

**Jerzy Bajda, Jan Telus, Zbigniew
Teinert, Zbigniew Sareło, Alojzy
Marcol, Stanisław Urbański**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 58/4, 87-105

1988

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Encyklika *Dominum et vivificantem* a teologia moralna. II. SPRAWOZDANIA. 1. XII Kongres Moralistów Włoskich na temat eutanazji. 2. Z prac nad modelem teologii moralnej. III. OMÓWIENIA. 1. Człowiek „audiowizualny” a zadania Kościoła. — 2. Z badań katolickiej nauki społecznej nad pokojem. — 3. Nowe publikacje z dziedziny duchowości*.

I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

Encyklika „Dominum et vivificantem” a teologia moralna

Pomimo iż upłynął pewien czas od ukazania się encykliki o Duchu Świętym, wciąż aktualnym pozostaje pytanie o znaczenie tego dokumentu dla teologii moralnej. Jeśli Duch Święty jest „źródłem i mocą odnowy Kościoła” (nr 2), to prawda ta odnosi się do teologii moralnej w tym samym stopniu, w jakim teologia należy do życia Kościoła. Nie ulega wątpliwości, że Duch Święty działający w Kościele stanowi źródło teologii w ogóle (por. nr 3). Sam temat jest bogaty i rozległy, dlatego w niniejszym opracowaniu ograniczymy się z konieczności do kilku podstawowych punktów.

1. Duchowość jako pełnia życia chrześcijańskiego

W świetle encykliki człowiek od początku postawiony zostaje wobec Boga jako Miłości i Daru, a więc wobec Ducha Świętego, który jest źródłem wszelkiego obdarowania (nr 10). Tak więc już stworzenie jest darem w tym znaczeniu, że wskazuje na rolę Ducha Świętego (nr 34) i wprowadza człowieka w osobową relację powołania.

Z odkupieńczej miłości Jezusa Chrystusa „Duch wyprowadza nową miarę obdarowania człowieka i stworzenia od początku” (nr 41). Czytamy dalej: „W głębi tajemnicy Krzyża działa Miłość, która przywodzi człowieka na nowo do uczestnictwa w życiu, jakie jest w Bogu samym” (*tamże*). Te zdania wyrażają doniosłą prawdę, którą *ex professo* zajmuje się teologia dogmatyczna, lecz i teologia moralna widzi w niej swoją podstawę. Chodzi o to, że stworzenie od początku jest przeniknięte, otoczone i prowadzone tą samą Miłością, która u szczytu tych dziejów objawiła się na Krzyżu. Skoro Miłość przelewająca się z głębi Tajemnicy Trynitarnej jest przyczyną bytu („obdarowania od początku”), to pełne zrozumienie bytu może nastąpić w świetle tajemnicy Krzyża.

W rezultacie antropologia moralna, która definiuje pojęcie życia, natury, podmiotowości człowieka i stara się ustalić wyróżniające człowieka cechy jego egzystencji, nie może ograniczyć się do samych „danych racjonalnych”, lecz musi wyjść od danych Objawienia. W ostateczności człowiek jest tajemnicą, ponieważ od początku jest miejscem Ducha Świętego. W darze Du-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa.

cha Świętego objawia się w człowieku przybrane synostwo, nadające życiu ludzkiemu nowy sens. Ten nowy sens dotyczy samego życia, jego istoty, jego przeznaczenia wewnętrznego, a nie czegoś, co można by pojąć jako zewnętrzne lub dołączone (nr 52). Ten nowy sens to obcowanie z Duchem Świętym, który zamieszkuje ludzką istotę, ducha ludzkiego i „przenika go i ożywia od wewnątrz” (nr 54). W tym wnętrzu człowieka Duch Święty jest twórcą dialogu wiary, miłości i nadziei. Ow dialog buduje niejako samą relację powołania i stanowi podstawę chrześcijańskiego etosu. W tym świetle powinny być widziane wszystkie szczegółowe zagadnienia teologii moralnej.

Istota nowego życia polega na tym, że jest to „życie człowieka w Bogu” (nr 58), dzięki czemu człowiek staje się „człowiekiem wewnętrznym” (*tamże*). Człowiek żyje w Bogu, a równocześnie „sam... staje się mieszkaniem Ducha Świętego, żywą świątynią Boga” (Rz 8, 9; 1 Kor 6, 19; nr 58). Nie jest to tylko fakt nadnaturalny. Mówi to o prawdzie bycia człowiekiem. W nr 59 czytamy: „Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również samego siebie, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku”. Nie chodzi tu bynajmniej o subiektywne przeżycie mistyczne. Papież wyraźnie mówi o „wewnętrznej prawdzie bytu ludzkiego”, o „dojrzywaniu wewnętrznym, które jest zarazem pełnym odkryciem sensu człowieczeństwa” (nr 59). To wszystko rzuca mocne światło na zagadnienie tożsamości człowieka lub — jak kto woli — na stworzoną naturę ludzką.

Ten teologiczny sposób widzenia człowieka harmonizuje w pełni z nauką wyrażoną w innych dokumentach Jana Pawła II i stanowi cenne dopowiedzenie, zwłaszcza do istotnych punktów antropologii, rozwijanych w trakcie *Męczyzna i niewiasta stworzył ich*.

2. Pojęcie sumienia

Encyklika o Duchu Świętym stanowi głęboki i doniosły komentarz do soborowej doktryny o sumieniu, zawartej w *Gaudium et spes* (nr 16). W wykładzie Jana Pawła II odnajdujemy pewne charakterystyczne akcenty, które teologia moralna powinna wziąć pod uwagę.

Przede wszystkim rzuca się w oczy wyraźne ukazanie wewnętrznego związku sumienia z odwiecznym działaniem Ducha Świętego. Sumienie jest nie tylko otwarciem ludzkiej osoby ku bóstwu w znaczeniu metafizycznego Absolutu. Poprzez obecność Ducha Świętego w stworzeniu jest to otwarcie na Tajemnicę Trójcy Świętej, na jej niezglębioną Komunię Osób.

Pełnia działania i daru Ducha Świętego zostaje ostatecznie objawiona w związku z dziełem okkupienia, jednak istota sumienia jest „od początku” we władaniu Trzeciej Osoby Boskiej. Encyklika mówi o tym, że Duch Święty, dany przez Jezusa Chrystusa, przywraca sumieniu ludzkiemu jego wewnętrzny ład polegający na uległości wobec Boga, który sam jeden „jest suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu” (nr 36). Ten wewnętrzny ład sumienia był od początku darem Ducha Świętego, gdyż „stworzony na obraz Boga człowiek zostaje przez Ducha Prawdy obdarowany sumieniem, ażeby obraz wiernie odzwierciedlił swój Pierwotwór, który jest zawsze Mądrością i Prawem odwiecznym, źródłem ładu moralnego w człowieku i świecie” (nr 36).

Sumienie jest rzeczywistością teologiczną, a także w pewnym sensie mistyczną. Gdyby sumienie było tylko racjonalnym uzdolnieniem do formułowania sądu normatywnego czy oceniającego, jego naprawienie wymagałoby najwyżej uzupełnienia przesłanek czy skorygowania schematu logicznego. Sumienie w swoim centralnym akcie (nakazu dobra i zakazu zła) nie jest także odruchem psychicznym czy reakcją moralnego instynktu. Wtedy naprawienie sumienia wymagałoby co najwyżej naprostowania czy wychowania postaw

zakorzenionych w dynamizmie woli. Tymczasem naprawienie sumienia wymaga, aby we wnętrzu tego sanktuarium, w głębokościach ducha ludzkiego, rozległ się na nowo głos Boga i by został objawiony czyn Boga: „Oczyszczenie sumień wymagało ofiary Chrystusa złożonej przez Ducha Wiecznego” (Hbr 9, 13; nr 40). Głos Boga rozbrzmiewający w sumieniu nie jest tylko poetycką przenośnią, lecz teologiczną realnością, jest żywym wyrazem obecności Ducha Świętego, przemawiającego do serca ludzkiego w tym „najtajniejszym ośrodku i sanktuarium człowieka”.

Powyższa prawda ma zastosowanie nie tylko do chrześcijan, lecz także do pogan, a więc do każdego człowieka. Pisze bowiem papież: „Jest to «głos Boga» nawet wówczas, gdy człowiek uznaje w nim tylko zasadę ładu moralnego, po ludzku niepowątpiewalną, bez bezpośredniego odniesienia do Stwórcy: właśnie w tym odniesieniu sumienie zawsze znajduje swą podstawę i swoje usprawiedliwienie” (nr 43). To wyklucza możliwość czysto naturalnego pojmowania sumienia, a tym samym podwyższa zasadność prób budowania etyki „niezależnej” (od Boga).

Obecność Boga w sumieniu jest bezpośrednią podstawą normatywności i autorytetu aktu sumienia. Akt sumienia jako sąd orzekający o prawdziwości moralnej czynu. Lecz akt sumienia jest zarazem rozkazem (nakazem lub zakazem), a więc zajęciem stanowiska wobec rzeczywistości dobra i zła. Ten rozkaz może być pojmowany jako decyzja zadana osobie i wiążąca ją wewnętrznie. Powinność doświadczana w tym akcie nie znosi wolności, lecz ją potwierdza, stanowiąc apel pod adresem wolności. Akt sumienia stawia osobę w obliczu swoistego dialogu wewnętrznego, który wymaga, a zarazem stwarza szansę najgłębszego samopotwierdzenia osoby przez wypowiedzenie w swoim najgłębszym „ja” zgody na współpoznanie i współdziałanie z Bógiem w odpowiedzi na Jego słowo wzywające głosem sumienia. „Tak” wypowiedziane w sumieniu jest zarazem opowiedzeniem się po stronie Boga, jest zespoleniem ludzkiej wolności z mądrością i autorytetem Stwórcy.

Posłuszeństwo sumieniu daje podstawę zaistnienia trwałego nawyku etycznego (*habitus*). Mówimy wtedy o „prawym sumieniu”, którego owocem jest „nazywanie po imieniu dobra i zła”. Nie jest to wyłącznie zdolność orzekania, lecz postawa twórcza, czynna gotowość wybierania dobra i odrzucenia zła (por. nr 43).

Warto wskazać na dwa szczególne aspekty tak widzianej istoty sumienia. Najpierw rzuca ona światło na naturę osoby ludzkiej. „Taka zdolność nakazywania dobra i zakazywania zła, zaszczerpiona przez Stwórcę w człowieku, jest kluczową właściwością osobowego podmiotu” (nr 43). Tak ujmowany podmiot osobowy jest całą swoją istotą wprowadzony w etyczny porządek istnienia. Osoba jest bytem kierowanym przez sumienie, a więc w takim stopniu jest sobą, w jakim poddaje się normatywnej prawdziwości sumienia. O tyle kieruje samą sobą, o ile zgadza się, by kierował nią Bóg przez sumienie.

Drugi szczególny aspekt dotyczy natury ludzkiej wolności. Ludzka wolność jako właściwość osoby nie polega na zawieszaniu w neutralnej próżni „między dobrem a złem”, lecz jest w całej swej istocie zdolnością wyboru dobra, czynienia dobra, miłowania dobra. Dlatego odrzucenie zła może być rozumiane jedynie jako szczególna (nieunikniona dla ograniczonych stworzeń) forma czynienia dobra. Wola nie jest dobra ani prawdziwie wolna, o ile nie jest całkowicie przeciwna złu.

3. Pojęcie grzechu

Misja Ducha Świętego, który jest „światłością sumień”, ma za przedmiot także „przekonywanie o grzechu”. Oznacza to także odsłonięcie całej głębi zła, jakie kryje się w grzechu. Poznanie grzechu jest darem Ducha

Świętego, który przenosi w centrum sumienia światło tryskające z tajemnicy Krzyża. Dlatego „przekonywanie o grzechu” można pojąć jako „wykazywanie zła grzechu, każdego grzechu — w relacji do Krzyża Chrystusa” (nr 32). Właśnie „ukazany w tej relacji grzech zostaje rozpoznany w pełnej skali zła, jaka jest mu właściwa, zostaje zidentyfikowany w pełnym wymiarze *mysterium iniquitatis*, jakie w sobie zawiera i kryje” (tamże).

Tak więc to, co istotne i najważniejsze w pojęciu grzechu, nie mieści się w kategoriach świata czy w kategoriach antropologicznych. Istota grzechu to zło wyrządzone Bogu, zło kierujące się przeciwko Bogu, nie dopiero na mocy intencji, lecz na mocy samej natury zła. Ten najgłębszy teologiczny aspekt grzechu nie jest poznawalny dla ludzkiego rozumu: „Tego wymiaru grzechu człowiek nie zna — absolutnie nie zna — poza Krzyżem Chrystusa” (nr 32). Grzech więc jest w jakimś niepojętym sensie zamachem na Boga, odrzuceniem Boga. Grzech uderza w Boga, w jego samoobjawienie i samodarowanie w Miłości. Jest bowiem odrzuceniem Słowa i Daru Boga — i to zarówno w płaszczyźnie stworzenia, jak i Odkupienia (por. nr 33—35).

Całe zło grzechu zostaje w pełni ujawnione i przewyżczone w tajemnicy Krzyża. Krzyż obnażył do końca prawdziwe zło grzechu, a zarazem uwydatnił istotne elementy jego struktury, obecne w grzechu już od początku. Jeden z tych elementów to niewiara, wyrażająca się w odrzuceniu Słowa, a ostatecznie — samoobjawienia się Boga. Drugim elementem jest nienawiść, odrzucająca Boga w Jego darze — Miłości.

Niewiara, o której mowa w niniejszym kontekście, przenika się wewnątrz z kłamstwem (zakłamaniem) i właściwie na nim się opiera. U „korzenia każdego grzechu — pisze papież — leży kłamstwo jako radykalne odrzucenie prawdy, zawartej w Słowie Ojca, poprzez które wyraża się miłująca wszechmoc Stwórcy” (nr 33). Zawiera się to w każdym grzechu, ale najbardziej jest to widoczne w grzechu pierworodnym: „Grzech ludzkiego początku polega na zakłamaniu i odrzuceniu Daru oraz Miłości, które stanowią o początku świata i człowieka” (nr 35).

Łatwo opisać metodę Jana Pawła II. Najpierw spogląda na szczyt, aby w jego świetle zobaczyć początek historii grzechu. Ocenia całość historii, aby na tym tle zrozumieć aspekty szczegółowe. Tak więc z definicji zła teologicznego wynikają wnioski dotyczące antropologicznego rozumienia grzechu. Gdy się bowiem zrozumie, że grzech odrzuca Prawdę i Miłość, które stanowią o „początku świata i człowieka”, można zrozumieć, w jaki sposób to zło dotyka także człowieka. Grzech rzeczywiście dotyka człowieka i to bardzo głęboko. Podcina bowiem korzenie jego bytu i człowieczeństwa. Grzech ustanawia w człowieku proces samozakłamania i samozniszczenia.

Oczywiście, zło zarówno teologiczne, jak antropologiczne dochodzi do głosu w ludzkim czynie. Istotną sprawą jest więc zdefiniowanie jego etycznej tożsamości. Otóż istota grzechu jako czynu polega na nieposłuszeństwie. Tak kształtuje się grzech „w woli i sumieniu”. Jest to „sprzeciw woli człowieka wobec woli Boga” (nr 33). Konieczność posłuszeństwa Bogu wynika z ontycznej sytuacji człowieka. Nieposłuszeństwo jest próbą obalenia granicy nieprzekraczalnej dla istoty stworzonej, jest próbą przywłaszczenia sobie władzy, jaka właściwa jest Bogu (por. nr 36).

W związku z problematyką grzechu podkreślamy jeszcze jeden ważny moment. Wola ludzka, raz poddana złu, staje się bramą, przez którą grzech wkracza w widzialną, społeczną historię ludzkości i świata. Duch Święty, ujawniając zło grzechu, odsłania także jego widzialny wymiar.

Wola ludzka — i świadomość ludzka — otwierając się na wpływy i sugestie „ojca kłamstwa”, otwiera mu tym samym wieloraki dostęp do świata ludzkiej myśli i ludzkiej aktywności w świecie. Jest to zagadnienie często niedomówione w podręcznikach teologii moralnej, natomiast bardzo wyraźnie postawione przez autora encykliki. „Odwrócenie się od Boga — pisze papież

— oznacza poniekąd zamknięcie się ludzkiej wolności względem Niego. Oznacza również pewne otwarcie się tejże wolności [...] wobec tego, który jest «ojcem kłamstwa»» (nr 37). Jest to więc otwarcie się świadomości i wolności na sugestie i motywacje zawierające się w kuszeniu. Wnoszą one do serca ludzkiego zarzewie nieufności, sprzeciwu, wreszcie wrogości wobec Boga. Na tej drodze człowiek „został wyzwany, aby stawał się przeciwnikiem Boga” (nr 38).

W rezultacie grzech ujawnia swoją złość także w widzialnym wymiarze świata: „Za sprawą ojca kłamstwa pójdzie przez dzieje ludzkości stałe ciśnienie w kierunku odrzucenia Boga przez człowieka, aż do nienawiści” (nr 38). Ta postawa, wsączona w sumienie ludzkie, przyjmie w końcu postać zorganizowanej ideologii: „Potwierdza się to w naszej nowożytnej epoce, kiedy ateistyczne ideologie dążą do wykorzenia religii utrzymując, że stanowi ona o podstawowej «alienacji» człowieka” (nr 38). W ostatecznym jednakże rozrachunku ideologia ta obraca się przeciw samemu człowiekowi, prowadząc do wielorakiego zniewolenia człowieka, w szczególności do zniewolenia sumienia (por. nr 38; 60).

4. Nawrócenie

Duch Święty, czerpiąc z Chrystusowego dzieła Odkupienia, przenosi w sumienia ludzkie uzdolenie i wezwanie do nawrócenia. Przekonując o grzechu, przygotowuje sumienie do przyjęcia daru przebaczenia. Wnosi we wnętrzu człowieka podwójne obdarowanie: „obdarowanie prawdą sumienia i obdarowanie pewnością odkupienia” (nr 31). Jest to pewność doświadczalna, dana wraz z samym Darem Ducha (por. J 20, 22).

Duch Święty, który przenika głębokości Boże, „przenika także ludzkie sumienie, wewnętrzną tajemnicę człowieka” i uobecnia w niej „Bożą odpowiedź na ludzki grzech” (nr 32). Sumienie zostaje wzbogacone nowym światłem, dzięki któremu człowiek poznaje zło grzechu poprzez związek z Krzyżem Chrystusa. Można powiedzieć, że przez Dar Ducha Świętego sumienie zostaje podniesione do udziału w poznaniu Bożym. Tą drogą zostaje przywrócony sumieniu jego wewnętrzny ład, polegający na uległości wobec Boga, który sam jeden „jest suwerennym źródłem stanowienia o dobru i złu” (nr 36).

Duch Święty „pozostaje pierwszym i nadrzędnym podmiotem urzeczywistnienia (zbawczego dzieła) w duszy człowieka i w dziejach świata” (nr 42). Należy przyjąć, że działanie Ducha Świętego jest w duszy ludzkiej całkowicie nadprzyrodzone i jako takie nawiązuje do samej natury sumienia i rozbudza jego wewnętrzną, własną aktywność. „Daje poznać człowiekowi jego zło, a równocześnie skierowuje je do dobra” (nr 42). Duch Święty wchodzi w tryb pracy sumienia nie burząc, lecz ożywiając, nie krepując, lecz wyzwalając wewnętrzne energie ducha ludzkiego. On jednak nadaje ostatecznie samej decyzji sumienia treść (sens) i wartość aktu nawrócenia. „Nawrócenie domaga się przekonania o grzechu, zawiera w sobie wewnętrzny sąd sumienia, a sąd ten, będąc sprawdzianem działania Ducha Prawdy wewnątrz człowieka, równocześnie staje się nowym początkiem obdarowania człowieka łaską i miłością” (nr 31).

Dotykamy tutaj najgłębszego momentu w procesie nawrócenia. Mianowicie Duch Święty przenosi w sumienie coś z tego „ból Serca Boga”, z tego cierpienia zranionej Miłości, będącego zarazem źródłem całej odkupieńczej ekonomii, tego nieskończonego wylewu Miłosierdzia, jaki dokonał się w tajemnicy Krzyża (por. nr 39) i sprawia, że wyrzut sumienia, zrodzony z poznania zła grzechu, przemienia się w akt skruchy i miłości, dosłownie: „w miłość, która umie cierpieć” (nr 45). Jest to więc — przez dar Ducha Świętego — uczestnictwo w bólu samego Boga i w Jego Miłości, która zwycięża grzech.

Taki jest teologiczny profil nawrócenia, zakładający (i implikujący) swoją istotą związek z Sakramentem.

Charakter tego opracowania nie pozwala na przedstawienie wszystkich zagadnień interesujących teologię moralną, a zawartych w encyklice. Dokument ten jest wielkim światłem dla teologii moralnej, światłem prowadzącym ku autentycznej głębi życia chrześcijańskiego.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

1. XII Kongres Moralistów Włoskich na temat eutanazji

Refleksja katolickiej myśli moralnej nad skomplikowanymi i wielorakimi problemami życia i śmierci człowieka nie jest nowa. W naszych czasach jednak, w związku ze zmianami społeczno-kulturowymi oraz postępem technologiczno-medycznym, mamy do czynienia z pewnymi nowymi faktami, świadczącymi o zmieniającym się stosunku człowieka do śmierci. Fakty te zmuszają etyków i moralistów do sformułowania na nowo ocen i sądów na temat etosu umierania oraz wytycznych dotyczących ukierunkowania działań ludzkich, zmierzających do humanizacji życia, a więc i umierania. W takiej właśnie perspektywie należy umiejscowić XII Kongres Moralistów Włoskich, odbyty w dniach 1—4 kwietnia 1986 roku w Florencji. W redagowanej przez L. Lorenzetti'ego serii *Etica teologica oggi* wydano rok później w formie książkowej całość materiałów tego kongresu obradującego nad problematyką eutanazji: *Eutanasia Atti del XII congresso nazionale dei teologi moralisti italiani, Firenze, 1—4 aprile 1986*, Edizione Dehoniane, Bologna 1987, s. 143. Niniejsze sprawozdanie oparte jest na tej publikacji.

We wprowadzeniu redaktor serii ukazuje konkretne powody, dla których Kongres Moralistów Włoskich zajął się problematyką eutanazji. Z eutanazją bowiem związany jest szereg pytań dotyczących najbardziej fundamentalnych spraw jak: Czy życie ludzkie, które jest prawem, może stać się również bezwarunkowym obowiązkiem? Dlaczego człowiek nie może dysponować swoim życiem, a więc i momentem swojej śmierci? Co znaczy „umierać z godnością”? Jaka jest rola lekarza wobec człowieka „terminalnie” chorego? Czy przedłużać życie ludzkie za wszelką cenę i przy użyciu najbardziej wyszukanych technik, będących dzisiaj do dyspozycji? Czy wkraczać aktywnie w skrócenie życia, ilekroć będzie to żądane? (s. 5).

Obok tych trudnych, a zarazem podstawowych problemów wyłania się w dzisiejszej kulturze tendencja ku temu, by rozstrzygnięcie kwestii, kiedy umrzeć, stało się składnikiem decyzji ludzkiej. Na pojawienie się takiej tendencji złożyło się wiele czynników, z których najważniejsze zdają się następujące: silny wzrost subiektywizmu, poczucie autonomii i wolności podmiotu ludzkiego jako wyłącznego miejsca decyzji etycznej, logika społeczeństw zachodnich, które do oceny wartości ludzkiego życia wprowadziły parametry przeważnie kwantytatywne: jakość życia pojmowana jest jako poszukiwanie szczęścia za wszelką cenę, co w konsekwencji prowadzi do utraty zrozumienia dla cierpienia jako wymiaru życia ludzkiego, wreszcie postępy samej wiedzy medycznej i techniczne możliwości jej zastosowania tak w zakresie przedłużania, jak i skracania życia (s. 6).

Materiały kongresowe, zawarte w prezentowanej tu publikacji, dają szeroki wgląd w problematykę życia i śmierci w różnych jej aspektach: medycznym, duszpasterskim i prawnym, teologicznym i etycznym. Zostały one uzupełnione przez dwie relacje z prac w grupach roboczych, poświęconych analizie argumentacji teologicznej dotyczącej eutanazji oraz związanym z nią

problemom prawniczym. A. Luzzani i P. Barbagli ukazują współczesną sytuację praktyk medycznych wobec człowieka „terminalnie” chorego, odsłaniają jej problemy, a także możliwości i granice terapii (s. 11—23). Lekarz jest świadomy tego, że nie może przekraczać granic, które z jednej strony oznaczająby eutanazję, a z drugiej strony — nieużyteczną terapię. Pomiędzy tymi dwoma granicami znajduje się cały pośredni obszar przypadków, których rozwiązanie powierzone jest wiedzy i sumieniu lekarza. Autorzy rozwijają również kwestię terapii uśmierniającej ból chorego jako problem humanizacji jego choroby i cierpienia.

G. Davanzo wypracowuje podstawowe elementy duszpasterskiej pomocy i towarzyszenia „terminalnie” choremu człowiekowi (s. 27—45). Duszpasterstwo takie nie może, jego zdaniem, wychodzić od zmienionego stosunku człowieka współczesnego do cierpienia i śmierci. Chodzić w nim powinno głównie o pomoc w odnalezieniu przez chorego sensu swojego życia w tej ostatniej fazie istnienia. Tego rodzaju odnowiona solidarność z człowiekiem chorym stanowi skuteczną zapórę dla tzw. ludzkich racji na rzecz eutanazji.

Problem legalizacji eutanazji przedstawia w sposób jasny F. D. Agostino (s. 47—70). Autor dowodzi, że ustawa, która legalizowałaby eutanazję, w każdym wypadku stałaby w sprzeczności z prawem i byłaby przez się błędna. Legalność zauważa on, kończy się tam, gdzie brakuje równości między kontrahentami i gdzie jeden z nich staje się biernym instrumentem w rękach drugiego.

Druga część publikacji poświęcona jest właściwej refleksji teologicznej i etycznej nad życiem i śmiercią, w której kontekście eutanazja jawi się jako wybór etycznie błędny. Dotyczą tej problematyki dwa referaty. G. Angelini w referacie pt. *Wierność życiu i posłuszeństwo względem śmierci* (s. 71—99) sprowadza tematykę życia i śmierci do fundamentalnej refleksji nad znaczeniem kondycji ludzkiej, którą pojmuje jako zobowiązanie moralne. Na drodze pogłębionej myśli filozoficzno-teologicznej nad sensem życia i aktem wolności autor dochodzi do ogólnego określenia etyki umierania jako etyki posłuszeństwa względem śmierci. S. Spinsati natomiast podejmuje się usystematyzowania problematyki etycznej w „terminalnej” fazie życia (s. 101—120). Zdaniem autora właściwa refleksja etyczna powinna przebiegać w perspektywie dwóch podstawowych celów: a. należy ukazać odnośny zakres deontologii i etyki życia „terminalnego” oraz ich współzależność, b. należy uwidocznić profetyczny i nowatorski wkład chrześcijańskiej wizji umierania, zwłaszcza z uwagi na zjawisko dehumanizacji umierania w szpitalach.

W części trzeciej materiałów kongresowych znajdują się dwie relacje z prac w grupach, kierowanych przez A. Autiero (s. 123—130) oraz A. Bondolfiego (s. 131—137). Relacja pierwsza zawiera analizę wartości i ograniczeń klasycznej argumentacji teologicznej, dotyczącej niedysponowalności życiem ludzkim ze strony człowieka. Uczestnicy tej grupy zastanawiali się także nad argumentacją przekonywającą dla dzisiejszego człowieka, a przede wszystkim nadającą się do dialogu ze współczesną kulturą. W grupie drugiej dyskutowano natomiast nad pytaniem: czy konieczna jest legislacja w odniesieniu do eutanazji, czy też nie? Z jednej strony bowiem sposób umierania ze względu na współczesne techniki medyczne rodzi problemy prawne i pustka legislacyjna mogłaby w tym względzie być ryzykowna; z drugiej jednak strony problematyczną wydaje się specyficzna treść takiej regulacji prawnej, jak i rodzaj tej regulacji. Problem pozostaje otwarty.

Zaprezentowane materiały kongresowe ze względu na swoją merytoryczną wartość zasługują na to, by zostały zauważone przynajmniej przez ludzi profesjonalnie zajmujących się bioetyką.

2. Z prac nad modelem teologii moralnej

Nowa propozycja chrystocentryczna

W XIV tomie studiów teologicznomoralnych, wydawanych przez środowisko Uniwersytetu im. Jana Gutenberga w Moguncji, zaprezentowany został nowy projekt teologii moralnej, którego autorem jest dobrze znany polskim moralistom z licznych kontaktów naukowych i osobistych profesor Josef Ziegler: *In Christus — Das Prinzip einer Gnadenmoral*, w: „*In Christus*”. *Moraltheologische Studien*, t. 14, s. 149—165.

Jako ideę wiodącą przyjął autor Pawłowy zwrot „w Chrystusie Jezusie Panu naszym”. Z tej chrystocentrycznej zasady wydobyl on, opierając się na współczesnych metodach naukowych, odpowiednie treści moralne. Powstały w ten sposób schemat łączący w sobie przekaz tradycji chrześcijańskiej ze współczesnymi wymogami naukowymi. Chcąc wnikać głębiej w istotę propozycji Zieglera, trzeba uświadomić sobie nie tylko jej zarys, ale i główne zasady, na jakich się opiera.

W pierwszym rzędzie należy podkreślić, że Ziegler sięgnął do współczesnej teologii dogmatycznej i biblijnej, by z niej zaczerpnąć nowe idee sakramentalne i chrystologiczne. Ponadto, będąc świadom niezmiernie utrudnionej sytuacji moralnej współczesnego chrześcijanina w świecie ogarniętym kryzysem etycznym, tworząc nowe spojrzenie na etykę katolicką kierował się pragnieniem niesienia pomocy w rozwiązywaniu problemów życia w zgodzie z sumieniem. By pomoc ta była autentycznie chrześcijańska, zaproponował on system nadprzyrodzony, którego istotę stanowi dynamiczna łaska Boża.

Właśnie ów „dynamizm łaski Bożej”, rozpatrywany jako przejście od dogmatycznie określonej wizji „nowego bytu w Chrystusie” (*terminus a quo*) do moralnej wizji „nowego życia w Chrystusie” (*terminus ad quem*), jest nie tylko istotą, ale i najbardziej charakterystyczną cechą koncepcji mogunckiego teologa. System, jaki proponuje, jest bez wątpienia chrześcijański, gdyż do „łaski Bożej w Duchu Świętym” powołani są wszyscy ochrzczeni i bierzmowani w Kościele.

Na s. 164 omawianego tekstu główne założenia propozycji zostały podane w formie rozbudowanej definicji teologii moralnej według Zieglera.

Powstaje od razu pytanie, na czym polega nowość Zieglerowskiej propozycji na tle sytuacji panującej wśród chrześcijan oraz teologów moralistów, próbujących udzielić odpowiedzi na zagadnienia nurtujące ludzi wierzących.

Jak wiadomo, w ostatnich dziesiątkach lat pojawiło się przynajmniej kilka podręczników lub szkiców wykładowych teologii moralnej na użytek współczesnego Kościoła. Wszystkie one miały wspólny cel, jakim było zastąpienie przestarzałych syntez pochodzących w najlepszym razie z lat dwudziestych naszego stulecia, a niekiedy jeszcze starszych. Niektóre z nich miały wyraźny cel ekumeniczny, zwłaszcza w odniesieniu do teologii protestanckiej. Jeśli wziąć pod uwagę fakt, że każdy z tych podręczników podlegał niemal natychmiast życzliwym, ale krytycznym ocenom, a krytyka bywała niekiedy dość gwałtowna, wskazuje to na kilka trudności związanych z pisaniem przyszłego podręcznika teologii moralnej. Każdy z autorów nowego projektu, zanim przystąpi do pracy, winien sobie odpowiedzieć na pytanie, czy pragnie stworzyć podręcznik uniwersalny, przeznaczony dla całego Kościoła, jak ongiś łańskie podręczniki Prümmera, Noldina i innych, czy też pragnie odpowiedzieć na zamówienie Kościoła lokalnego. Jest rzeczą oczywistą, że dawniej takich pytań nie stawiano, gdyż każdy podręcznik był po prostu uniwersalny. Dziś jednak sytuacja jest inna. Na tym tle chrystocentryzm Zieglera zdaje się przesądzać o uniwersalizmie tej treści, choć autor nigdzie nie złożył tego rodzaju deklaracji.

Chrystocentryzm w wersji Zieglerowskiej jest dość specyficzny. Funkcjonuje on w doskonałej syntonii z trynitaryzmem i eklezjalizmem, co autor

wyraża w zwrocie „łaska Boża w Duchu Świętym w Kościele”, chroniąc się tym samym przed popadnięciem w chrystonomizm. Dla zrozumienia doktryny Zieglera jest to stwierdzenie niezwykle ważne.

W tej sytuacji, przy wprowadzeniu tyłu nowych elementów do teologii moralnej, okazuje się, że dawna klasyczna jej definicja (*doctrina de motu rationalis creaturae in Deum*) przestaje w odniesieniu do tej teorii funkcjonować, straciwszy zupełnie swą przydatność. Dawniejsze bowiem koncepcje teologii moralnej odpowiadały statycznej i indywidualistycznej wizji chrześcijaństwa, które tymi wartościami nie może już dzisiaj nikogo pociągnąć, tym bardziej że pojawiły się nowe wezwania i impulsy dla moralistów: Sobór Watykański II kazał teologię moralną bardziej „nasyć” Objawieniem Bożym, a Synod Nadzwyczajny Biskupów w dwudziestolecie soboru uczynił krok dalej, gdy polecił tajemnice zbawcze Chrystusa głębiej powiązać ze słowem Bożym.

W świetle tych wypowiedzi kościelnych oraz impulsów zewnętrznych autor odwołał się do nauk dogmatycznych i biblijnych, z nich czerpiąc podstawy swej teorii. Gdy chodzi o dogmatykę, uzmysłowił czytelnikowi głęboką przemianę, jaka ostatnio dokonała się na jej terenie, zwłaszcza w sakramentologii. Sakramenty w Kościele współczesnym to już nie statyczne środki zbawienia indywidualnego, lecz wspólnotowe i dynamiczne spotkania z Chrystusem i tworzenie w sobie „obrazu Chrystusa”. Jak autor zauważa, sakramentologię współczesną charakteryzuje przesunięcie akcentów z wartości rzeczowych na egzystencjalne, co nie może pozostać bez wpływu na teorię moralną. Dla Zieglera oznacza to, że przyjmuje on — za Ratzingerem — trójstopniowość łaski sakramentalnej: *gratia habitualis*, *gratia actualis*, *character sacramentalis*. Sakramentalna struktura, jaką Ziegler nadaje całej swej teologii, jest po prostu wyciągnięciem wniosków z dogmatycznej nauki. Wartościami porządkującymi i systematyzującymi wykład teologii moralnej mają być trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń. Mają one zastąpić tradycyjnie w tej roli występujące przykazania, cnoty i postawy moralne. W każdym z trzech sakramentów autor wyróżnił fakt sakramentalny i łaskę sakramentalną. Dla przykładu: cnoty kapłańskie (przynależne oczywiście wszystkim wierzącym: *diakonia*, *kołnonia* i *martyria*) są omówione pod hasłem łaski kapłaństwa (*Weihegnade*), natomiast kult wyrażony w słowie, sakramentach i liturgii ujmuje jako fakt sakramentalny (*Weihemal*).

Od biblistów natomiast spodziewa się autor pomocy w innym zakresie. Chodzi o szczegółową analizę egzystencjonalną Pawłowej zasady: od „być” w Chrystusie do „żyć” w Chrystusie. W odautorskim skrócie myślowym jest to wyrażone słowami *christusförmiger Existenzvollzug*. Osoba Jezusa Chrystusa ma być w tej wizji nie tylko zasadą bytu i poznania, ale przede wszystkim zasadą działania.

Warto też podkreślić, że szczególną wagę autor przykładą do rodzaju słownictwa, przy pomocy którego ma być wyrażony dynamizm nadprzyrodzony moralności chrześcijańskiej. Jeśli terminologia ma spełnić niejako rolę pasa transmisyjnego od „być” do „żyć” w Chrystusie, to i ona sama musi być dynamiczna, teologiczna i biblijna. Autor podkreśla, że w odróżnieniu od innych chrześcijańskich koncepcji moralnych jego teologia moralna jest inspirowana wiarą, łaską i nadprzyrodzonością. Zauważa on, że jest to niezwykle ważne zastrzeżenie. Ilekroć bowiem o tym zapomiano i przyjmowano zasady filozoficzne (rozum, wolność, natura), tylekroć moralność chrześcijańska traciła swoją tożsamość. Moguncki teolog po to właśnie tworzy swą teorię, by uchronić chrześcijan przed dezidentyfikacją, by dać im do ręki broń skutecznie chroniącą ich przed statyzmem i naturalizmem.

Propozycja Zieglera zasługuje na głębszą analizę i ocenę. Na podstawie krótkiego szkicu, będącego przedmiotem niniejszej recenzji, można jednak poznać główny jej zarys oraz pokusić się o wyrażenie pewnych zastrzeżeń.

W schemacie tym zbyt silnie została chyba zarysowana formalna rola sakramentów i funkcja strukturalna, jaką spełniają w życiu kościelnym, a niemal nie zauważona funkcja zbawcza sakramentów, tak w aspekcie wspólnotowym, jak indywidualnym. Nadto pominięta została zupełnie Eucharystia i pozostałe sakramenty, co dodatkowo potwierdza zarzut jednostronności. Wydaje się, że zostało to podyktowane względami ekumenicznymi. W Republice Federalnej Niemiec, gdzie ta teoria powstała, liczba protestantów jest zrównoważona z liczbą katolików i w tym fakcie tkwi prawdopodobnie źródło dążenia do wzajemnego przenikania się tych obydwóch tak różnych od siebie systemów teologicznych i etycznych. Czy jednak przez przemilczanie różnic doktrynalnych jest możliwe osiągnięcie pełnych i trwałych sukcesów ekumenicznych?

Zieglerowska koncepcja cnót kardynalnych również nie jest wolna od niejasności. Przejmując ambrojańską nazwę, autor zastąpił roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie i męstwo czterema cnotami biblijnymi: pokorą, wdzięcznością, posłuszeństwem i miłością. Te właśnie cnoty, jego zdaniem, kształtują integralny obraz Chrystusa w każdym chrześcijaninie. Na obraz ten składa się: posłuszeństwo wobec Boga, wdzięczność wobec bliźnich, pokora wobec siebie samego — wszystkie zaś są razem spięte kłamrą miłości. Pomijając zagadnienia szczegółowe (np. czy pokora jako cnota wobec siebie samego może być wyrazem autentycznego chrystocentryzmu?) brak tutaj jasnego wyłożenia kryteriów wyboru tych właśnie, a nie innych wartości biblijnych oraz kreowania ich na cnoty kardynalne.

Niemniej wydaje się, że po dopracowaniu szczegółów ta chrystocentryczna, oparta na nadprzyrodzoności teoria łaski Bożej może stać się wyrazem etyki Kościoła.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

III. OMÓWIENIA

1. Człowiek „audiowizualny” a zadania Kościoła

„Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka” — zdanie z encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Człowiek zaś jest istotą będącą w ciągłym rozwoju, stąd płynie konieczność stałego dostosowywania jego obrazu do rzeczywistości, aby nieustannie korygować drogi, po których musi kroczyć Kościół. Poznawanie jednak człowieka nie jest zadaniem prostym. Każde stwierdzenie na jego temat może już tracić swą aktualność w momencie formułowania go. Powtarzanie zaś, że dzisiaj człowiek zmienia się w zakresie i tempie dotąd niespotykanym, jest wręcz truizmem. Każda więc próba przedstawienia obrazu człowieka współczesnego jest odważnym przedsięwzięciem. Z tej też przyczyny spośród różnorodnych propozycji na ten temat, tylko te znajdują trwalsze miejsce w literaturze antropologicznej, w których autorzy nie tylko dostrzegli zmiany z „ostatniej chwili”, ale też potrafili snuć trafne wizje prorocze dotyczące człowieka „jutra”. Wydaje się, że do takich publikacji należy zaliczyć książkę Pierre Babin, *L'ère de la communication*, Paris 1986. Le Centurion, s. 227.

Pierre Babin, dyrektor CREC-AVEX (Centre de Recherche et de Communication) oraz członek zarządu OCIC (Office Catholique International du Cinéma), w prezentowanej publikacji bierze za przedmiot rozważań tylko jedną kwestię spośród bogatej problematyki dotyczącej człowieka. Próbuje on ukazać, że głównym źródłem zmian bytu ludzkiego jest postęp w zakresie komunikacji. Dogłębne więc rozpoznanie istoty międzyludzkiego porozumienia się oraz przemian, jakie zachodzą w tej dziedzinie, pozwala jego zdaniem

trafniej ujmować zagadnienie człowieka współczesnego, a zwłaszcza te jego aspekty, które są szczególnie ważne ze względu na poszukiwania skutecznych sposobów realizacji posłannictwa Kościoła.

Uzasadnień dla swych podstawowych twierdzeń Pierre Babin szuka na drodze wiązania ogólnie znanych zmian cywilizacyjnych z wynalazczością w zakresie środków społecznego przekazu. Nie jest to wprawdzie argumentacja nowatorska, ale sposób, w jaki została zaprezentowana, jest dość interesujący i zarazem przekonujący. Na uwagę w tej części rozważań zasługuje wizja autora dotycząca najbliższej przyszłości oraz możliwości znalezienia w niej miejsca dla Chrystusa. W ujmowaniu tej wizji Pierre Babin posługuje się także formą poetycką.

Najbardziej interesującą częścią publikacji, z racji znacznych oryginalności poglądów, są rozdziały centralne, w których autor analizuje zjawisko ludzkiego komunikowania się i ukazuje zakres zmian człowieka XX wieku pod wpływem stymulowanej przez elektronikę rewolucji w dziedzinie środków przekazu myśli. Jego oryginalność wyraża się m.in. w klasyfikacji schematów komunikacji: alfabetu; modulacji; przyjaźni; ducha; ubogich. Nowatorstwo Pierre Babina polega głównie na tym, że w ujmowaniu tych modeli ma na uwadze przede wszystkim przekaz oraz przyjmowanie Słowa Bożego. Próbuje odpowiedzieć na pytanie, które elementy poszczególnych systemów mogą być bardziej przydatne w głoszeniu ewangelicznego orędzia. Na uwagę zasługuje dokonane w tym kontekście porównanie dwóch wspólnot chrześcijańskich, których zróżnicowanie wynika jedynie z przyznania dominującej roli komunikacji opartej o alfabet lub o modulację.

Z dociekań na temat sposobów komunikowania się Pierre Babin wyprowadza wnioski dotyczące konieczności zmian w zakresie życia i funkcjonowania Kościoła. Stawia tezę, że młode pokolenie jest otwarte na wartości religijne, ale wiąże je bardziej z uczuciami niż z dogmatycznymi formułami. Stąd też właściwym punktem wyjścia dla formacji chrześcijańskiej młodzieży lat osiemdziesiątych jest przeżycie duchowe oraz emocjonalne doświadczenie wspólnoty Kościoła. Zbliżyć do wiary może dzisiaj bardziej niż dawniej pasterz, który nie naucza, ale nawiązuje emocjonalny kontakt ze swym „stadem” i na tej drodze przekazuje Ducha Bożego. Warunkiem niezbędnym jest być pod wpływem Ducha.

Kościół jego zdaniem musi też szukać nowych środków głoszenia Dobrej Nowiny. Słowo, które było dotąd podstawowym medium przekazywania wiary, staje się coraz mniej czytelnym znakiem, a gwałtowny rozwój techniki zapowiada dalsze zmiany w tym kierunku. Człowiek „jutra” będzie, w jeszcze większym stopniu niż obecne młode pokolenia, audiowizualnym. Dlatego też Kościół musi wypracowywać i udoskonalać metody przekazu wiary oparte o dźwięk i obraz. Zadanie to wydaje się arcytrudne do zrealizowania, ponieważ liderzy Kościoła są przygotowani do wykładania doktryny, co głęboko wynika z ich osobowości kształtując swoistą z nią identyfikację. Jakkolwiek rezygnacja z wykładu doktryny staje się w tej sytuacji źródłem poczucia źle spełnionego obowiązku. Stąd płynie konieczność dogłębnej formacji duszpasterzy oraz pewnych zmian w zakresie kształcenia seminaryjnego. Tych ostatnich domaga się zresztą Kongregacja ds. Katolickiego Wychowania we *Wskazaniach dotyczących wykształcenia seminaryjnego w zakresie środków społecznego przekazu*.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że Pierre Babin nie ogranicza swych rozważań do teoretycznego opisu rzeczywistości, lecz niemal każdy wniosek wzbogaca praktycznymi wskazaniem. Z tej przyczyny jego książka może stać się źródłem bogatych inspiracji dla duszpasterzy. W sumie jest to cenna pozycja.

ks. Zbigniew Sareto SAC, Ołtarzew

2. Z badań katolickiej nauki społecznej nad pokojem

Zarys etyki pokoju

Sicut enim nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit (Aug. *De civ.* XIX, 12). Wśród dóbr doczesnych żadne nie jest tak pożądaną, a zarazem tak trudną do osiągnięcia, jak pokój. Historia ludzkości, w tym niestety również historia religii, to raczej dzieje wojennych konfliktów niż pokojowego współdziałania. Etyka pokoju niewątpliwie jest dezyderatem, choć wiadomo, że wiedza etyczna, a nawet prawa wola, to tylko jeden z elementów w procesie tworzenia pokoju. Etyka ma oczywiście zastosowanie do wszystkich aspektów rzeczywistości ważnych dla pokoju. Tzw. czysto racjonalne kalkulacje na temat obrony czy odstraszenia, gdyby uchylały się kontroli etyki, byłyby nieludzkie.

Valentin Zsifkovits w swego rodzaju kompendium etyki pokoju (*Ethik des Friedens*, Linz 1987, s. 224) nie ułatwia sobie zadania budowania etyki pokoju. Adresuje on swoją pracę nie tylko do fachowców danej dziedziny, lecz pragnie osiągnąć również „laików” zainteresowanych tą ważną problematyką. Stąd poprzedza główną część swojej pracy zwięzłym wykładem na temat tego, czym jest etyka w ogóle oraz informuje, o jaką etykę chodzić będzie w podjętych rozważaniach: będzie to etyka, jaką wypracowano w Kościele katolickim; mimo swoich podstaw w wierze, etyka ta pretenduje do tego, aby w swoich normatywnych wypowiedziach stać się ewidentną także z punktu widzenia humanistycznego. Mamy więc do czynienia z etyką w znacznym stopniu opartą na dyskursie rozumowym, co w pluralistycznym świecie wydaje się nieodzownym. Rozróżniwszy etykę teleologiczną od deontologiczną Zsifkovits wybiera tę pierwszą jako podstawę swojej pracy. Z tym stanowiskiem autora dość trudno zgodzić się bez zastrzeżeń: ostatecznie bowiem nawet „szczególna odpowiedzialność za długofalowe następstwa działań” (s. 21) nie zmienia zakazu działań wewnętrznie złych. Wojna zaś jest zawsze złem. Tylko wyraźny zamiar obronny dopuszczaliby teleologiczne oceny.

Uściślenia wymaga także samo pojęcie pokoju. Jest to wartość ciesząca się subiektywnie i obiektywnie powszechnym uznaniem, konkretne wyobrażenia pokoju są jednak zróżnicowane. Gdy dwóch mówi o pokoju, który jest rzeczywistością kompleksową, przypuszczalnie nie mają oni tego samego na myśli. To skłania autora do wyraźnego określenia, co należy rozumieć pod pojęciem pokoju. J. Galtung, który uchodzi za ojca współczesnych krytycznych badań nad pokojem, rozróżnia przede wszystkim pokój „negatywny” i „pozytywny”. Nie wiadomo dokładnie, czy Galtung świadomy był tego, że rozróżnienie to wprowadził już w 1830 roku J. B. Sartorius w *Organom des vollkommenen Friedens*, przez „negatywny” pokój rozumiejąc „nie-wojną”, zaś przez pokój „pozytywny” — „organiczną harmonię życia narodów”. Dziś przez „negatywny” pokój rozumie się nieobecność wojny i zorganizowanej zbiorowej przemocy, przez „pozytywny” zaś nieobecność strukturalnej przemocy oraz realizację określonych wartości, jak sprawiedliwość społeczna, wolność, dostatek itp. Jest to ważne rozróżnienie, gdyż pozwala ono ogarnąć szeroki wachlarz elementów składowych pokoju, pozwala dostrzec, że pokój to nie tylko nieobecność wojny, ale szereg pozytywów w postaci sprawiedliwego, dynamicznego ładu.

Ponieważ tak pojęty pokój nie jest jednorazowym aktem, autor proponuje określić go jako „proces malejącej przemocy oraz wzrastania sprawiedliwości i wolności” (s. 27).

Zanim Zsifkovits zwróci się do właściwej etyki pokoju, określa jeszcze dwa ważne pojęcia, mianowicie pojęcie wojny i pojęcie przemocy. Wojnę opisuje jako „za pomocą broni prowadzony konflikt między suwerennymi społecznościami, zwłaszcza państwami” (s. 28). Jako przemoc natomiast postrzega „możność przeprowadzenia w życiu społecznym własnej woli, przy rezygnacji

z jakiegokolwiek aktywnego współdziałania drugiej strony, za pomocą groźby lub wyrządzenia zła" (s. 29). Trzeba też mieć na uwadze różne rodzaje i stopnie przemocy, co dla etycznej oceny użycia przemocy ma zasadnicze znaczenie. Przemoc bowiem nie jest równa przemocy: rzut bomby atomowej jest istotnie różny od rzutu kamieniem.

Zsifkovits analizuje także w świetle katolickiej nauki społecznej podstawy etyki pokoju. Katolicka nauka społeczna, która sprawę pokoju stawia w centrum swoich zainteresowań, opiera się na dwóch źródłach: na prawie naturalnym i na objawieniu. Są to dwa nurty, które mają wspólne pochodzenie w Bogu. Już Pius XII podkreślał jednak, że katolicka nauka społeczna czerpie głównie ze źródeł naturalnego poznania. Z drugiej strony wiadomo, że w kwestiach społecznych nie zawsze można do końca rozgraniczyć rozum i wiarę. Niemniej wśród podstaw etyki pokoju można odróżniać podstawy czysto racjonalne oraz podstawy, których dostarcza rozum oświecony wiarą, kiedy to rolę wytycznych odgrywają dane objawienia Starego i Nowego Testamentu (s. 13—46).

W głównej części swojej pracy Zsifkovits skupia się na omówieniu różnych „strategii pokoju”, kreśląc najważniejsze drogi wiodące do pokoju (s. 47—198). Sam termin «strategia», jak wskazuje autor, wzięty został ze słownictwa wojskowego. Etymologicznie wywodzi się on od greckich słów *stratos* (wojsko) oraz *agein* (prowadzić) i oznaczał pierwotnie sztukę dowodzenia. Do istoty tak pojętej «strategii» należało rozległe racjonalne planowanie i przygotowania na wypadek wojny. Gdy chodzi o pokój, to przez długie wieki «starategiczne» planowanie koncentrowało się na gromadzeniu środków i sił, które wystarczyłyby do stoczenia zwycięskiej wojny. Działano według starożymskiej zasady: *Si vis pacem, para bellum!*

Na podstawie wyostrzonej na okrucieństwo wojny świadomości, która wyrosła z doświadczeń dwu wojen światowych i nie słabnie w obliczu faktu, że trzecia, nuklearna wojna oznaczałaby globalną katastrofę, a także na podstawie wnikliwego wglądu w wielorakie przyczyny wojny oraz wielorako powiązane ze sobą warunki i elementy «pozytywnego», a więc w pełni pojętego pokoju, ludzie doszli dziś do wniosku, że rzymskie adagium należy sformułować na nowo i głosić: *Si vis pacem, para pacem!* Należy w tym celu prowadzić rozległe racjonalne przygotowania i opracować «strategie na wypadek pokoju» — dla zabezpieczenia pokoju. Trzeba usunąć albo złagodzić możliwie wszystkie przyczyny wojny i zbudować możliwie wiele przyczółków pokoju.

Autor w swojej książce próbuje konsekwentnie uchwycić najważniejsze czynniki tej „strategii pokoju”. I tak obszerny rozdział poświęca przezwyciężeniu wojny, choć pokój znaczy więcej niż brak wojny. Nieobecność wojny może bowiem także oznaczać, że całe narody zmuszone są do wyrzekania się tego, co słusznie pojmują jako pokój. Z drugiej strony podnosi Zsifkovits, że choć pokój „negatywny” nie stanowi jeszcze pełni, to jednak sama nieobecność wojny jest ważną częścią pokoju. Stąd pierwszy ważny krok w zakresie „strategii pokoju” winien być skierowany do przeszkodzenia wojnie. Nie jest to możliwe za jednym pociągnięciem, jak twierdzą niektóre ideologie. Już tu bowiem potrzebna jest rozległa „strategia”, polegająca na uchwyceniu i rozładowaniu w porę różnych konfliktów i napięć oraz na zmobilizowaniu możliwie wielu do budowania ładu sprawiedliwości, wolności i pokoju.

„Strategię pokoju” stanowi także rozwiązywanie konfliktów „po ludzku”, tj. bez uciekania się do użycia siły. Pokój nie jest jednoznaczny z brakiem konfliktów. Konflikt jako stan, w którym do głosu dochodzą przeciwstawne punkty widzenia, może odegrać również pozytywną funkcję. Może on być uprawnionym narzędziem awizowania roszczeń jednostek i grup społecznych, a poprzez ujawnienie argumentów i kontrargumentów — drogą do prawdy. Błędem byłoby jednak podsycanie konfliktów w interesie pokoju. Konflikt bowiem ma również swoje negatywne strony: może przyczynić się do po-

gorszenia niesprawiedliwego *status quo*, pochłania sporo energii lub ją paraliżuje, czasem przejawia niebezpieczną dynamikę eskalacyjną. W interesie pokoju leży, by przewencyjnie rozładowywać konflikty. Tam zaś, gdzie są one nieuniknione, należy rozróżniać między konfliktem przekonanych a konfliktem interesów. Podczas gdy konflikty interesów należy rozwiązywać w kontekście sprawiedliwości przez kompromisy, konflikty przekonanych wymagają rozwiązania w świetle prawdy (i argumentów na jej rzecz) na drodze tolerancji. Aby argumentów w ogóle zechciano słuchać i je przyjąć, potrzeba świadomości, że człowiek jest omylny i co za tym idzie, potrzeba gotowości skorygowania swego punktu widzenia. Należyte obchodzenie się z prawdą nie pozwala (siłą) narzucać drugiemu człowiekowi swojej prawdy, lecz wymaga tolerancji i gotowości do uczciwego dialogu.

Dodajmy, że dla pokoju ważne jest także odpowiednie rozstrzygnięcie problematyki prawdy o samym człowieku: czy jest on osobą w sensie chrześcijańskiej i zachodniej filozofii, czy też tylko „wypadkową stosunków społecznych” (s. 129).

Jako instrumenty wolnych od przemocy rozwiązań konfliktów wskazuje Zsifkovits różne formy pertraktacji i pośrednictwa, kompromis, odwoływanie się do międzynarodowego trybunału sprawiedliwości oraz organizowanie społecznej obrony, która w przeciwieństwie do akcji militarnych przewiduje stawianie oporu wolnego od przemocy, przy czym taktyka oporu może być różna.

W przekonaniu, że pokój jest do osiągnięcia tylko w ramach rozległych „strategii”, autor dalszy krok w stronę pokoju widzi w realizacji sprawiedliwego, dynamicznego, przepojonego wolnością ładu. Jest to „strategia”, która nie tylko przyczynia się do przewyciężenia wojny i jej zarzewia, lecz w stanie jest ukazać całe bogactwo pokoju, w przeciwieństwie do pokoju rozumianego tylko negatywnie. Już w myśli Augustyńskiej szczególny akcent spoczywał w pokoju jako „pozytywnym ładzie” (*tranquillitas ordinis*). Istotny element tak pojętego pokoju leży w ładzie opartym na jedności i zgodzie. Podstawowe znaczenie ma przy tym jednak sprawiedliwość, która nakazuje oddać każdemu, co mu się należy. Zaś kryterium tej powinności stanowi godność ludzka. Słusznie prorok Izajasz, św. Tomasz, Pius XII, Sobór Watykański II podkreślają, że pokój jest dziełem sprawiedliwości (*opus iustitiae pax*). Do tego *sum cuique*, mierzonego godnością ludzką, w sposób istotny przynależy również wolność. Ze pokój jest wypadkową wielu czynników, widać doskonale na przykładzie wolności społecznej, która wyrosła z konkurencji roszczeń do wolności zarówno jednostek i grup społecznych, jak i poszczególnych państw i układów.

Ważną postać „strategii pokoju” stanowi wreszcie wychowanie do pokoju. Czy jest to możliwe, czy skuteczne? Kto sądzi, że wojny są wydarzeniami losowymi i jak klęski w przyrodzie powtarzają się z większą lub mniejszą regularnością, ten niewiele dba o wychowanie do pokoju. Takich poglądów jednak dziś już, przynajmniej jawnie, się nie głosi. Spotykamy najwyżej jeszcze ukryte formy takiego fatalizmu i pesymizmu. Utrudniają one i hamują działania na rzecz pokoju. Tymczasem w myśl chrześcijańskiej etyki pokój jest możliwy, a człowiek jest wezwany do twórczego kształtowania dziejów świata w sprawiedliwości, miłości i pokoju. Do tych zadań ludzie wszak muszą dojrzywać m. in. przez wychowanie w pokoju.

Nawet bardzo zwięzły przegląd treści książki V. Zsifkovitsa pokazuje, że pokój jest zjawiskiem złożonym i wielowymiarowym. Mimo zasadniczo wyważonych ocen, autor nie uniknął zajęcia czasem „relatywnego stanowiska” (np. przy omawianiu pacyfizmu czy niestosowania siły), choć w każdym z tych przypadków uzasadnia on zajęta przez siebie pozycję dodatkowymi argumentami. Na szczególne podkreślenie zasługuje niezwykła jasność w formułowaniu myśli. Praca nie jest też przeciążona cytataми, tam zaś, gdzie

autor decyduje się na przytoczenie cudzych myśli, odsyła on czytelnika za-razem do cennej literatury.

Należałoby tej książce życzyć, aby znalazła możliwie wielu uważnych czytelników, którzy studiując rozdział po rozdziale odkryliby nowego ducha chrześcijańskiej etyki pokoju. Słusznie zaraz w pierwszym zdaniu książki podniesiono, że „moralne oburzenie” nie jest dziś płaszczyzną do uprawiania etyki pokoju (s.11).

Wysoko należy autorowi policzyć też jego świadomość historyczności całej tej problematyki. Dąży on do zajęcia stanowiska pośredniczącego między klasycznymi opracowaniami zagadnienia a dzisiejszym stanem wiedzy, zając sobie sprawę, że stosownie do nowych faktów i rodzajów broni zmieniło się zarówno stawianie problemu, jak i jego rozwiązania. Te same powody, które w erze nacjonalistycznego państwa uzasadniały rozpoczęcie wojny, są dzisiaj racjami, które zabraniają uciekania się do wojny.

Książki wprost niczego nie załatwiają. Niemniej należy je czytać, aby zyskać nowe spojrzenie i nową motywację działań. Także ta książka została w tym celu napisana: „Ponieważ wojny lęgną się w ludzkich umysłach, należy w tych umysłach także zabiegać o pokój” (s. 186).

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

3. Nowe publikacje z dziedziny duchowości

1. *Droga wewnętrznego poznania*, Kraków 1987, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, tłum. ks. Bogusław Steczek SJ, s. 178 to zmienione i poszerzone wydanie książki jezuita hinduskiego, profesora filozofii w uniwersytecie w Bombaju, Parmanda Divarkara, *Alive to God*, ogłoszonej drukiem w 1979 roku i entuzjastycznie przyjętej zarówno przez znawców duchowości św. Ignacego Loyoli, jak i przez ludzi, którzy pragnęli pogłębić swoją znajomość *Cwiczeń duchownych*. Według autora *Cwiczenia duchowne* św. Ignacego wydają się zbieżne ze współczesną myślą teologiczną po Soborze Watykańskim II oraz z osiągnięciami współczesnej psychologii rozwojowej. Celem rozprawy nie jest jednak wyjaśnienie treści *Cwiczeń*, lecz raczej komentarze do niektórych problemów, poruszonych przez założyciela zakonu jezuitów.

Tytuł książki pochodzi ze zdania zawartego w *Cwiczeniach*, które służy jako zasadniczy klucz do ich wyjaśnienia. Wprowadzenie oraz zakończenie edycji poświęcone są osobowości Loyoli. Kolejne zaś rozdziały rozprawy, wraz z dołączonymi rozważaniami nad tekstami ewangelicznymi służącymi jako pomoc do modlitwy, odpowiadają poszczególnym etapom rekolekcji.

Cwiczenia duchowne w zamierzeniu św. Ignacego miały służyć do uporządkowania i zharmonizowania życia wewnętrznego, zgodnie z przykładem pozostawionym przez Chrystusa. Św. Ignacy ćwiczeniami duchowymi nazywa „wszelkie sposoby przygotowania i usposobienia duszy do usunięcia wszystkich uczuć nieuporządkowanych, a po ich usunięciu — do szukania i znalezienia woli Bożej w takim uporządkowaniu swego życia, żeby służyło dla dobra i zbawienia duszy” (*Cwiczenia duchowne*, nr 1). Do nieuporządkowanych uczuć zalicza nie tylko grzeszne przywiązania, lecz również sztywne postawy, ujawniające się w naszym charakterze, tj. cały szereg zahamowań, ciasnych zapatrywań, teologicznych uprzedzeń. W szukaniu woli Bożej chodzi o coś więcej niż tylko stosowanie się w własnym życiu do Dekalogu i zasad Ewangelii. Chodzi o osiągnięcie nadprzyrodzonej „wrażliwości” — pisze Divarkar — która może dotrzeć do tych głębokich pokładów człowieka, do których nie dociera żadna reguła ani żadne prawo, a tylko Duch Chrystusa obiecany jego uczniom, aby doprowadzić ich do pełni prawdy. Chodzi więc o uświadomienie sobie głębokiego podkładu rzeczywistości, głębszego niż poziom uczuć i rozumienia, który z praktycznego punktu widzenia można

nazwać osobowym, gdyż przypomina tę świadomość, jaka istnieje między znającymi się osobami. Istnienie owej głębokiej świadomości znane już było wcześniej, zarówno w wschodniej, jak i zachodniej tradycji religijnej. Oryginalność św. Ignacego w tej dziedzinie, zdaniem autora, polega na tym, że tę świadomość uczynił podstawą i początkiem całego intensywnego życia duchownego i na niej zbudował metodę osiągnięcia doskonałości.

„Wewnętrzne poznanie Pana”, czyli osobowa, zażyła więź z Bogiem, jest fundamentem i kluczem rozumienia dynamiki rekolekcji opartych na *Ćwiczeniach*. Czas trwania rekolekcji wynosi miesiąc i jest podzielony na cztery podokresy. Tradycyjnie uważa się, że centrum *Ćwiczeń* stanowi tzw. wybór, czyli decyzja uporządkowania swojego życia, polegająca bądź na wyborze stanu, bądź na reformie życia, w którym się trwa. Pierwsze dwa tygodnie mają za zadanie stworzyć odpowiednie „warunki” dla takiej decyzji. Autor uważa, że szczególnie pierwszy tydzień może służyć jako pomoc chrześcijaninowi, znajdującemu się na jakimkolwiek etapie życia wewnętrznego i pragnącemu postępu, by przekonać się, że trzeba coraz pełniej żyć dla Boga. Dlatego dużo uwagi poświęca problematyce grzechu. Stwierdza, że prosty podział na grzechy śmiertelne i lekkie nie wydaje się najbardziej stosowny, by ukazać różny stopień odpowiedzialności, który dostrzegamy w ludzkim zachowaniu. Do formowania dojrzałych sumień potrzebna jest bardziej różnicowana klasyfikacja. Tak więc nauka św. Ignacego wydaje się przestarzała. Autor zaznacza, że świętemu chodziło nie o zwykły przegląd popełnionych błędów, lecz o wyrobienie w sobie delikatnej wrażliwości na wszystko, co pochodzi od Ducha. Dlatego wszelkie rozważania pierwszego tygodnia mają pomóc nie tylko w rozeznaniu grzechów, ale w zajęciu pozytywnej postawy wobec życia i tego, co ono niesie.

Jak już wspomniano, wybór stanowi jakby centrum ćwiczeń rekolekcyjnych. Stąd Divarkar uważa, że wybór jest samodzielną jednostką i może być stosowany w każdej sytuacji życiowej. Wbrew tradycyjnemu pogładowi sądzi on, że wskutek niepewności tak wielu czynników składających się na sytuację, nie chodzi tu głównie o dokonanie prawidłowej lub błędnej decyzji, lecz o sposób podejmowania decyzji. „Pełnienie woli Bożej — pisze autor — nie jest sprawą odkrycia raz na zawsze tego, co Bóg od wieków zamierzył w stosunku do nas, lecz raczej zwroceniem uwagi na to, jakich wolnych decyzji wymaga od nas i teraz” (s. 78). Temu rozeznaniu duchowemu mają służyć ćwiczenia takie, jak medytacja o dwóch sztandarach, czyli o bogactwie i ubóstwie, oraz o trzech klasach ludzi stojących wobec konkretnego problemu, tj. tych, którzy odkładają decyzję, albo próbują podjąć decyzję taką, która zadowoliliby zarówno sumienie, jak i naturalne skłonności, wreszcie tych, którzy gotowi są podjąć decyzję bezkompromisową. Ponadto św. Ignacy zaleca rozważanie trzech stopni pokory lub podania się woli Bożej. Pierwszy stopień pokory polega na uległości w sprawach dotyczących ważnego przykazania, które obowiązuje pod grzechem ciężkim; drugi stopień to poddanie się woli Bożej w wszystkich sprawach, w których świadomi jesteśmy woli Bożej, niezależnie od tego, czy obowiązuje ona pod grzechem ciężkim, czy też nie; pragniemy tego, czego pragnie Bóg, zaś wobec innych rzeczy zachowujemy postawę obojętności. Przy trzecim stopniu pokory już sama osoba Chrystusa staje się wyrazem woli Bożej; Duch Chrystusa otwiera nas na Ojca w naszych działaniach, aby spodobać się Ojcu jak Chrystus. Św. Ignacy zaleca jeszcze rozważanie reguł o rozpoznawaniu duchów i reguł o trzymaniu z Kościołem. Divarkar wyjaśnia, jak św. Ignacy rozumiał to trzymanie jedności z Kościołem. Ignacjańskie *sentido* należy interpretować jako „czucie, trzymanie z Kościołem, a nie: myślenie z Kościołem” (s. 115). Chodzi o to, by niezależnie od tego, jak ujemne sądy i uczucia pojawiłyby się w nas, wobec Kościoła zajmować zawsze pozytywną postawę: konkretnie wobec trzech grup w Kościele zwierzchności, teologów i zwyczajnego ludu.

Treścią rozważań trzeciego i czwartego tygodnia jest misterium paschalne: męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. W odróżnieniu od poprzednich etapów rekolekcji, etap obecny ma polegać na swego rodzaju duchowej bierności dla stworzenia przestrzeni dla działania Ducha Świętego. Całość ćwiczeń zamyka kontemplacją Bożej Miłości. Jej zasadniczym celem jest uzyskanie takiego stopnia wewnętrznego poznania, że wszystkie doświadczenia życiowe będzie się traktować jako doświadczenie Boga, jako wyraz Jego życzliwości, Jego miłości. Taki jest ideał życia chrześcijańskiego, do którego należy ciągle dążyć.

Autor kończy swoje dociekania refleksją na temat atrakcyjności *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego. Polega ona na tym, iż człowiek pojmowany jest tu jako osoba, a nie jako rozumna natura. Natura działa zgodnie ze swoimi prawami, wzdryga się przed wyrzeczeniami i ofiarą, a jako obdarzona rozumem może szukać kompromisów. Współczesny świat cechuje atmosfera lęku, zarówno w płaszczyźnie globalnej, społecznej, jak i we wzajemnych stosunkach osobowych. Człowiek tylko jako osobowe „ja” posiada zdolność przeciwstawienia się lękom i zagrożeniom, dzięki namaszczeniu Ducha Świętego (por. 1 Kor 1, 22). Atrakcyjność *Ćwiczeń* wyraża się ponadto w tym, że ukazują one ideał człowieka kontemplatywnego w działaniu. Pewien kontemplatywny wymiar można albo powinno się odnaleźć w ludzkim życiu, bo jest on warunkiem pełni istnienia, jest czynnikiem jednoczącym wśród wielości rozpraszających działań. Wymiar ten powinien się ześrodkować w miłości do Boga, w pragnieniu służenia Mu. Wtedy wszystko, co człowiek robi, kim jest i co go łączy ze światem, nabiera nadprzyrodzonego sensu.

Książka Divarkara może być przewodnikiem duchowym dla czytelnika dążącego na wyżyny doskonałości, gdzie dochodzi do spotkania z Bogiem.

2. *Szkoła modlitwy*, Warszawa 1988, Instytut Wydawniczy PAX, tłum. Henryk Bednarek, s. 100, pióra metropolity rosyjskiego Kościoła prawosławnego w Wielkiej Brytanii, Anthony Bloom, wyrosła z osobistych doświadczeń Boga z lat młodości, w których uważał się za ateistę, i z okresu, kiedy stał się duchownym. Jest to refleksja nad modlitwą, a właściwie nad tym, co człowiek powinien sobie uświadomić i co uczynić, pragnąc się modlić. Autor nie przedstawia teoretycznej wiedzy o akcie modlitewnym, lecz dzieli się własnym doświadczeniem spotkania z Bogiem. Główną uwagę skupia on na modlitwie kontemplacyjnej i na wyższych stanach życia wewnętrznego. Uważa on, że nie ma ostrej granicy między prostymi, podstawowymi aktami modlitwy a modlitwą mistyczną. Jeśli chrześcijanin rozwija odpowiednio swoje życie duchowe, to wyższy poziom modlitwy nadejdzie niepostrzeżenie w momencie, kiedy będzie umiał znaleźć się w wielkiej zażyłości z Bogiem. W tej sytuacji nie istnieje już problem modlitwy jako modlitwy, gdyż modlitwa kontemplacyjna wypływa z prostej modlitwy w sposób niezauważalny dla człowieka. Tak więc błędem byłoby pragnąć modlić się od razu modlitwą kontemplacyjną. Nie jest ona bowiem sztuką, której można by się nauczyć, lecz wynikiem osobistego spotkania z Bogiem, które u każdego człowieka może przebiegać inaczej, jak inny jest każdy człowiek.

Autor w swojej pracy porusza również inne problemy, które nurtują człowieka w związku z modlitwą. Jednym z nich jest odczuwanie przez chrześcijanina „nieobecności Boga”. Należy pamiętać, że modlitwa to spotkanie oraz związek człowieka z Bogiem, którego nie można wymusić ani na człowieku, ani na Bogu. To odczucie „nieobecności” Boga jest jednak pozorne, ponieważ prawdziwie Bóg nigdy nie jest nieobecny. To tylko człowiek, który pragnie się modlić, uważa, że Bóg powinien „przyjść”. Bóg tymczasem woła człowieka przez cały czas, tyle że człowiek o tym nie pamięta. Pragnie on Boga jedynie podczas modlitwy. Gdy skończy się modlitwa, Bóg znów

staje się dla niego daleki, obcy, choć powinien trwać w jedności z Nim przez cały czas, jak On obecny jest w nim.

W akcie modlitewnym ważna jest także prawdziwość osoby ludzkiej. Dopóki jesteśmy sobą, Bóg może być z nami. Gdy jednak istnienie nasze jest nieautentyczne, wszystko staje się nierealne.

Aby móc modlić się, człowiek powinien wejść do wnętrza tego, co określa się mianem „królestwa Bożego”: musi uznać, że Bóg jest Bogiem i Panem, któremu powinien się powierzyć; musi też skierować swoje spojrzenie na siebie, by zobaczyć, kim jest w obliczu Boga. Będąc daleko od Boga, jest ubogi w dary Boże, a powinien stawać się zasobny w nie. Choć są to dary, które można utracić, to jednak czuje się w ich posiadaniu, odczuwa królestwo Boże w sobie, w którym wszystko jest miłością.

Człowiek musi odnaleźć Boga w sobie, w swojej głębi, bo jeśli nie dostrzeże Go w sobie, tym trudniej znajdzie Go poza sobą. Tak więc musi zwrócić się nie na zewnątrz, lecz wewnątrz i to w bardzo szczególny sposób. Droga dotarcia wiedzie bowiem poprzez własne „ja”, poprzez zanurzenie się w najgłębszym poziomie swojej jaźni — do miejsca, w którym przebywa Bóg.

Metropolita Antoni ustosunkowuje się także do problemu początków modlitwy. Wyróżnia przy tym dwa aspekty: zwrócenie się do wnętrza i używanie słów skierowanych do Boga. Słowa modlitwy powinny człowieka pokazywać takim, jaki jest oraz wyrażać jego zaangażowanie. Omawia też różne formy modlitwy: modlitwę spontaniczną, która wypływa wprost z duszy; modlitwę krótką, czyli strzeliste wezwania zanoszone do Boga; wreszcie modlitwę uformowaną, gotową, którą stanowią teksty modlitewne wypowiedziane przez świętych.

Autor w swojej rozprawie zwraca również uwagę na „gospodarowanie” czasem, na chwytnie czasu na modlitwę. Czas nie ucieka od nas, lecz biegnie ku nam. Dlatego chrześcijanin powinien chwycić to „teraz” swojego życia; powinien wyizolować się od czasu, który minął i od czasu, który nadejdzie. W praktyce jest to trudne, gdyż nasze myśli ustawicznie wybiegają do tego, co było lub co będzie. Trzeba skupić się całkowicie na teraźniejszości, być świadomym tego, że cała moja energia i cały mój byt sumuje się w słowie „teraz”. Ten moment Bloom porównuje do nieskończonej cienkiej płaszczyzny, która geometrycznie nie ma żadnej grubości, porusza się po linii czasu i przynosi nam wszystko, czego będziemy potrzebowali w przyszłości.

W trakcie modlitwy należy też zapomnieć o czasie, by nie stanął on dla nas problemem, by nas nie przynaglał, by nie ciążył naszej świadomości. Gdy nauczymy się opanowywać nerwowy niepokój, wówczas możemy robić wszystko w tempie, jakie nam odpowiada, wkładając w to tyle uwagi i energii, ile tylko chcemy. Odrzucenie czasu, zdaniem metropolity, prowadzi do odnalezienia ciszy wewnętrznej, ciszy własnego życia, w której można prawdziwie poczuć swe istnienie. Cisza bowiem to nie bierność, ale „odprężenie, a jednocześnie napięta czujność z całkowicie otwartym umysłem, całkowicie wolnym od przesądów, od oczekiwań” (s. 32). Cisza jest czymś niezwykle intensywnym, ma ona swoją gęstość, zwartość oraz żywotność. Chrześcijanin może ją osiągnąć poprzez milczenie ust, uciszenie uczuć, myśli i ciała. Trzeba, aby stał się jak struna skrzypiec napięta tak, by wydawać właściwe tony.

W zakończeniu pracy autor jeszcze raz powraca do definicji modlitwy jako spotkania, związku z Bogiem, w którym realizują się nasze stosunki z Bogiem żywym. W tym spotkaniu człowiek powinien traktować Boga nie jak kogoś bardzo obcego, do kogo zwracamy się bezpośrednio. Gdy stosunek z Bogiem jest realny, wówczas możliwe jest zwracanie się do Boga w drugiej osobie, możliwe jest nadanie mu imienia. Krótko mówiąc, nauka o modlitwie to sztuka dochodzenia do punktu, w którym zaczynam rozglądać się za Bogiem, w którym stoję i pukam, i dopominam się o kontakt z Nim. Potem wchodzę w siebie, staję realnie przed Bogiem, otwarty na Niego!

Książka uświadamia nam też, że w tym procesie poszukiwania przeżywa się nadzieję, oczekiwanie, tęsknotę i obawę, że Bóg mi „ucieka”.

Interesujące jest również spojrzenie autora na Matkę Bożą. Ukazuje on ją w kontekście modlitwy na podstawie dwóch rodzajów ikon. Jedna z ikon jest tradycyjna i przedstawia Maryję z Dzieciątkiem. Charakterystyczne w niej jest to, Maryja nie patrzy na Jezusa, nie patrzy również na nas. Jej wzrok skierowany jest w dal. Autor twierdzi, że Maryja „patrzy w siebie”. Druga ikona jest inna: przedstawia Maryję bez Dzieciątka. Jezus jest nieobecny. Maryja kontempluje śmierć swojego Syna. Gdy zwracamy się do Maryi o pośrednictwo, zapominamy, że prosimy Matkę, której Syna doprowadziliśmy do krzyża. Ten wizerunek Matki Bożej jest jakoś nieobecny w naszej świadomości religijnej. Pamiętamy o Maryi, która urodziła nam Boga, lecz nie o Maryi, której Syna ukrzyżowaliśmy.

Książka napisana została przez metropolitę prawosławnego. Dlatego uważane są pewne różnice obrzędów, zachowań i modlitw podanych. Niemniej warto ją polecić katolickiemu czytelnikowi, ponieważ znajdzie w niej wiele cennych rad i wskazań mających zastosowanie w osobistej modlitwie, w sztuce uczenia się jej...

ks. Stanisław Urbański, Warszawa