

**Edward Janiak, Aniela Dylus,
Alojzy Marcol, Henryk Skorowski,
Stanisław Urbański**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 59/2, 67-81

1989

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. SPRAWOZDANIA. 1. Problemy bioetyki. Międzynarodowy kongres w Rzymie (5—8 kwietnia 1988 r.). — 2. Symposium polsko-szwedzkie (27 maja — 5 czerwca 1988 r.). — 3. Znaczenie etycznych teorii dla praktyki. Societas Ethica 1987. II. OPRACOWANIA. 1. Niektóre zagadnienia etyczne we włoskiej literaturze teologicznomoralnej 1987 r. — 2. Mistyczne działanie Ducha Świętego w doświadczeniu ludzkiej słabości*.

I. SPRAWOZDANIA

1. Problemy bioetyki

Międzynarodowy Kongres w Rzymie

Bioetyka to wiedza normatywna obejmująca problematykę moralną, wynikającą ze struktur związanych z rozwojem nauk biomedycznych. Nie są jeszcze w pełni określone ani jej przedmiot, ani zakres badań czy kompetencje. Obejmuje ona szereg zagadnień wchodzących w zakres medycznej deontologii. L. Kostro (art. *Bioetyka*, EK II, 568—570) wśród problemów bioetyki wyróżnia trzy grupy. Jedna dotyczy kierowania zachowaniem się człowieka, określając granice stosowania nowoczesnych technik wpływania na zmianę zachowania, druga z punktu widzenia moralnego ocenia możliwości inżynierii genetycznej, która próbuje leczyć defekty genetyczne i formować człowieka o ściśle zaprogramowanym kodzie genetycznym oraz poczynania, które określamy jako zapłodnienie *in vitro*. Trzecie wreszcie obejmuje zagadnienia regulacji poczęć i urodzeń (antykoncepcja, przerywanie ciąży).

Problemami tymi zajął się Międzynarodowy Kongres Bioetyki zorganizowany przez Akademię Alfonsjańską w Rzymie w dniach 5—8 kwietnia 1988 r. Forum kongresu złożone było z teologów moralistów i specjalistów nauk empirycznych. Spośród teologów referaty wygłosili: K. Demmer (Uniwersytet Gregoriański), B. Häring i L. Vereecke (Akademia Alfonsjańska), B. Johnstone (Katolicki Uniwersytet w Waszyngtonie), Fr. Böckle (Uniwersytet w Bonn) oraz Ch. Lefevre (Papieski Uniwersytet w Madrycie). W dziedzinie medycyny głos zabrali: A. Ruiz-Mateos, Madryt (przewodniczący Światowej Federacji Neurologów), E. Cittadini, Palermo (dyrektor Kliniki Ginekologicznej), C. Casciani (prezydent Wydziału Medycznego w Uniwersytecie Rzymskim), W. Arber, Bazylea (nobilista w zakresie mikrobiologii), J. Marshall, Londyn (Instytut Neurologii), J. Carroll z Uniwersytetu w Waszyngtonie oraz J. Dominian, seksuolog londyński.

Symposium bioetyki zostało zorganizowane w celu uczczenia 200-lecia śmierci moralisty i doktora Kościoła, św. Alfonsa de Liguori (1696—1787). Dlaczego obrano taką tematykę? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać u św. Alfonsa, w jego działalności i pismach nacechowanych wycuciem potrzeb chwili. Odrzucając jałową teologię racjonalistyczną, torował on drogę postawom otwartym, pełnym zrozumienia i rozwoju. Pracował nad syntezą

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

prawa naturalnego i nauki objawionej. Koncentrował się na człowieku, który w konkretnych warunkach stara się zrealizować swoje zbawcze powołanie. Jak na otwarcie kongresu stwierdził J. M. Lasso de la Vega, generał redemptorystów, podstawą systemu św. Alfonsa była z jednej strony tajemnica zbawienia pojmowanego jako wyraz bezgranicznego miłosierdzia Bożego, a z drugiej strony wciąż nowe doświadczenia człowieka w wyniku jego kontaktów z rzeczywistością.

Tryb obrad kongresu był specyficzny: najpierw wygłaszano referat z zakresu medycyny, a następnie na ten sam temat zabierał głos etyk lub teomoralista. W ten sposób m.in. omówiono zagadnienie płodności, genetyki, eksperymentów lekarskich na człowieku oraz problem AIDS. W tym stylu odbył się też panel w *aula magna* Uniwersytetu Laterańskiego na temat stosunku teologii i wiedzy o moralności do nauk doświadczalnych. Perspektywę medyczną zaprezentował wówczas E. Pelegrino, zaś teologicznomoralną — Fr. Böckle.

Do najbardziej interesujących wystąpień należały referaty K. Demmera i B. Häringa. Pierwszy z nich przedstawił kryterium oceny osiągnięć nowoczesnej techniki biomedycznej: jest nim osoba ludzka i jej dobro. Drugi zaś wygłosił swój referat jako pożegnalny wykład w Akademii Alfonsjańskiej, którą definitywnie opuszcza wracając do rodzinnego kraju na zasłużoną emeryturę. Mówił o odpowiedzialnym rodzicielstwie i o regulacji poczęć, poruszając zagadnienie, które tak bardzo leżało mu na sercu i podkreślając, że płodność zawsze należy łączyć z miłością małżeńską. Motywy posiadania potomstwa ulegają w naszych czasach przemianom, przekonującym motywem ludzkiej płodności jest jednak miłość. Potomstwo jest jej ukoronowaniem, a ona sama jest częstką wiecznej miłości i zmierza do powiększenia czcicieli Boga, zgodnie z zasadą Dunsza Szkota: *Deus vult condiligentes se*.

Także ze strony medycznej nie brakło interesujących wystąpień. Osiągnięcia w dziedzinie genetyki dały medycynie możliwość genetycznych interwencji, które z jednej strony umożliwiają pomoc w przypadku chorób dziedzicznie uwarunkowanych, z drugiej jednak strony stwarzają możliwość nieuzasadnionych ingerencji, powodujących zmiany cech fizycznych i psychicznych. Realną, a zarazem przerażającą perspektywą staje się tworzenie „pod- i nadludzi”. C. Casciani w swoim wystąpieniu wyraził pogląd, że tego typu interwencje są zamachem na wolność i godność człowieka (embrionu), na którym przeprowadza się doświadczenie. Szacunek dla życia ludzkiego w każdym jego stadium powinien stanowić kryterium każdego eksperymentu z zakresu genetyki. Nie do przyjęcia jest więc postawa tych, którzy dopuszczają możliwość poświęcenia embrionu ludzkiego pod pretekstem dobra przyszłych istot ludzkich, jak i postawa tych, którzy próbują ustalać limity czasu trwania embrionu, poniżej których mogłyby być prowadzone eksperymenty. Gwałtowny rozwój nauk genetycznych sprawia, że ludzie medycyny często stają wobec trudnych dylematów, a ich wybory i oceny bywają niejednolite i niejednoznaczne. To uzasadnia konieczność konsultacji zarówno z etykami, moralistami, jak i prawnikami.

Uwagę słuchaczy przyciągnęło również wystąpienie E. Pellegrino, który omawiał relację między wiedzą medyczną a teologią. Autor ukazał najpierw specyficzne cele medycyny, podkreślił wkład biologii w realizację tych celów, w końcu naświetlił także zadanie teologii w stosunku do realizacji celów medycyny. Odwołując się do słów S. J. Goulda, biologa harwardzkiego, podkreślił, że nauki szczegółowe, zwłaszcza biologia, nie mogą wypowiadać się co do tego, jak należy żyć, podobnie jak religia (teologia) nie może wypowiadać się co do wieku ziemi. Zadania medycyny i etyki różnią się między sobą, ale się nie wykluczają, owszem, są od siebie za-

leżne. Dotyczą bowiem działań egzystencjalnych o mocy uzdrawiającej człowieka.

W świetle referatów i dyskusji prowadzonych podczas kongresu okazała się jeszcze raz złożoność problematyki biologiczno-medycznej, a także ogrom pytań, często zaskakujących, jakie stoją przed teologiem moralistą. Aby postęp techniczny nie przekształcił się w zamach na wolność i godność człowieka, konieczny jest głęboki i otwarty dialog między refleksją etyczną a doświadczeniem.

Kongres ukazał, jak powinien wyglądać dialog interdyscyplinarny. Ze strony etyki należy przezwyciężyć tendencje do moralizowania i podawania ocen w sposób apodyktyczny, zaś specjaliści z zakresu medycyny powinni uznać konieczność respektowania ocen etycznych w dziedzinie badań naukowych. Nauki empiryczne dają „rozpoznanie terenu”, które jest konieczne do trafnej oceny działań ludzkich i „normowania”, czyli ukazywania zadań i perspektyw życia człowieka wierzącego.

Oddając hołd patronowi uczelni w 200-lecie jego śmierci, Akademia Alfonsjańska starała się to uczynić przez pogłębienie znajomości ważnych problemów, przed którymi staje dzisiejszy teolog moralista.

ks. Edward Janiak, Wrocław

2. Symposium polsko-szwedzkie

(27.05.—5.06.1988 r.)

Trzecie spotkanie (drugie w Polsce) grupy pracowników Instytutu Teologicznego Uniwersytetu w Uppsali z siedzibą w Sztokholmie oraz Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (Wydział Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych, kierunek: Chrześcijańskie nauki społeczne) poświęcone było jednemu z najbardziej palących problemów społecznych. Tematykę sformułowano następująco: *Migracja jako polsko-szwedzki problem etyczno-pastoralny*. W dwóch poprzednich spotkaniach (1984 w Warszawie i 1986 w Sztokholmie) podejmowano problematykę etyki i teologii pracy oraz duszpasterstwa ludzi pracy. Również tym razem autorzy referatów i uczestnicy dyskusji ujmowali temat migracji wielopłaszczyznowo: z punktu widzenia biblijnego, teologicznego, etycznego, a nawet prawnego i duszpasterskiego. Podajemy w skrócie treść poszczególnych referatów.

Prof. dr Göran Agrell przedstawił wykład nt. *Biblijno-teologiczne aspekty problemu asymilacji lub integracji kulturowej*. Najważniejsze tezy jego wystąpienia można ująć w następujących punktach:

1. Zarówno problem imigracji, jak i związany z tym problem konfrontacji lub asymilacji kulturowej są od początku obecne na kartach Biblii (por. dzieje Abrahama „emigrującego” z Sarą z Ur do Kanaanu).
2. Cały Stary Testament powstał właściwie w trakcie prób rozwiązywania na wygnaniu kwestii: izolacja czy asymilacja?
3. Integracja kulturowa jest istotnym aspektem w rozwoju historii biblijnej i teologii biblijnej.
4. Stosunek do obcych w Izraelu jest antycypacją uniwersalizmu wczesnego chrześcijaństwa.
5. Stosunek do obcych we wczesnym chrześcijaństwie jest ugruntowany chrystologicznie.
6. Bycie obcym wobec Boga i Chrystusa, a także chrystologia kosmologiczna, stanowią uzasadnienie radykalnej i totalnej otwartości oraz przynależności do Boga w nadziei.

Dr Gert Nilsson w referacie *Teologia stworzenia a etyka migracji* postawił problem pytając, co jest cechą charakterystyczną teologii stworze-

nia? Czy i jakie ma ona konsekwencje dla naszego stosunku do obcych: imigrantów i uciekinierów? Czy w oparciu o nią można zbudować etykę migracji? Autor rozwiązał go podejmując (przede wszystkim w oparciu o Biblię) kolejno zagadnienia: 1. obraz człowieka; 2. wartość człowieka; 3. ludy i kraje; 4. obcy, obcokrajowcy; 5. wiara chrześcijańska a etyka migracji.

Ad 1. Człowiek według Biblii stanowi część stworzenia, a jednocześnie posiada określone zadania: ma panować nad całym stworzeniem i zarządzać nim. Jest stworzony na obraz Boga, więc posiada szczególną pozycję w świecie stworzeń. Wychodząc z biblijnego opisu stworzenia można też stwierdzić, że ludzie są równi pod względem wartości.

Ad 2. Już Kant podkreślał, że człowiek nigdy nie powinien być traktowany wyłącznie jako środek do celu, ale przede wszystkim jako cel sam w sobie. Ta istotowa niewymienialność (niepowtarzalność) człowieka jest uzasadniona jego rozumnością i możliwością etycznego działania. Zdaniem prelegenta mocniejszych argumentów za jedyną w swoim rodzaju wartością człowieka dostarcza teologia stworzenia, która ugruntowuje tę wartość na czynnikach znajdujących się na zewnątrz człowieka (Bóg jest źródłem wartości człowieka). W jej ujęciu wszyscy ludzie przedstawiają tę samą wartość, a wszelkie nierówności, będące następstwem grzechu, są wtórne. Ponieważ źródło wartości człowieka leży poza nim, podejmując problematykę migracji z punktu widzenia etycznego nie należy powoływać się na takie argumenty, jak np. społeczna przydatność imigranta. Tymczasem tego rodzaju argumentami uzasadnia się czasem przyznanie niektórym imigrantom i uciekinierom prawa pobytu w Szwecji. Problematyczność kryterium przydatności jest widoczna zwłaszcza wtedy, gdy ktoś nie jest w stanie wylegitymować się nim. Chcąc być w zgodzie z biblijnym ujęciem wartości człowieka, należy konsekwentnie przyjmować każdego imigranta będącego w potrzebie. Nawet jeśli nie przyniesie to żadnych korzyści czy narzuci obywatelom szwedzkim pewne wyrzeczenia.

Ad 3. Ideałem chrześcijan powinna być jedność w wielości. Owa wielość, np. w postaci ludów i kultur, może być wzbogacającą, grzeszne są natomiast podział i nieprzyjaźń. Ludy i kultury mogą być niezależne od państw narodowych. Nie należy ich więc utożsamiać z nimi. Te ostatnie powstały przecież z ustanowienia ludzkiego, a ich granice są często przypadkowe.

Ad 4. W dyskusji wokół problemu migracji można odwoływać się do niektórych tekstów biblijnych. Trzeba jednak pamiętać, że zawierają one ludzkie, a nie religijne uzasadnienie zalecanego postępowania. Izrael winien dobrze traktować obcych, gdyż sam był kiedyś obcym w Egipcie. Powinność życzliwego stosunku do obcych zawarta jest także w Mateuszowej „złotej regule” (Mt 7, 12). W Biblii podkreśla się, że prawom przysługującym obcym odpowiadają określone obowiązki. Przybysze są zobowiązani do przestrzegania prawodawstwa danego kraju oraz do poszanowania kultury i religii izraelskiej.

Ad 5. Chrześcijańskie wyjaśnienie powinności miłowania obcych jest jeszcze głębsze, niż to, które opiera się na teologii stworzenia. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa jest uleczeniem i wywyższeniem upadłego stworzenia. Chrześcijanin, włączony w Chrystusa przez chrzest i umocniony Eucharystią, ma tak miłować bliźnich, jak umiłował go Chrystus. Wiara w Chrystusa uzdolnia go do takiej miłości — także wobec obcokrajowców, imigrantów, uciekinierów. Dzięki niej zresztą sam nie jest już gościem i obcym, lecz domownikiem.

Dr Antonio Barbosa da Silva, będąc sam w szwedzkim społeczeństwie imigrantem, swoje doświadczenia zawarł w referacie: *Problem migracji w świetle etyki teologicznej*. Wysunął on trzy tezy:

1. Imigracja może prowadzić do konfrontacji kulturowej, zwłaszcza przy zetknięciu się różnych wartości estetycznych, religijnych, moralnych.

2. Na kultury świata składają się: elementy wspólne, obecne w każdej kulturze; b. elementy specyficzne, różnicujące poszczególne kultury.. Właśnie te ostatnie prowadzą do konfrontacji kulturowej, przybierającej czasem takie formy, jak etnocentryzm, dyskryminacja rasowa, skrajny nacjonalizm, rasizm, faszyzm i nazizm. Jednocześnie owe elementy specyficzne są niezbędne w każdej kulturze, gdyż bywają źródłem kulturowej tożsamości jednostek, grup i narodów.

3. Biorąc pod uwagę wartości humanistyczne oraz wartości etyki chrześcijańskiej, najważniejszą jest integracja kulturowa.

Rozwijając te tezy autor podjął następujące zagadnienia:

— Istota kultury i jej najważniejsze składowe (doszedł do wniosku, że zaspokajają one podstawowe potrzeby człowieka).

— Zjawisko „szoku kulturowego” i niektóre jego przyczyny.

— Charakterystyka konsekwencji „szoku”, tj. izolacji, częściowej lub całkowitej asymilacji oraz integracji jako najlepszej dla imigranta drogi.

Końcowe wnioski autor zawarł w kilku punktach:

1. Konfrontacja kulturowa stwarza dla imigranta szansę osobowego rozwoju. Jednak zostanie ona wykorzystana jedynie wówczas, jeśli będzie on otwarty na integrację kulturową. Izolacja ani asymilacja nie dają takiej szansy.

2. Integracja zakłada pluralizm kulturowy, który nie istnieje bez akceptacji praw człowieka.

3. W powszechnej deklaracji praw człowieka zawiera się chrześcijańska etyka i koncepcja człowieka. Prawa człowieka zaś mogą być zaakceptowane przez wszystkich ludzi, niezależnie od wyznania. Dlatego ich obrona i realizacja stanowi wspólną płaszczyznę, dostępną dla wszystkich.

Prof. dr hab. Helmut Juros w referacie *Migracja a godność człowieka: asymilacja albo integracja — dylemat etyczny*, ujął problematykę według następującego planu:

1. Asymilacja albo integracja w aspekcie etologicznym.

a. Przyczyny współczesnej migracji,

b. Sytuacja społeczno-kulturowa imigrantów.

2. Asymilacja albo integracja w aspekcie teoretyczno-naukowym i etycznym.

a. Teorie asymilacji,

b. Teorie integracji.

3. Granice argumentatywnego powoływania się na godność człowieka w etyce migracji.

Ogólnie rzecz biorąc, teoria integracji zaprzecza możliwości asymilacji w makroskali, tzn. między etnicznymi grupami mniejszościowymi a mniejszością. Zgodnie z tą teorią, każda kulturowa interakcja między jedną etniczną grupą a inną, dominującą w danym społeczeństwie, zawsze jest współoddziaływaniem, wzajemną, aktywną wymianą kulturową, wiążącą je obydwie. Innymi słowy, w makroskali nie jest to nigdy proces jednostronny. Asymilacja może mieć miejsce wyłącznie w odniesieniu do jednostki. Jest ona możliwa tylko w płaszczyźnie osobowej. Takie poglądy zostały rozwinięte w kolejnych punktach referatu.

Ad 1. a. Wśród przyczyn (motywów) migracji autor wyróżnił takie, które występują w każdej epoce oraz nowe, będące cechami charakterystycznymi współczesnej migracji. Próbując opisać to skomplikowane i wielopłaszczyznowe zjawisko, wskazał na pośrednie i bezpośrednie, obiektywne i subiektywne, gospodarcze i ideowo-polityczne, a także wymuszone i dobrowolne przyczyny migracji. Oczywiście, poszczególne grupy przyczyn nie wykluczają się wzajemnie.

b. Cechą charakterystyczną współczesnej imigracji jest ogromny pluralizm i mobilność migrującej ludności. Na różne grupy azylantów, przesiedleńców, przybyszów itp. składają się ci, którzy przybyli indywidualnie, z rodzinami lub całymi grupami etnicznymi. Niektórzy przyjechali na pe-

wien okres czasu, inni — na stałe. Najczęściej pochodzą oni z ubogich krajów. Jest wśród nich młodzież i dzieci. Większość stanowią młodzi mężczyźni, oddzieleni od rodziny i ojczyzny. Wysoki procent bezrobocia, niskie wykształcenie, a nawet analfabetyzm, „mentalność konsumpcyjna” powiązana z rezygnacją z ojczyrstych wartości kulturowych, „rozbicie ideologiczne” składają się na raczej niewesoły obraz tej grupy społecznej. Ponadto ludność miejscowa traktuje ich zwykle jako „obcych”, jako ludzi drugiej kategorii. Od jakiegoś czasu obserwuje się jednak pewien wzrost otwartości wobec imigrantów, podejmuje się inicjatywy dla zabezpieczenia ich praw społecznych i wolności oraz akcentuje pozytywne szanse, jakie dla życia osobowego, rodzinnego i społecznego stwarza migracja.

Ad 2. Asymilacja oznacza przejęcie przez jakąś etniczną grupę imigrantów wartości i stylu życia, a także materialnych i duchowych dóbr miejscowej etnicznej większości. Wszystko to dzieje się kosztem własnej kultury i utraty identyfikacji z własną ojczyzną.

Po dokonaniu przeglądu różnych teorii asymilacji, autor ocenił to zjawisko: radykalna i totalna asymilacja oznacza negację godności osoby ludzkiej. Zapoznaje bowiem podstawowe prawo człowieka do samorozwoju we własnym systemie kulturowym.

b. Integracja natomiast jest kompleksowym, niemal paradoksalnym procesem, obejmującym zarówno uniwersalność, jak i partykularność, jedność i pluralizm, dobro jednostkowe i dobro wspólne, indywidualną wolność i społeczny porządek. Poprzez ten spontaniczny, dynamiczny, stopniowy i dobrowolny proces grupy imigrantów i miejscowej ludności harmonijnie jednoczą się tworząc wspólnotę, poznają się wzajemnie, dopasowują się (zewnątrznie) do siebie i ubogacają (wewnętrznie) wartościami etycznymi. Proces integracji następuje na wielu płaszczyznach, stąd można mówić o integracji normatywnej, funkcjonalnej, kulturowej i komunikacyjnej. Co innego oznacza on w makroskali, co innego — w mikroskali. Teorie integracji opisują i wyjaśniają ten skomplikowany proces. Etyk musi jednak zapytać o słuszność tych teorii, o to, czy uwzględniają one godność migrantów. Okazuje się, że etyczne pojęcie migracji jest współokreślone przez koncepcję kultury. Zakłada mianowicie personalistyczną jej koncepcję zgodnie z którą osoba ludzka jest zarówno twórcą, jak i celem kultury. Ma ona prawo i obowiązek wintegrować się w system kulturowy nowej ojczyzny, jeśli — jako osoba — ma zamiar żyć razem z innymi osobami. Podstawą dla prawdziwej integracji jest fundamentalna zasada jedności rodziny ludzkiej wraz z jej duchem braterskiej solidarności i miłości. Jedynie integracja szanuje prawo do jedności i identyczności społeczeństwa. Inną zasadą integracji jest pluralizm społeczno-kulturowy gwarantujący uniwersalizm, a wykluczający uniformizm. Integracja odpowiada pluralizmowi społeczności wolnych ludzi, tzn. zasadzie prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności oraz utwierdza prawa i obowiązki migrantów. I wreszcie ostatnią zasadą integracji jest personalizm, czyli uznanie, że każdy człowiek posiada jedyną w swoim rodzaju wartość, że ma godność osobową, że jest podmiotem prawa: do wolności, do życia, do samourzeczywistniania się oraz korelatywnych wobec nich obowiązków. Personalistyczna zasada dobra wspólnego (solidarności) oraz pomocniczości regulują z kolei procesy migracji i integracji w perspektywie relacji migranta do kraju pochodzenia i kraju przybycia.

Ad 3. W dyskusjach wokół migracji nie można zbyt szybko powoływać się na godność osobową. Pojęciu temu przypisuje się bowiem różną treść i różnie się ją uzasadnia. Autor opisując te różne ujęcia opowiada się w końcu za personalistyczną koncepcją godności osobowej. Akceptuje ontologiczną prawdę o człowieku: że jest on osobą, rozumnym i wolnym podmiotem, decydującym o sobie. Godność osobowa przysługuje każdemu człowiekowi, jest dana i niezbywalna. Właśnie w oparciu o tak rozumianą godność osobową, jako naczelną zasadę moralną, należy rozwijać etykę migracji.

Uczestnicy sympozjum wzięli również udział w dyskusji panelowej na temat emigracji, która odbyła się w Gliwicach w ramach VI Tygodnia Kultury Chrześcijańskiej. „Strona polska” prezentowała w niej m.in. dokument Społecznej Rady Prymasowskiej *Emigracja młodych Polaków*, a „strona szwedzka” — poczynania na rzecz integracji różnych grup imigrantów ze społeczeństwem szwedzkim. W trakcie tego spotkania była też okazja, aby teoretyczne przemyślenia skonfrontować ze „zdroworozsądkowymi” argumentami tych (licznie zgromadzonych), którzy bądź sami mają zamiar emigrować, bądź odczuwają skutki emigracji najbliższych.

Mniej oficjalne dyskusje i rozmowy, będące często wymianą własnych obserwacji i doświadczeń, odbywane już poza salami konferencyjnymi — w trakcie zwiedzania pięknych zakątków południowo-zachodniej Polski — dopełniały całości tego „perypatetyckiego doświadczenia”, jak to nazwali nasi goście.

Aniela Dylus, Warszawa

3. Znaczenie etycznych teorii dla praktyki

Societas Ethica 1987

Doroczna sesja Societas Ethica, jaka odbyła się w Debreczynie (Węgry) w dniach 31.08.—4.09.1987 roku, poświęcona była znaczeniu etycznych teorii dla praktyki. Wygłoszono cztery zasadnicze referaty. Prof. dr Trudy van Asperen, Amsterdam, w wykładzie pt. *The Place of Rationality and Moral Education in Moral Theories*, analizując ustalone formy teorii obowiązku, zauważa w ich strukturze pewne swoiste momenty: teorie te w formułowaniu zasad dążą mianowicie do uniwersalności, którą próbują osiągnąć poprzez ściśle racjonalną interpretację obowiązku; problematyka obowiązku zostaje przy tym jednak niepostrzeżenie przesunięta na płaszczyznę wiedzy. W teoriach obowiązku wychodzi się najczęściej z założenia, że jeśli uda się odpowiedzieć na pytanie „Co należy czynić”, to człowiek w pewnym sensie sam zdecyduje się na działanie. Zakłada się, że człowiek jest dobrej woli i chętnie uczyniłby to, co należy czynić, lecz tego nie wie. Sedno krytyki, jaką referentka podniosła w stosunku do takiego („ustalonego”) pojęcia obowiązku, sprowadza się do zarzutu, że teoria ta nie rozumie samej siebie: może ona uchodzić jako poprawne uzasadnienie sądów moralnych, lecz nie jako teoria decyzji. Zdaniem van Asperen, należałoby rozwinąć taką teorię. W której, po pierwsze, uznano by za ważną samą percepcję sytuacji; po drugie, uwzględniono by kognitywny charakter moralnych zobowiązań, jednakże — po trzecie — centralne miejsce wyznaczano nie tyle pytaniu dotyczącemu wiedzy: „Co należy czynić?”, lecz raczej kwestii: „Jak żyć, jak postępować?” Van Asperen pragnie taki typ teorii etycznej nazywać neoarystotelesowskim. O ile w wyżej omówionej teorii etycznej naczelne miejsce przypadło racjonalności, to w lansowanej przez autorkę referatu teorii etycznej główna rola przypadłaby raczej wychowaniu i stosownie do tego, zadania etyki byłyby inne.

Prof. dr Brenda Almond, Hull, w referacie pt. *Human Bonds: An Essay in Practical Ethics*, podkreśliła, że według starej tradycji filozoficznej etyka jest dyscypliną praktyczną. Od dłuższego jednak już czasu na polu filozofii moralności panuje rozłam między utylitaryzmem a racjonalizmem. Z pozycji utylitarystycznej autorka próbuje zgłębić kwestię wpływu filozoficznych i etycznych zasad na praktyczne decyzje. W tym celu analizuje trzy podstawowe rodzaje związków międzyludzkich: biologiczne (naturalne), prawne (sztuczne) oraz społeczne (dobrowolne).

Prof. dr Hartmut Kasten, Landau, rozwijając dalej ogólny temat sympozjum, przedstawił referat nt. *Auswirkungen unterschiedlicher ethischer Konzepte auf die psychologische Theoriebildung, empirische Forschung und*

pädagogische Praxis. Napisał on referat w oparciu o swoje doświadczenie psychologa i pedagoga. Omawia w nim najpierw główne etyczne stanowiska, jakie na ogół zakłada psychologia, aby następnie z teoretycznych założeń wyprowadzić wnioski dla praktyki pedagogicznej. W końcowej części referatu autor ustosunkowuje się jednakże krytycznie do braków względnie zbyt zawężonych ujęć pewnych teorii etycznych oraz kreśli wytyczne dla integratywnej teorii moralnego rozwoju człowieka.

Raczej informacyjny charakter i luźny związek z tematem sesji miał wykład prof. dr. Eleméra Kocsisa, Debreczyn: *Die Situation der ethischen Forschung in Ungarn*. Referat ograniczył się do omówienia stanu etyki ewangelickiego Kościoła reformowanego oraz etyki marksistowskiej na Węgrzech. Z wywodów jego wynikało, że Węgrzy nigdy nie wytworzyli oryginalnej teorii etycznej. Pozostając w stałym kontakcie z europejską myślą etyczną, przyswajali oni sobie stosunkowo szybko ważne dla życia praktycznego teorie etyczne, dostosowując je do lokalnych warunków.

Ze strony katolickiej stan badań etycznych przedstawił w krótkim koreferacie prof. dr. László Boda, Budapeszt.

W dyskusji grupowej i plenarnej ujawniono, że punkt widzenia van Asperen nie stanowi rzeczywistej alternatywy w stosunku do etyki Arystotelesa (van den Beld, Furger, Schüller). W odniesieniu do wszystkich referatów zgłaszano zastrzeżenie, że za mało ukazano w nich to napięcie, jakie istnieje pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co indywidualne (Hofmeister). Otwartej krytyce też poddano zaznaczającą się w pracach Societas Ethica tendencję do teoretyzowania, podczas gdy filozoficzna i teologiczna etyka powinna być dyscypliną praktyczną (Leuba). Z naciskiem postulowano — pod rygorem wystąpienia z Societas Ethica — by nie spychano na margines aspektów etyki teologicznej (Frey).

Zjazd w Debreczynie dokonał również wyboru nowego prezydenta na lata 1987—1991. Funkcji tej podjął się prof. dr. Martin Honecker, Bonn. Następuje on po zmarłym przedwcześnie prezydencie, prof. dr. Jarlu Hembergu, Lund, o którym dłuższe wspomnienie wygłosił prof. dr. Ragnar Holte.

Pełny tekst wystąpień ukazał się nakładem Societas Ethica pt. *Die Bedeutung der ethischen Theorien für die Praxis. Jahrestagung 1987*, Hannover 1987.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

II. OPRAWOWANIA

1. Niektóre zagadnienia etyczne w włoskiej literaturze teologicznomoralnej 1987 r.

W całokształcie dyscyplin teologicznych teologia moralna jest tą gałęzią, która jako podstawowy cel stawia sobie udzielenie pomocy dzisiejszemu człowiekowi we właściwym pokierowaniu własnym życiem. Musi zatem ciągle podejmować problemy moralne, jakie niesie ze sobą współczesna rzeczywistość. Aby sprostać swemu zadaniu, musi jednocześnie dokonywać refleksji nad samą sobą i nad istotą moralności chrześcijańskiej, m.in. po to, by odejść od starych schematów i ujęć. Zadanie to nabrało szczególnej aktualności po Soborze Watykańskim II, który zwrócił uwagę na potrzebę odnowy teologii moralnej zarówno w płaszczyźnie fundamentalnej, jak i w ujęciu poszczególnych kwestii. Współczesne piśmiennictwo teologicznomoralne rozwija się niejako w trzech kierunkach: podejmuje problemy metodologiczne, dotyczy fundamentalnych zagadnień moralności chrześcijańskiej i opracowuje szczegółowe kwestie.

W literaturze teologicznomoralnej języka włoskiego w roku 1987 ukazało się kilka znamiennych publikacji, z których trzy wydają się godne szczególnego zainteresowania ze względu na możliwość ich wykorzystania w wykładach teologii moralnej.

Pierwszą z publikacji można zaszeregować do piśmiennictwa dotyczącego fundamentalnych zagadnień teologii moralnej. Jest to praca poświęcona sumieniu, które w teologii moralnej fundamentalnej zajmuje podstawowe miejsce. Sumienie jest bowiem najbliższym, subiektywnym wyznacznikiem moralności człowieka i stanowi o poziomie życia moralnego człowieka.

La coscienza morale oggi, której redaktorami są M. Nalepa i T. Kennedy (Editores Academiae Alphoniana, Roma 1987), jest księgą pamiątkową poświęconą prof. dr. Domenico Capone. Stanowi ona zbiór wyprawiedzi 26 znanych teologów (S. Cipriani, L. Alvarez-Verdes, G. Piana, L. Medusa, B. Häring, Fr. Furger, K. Golser i in.), ukazujących problematykę sumienia w różnych aspektach. Wbrew pozorom nie jest to luźny zbiór artykułów, lecz systematyczny wykład o sumieniu od problematyki sumienia w Biblii po zagadnienia sumienia w praktycznym życiu człowieka. Całość podzielona jest na pięć części.

Pierwsza część poświęcona jest zagadnieniu sumienia w Piśmie Świętym. Autorzy zasadniczo ograniczają się do Nowego Testamentu. W oparciu o Mt 5, 48; Łk 6, 36 i in. ukazują z jednej strony istotę sumienia w rozumieniu Biblii, z drugiej zaś jego funkcję w życiu moralnym człowieka. Mocno akcentuje się ścisły związek sumienia z Bogiem: to Bóg jest dawcą zdolności odróżniania przez człowieka pomiędzy dobrem a złem. Analiza tekstów biblijnych pozwala także zdefiniować sumienie jako stałą dyspozycję wartościowania moralnego, którą posiada każdy człowiek.

Druga część ukazuje problematykę sumienia w refleksji historycznoteologicznej. Jest to wyakcentowanie istotnych momentów w rozwoju myśli o sumieniu. Autorzy podejmują takie zagadnienia jak: *Sumienie a prosty rozsądek u Arystotelesa; Idea sumienia w nauce św. Tomasza; Roztropność a sumienie u Ockhama; Sumienie a rozsądek według Newmana*. Kończy te refleksje artykuł o sumieniu w świetle Vaticanum II.

Trzecia część dotyczy pojęcia sumienia chrześcijańskiego, jakie funkcjonuje we współczesnej myśli teologicznej. Poszczególne przyczynki mówią o *Zjawisku sumienia w doświadczeniu psychologicznym, o Teologicznej definicji sumienia, o Podstawowych wymiarach sumienia (sumienie jako zdolność wartościowania moralnego, sumienie jako akt wartościowania), o Strukturze decyzji sumienia*. Naświetlono też zagadnienie stosunku sumienia do prawa naturalnego, do opcji fundamentalnej oraz do prawdy.

Część czwarta i piąta poświęcona jest pastoralnym implikacjom problematyki sumienia. Mówi się o konieczności takiego ukształtowania sumienia, aby było rzeczywistym wyznacznikiem moralności osoby ludzkiej w życiu codziennym. Całość pastoralnej refleksji skupia się wokół trzech płaszczyzn. Najpierw ukazano rolę, jaką powinno spełniać dobrze ukształtowane sumienie w kontekście współczesnej kultury, nacechowanej m.in. wolnością intelektualną. Następnie spojrzano na sumienie w kontekście życia społecznego, odznaczającego się dużym dynamizmem i rodzącego wciąż nowe problemy. Wreszcie ukazano rolę sumienia w życiu religijnym człowieka.

Pomimo że sygnalizowana publikacja jest zbiorem wielu artykułów wyrażających tematykę sumienia w różnym „języku”, należy uznać ją za istotny wkład w całokształt piśmiennictwa teologicznomoralnego. Stanowi ona dojrzały, całościowy i logicznie spójny traktat o sumieniu.

Kolejne dwie publikacje, na które pragniemy zwrócić uwagę, należałoby zaliczyć do trzeciego kierunku współczesnego piśmiennictwa teologicznomoralnego. Podejmują one bowiem szczegółowe problemy związane z współczesną rzeczywistością. Pierwszą z nich należy umieścić w ramach problematyki bioetycznej. Nowe poczynania w tej dziedzinie rodzą wiele niepokojących pytań. Niepokój ten podyktowany jest przede wszystkim pytaniem

o granice poczyną medycznych, tj. czy nie zagrażają one życiu konkretnego człowieka. Wiele pytań dotyczy śmierci, jej definicji, orzekania o niej. Praca pod redakcją S. Spinsantiego *La morte umana*. *Antropologia, diritto, etica* (Edizioni Paoline, Milano 1987) stanowi w tej materii cenne źródło wiedzy i informacji. Ponieważ autorami są katolicy różnych specjalności (teologowie, antropologowie, prawnicy, etycy, lekarze), praca pozwala spojrzeć na śmierć człowieka i związane z nią problemy w różnych aspektach.

Autorzy wychodzą od ukazania zjawiska śmierci jako powszechnego ludzkiego doświadczenia. W antropologicznym wymiarze zagadnienia skupiono się na sklasyfikowaniu poszczególnych rodzajów śmierci. Nie brakło też spojrzenia na śmierć z różnych pozycji światopoglądowych i filozoficznych. Najwięcej miejsca jednak poświęcono rozumieniu śmierci w religijnej myśli Zachodu. Całość wywodów kończy rozdział podejmujący zagadnienie postawy wobec śmierci zarówno człowieka, który jest nią bezpośrednio zagrożony, stawia jej czoła, przyjmuje ją z rezygnacją, jak i postawy tych, którzy ze względu na swój zawód na co dzień obcuja ze śmiercią.

Kolejne opracowania dotyczą zespołu zagadnień bezpośrednio związanych ze śmiercią, tj. eutanazji i przedłużania życia ludzkiego. W tym względzie praca nie wnosi nic szczególnie nowego: istnieje bezwzględny obowiązek przedłużania życia ludzkiego, nie może to jednak być przedłużanie biologicznej wegetacji; walka o przedłużenie życia jest o tyle uzasadniona, o ile istnieje nadzieja powrotu do w pełni ludzkiego życia. Eutanazja jako skrócenie ludzkiego życia jest zawsze złem moralnym. Oba problemy, tj. eutanazja i przedłużanie życia, ukazano w aspekcie etycznym i prawnym.

Istotne natomiast znaczenie ma trzecia część omawianej tu pracy, dotycząca definicji i ostatecznego określenia śmierci człowieka. Przy wielu ingerencjach medycznych (pobieranie narządów) istotne znaczenie ma dziś ściśle określenie zgonu człowieka. Dość wnikliwie omówiono kryteria ustalenia zgonu i orzekania o śmierci: medyczne (brak impulsów w mózgu, brak wszelkiego refleksu, brak oddechu, ustanie akcji serca, spadek ciśnienia) i prawne, a także fundamentalne założenia filozofii i teologii w zakresie definicji śmierci.

Praca stanowi cenne źródło wiedzy na temat umierania i śmierci i może stanowić liczącą się pomoc w zakresie rozstrzygania wielu bioetycznych problemów.

Trzecia publikacja w literaturze włoskiej 1987 roku, zasługująca na uwagę czytelnika, dotyczy jednego z najbardziej niepokojących problemów współczesnych, jakim jest AIDS. Jest to zasadniczo problem medyczny, lecz nie ulega wątpliwości, że kryje on w sobie wiele aspektów etycznych, które Gino Concetti próbuje naświetlić w swojej pracy pt. *AIDS. Problemi di coscienza* (Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1987). O etycznym podejściu do problemu świadczy podtytuł: *Problemi di coscienza* (problemy sumienia).

Wszystkie problemy etyczne związane z AIDS grupuje autor w pięciu blokach tematycznych, które można by uznać za rozdziały pracy. Pierwszy z nich szeroko i wnikliwie omawia obowiązek informacji na temat AIDS. Concetti ukazuje przede wszystkim, na czym polega istota obowiązku, który określa jako moralny, ciężącego na władzy społecznej, służbie zdrowia, a także etyce. Omawia on charakter samej informacji, która powinna zawierać dane dotyczące samej choroby, jej źródeł, zagrożeń i zapobiegania. Prawdziwa, rzeczowa i gruntowna informacja ujęta została w ramy bezwzględnego obowiązku moralnego.

W drugim bloku tematycznym podejmuje autor istotne problemy etyczne w kontekście choroby konkretnego człowieka. Chodzi głównie o zajęcie właściwej postawy wobec tego rodzaju ludzi. Istotną część tego rozdziału dotyczy praw etycznych, które muszą być zagwarantowane osobie chorej na AIDS. Najważniejsze z nich to prawo do informacji o chorobie, prawo do zachowania tajemnicy na temat choroby, prawo do niewyciągania cywilnych konsekwencji z choroby, prawo do dalszego kształcenia się, przebywania

w miejscach publicznych, obejmowania stanowisk, otrzymywania konkretnej pomocy, przebywania w szpitalu. Ludzie będący nosicielami wirusa, a także ludzie chorzy na AIDS nie mogą być traktowani jako ludzie innej kategorii.

Następnie autor podejmuje problem AIDS w aspekcie tzw. wolności seksualnej. Płeć i z nią związana sfera seksualna stanowi bezsprzecznie wartość w życiu człowieka. Istnieją jednak moralne granice aktualizacji tej sfery. Tzw. wolność seksualna już sama z siebie jest złem moralnym, które jeszcze bardziej ujawnia się w związku z zagrożeniem AIDS.

Concetti nie stroni również od zagadnień takich jak: AIDS a małżeństwo, omawiając istotne, a czasem zupełnie nowe problemy dotyczące zarówno małżeństwa, jak i małżeńskiego pożycia. M. in. stawia sobie pytanie, czy nosiciel wirusa lub chory na AIDS ma prawo do zawarcia małżeństwa, czy mogłoby to być przyczyną orzeczenia nieważności już zawartego małżeństwa, czy nie stanowi to podstawy do udzielenia rozwodu, czy możliwa jest legalna separacja?

Ostatni rozdział dotyczy moralnych aspektów opieki społecznej i duszpasterskiej nad nosicielami wirusa i chorymi na AIDS.

Zasygnalizowaliśmy trzy spośród kilku publikacji o tematyce etycznej, jakie ukazały się w 1987 roku w języku włoskim. Wybór prac podtyktowany był wagą i aktualnością omawianych w nich problemów. Pierwsza dotyczy jednego z fundamentalnych zagadnień teologicznomoralnych, jakim jest sumienie. Dwie pozostałe odnoszą się do szczegółowych zagadnień. Nikogo nie trzeba przekonywać o aktualności całościowego spojrzenia na śmierć ani o powadze zagrożenia, jakie niesie dla ludzkości AIDS. Wszystkie trzy prace stanowią istotny wkład w całokształt współczesnego piśmiennictwa teologicznomoralnego. Mogłyby one być wykorzystane w wykładach teologii moralnej w seminariach duchownych i na wydziałach teologicznych, a także w specjalistycznym duszpasterstwie.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

2. Mistyczne działanie Ducha Świętego w doświadczeniu ludzkiej słabości

W życiu spotykają człowieka różne doświadczenia. Niektóre wydają się beznadziejnymi. Troje spośród świętych rozpoznawało na dnie najmniej obiecujących przeżyć ukryte tam działanie Boże i nauczyło się postawy czci wobec Ducha Świętego. To św. Augustyna, św. Katarzynę ze Sieny i św. Jana od Krzyża ludzka słabość doprowadziła do „odkrycia” wartości Pawłowych słów: „Wystarczy ci mojej łaski, Moc bowiem w słabości się doskonali” (2 Kor 12, 9) oraz „ucisk... wyrabia nadzieję. A nadzieja zawieść nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 3. 5).

Wyznania biskupa Hippony zawierają rozważania, w których czytelnik odnajduje swoje własne doświadczenie życiowe — poczucie ciemności i słabości: „Kochałem szczęśliwe (radosne) życie, lecz bałem się znaleźć w twoim mieszkaniu i uciekałem od niego nawet wtedy, kiedy go szukałem. Sądziłem, że wstrzemięźliwość leży w ramach ludzkich możliwości, ale obecności takiej siły we mnie nie byłem świadomy (...). Biegnij naprzód! Ja podniosę cię i będę cię nieść do końca i tam wreszcie podniosę cię w górę”¹.

Dla Augustyna cierpienia tej walki stały się śmiercią i narodzinami. Co przedtem było dla niego miłe i słodkie, straciło swoją atrakcyjność i siłę nasycania. Święty rozpoznał później tę przemianę jako tajemnicze, uzdrawia-

¹ *The Confessions of St. Augustine. Translation, introduction, and notes by J. Ryan, Garden City 1960, 150.*

jące działanie Ducha Świętego: „Poszukiwałem z tęsknotą honorów, zdrowia, małżeństwa, a Ty śmiałeś się ze mnie (...). Pod tajemniczą ręką twojego lekarza moje obrzmiałe rany goły się i z dnia na dzień choroba mojego umysłu i ślepotą oczu ustępowały pod oczyszczającym balsamem żalu”².

1. Duch Święty siłą i radością

Doświadczenie nauczyło św. Augustyna, że ludzkie serce nie może istnieć bez radości. W miarę, jak zaczął poznawać żyjącego Boga, uświadamiał sobie podstawowe dążenie człowieka: do radości Bóg stworzył człowieka. Lecz życie nauczyło Augustyna również tego, że niezmiernie ważne jest źródło i jakość owej radości. Istnieje bowiem zadowolenie zwodnicze, które zniewala — aż do oszustwa grzechu. Tylko Bóg, Dawca dobrych darów, może ukoić ból ludzkiego serca radością, którą w nim wyzwała. Augustyn zrozumiał, że człowiekowi do pełni szczęścia nie wystarcza sam wysiłek, by czynić dobrze; niezbędne jest również odczucie radości i słodczy, owo zanurzenie się w Bogu, które jest silniejsze niż przyjemności płynące z grzechu. Nikt nie uwolni się od złudnej słodczy grzechu nie doświadczywszy większej radości płynącej z Boga. Tej zwiększonej mocy radowania się z dobra serce ludzkie potrzebuje nade wszystko. Odkrycie Ducha Świętego działającego w słabości człowieka dało Augustynowi szczególne poczucie siły i zadowolenia: „Poprzez Ducha Świętego, którego otrzymujemy, tryska w naszym sercu niewyczerpane źródło radości i miłości do najwyższego Dobra, które jest Bogiem”³.

Kim Duch Święty jest w życiu Trójcy, tym analogicznie jest w stworzeniu. Ten, który uosabia miłość łączącą Ojca i Syna, jednoczy to, co jest rozdzielone na ziemi, Duch jest samą siłą przyciągającej miłości. To on wydobywa człowieka z przepaści jego słabości, aby zatopić go całkowicie w Bogu. W działaniu trzeciej Osoby Trójcy objawia się Boski paradoks ukryty w centrum ludzkiego doświadczenia: słabość, która kusi serce człowieka, by uciec przed Bogiem, za sprawą Ducha powoduje ufny spoczynek w Jego ramionach. Jaką korzyść można odnieść, chcąc uniknąć walki, jeżeli zwycięstwo rodzi godną i zintegrowaną osobowość? W owym zmaganiu decyduje przecież nie ludzka słabość, lecz to, w jakim stopniu człowiek zatapia się w potęgę Boga, która może uzdrowić wszelką niemoc. To „zdobywanie” siebie jest wspomagane i wynagradzane darem zanurzenia się w Bogu. Dlatego słabość, która najłatwiej ulega skłonności do złego, nie musi spowodować osobistej ucieczki od Boga. Właśnie wewnątrz człowieka przebywa coś, a raczej Ktoś, kto jest potężniejszy niż wszelka niemoc. Dostrzeżenie tego daru, ukrytego na dnie własnego serca, zmagającego się ze słabością, oznacza odkrycie Ducha Świętego jako potęgi promieniującej radością zanurzenia się w miłości do żyjącego Boga. Takie doświadczenie wewnętrzne stało się udziałem św. Augustyna: „O Jezu Chryste, kiedy zanurzam się w Tobie całym moim istnieniem, moje życie staje się życiem rzeczywistym”⁴.

2. Św. Katarzyna i cierpienie przyjaźni

Jak św. Augustyn spotkał się z siłą Ducha Świętego w doświadczeniu swojej słabości, tak w XIV wieku dominikanka, Katarzyna ze Sieny, odkryła Jego oblicze w innym wydarzeniu życiowym: w cierpieniach przyjaźni. Serdeczność i uczuciowość, z jaką zwracała się do tych, którymi kierowała, rodziły przyjaźń skierowaną do niej. Siła jej miłości rzadko odnajdywała równy sobie odzew. W centrum doświadczenia niedoskonałości tych zwią-

² Tamże, 140.

³ Augustine, *De Spiritu et littera*, 5.

⁴ *Confessions*, 205.

ków święta odnalazła doskonałą miłość ubezpieczającą i opiekującą się nią: „Pograż się w miłości, córko, w mojej Opatrzności — zwrócił się Bóg do niej w *Dialogu* — „ja zawsze zerwę różę z twoich cierni”. W dziele tym Katarzyna szczegółowo opowiada o objawieniach, które otrzymała od Boga na temat ludzkiego serca oraz czułości serca Bożego względem niej samej: „Uciekam się do świętego wybiegu, aby podnieść ją z niedoskonałości: pozwalałam jej żywić specjalną miłość do niektórych ludzi (...). Kiedy dusza kocha specjalną miłością, odczuwa ból. Kiedy przyjemność, ukojenie albo towarzystwo, do którego przyzwyczała się i które dawało jej pociechę, zostało jej zabrane, cierpi; cierpi również, kiedy widzi, że ta osoba szuka innego niż jej towarzystwa. Ten ból pomaga jej zdobyć wiedzę o sobie samej. I jeśli mądrze poddaje się temu oświeceniu, dojdzie do kochania tej osoby w sposób doskonały, ponieważ z samowiedzą i pogardą dla swych samolubnych uczuć odrzuci niedoskonałość i dojdzie do doskonałości. Gdy osiągnie większą doskonałość, większa i doskonalsza miłość pójdzie w ślad za tym”⁵.

Szczególną miłość dla drugich osób Bóg daje, by w ten „łagodny sposób” ujawnić miejsca wewnętrznego zamknięcia i samolubstwa, które w innym wypadku pozostałyby nieujawnione i niewyleczone. Katarzyna przeżywała duchowy ból, poprzez który Bóg pragnął uzdrowić jej serce. W *Dialogu* znajdujemy odpowiedź Boga na pytanie świętej, dlaczego ludzie muszą tak wiele cierpieć: „Dlaczego utrzymuje duszę, otoczoną przez tak licznych wrogów, w bólu i strapieniu? Nie po to, żeby była zniewolona i pozbawiona bogactwa łaski, lecz żeby jej ukazać swoją opatrzność, by ufała nie sobie samej, lecz Mnie (...). Chcę, żeby była pokorna, żeby zobaczyła, iż sama jest niczym i poznała, że jej istnienie i każdy dar pochodzi ode Mnie, że Ja jestem jej życiem. Ona pozna to życie z moją pomocą, kiedy wyzwoli się poprzez walkę; nie pozwolę, żeby trwała ona wiecznie; przychodzi i odchodzi w miarę, jak uznają to za konieczne dla jej dobra. Czasami dusza doświadczana jest przekonana, że znajduje się w piekle, że zostaje wyzwolona i odczuwa smak wiekiustego życia, ale nie dzięki własnym wysiłkom. Pozostaje spokojna, ponieważ odczuwa namacalnie czyjąś potężną opiekę. Światło przychodzi niespodziewanie. Zlewa je na nią moje niezmiernie miłosierdzie, które zechciało się nią opiekować we właściwym dla niej czasie, kiedy już nie mogła więcej znieść. [...] Dlaczego wówczas, gdy była wierna w modlitwie i w innych koniecznych sprawach nie ulżyłem jej swym światłem i nie usunąłem ciemności? Ponieważ nie była jeszcze doskonałą i nie chciałem, żeby przypisywała sobie to, co nie jest jej zasługą. W ten sposób możesz zobaczyć, jak dusza niedoskonała dochodzi do doskonałości przez walkę, przez doświadczanie mojej boskiej opatrzności, w którą dawniej tylko wierzyła”⁶.

W wysiłkach wzrostu Katarzyna dostrzegała w sobie chore miejsca, które musiały podlegać uzdrowieniu. Trudności sprawiły, że dogłębnie zrozumiała kondycję człowieka i jej uwarunkowania. Lata wewnętrznej walki, spowodowanej zależnością od Boga, wywołały bezsilność i lzy, których żadna ziemską pociecha nie była w stanie osuszyć. Nadszedł jednak dzień, kiedy obudziwszy się, poczuła się wewnętrznie wolną i pełną pokoju. Kiedy w swych bolesnych przeżyciach zaczęła rozpoznawać troskliwość Boga, następowała w niej, dzięki jego łasce, powolna przemiana. Zapragnęła poddać Jemu także inne dziedziny swego życia. Stopniowo uzależniała się całkowicie od Bożej miłości, co doprowadziło ją do pożądanego stanu. Pan wyjawiał Katarzynie, że ci, którzy porzucają swoje własne plany i w zupełności zdają się na Niego, są tymi, którzy rozszerzają swoje serce w otchłaniach

⁵ Catherina of Siena, *The Dialogue. Translation and introduction* by S. Notke, New York 1980, 302—303.

⁶ *Tamże*, 301—302.

Jego miłości. Sama miłość staje na ich usługi: „Ja ich utrzymuję w sprawach materialnych, jak i duchowych, używam specjalnych, opatrnościowych i nadzwyczajnych sposobów: Moje Miłosierdzie — Duch Święty — staje się ich sługą”⁷.

3. Duch Święty — Sługa Miłosierdzia

W doświadczeniu Katarzyny słowa „Miłosierdzie” i „Sługa” nabierają szczególnego znaczenia. Święta nazywa Boga „kochającym szaleńcem”, „oszałałym z miłości”. Jego czułość łaskawie nachyla się nad tym, co słabe i delikatne, aby stać się delikatnym i słabym. Zaś miłosierdzie jest miłością tak niepohamowaną, rozrzućną, nadobfitą, iż doszło do szaleństwa, o jakim mówią słowa orędzia wielkanocnego: „aby wykupić niewolnika, wydałeś swego Syna”.

Katarzyna, nazywając Ducha Świętego „Miłosierdziem” Boga, które dane jest nam jako „Sługa”, wie, że łączy ze sobą dwa krańcowe obrazy. Lecz takie ujęcie wydaje jej się jedynie prawdziwym: obowiązkiem sługi jest zarządanie wszelkim potrzebom. „Ten Sługa, Duch Święty, którego jej dałem w swojej opatrności, ubiera ją, żywi, obsypuje swoją czułością i największymi łaskami. (...) Niech się zda na mnie, a Ja ją uszczęśliwię w nadzwyczajny sposób”⁸. Duch Święty jest jak „uprzejmy kelner”, który podchodzi do stołu serca ludzkiego: „Duch Święty, moje umiłowane miłosierdzie... rozda je moje dary i łaski (...). Ten uprzejmy, delikatny sługa przynosi mi ich pragnienie czulego miłowania i w odpowiedzi odnosi im za ich pracę słodycz mojego miłosierdzia dla ich radości i pokrzepienia. Tak więc widzisz: Ja jestem ich stołem, mój Syn pożywieniem, a Duch Święty... czeka na nich”⁹.

Ponieważ Duch Święty jest transcendentnym Bogiem, może pochylić się nad tym, co kruche i stać się sługą słabości. Ten obraz urzeka Katarzynę.

Zgodnie z określeniem Katarzyny, Duch Święty jest także „matką, która żywi nas przy piersi Miłosierdzia Bożego”. Wyobrażenie matki karmiącej swe dziecko stało się tak ważną częścią składową doświadczeń Świętej, że sięgnęła ona do Izajasza 66, 10—13, aby tam odnaleźć odbicie ukrytej twarzy Ducha Świętego. To wyobrażenie karmienia przy piersi Boga stało się główną podstawą jej wielkiej ufności: wtedy doświadczała nieskończonej miłości. W bólu opuszczenia przez Boga, w bólu dojrzwania miłości Katarzyna odkryła obecność Ducha Świętego, Miłosierdzia Bożego, wypełniającego każde jej pragnienie jak sługa i matka.

4. Św. Jan od Krzyża a ogołocenie

Szesnastowieczny karmelita, Jan od Krzyża, doszedł do poznania Ducha Świętego odmienną drogą. Więziony miesiącami przez braci nie zreformowanego karmelu, w klasztornej celi cierpiał z powodu pobicia. Pod koniec życia nie zreformowani bracia jeszcze raz zwrócili się przeciwko niemu, próbując go na zawsze usunąć z zakonu. Do cierpień fizycznych doszły cierpienia wewnętrzne: oschłość, ogołocenie, poczucie zupełnego odrzucenia, odczucie nieobecności Boga i daremności modlitwy. W bólu uświadomionego milczenia Boga Jan pisze swój poemat. Wtedy stała się rzecz paradoksalna: ciemność odkryła przed nim blask „Zyjącego Płomienia Miłości”, którym jest Duch Święty. Jan ukazuje, iż w ciemnościach jest łaska i bliskość Boga¹⁰. Opis powrotu do zdrowia człowieka chorego, jaki stosuje Jan, jest

⁷ *Tamże*, 291.

⁸ *Tamże*, 292, 296.

⁹ *Tamże*, 146.

¹⁰ *The Collected Works of St. John of the Cross. Translated by K. Kavanaugh*, Washington 1973, 580, 586—587.

zrozumiały dla wszystkich. Święty porównuje ludzkie serce do kawałka wilgotnego drewna, które długo leży w ogniu. Doświadcza ono działania ognia nie dlatego, że ogień jest jego nieprzyjacielem, lecz dlatego, że drewno mu się opiera. W ten sam sposób dusza ludzka bywa „przetwarzana”; nie odczuwa przy tym nic jak tylko ból. To doświadczenie, zdaniem Jana od Krzyża, powinno być powodem nie rozpacz, lecz radości. Płomień, Duch Święty, rani tak dogłębnie nie dlatego, że Bóg jest niedelikatny, lecz dlatego, że twardość ludzkiego serca jest tak wielka. Płomień przynosi zdrowie, nie śmierć: „cierpimy z powodu choroby, ale ta choroba jest naszym zdrowiem”, to oczyszczenie jest dla nas lekarstwem. W przeżywaniu wewnętrznego niepokoj, ciemności, pustki, ukrycia Boga — nie gdzie indziej — odnajdziemy oblicze Ducha Świętego, gdyż tak wyraża się jego obecność¹¹.

Jako wniosek wysnuty z własnego doświadczenia Jan od Krzyża podaje, że jeśli drewno nie podda się płomieniowi, ten go nigdy nie obejmie i nie pochłonie. W tej trudnej próbie nie wolno nigdy tracić nadziei; trzeba spokojnie pozostawać w ciemności i ogołoceniu, nie walczyć z nimi i nie uciekać: niech Ogień dokona swego dzieła.

Rada Jana od Krzyża jest echem słów znakomitego nauczyciela: „Jak długo będziesz walczyć z Bogiem? Ktoś odniesie w końcu zwycięstwo, ale nie będziesz to ty. Bóg ma swoje sposoby na wypełnienie swojej woli”¹². Tym, którzy trwali cierpliwie w ciemności nie opierając się interwencji Bożej, Jan od Krzyża oferuje nadzieję: płomień, który w początkowym swym działaniu jest tak dokuczliwy, po zrealizowaniu swego dzieła staje się subtelny, ogień, za sprawą którego wzrastało rozzdzierające poczucie pustki, przynosi „słodkie wypalenie” i „zachwycającą ranę”¹³.

Jan od Krzyża wyjaśnia, że jedynym celem takiego działania Ducha Świętego jest nauczanie człowieka umiejętności kochania Boga i ludzi mocą Bożej miłości.

Ból uzdrawiającego działania Ducha poprzez ciemność i ogołocenie jest często odbierany jako „łamanie serca”. To Duch Święty przelewa w ludzkie serce egzystencjalną miłość, powiększa zdolności, daje nowe serce. Ze strony człowieka towarzyszy temu krzyk bólu, lecz ta udręka staje się przyczyną radości. To raniące działanie Ducha Świętego jest tak głębokie, że nawet śmierć wydaje się upragniona. Ci, których Duch Święty zranił przez oczyszczenie w ciemności i ogołoceniu, łagodnie zostali przeprowadzeni przez stan śmierci, dającej nowe życie¹⁴.

Jak wynika z powyższych wywodów, św. Augustyn w najbardziej upokarzającej słabości, w stanie skrajnej bezradności, poczuł tchnienie Ducha Świętego jako siłę i radość, które pociągnęły za sobą zanurzenie się w Boga.

Św. Katarzyna ze Sieny w bólu i zmaganiach odkryła obecność Ducha Świętego jako Miłosierdzia Boga, wypełniającego każdą jej potrzebę.

Św. Jan od Krzyża w doświadczeniu, które wiodło przez ciemność i ogołocenie, odnalazł Ducha Świętego jako „słodką ranę”, przekształcającą ludzką słabość w zdolność kochania Boga i ludzi Jego miłością.

Świadectwo tych świętych zachęca nas do poddania się tej tajemniczej przemianie, ukrytej w naszych walkach życiowych, prowadzących w pozornie beznadziejnych sytuacjach do przeżycia tego misterium, o którym mówi św. Paweł: „...chłubimy się także z ucisków, wiedząc, że ucisk wyrabia wytrwałość... A nadzieja zawiesić nie może, ponieważ miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego...” (Rz 5, 3. 5).

ks. Stanisław Urbański, Warszawa

¹¹ *Tamże*, 586.

¹² *Tamże*, 598.

¹³ *Tamże*, 520.

¹⁴ *Tamże*, 591—592.