieczne rozpoczęte teraz”. Takie widzenie pozwala traktować materię stworzoną przez Boga jako „dobrą samą w sobie”. Materialny świat jest postrzegany jako nie tylko dobry, ale jako rzeczywistość, którą powinniśmy się cieszyć i przetwarzać w piękno. Wszystko, co istnieje w świecie, jest ujmowane za część rzeczywistej obecności Boga z nami. Stąd w tej koncepcji duchowości żadna aseceza nie istnieje sama dla siebie, lecz jedynie w perspektywie przetwarzania świata na nowo tak, aby Bóg, który jest w świecie, mógł być bardziej kochany i przeżywany. Dlatego świat, także w swoim kształcie materialnym, staje się dla chrześcijanina źródłem radości, którą uświadamia sobie również w czasie modlitewnego skupienia. Modlitwa staje się pomocą w dostrzeganiu Boga i innych ludzi, stanowi źródło samowiedzy i sposób afirmacji świata. Ta ewangeliczna, a zarazem głęboko humanistyczna optyka pozwala widzieć w Bogu przewodnika na drogach ludzkiej egzystencji, przychodzącego do człowieka, aby pomóc mu osiągnąć pełnię człowieczeństwa. Takie pojmowanie duchowości koncentruje się na widzeniu Boga nie tylko jako pomagającego nam piąć się ku Niemu, ale jako przychodzącego do nas, przebywającego w społeczności ludzkiej.

To drugie spojrzenie jest zdecydowanie bliższe Hardy'emu. Pozwala bowiem ujmować duchowość chrześcijańską nie tylko jako wartość zastrzeżoną dla zgromadzeń zakonnych, których członkowie wyrzekają się rodziny, bogactw, aby poświęcić życie kontemplacyjnemu zbliżaniu się do Boga, lecz także jako zadanie ludzi świeckich, którym przyznawano jakby „obywatelstwo drugiej kategorii w chrześcijaństwie”. Motywowane to było ich zaangażowaniem w życie cielesne, materialne, co powodować miało oddalenie od zagadnień duchowych.

Swoją zaś koncepcję duchowości chrześcijańskiej wyprowadza autor z miłości. „Jedynie w prawdziwym zjednoczeniu i dzieleniu się z drugimi udoskonalonym przez miłość, zdobywa się duchowość, która jest wcieleniem zbawienia” — pisze Hardy. Oznacza to, że wszystko, co odnosi się lub jest związane z drugim człowiekiem, jest częścią naszej duchowości. Ten związek z drugą osobą może łączyć tak samo z innym człowiekiem, jak i z Bytem Transcendentnym — Bogiem. Chrześcijański charakter duchowości polega na tworzeniu takiego związku dzięki miłości do Boga, realizowanej przez współuczestnictwo w Jezusie. Chrystus bowiem jest wcieleniem bosko-ludzkiego istnienia, ponieważ wprowadza Transcendentnego Boga w cielesną rzeczywistość ludzką.

Zatem istota chrześcijańskiej duchowości, w rozumieniu autora, opiera się bardzo mocno na tajemnicy wcielenia. Polega ona na miłości do Jezusa i dążeniu, „aby stać się jednym w życiu z Chrystusem teraz”. Ta duchowość wbudowana w tajemnicę wcielenia wciąga w swój zasięg wszystko i każdego, kto istnieje i jest obecny w naszym życiu lub kiedykolwiek istniał w dziejach ludzkości. Chrześcijanin powinien realizować swoją miłość do Boga przez włączanie w krąg swojej miłości wszystkich ludzi, którzy są w jakiś sposób „częścią naszego życia i zostali wciągnięci w proces naszego wzrastania, to jest w proces naszego stawania się bardziej ludzkimi, a tym samym boskimi”. Właśnie całkowite zaangażowanie w sprawy ludzkich pozwala stać się bardziej „boskimi”. Bóg bowiem pragnie przebywać w świecie poprzez nas. Istotą tej duchowości jest więc takie przeżywanie codzienności, które wyrasta ze świadomości, że jesteśmy w życiu z Jezusem, że sami wzrastamy, a Bóg poprzez nas dotyka całokształtu życia. A więc pełne uczestnictwo w egzystencji ludzkiej staje się drogą do osiągnięcia tej duchowości.

Chrześcijaństwo tym się różni od innych religii, że głosi, iż Bóg przycho-

dzi do ludzkości — w czasie, w historii — i przemawia w każdym momencie dziejowym, także i teraz. To właśnie mówił św. Jan od Krzyża i cała chrześcijańska tradycja. Objawienie przekazane w Jezusie oznajmia, że aby odnaleźć Boga potrzeba patrzeć na nasze ludzkie życie i przeżywać je z tą wiarą, że tu i teraz mówi On, że przebywa, że kocha każdego człowieka bez wyjątku.

Dlatego chrześcijanin wzór swego życia znajduje w Chrystusie. Jego walka ze złem prowadzona miłością stanowi zawsze aktualną inspirację dla ludzi wierzących. Stąd pełnia duchowości chrześcijańskiej realizować się powinna we współczesnym świecie w sprzeciwie wobec każdej formy zła, społecznej niesprawiedliwości, ograniczeniu wolności i przez obronę człowieka przed przemocą; a więc w tej postawie, która współtworzy Boską ingerencję w dzieje ludzkości.

Postawa proponowana przez Hardy'ego wymaga jednak od człowieka głębokiej wiary, bezgranicznego zawierzenia Jezusowi. Tymczasem oczekiwanie widzialnych znaków istnienia Boga potwierdzających słusność obranej drogi staje się czasem dla chrześcijanina źródłem dramatu zwątpienia. Takiego zwątpienia, którego doświadczył także Chrystus, gdy wołał na krzyżu: „Boże, mój Boże, czemuś mnie opuścił”. On też dał człowiekowi wskazanie, że zwątpienie to przewyciężyć można tylko gorliwą wiarą, upartym szukaniem Boga w drugim człowieku. Powołuje się autor w tym miejscu na myśli Hammar-skjöld, który na swój sposób widział w Jezusie najdoskonalsze wcielenie duchowości chrześcijańskiej.

Z rozważań Hardy'ego daje się wyprowadzić wniosek, że w duchowości chrześcijańskiej istnieje aksjologiczna równorzędność sfery duchowej i materialnej egzystencji ludzkiej, a tym samym, że świat kreowany przez Boga i wpisana weń rzeczywistość ludzka nie mają charakteru antynomicznego, ale są harmonijną, spójną całością zrodzoną z Bożej miłości do człowieka.

*ks. Stanisław Urbański, Warszawa*