

**Paweł Bortkiewicz, Bronisław
Mierzwiński, Stanisław Urbański,
Marian Graczyk**

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 64/3, 115-131

1994

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. „Veritatis Splendor” – przesłanie moralne Kościoła. Sesja naukowa na KUL. II. OMÓWIENIA. – 1. Tematyka i zadania Międzynarodowego Roku Rodziny. – 2. Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej.

I. SPRAWOZDANIA

1. „Veritatis Splendor” – przesłanie moralne Kościoła. Sesja naukowa na KUL

Przesłanie moralne Kościoła wyrażone w encyklice *Veritatis splendor* stanowiło treść dwudniowej sesji zorganizowanej przez sekcję teologii moralnej KUL w dniach 6-7.12.1993 r. Po wcześniejszej, wrocławskiej (zorganizowanej na PWT), była to druga w Polsce wspólnotowa okazja do refleksji nad treścią ostatniej encykliki Jana Pawła II.

W czasie powitania uczestników spotkania, przewodniczący sekcji teologii moralnej na KUL – ks. doc. dr hab. Janusz N a g ó r n y, zaznaczył, że uczestników spotkania przyciągnął blask i trud Prawdy, którą jest Jezus Chrystus.

Ks. prof. dr hab. A. Sz o s t e k, prorektor KUL otwierając sesję wskazał na aurę niezwykłości, jaka otacza VS, w czasie całej historii jej zapowiedzi i ogłoszenia. Pomimo że encyklika skierowana jest wyjątkowo do biskupów, to jednak stanowi równocześnie wezwanie dla teologów. Jest pierwszym tej rangi dokumentem, który podjął fundamentalne problemy moralne.

Pierwszy referat *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła* wygłosił ks. dr Ireneusz M r o c z k o w s k i. We wstępie, polemizując z opinią A. Besançon o zamknięciu chrześcijaństwa ortodoksyjnego na współczesną myśl, wskazał, że to wręcz brak krytycznego stosunku do współczesnej refleksji legł u podstaw kryzysu w teologii moralnej.

Podjmując tematykę współczesnych prądów umysłowych, ks. Mroczkowski wskazał na pytania wyrastające z tragedii II wojny światowej, która skierowała refleksję współczesną w stronę analizy funkcjonowania zachowania człowieka z ubocznym, ale zauważalnym trendem pogardy dla tradycji i wartości chrześcijańskich. Wśród wskazywanych prądów prelegent wyodrębnił nurty strukturalizmu (Levi Strauss, Althaus, Jacobs), hermeneutyki (wyrastającej z twórczości Wittgensteina, Heideggera, filozofii lingwistycznej, psychoanalizy). Szczególnie miejsce zajmują w myśli współczesnej „trzej mistrzowie podejrzliwości” (P. Ricoeur) – Nietzsche, Freud, Marks. Czasy najnowsze wnoszą tutaj także prądy New Age, rewolucję seksualną, usuwanie wiary w szatana z równoczesnym prymitywnym i niebezpiecznym satanizmem.

Teologia protestancka, której wpływ czytelny jest choćby w poglądach głośnego Drewermanna, wyraża się w różnicowanych poglądach K. Bartha, R. Bultmanna i ich uczniów – Tillicha, Niebuha, Pannenberg czy Moltmanna. Jest to wpływ wielopostaciowy – od krytyki chrześcijaństwa liberalnego za przyswojenie na przykład *laissez-fairyzmu* po bultmanowskie odmitologizowanie Biblii i religii. Wpływ protestantyzmu zaznaczył się szczególnie w świecie anglosaskim, głównie w USA (przejawem jest m.in. teologia „śmierci Boga”).

Ks. Mroczkowski omawiając kierunki rozwoju myśli katolickiej przypomniał postulaty J. Danielou z 1946 r. dotyczące kontaktu z marksistami i egzystencjalistami oraz apostoelskie zaangażowanie w rzeczywistości społeczne. Nowa teologia spotkała się wówczas ze sprzeciwem ze strony przedstawicieli neotomizmu (Garrigou-Lagrange). Niemniej, wydaje się, że Sobór Watykański II zastąpił scholastykę Pismem św., Ojcami Kościoła i personalizmem (opartym na kategorii obrazu Bożego, co pozwala na interpretację tajemnicy człowieka przez Jezusa Chrystusa). Posoborowe drogi rozwoju teologii moralnej wyznaczone wezwaniem z Dekretu o formacji kapłańskiej (nr 16) są niezwykle dynamiczne i znaczące. Nie uwalniają jednak od pytań o przyczyny niepowodzenia w budowaniu koncepcji teologii moralnej

* Redaktorem biuletynu jest ks. Marian G r a c z y k, Warszawa.

(H. Juros). Wielu teologów uważa dzisiaj, że Vaticanum II nie zostało do końca odczytane przez moralistów. Zwraca się też uwagę, że sama problematyka teologii moralnej fundamentalnej nie znalazła się faktycznie w centrum uwagi ojców soborowych.

Ostatnie 20 lat stanowią interesującą dyskusję zwolenników autonomii a etyki wiary. Głównym wyrazicielem pierwszej opinii jest A. Auër, a także D. Mieth, F. Böckle. Traktują rzeczywistość świata jako fundament etyki. Odpowiedzialność chrześcijańska staje się w tym kontekście autonomiczną odpowiedzią na wyzwania tej rzeczywistości. W reakcji na te poglądy etyka wiary wskazuje na podstawy dyskursu wiary w rzeczywistości objawionej. Poznanie jest świadkiem, drogą odkrywania norm moralnych. Sam rozum nie jest w stanie sformułować bezwarunkowych norm moralnych, a wiara nie jest w konflikcie z ludzką moralnością. Reprezentantami tego kierunku są Schürmann, Ratzinger, Urs von Balthasar, Ziegler.

W kontekście tak zarysowanego łała, główne pytania stawiane – inspirowane lekturą VS – zdaniem ks. dr Mroczkowskiego – to:

- rola wiary religijnej w samostanowieniu człowieka,
- personalistyczne rozumienie prawa naturalnego,
- zdolność człowieka grzesznego do samosądu siebie (w świetle współczesnych reinterpretacji grzechu pierwotnego).

Ks. prof. dr hab. F. G r e n i u k, wygłosił następnie referat na temat *Wolność a prawo*. Przypomniał lęk Hegla przed zmarnowaniem rozumu i wolności, którego wyrazem stała się antynomia wolności a prawa. Wyjaśnił, że przesłaniem encykliki *Veritatis Splendor* jest wskazanie, że takiej antynomii nie ma: wolność człowieka i Boże prawo wzajemnie do siebie się odwołują (por. VS 17).

Następnie Ks. profesor wskazał ogólne założenia doktrynalne, które można wyrazić w następujących elementach: globalna orientacja personalistyczna, komplementarność encykliki (w odniesieniu do nowego katechizmu), skorygowanie nauki o wolności (w postaci odrzucenia tendencji absolutyzujących, jak i determinujących wolność).

Z kolei, przedmiotem analizy prelegenta stało się prawo moralne, a zwłaszcza te jego elementy, które są przedmiotem zainteresowania encykliki – prawo wieczne i naturalne. To ostatnie jest punktem centralnym wykładu VS. Encyklika staje w opozycji doktrynalnej wobec błędnych koncepcji prawa naturalnego, ukazuje jego przymioty (powszechność, niezmienność) oraz funkcje.

W dyskusji szczególnie zainteresowanie wzbudził głos ks. A. S z o s t k a dotyczący ogólniejszej kwestii – problemu inkulturacji. U podstaw jego refleksji było przypomnienie faktu głoszenia Dobrej Nowiny przez Jezusa ludzkim językiem. Oznacza to nieodwołalną niedostateczność formy roszadanej przez treść. Wyraża to zarazem wagę zachowania równowagi między zamknięciem się teologii przed ludzkim językiem a fascynacją nim. W tym kontekście VS jest głosem hamulca w stosunku do zachłyśnięcia się ideami spoza chrześcijaństwa (znamienny tytuł II rozdz. *Nie bierzcie więc wzorów z tego świata*). Jednocześnie encyklikę cechuje ostrożna struktura: prezentacja prądów w świecie, wskazanie tego, co niepokoi teologię i jednocześnie ocna, która nigdy nie potępia *tout court*. Ks. prorektor przypominał też, że Kościół nie może żadnej teologii ani filozofii uznać za jedyną. W tym kontekście przestrzegł przed wieloznacznością treści wyrażanej w terminie „personalizm”, który w swej istocie przestrzega zarówno przed instrumentalizacją człowieka, jak i nie może zgodzić się na jego diwinizację. Ks. J. N a g ó r n y w kolejnym głosie w dyskusji podejmując problem personalistycznego podkreślenia prawa naturalnego wskazał na potrzebę dopełnienia teologicznego poprzez odwołanie się do idci Przymierza. Temat prawa naturalnego, jego koncepcji powrócił też w głosie ks. prof. T. S t y c z n i a, który odnosząc się do rozróżnień prawa naturalnego w ujęciu ontycznym a epistemologicznym wskazał, że encyklika świadczy o nierozdzielności związku pierwszej i drugiej płaszczyzny. Rozdzielenie obydwu porządków byłoby „likwidacją tej encykliki”.

Drugi dzień obrad otworzył referat ks. dr J. W r ó b l a *Sumienie a prawda*. Oprócz uwag wstępnych uzasadniających prezentowaną problematykę, referat zawierał cztery podstawowe części strukturalne: drogi i bezdroża prawa i wolności, sumienie na drogach prawdy, eklezjalny charakter sumienia oraz problem sumienia błędnego i formacja sumienia w prawdzie. Ks. Wróbel, przypominając klasyczne ujęcie sumienia jako subiektywnej normy moralności, podkreślił rolę prawa Bożego jako bazy, która konstytuuje strukturę instytuc-

jonalną sumienia. Sprawia też, że życie moralne człowieka jest wiernością sumieniu. Zakwestionowanie związku prawa naturalnego i odpowiedzialności wraz z wolnością sumienia prowadzi do wejścia na bezdroża w postaci: formalizmu i legalizmu, kazuistyki, bezwiednego posłuszeństwa czy absolutyzacji prawa pozytywnego w totalitaryzmie. W części „sumienie na drogach prawdy” ks. dr Wróbel wskazał na podwójny wymiar prawdy: teoretyczny i praktyczny (ten drugi realizuje się w świadectwie sumienia). Następnie zwrócił uwagę na koncepcję biblijną prawdy i stosunek człowieka do niej wyrażony w postulatcie nawrócenia. Konkluzją tej części referatu było stwierdzenie, że prawo moralne i wolność poprzez prawdę odzyskują właściwe sobie miejsce w strukturze moralności. Mówiąc o charakterze eklezjalnym prawdy i sumienia prelegent wskazał na opozycyjność tego charakteru do tendencji indywidualistycznych. Dzięki temu człowiek może chronić się skutecznie przed subiektywizmem i sytuacjonizmem etycznym.

Wreszcie, w ostatniej części referatu autor podjął problem sumienia błędnego i formacji sumienia w prawdzie. Kontekstem rozważań były współczesne teorie zdemaskowane przez kard. Ratzingera – teoria „podstępu Boga” (Bóg – według niej – by zbawić człowieka, posługuje się błędnym sumieniem) oraz teoria zbawienia przez niewiedzę. Formacja prawdziwego sumienia, wyraźnie podkreślona w VS 64, wskazuje na konieczność nawrócenia w duchu wierności Duchowi Świętemu oraz na stałe nawracanie ku prawdzie i dobru.

Kolejnym głosem był referat ks. prof. dr hab. J. Nagórnego na temat *Opcji fundamentalnej w praktyce życia chrześcijańskiego*. Koncepcja opcji fundamentalnej wyrosła z usiłowań głębszego wyjaśnienia relacji osoba – czyn i jawiła się jako szansa przewyżczenia reistycznego i atomistycznej interpretacji czynu moralnego. Jednakże, w niektórych poglądach przybrała ona wyraz głębiej zakorzonej dychotomii wiary i moralności, co wyraziło się w przeciwstawieniu jej wyborom kategorialnym. Mówiąc z kolei o nadużyciach w zakresie omawianego pojęcia, ks. Nagórny wskazał na takie jej ujęcia, które widzą w niej kategorię czysto transcendentálną i atematyczną. W konsekwencji dokonuje się radykalnego rozdziału opcji fundamentalnej i konkretnych wyborów moralnych, usprawiedliwia się pozamoralny charakter wyborów konkretnych, fałszywie interpretuje się postulat autonomii postępowania moralnego, wnosi się zasadniczą rewizję dotyczącą tradycyjnego rozróżnienia grzechów na śmiertelne i powszednie.

Prelegent w dalszej części swojego wystąpienia podniósł zagadnienie wkładu biblijnego do kategorii opcji fundamentalnej. Według przesłania objawionego w Pismie św., opcja fundamentalna jest prawdziwym wyborem wolności powiązaniem z poszczególnymi czynami, wpisuje się w kontekst powołania chrześcijańskiego, odnosi się zawsze do Boga (jest wyborem wobec Boga), wskazuje na wiarę, która działa przez miłość. Ks. Nagórny powiązał omawiane zagadnienie ze schematem Przymierza, który zawiera w sobie prolog historyczny, zobowiązanie fundamentalne i przypisy szczegółowe, które stają się czytelne jedynie w kontekście zobowiązania fundamentalnego.

Następnie przedstawiona została właściwa relacja opcji fundamentalnej do konkretnych wyborów życiowych. Podkreślone zostało dobitnie, że ocena moralna ludzkich czynów zależy zarówno od opcji fundamentalnej, jak i od pojedynczych czynów, decyzji, dokonań. W zakończeniu ks. Nagórny wskazał na opcję fundamentalną jako źródło postaw, które otwierają się na konkretne wybory życiowe.

Ostatnim punktem sesji była dyskusja panelowa z udziałem wszystkich pracowników sekcji teologii moralnej KUL (z wyjątkiem nieobecnego ks. prof. S. Rosiaka). Przewodniczył jej ks. prof. F. Greniuk. W jej trakcie na temat biblijnych fundamentów moralności chrześcijańskiej w oparciu o przesłania encykliki wypowiedzieli się: ks. Nagórny, Greniuk i Wróbel. Ks. dr S. M o j e k mówił o maksymalizmie chrześcijańskim, a ks. M r o c k o w s k i o teologii moralnej jako odpowiedzi na znaki czasu. Ks. dr S. N o w o s a d podjął zagadnienie Magisterium Kościoła a teologia moralna, natomiast ks. mgr B. J u r c z y k podniósł kwestię społecznego wymiaru teologii moralnej. W ten zarysowany kształt dyskusji wpisali się swoimi głosami także uczestnicy sesji z sali obrad. Spotkanie zakończono wspólną modlitwą.

ks. Paweł Bortkiewicz TChr, Poznań

II. OMÓWIENIA

1. Tematyka i zadania Międzynarodowego Roku Rodziny

1. Proklamacja Międzynarodowego Roku Rodziny

Można z pewną satysfakcją podkreślić, że to właśnie polska delegacja dziesięć lat temu wystąpiła na forum organizacji Narodów Zjednoczonych z propozycją ogłoszenia Roku Rodziny. Znamienne rzeczą jest fakt, że propozycja ta uzyskała szczególne poparcie krajów Ameryki Łacińskiej oraz krajów Trzeciego Świata. Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych, na 78 Sesji Ogólnej w dniu 8 grudnia 1989 r., ogłosiło rok 1994 jako Międzynarodowy Rok Rodziny¹. Równocześnie wyznaczono temat wiodący dla tego roku: *Family – Resources and responsibilities in a changing world*² – *Rodzina – zasoby i odpowiedzialność w zmieniającym się świecie*³. Koordynatorem Międzynarodowego Roku Rodziny z ramienia ONZ został Polak, Henryk Sokalski. Sekretariat ma swoją siedzibę w Wiedniu⁴.

Właśnie w Polsce odbędzie się, w dniach 14 – 17 kwietnia 1994 w Warszawie, Międzynarodowy Kongres Rodziny. Na prelegentów zostały zaproszone takie osobistości, jak – między innymi – Matka Teresa, Jean Vanier, prof. Jerome Lejeune, dr Josef Rotzer, prof. Rocco Buttiglione, o. M. D. Philippe, ks. prof. Michel Schooyans, ks. prof. Tadeusz Styczeń.

Głęboki w swej wymowie jest oficjalny emblemat wybrany dla obchodów tego Roku: serce człowieka wpisane w serce rodziny. To drugie serce staje się równocześnie dachem domu rodzinnego, który chroni jednostkę i symbolizuje życie i miłość. W tym sercu – ognisku rodzinnym – człowiek znajduje ciepło, opiekę, bezpieczeństwo, wspólnotę, tolerancję i akceptację⁵.

2. Podstawowy dokument Organizacji Narodów Zjednoczonych

Tematyka i profil Międzynarodowego Roku Rodziny została określona w dokumencie ONZ: *1994 International Year of the Family. Building the smallest democracy at the heart of society (1994 Międzynarodowy Rok Rodziny. Budowanie najmniejszej demokracji w sercu społeczeństwa)*. United Nations 1991.

Wspomniany wyżej dokument ONZ, wydany w języku angielskim, ma charakter broszury liczącej 35 stron. Do analizy kilku kontrowersyjnych elementów w nim zawartych przejdziemy w dalszej części artykułu. Tu chodzi o wskazanie układu i treści dokumentu. Istotne są trzy pierwsze rozdziały. Pierwszy z nich wymienia zasady związane z proklamacją Międzynarodowego Roku Rodziny, drugi omawia krótko cele, a trzeci proponuje program na ten Rok.

Wśród zasad znajduje się stwierdzenie, że rodzina stanowi podstawową część społeczeństwa i dlatego zasługuje na specjalną uwagę. Międzynarodowy Rok Rodziny pragnie objąć i ukazać potrzeby wszystkich rodzin, zdając sobie sprawę, jak bardzo ich formy i funkcje są zróżnicowane w poszczególnych krajach współczesnego świata. Z troską o rodzinę łączy się promocja podstawowych praw jednostki. Akcentuje się całkowitą równość kobiety i mężczyzny w rodzinie i w społeczeństwie. Wszelkie formy aktywności z okazji Między-

¹ Zgromadzenie Ogólne ONZ, 78 sesja ogólna, 8.12.1989, rezolucja 44/82.

² Temat MRR został opublikowany w dokumencie ONZ: *Report of the General Secretary*, Wiedeń, 11-20 lutego 1991, nr 8-12.

³ Jest to dosłowne tłumaczenie. Zdaniem autora (B.M.) słowa „zasoby i odpowiedzialności” lepiej byłoby oddać przez określenia: „wartości i odpowiedzialność”. Nb. wszelkie tłumaczenia w artykule pochodzą od autora.

⁴ Oto jego adres: IYF Secretariat, United Nations Office at Vienna, Vienna International Centre, P. O. Box 500, A-1400 Wien.

⁵ Tak wspomniany niżej dokument ONZ tłumaczy symbolikę emblematu.

narodowego Roku Rodziny powinny objąć różne płaszczyzny: lokalną, krajową, regionalną i międzynarodową. Szczególną wagę należy przywiązać do działań na szczeblu lokalnym i narodowym. Nie chodzi o zastępowanie rodziny w jej funkcjach, lecz o wspieranie rodziny w ich realizacji. Rok Rodziny nie powinien mieć charakteru wyjątkowej akcji, ograniczonej do roku 1994, lecz zainicjować stałe działania dla dobra rodziny.

Celem Międzynarodowego Roku Rodziny według ONZ jest stymulowanie wszelkich aktywności lokalnych, krajowych i międzynarodowych, które winny zmierzać do lepszego zrozumienia ze strony rządów i sektorów prywatnych znaczenia rodziny, jej zadań i problemów. Trzeba ochronić procesy ekonomiczne, społeczne i demograficzne na korzyść rodziny i jej członków; stymulować i właściwie ukształtować politykę rodzinną kompetentnych instytucji; odpowiadać na problemy dotyczące rodzin i stworzone przez rodziny. W grę wchodzi także specjalne programy uruchomione na rzecz rodziny, współpraca różnych instytucji narodowych i międzynarodowych. Wspomniana jest potrzeba koordynacji wysiłków i wymiany osiągnięć w trosce o kobiety, dzieci, młodzież, osoby starsze, upośledzone i tym podobnych problemów dotyczących rodziny lub jej poszczególnych członków.

Program proponowany przez ONZ na Międzynarodowy Rok Rodziny stanowi najobszerniejszą część dokumentu. Zawiera ona najpierw rozważania na temat zmian, jakie zachodzą we współczesnych społeczeństwach i mają bezpośredni wpływ na rodzinę i jej funkcje. Wiele miejsca poświęcono tzw. polityce rodzinnej. Następnie omówiono kilka problemów szczegółowych: rola rodziny w ochronie wartości ogólnoludzkich, zasoby i odpowiedzialności rodziny, praca a rodzina, rodziny w trudnych sytuacjach, wychowanie, zdrowie, płodność i planowanie rodziny, mężczyzna, kobieta, dzieci w rodzinie, młodzież, osoby starsze, upośledzeni w rodzinie, przemoc w rodzinie, prawa rodziny.

Dokument ONZ wysuwa i omawia trzy podstawowe tezy w odniesieniu do rodziny:

1. Należy wzmocnić zdolność rodziny do zaspokojenia własnych potrzeb.
2. Należy wyjaśnić i zrozumieć relację między możliwościami rodziny zaspokojenia własnych potrzeb i jej oczekiwaniami na pomoc ze strony instancji publicznych.
3. Należy rozpoznać skutki schorzeń społecznych w życiu rodziny i uznać potrzebę interwencji ze strony czynników rządowych dla usunięcia zjawisk negatywnych.

Po tych refleksjach na temat współczesnej rodziny, jej sytuacji i potrzeb, dokument przedstawia szczegółowe propozycje dotyczące obchodów Międzynarodowego Roku Rodziny i dalszej troski o rodzinę, wskazując na różne instytucje i formy działalności na płaszczyźnie lokalnej, krajowej, regionalnej i międzynarodowej.

3. Wartości i usterki propozycji ONZ

Temat zaproponowany przez ONZ na Międzynarodowy Rok Rodziny oraz związany z tym dokument 1994 *International Year of the Family – Building the smallest democracy at the heart of society* wyrażają podwójną troskę:

- harmonijnie połączyć ze sobą ciągłość i zmianę,
- uwypuklić zasoby (wartości) i odpowiedzialności rodziny.

Kierowanie przemianami dokonującymi się w świecie stanowi trudne zadanie dla współczesnego człowieka, zwłaszcza dla uczonych. Te przemiany dotyczą przede wszystkim rodzinę, na przykład: rozwój przemysłu, technologii, środków społecznego przekazu. Pojawia się realne niebezpieczeństwo zatarcia granicy między naturą i kulturą⁶. Społeczeństwo współczesne, „technologiczne”, stoi wobec pokusy manipulowania człowiekiem wykorzystując ogromny postęp techniczny. Znajdujemy się wobec paradoksalnego zjawiska: z jednej strony coraz bardziej odkrywamy naturę, która nas otacza, naturalne środowisko życia człowieka, a z drugiej, coraz bardziej niszczy naturę człowieka, nasze wnętrze. Trzeba na to zwrócić szczególną uwagę, gdyż rodzina stanowi pierwszą zasadę, podstawowe środowisko społeczne, w którym spotyka się natura z kulturą, broniąc naturę przed destrukcyjnym wpływem kultury.

⁶ Por. J o n a s, *Dalle fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna 1991 s. 52 (cyt. z wypowiedzi bpa E. Sgrecci; L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie 1993 R. 14 nr 8-9 s. 31).

Proklamowanie 1994 roku Międzynarodowym Rokiem Rodziny, wybrany temat oraz ogłoszony dokument są dowodem, że ONZ chce podkreślić trwałość rodziny i jej znaczenie w życiu jednostek i społeczeństw. Dlatego też działania tej najważniejszej instytucji międzynarodowej na rzecz aktualnego dobra rodziny zasługują nie tylko na zainteresowanie, lecz także na poparcie ze strony Kościoła.

Równocześnie jednak, w świetle wartości ogólnoludzkich i chrześcijańskich, musimy być krytyczni wobec niektórych tendencji, dochodzących do głosu na forum ONZ. Wspomniany wyżej dokument programowy Międzynarodowego Roku Rodziny zawiera szereg twierdzeń niejasnych, wątpliwych, czy wręcz niezgodnych z zasadami głoszonymi przez Kościół katolicki⁷.

Brak w tym dokumencie definicji małżeństwa i rodziny. ONZ wychodzi z założenia, że rodzina nie można zdefiniować. Tak więc przyznajemy się, że po tylu tysiącach lat istnienia ludzkości nie wiemy, co to jest rodzina. Podobnie nie można zdefiniować małżeństwa. Zdaniem ONZ zbyt wielka jest różnica kultur, sytuacji na świecie. Jeśli nie można jasno zdefiniować małżeństwa i rodziny, to w konsekwencji pewne anomalie, zjawiska patologiczne mogą być przyjęte jako normalne; na przykład uznanie związku homoseksualistów czy lesbijek jako pełnoprawnego związku małżeńskiego⁸. Tymczasem definicja małżeństwa i rodziny jest możliwa i konieczna. Dla sformułowania jasnej definicji trzeba także sięgnąć do pewnych elementów nauk empirycznych, na przykład pojęcia struktura, model, elementy trwałe. Socjologowie oraz przedstawiciele innych nauk powinni rozwinąć, pogłębić swoje badania nad rodziną. Punktem wyjścia musi pozostać fakt: rodzina jest rzeczywistością naturalną zakładającą trwałość⁹.

Dokument ONZ zupełnie pomija fakt, że małżeństwo jest fundamentem rodziny. Może to prowadzić do deprecjacji małżeństwa z negatywnymi konsekwencjami; na przykład pełna akceptacja tak zwanych „wolnych związków” i całkowite, prawne zrównanie ich z normalnymi związkami małżeńskimi. Tenże dokument ONZ porusza problemy kobiety, dziecka, człowieka starszego w całkowitym oderwaniu od rodziny, od kontekstu życia rodzinnego; nie się nie mówi o podstawowym prawie rodziny w odniesieniu do swoich członków. Wyczuwa się błędne rozumienie tak zwanej „polityki rodzinnej”, sprowadza się ją wyłącznie do polityki socjalnej (na przykład kwestia alimentów, zasiłków, urlopu macierzyńskiego, a nie całościowa koncepcja rządu w trosce o rodzinę).

Istotną sprawą jest wyraźne odróżnienie praw dla rodziny od praw rodziny; pierwsze to prawa stanowione dla dobra rodziny; drugie to niezbywalne prawa, jakie posiada rodzina. Te drugie są ważniejsze, a często pomniejsza się ich rolę lub otacza milczeniem.

4. Kościół katolicki wobec Międzynarodowego Roku Rodziny

Tak więc propozycja Roku Rodziny wyszła od „świata”, z kręgów świeckich. Uzyskała ona szczególne echo ze strony Kościoła katolickiego. Świat i Kościół połączyły się we wspólnej trosce o współczesną rodzinę. Decyzja ONZ spotkała się z wielkim zainteresowaniem Stolicy Apostolskiej i oświadczenie Ojca Świętego. Jan Paweł II powierzył Papieskiej Radzie Rodziny zadanie koordynowania działalności Kościoła katolickiego dla obchodów tego roku w świecie¹⁰.

⁷ Dokument ONZ: *1994 International Year of the Family – Building the smallest democracy at the heart of society* zasługiwałby na szczegółową analizę i ocenę. Niniejszy artykuł wymienia kilka aspektów z tego dokumentu, tytułem przykładu.

⁸ Ks. kard. A. L. Trujillo cytował przykład Holandii, części Włoch oraz niektórych wypowiedzi B. Clintona (referat w Instytucie Studiów nad Rodziną ATK, 23.3.1993)

⁹ Warto uzmysłowić sobie pozytywne zmiany w spojrzeniu na małżeństwo i rodzinę; na przykład w świecie Islamu trzy państwa uznały w konstytucji małżeństwa monogamiczne: Tunezja, Maroko, Kamerun. Świadczy to o nowej interpretacji Koranu (*tamże*).

¹⁰ L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie 1993 R. 14 nr 8-9 w ramach działu: „Przygotowania do Międzynarodowego Roku Rodziny” podaje treść trzech przemówień Jana Pawła II oraz wystąpienie bpa E. Sgrecci, sekretarza Papieskiej Rady Rodziny.

Papieska Rada Rodziny wydała dokument: *Annee internationale de la familie (AIF) 1994: Criteres et orientations – Międzynarodowy Rok Rodziny (MRR) 1994: Zasady i kierunki działania*¹¹. Dokument ten stanowi program zawierający refleksje i propozycje. Jest przeznaczony przede wszystkim dla Konferencji Episkopatów, a przez nie dla związków, ruchów i grup, które w obrębie Kościoła zajmują się rodziną¹².

Kościół katolicki wielokrotnie dawał dowody swego szczególnego zainteresowania problematyką rodziny, zwłaszcza jej stabilnością, wartościami, prawami i obowiązkami, odpowiedzialnością za siebie i społeczeństwo. Punkty milowe na tej drodze wyznaczają ludzie, fakty i dokumenty. Inspirację dla nowego spojrzenia na małżeństwo i rodzinę dał II Sobór Watykański, zwłaszcza we fragmencie Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, zatytułowanym: *Godność małżeństwa* (7.12.1965). Wielkie znaczenie dla katolickiej etyki małżeńskiej miała profetyczna encyklika Pawła VI *Humanae vitae* o odpowiedzialnym rodzicielstwie. W tym roku obchodzimy 25 rocznicę jej ogłoszenia. Najpełniejszą syntezę doktrynalną i pastoralną katolickiej nauki na temat małżeństwa i rodziny daje adhortacja apostołska *Familiaris consortio* ogłoszona przez Jana Pawła II w 1981 r. Idąc za sugestią Synodu Biskupów (1980) oraz Ojca Świętego, Stolica Apostolska ogłosiła *Kartę Praw Rodziny* w 1983 r. Obecnie przypada 10 rocznica tego ważnego dokumentu, skierowanego do wszystkich rządów świata.

Biorąc pod uwagę fakt, że rodzina jest rzeczywistością ludzką, która swe korzenie odnajduje w planie Boga-Stwórcy, Kościół zwraca uwagę zwłaszcza na aspekty etyczne i religijne rodziny, w jej aktywności *ad intra*. Jednakże ta wizja religijna nie może abstrahować od natury rodziny i jej znaczenia dla człowieka. Dlatego Kościół zamierza uczestniczyć w pogłębianiu problematyki Międzynarodowego Roku Rodziny, wnosząc bogactwo swego nauczania i doświadczenia.

W tym duchu, w uroczystość Trójcy Przenajświętszej, 6 czerwca 1993 r. Jan Paweł II ogłosił, że Międzynarodowy Rok Rodziny, proklamowany przez ONZ, będzie również obchodzony w Kościele katolickim. Rozpocznie się on w uroczystość Świętej Rodziny, 26 grudnia 1993, a zakończy w to samo święto, 30 grudnia 1994 roku.

5. Przypomnienie podstawowych zasad w nauczaniu Kościoła

Kościół Chrystusowy pragnie głosić światu „Dobrą Nowinę” o rodzinie. Sama zresztą rodzina – źródło życia i miłości – powołana przez Boga do istnienia, uświęcona krwią Zbawiciela, jest dla ludzkości ewangelią, „Dobrą Nowiną” nadziei i radości¹³.

Kościół w imię swego powołania, świadomy, że „człowiek jest pierwszą i fundamentalną drogą Kościoła”¹⁴ chce w ramach Międzynarodowego Roku Rodziny przypomnieć wartość i naturalny charakter rodziny jako stałej i nierozdzielnej małżeńskiej wspólnoty życia i miłości, otwartej na przyjęcie dzieci, nie unikającej jednak odpowiedzialności o charakterze społeczno-kulturalnym.

Szczególnie aktualne jest nauczanie zawarte w adhortacji apostołskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*. Wspólnota małżeńska czerpie swe korzenie z naturalnego uzupełniania się mężczyzny i kobiety i opiera się na osobistej decyzji małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają i czym są (por. FC 19). Równość mężczyzny i kobiety, komplementarność, która tworzy ich związek, stabilność życia małżeńskiego i jego naturalne otwarcie na prokreację, to wszystko Kościół uważa za cechy naturalne, za istotny warunek późniejszego dowartościowania religijnego i sakramentalnego, za punkt wyjścia dla społecznego i kulturowego otwarcia się rodziny. Wymienione cechy stanowią trwałe elementy, istotę rodziny w dokonujących się przemianach: rodzina jest trwałą wspólnotą życia i miłości, otwartą na prokreację.

¹¹ Dokument ten został opublikowany w roku 1992, w czterech językach: angielskim, hiszpańskim, francuskim i włoskim.

¹² Wszystkie informacje i dokumenty związane z Międzynarodowym Rokiem Rodziny publikuje periodyk Papieskiej Rady Rodziny „Familia et Vita”.

¹³ Cyt. za kard. A. L. Trujillo.

¹⁴ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, nr 14.

Rodzina jest równocześnie „pierwsza i żywotną komórką społeczeństwa”¹⁵. „Rodzinę łączy ze społeczeństwem żywotne i organiczne więzi, stanowi ona bowiem jego podstawę i stale je zasila poprzez swe zadania służenia życiu; w rodzinie przecież rodzą się obywatele i w niej znajdują pierwszą szkołę tych cnót społecznych, które stanowią o życiu i rozwoju samego społeczeństwa” (FC 42).

6. Kierunki działania Kościoła

Hasło Międzynarodowego Roku Rodziny podkreśla aspekt odpowiedzialności. Chodzi zarówno o odpowiedzialność rodziny jak i o odpowiedzialność za rodzinę. Szczególnym wyrazem odpowiedzialności rodziny, zwłaszcza małżonków jest odpowiedzialne rodzicielstwo. Trzeba ciągle na nowo wczytywać się w profetyczne treści *Humanae vitae*, encykliki Pawła VI o odpowiedzialnym rodzicielstwie. Odpowiedzialność ta nie ogranicza się jedynie do przekazywania życia, lecz obejmuje całe trudne dzieło wychowania dzieci. Rodzina jest odpowiedzialna za środowisko swego życia i pracy, odpowiedzialna za Kościół i państwo. Proces socjalizacji, który socjologowie stawiają jako podstawowe zadanie rodziny, to nic innego, jak uczenie się odpowiedzialności za siebie i innych.

Drugi aspekt – to odpowiedzialność polityków i duszpasterzy za rodzinę. Międzynarodowy Rok Rodziny powinien ukazać w pełni prawa rodziny i bronić ich skutecznie. Inspiracją mogłaby stać się *Karta Praw Rodziny*, której 10 rocznica ogłoszenia przez Stolicę Apostolską przypada na 1993 r. Kościół pragnie skłonić ONZ do ogłoszenia w formie uroczystej praw rodziny, podobnie jak ogłoszono Deklarację Praw Człowieka czy też Deklarację Praw Dziecka. Byłby to cenny i trwały owoc Międzynarodowego Roku Rodziny.

Papieska Rada Rodziny inicjowała i uczestniczyła w licznych spotkaniach regionalnych naukowców, prawników i polityków, zajmujących się problemami rodziny współczesnej. Przykładem może być regionalna konferencja ONZ; dotycząca Europy i Ameryki Północnej, poświęcona obchodom Międzynarodowego Roku Rodziny, która odbyła się w kwietniu 1993 r. w La Valetta na Malcie. Ks. bp. Elio Sgreccia, sekretarz Papieskiej Rady Rodziny wygłosił na tej konferencji ważne przemówienie¹⁶. Na październik 1993 r. planowane było spotkanie prawników i polityków z całego świata, z myślą, że Ojciec Święty, udałby się na to spotkanie i wygłosiłby przemówienie na forum ONZ na temat rodziny.

W ramach przygotowań Kościoła katolickiego do Międzynarodowego Roku Rodziny, dwie dykasterie rzymskie: Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu i Papieska Rada Rodziny zorganizowały sympozjum międzynarodowe na temat: *Prawa Rodziny a środki społecznego przekazu*. Odbyło się ono w Watykanie, w dniach 2 do 4 czerwca 1993 r. Do uczestników sympozjum przemówił Jan Paweł II, akcentując kwestię odpowiedzialności autorów i dziennikarzy za treści przekazywane przez mass-media¹⁷. Warto dodać, że ustalony już został temat przyszłorocznego XXVIII Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu. Obchodzony on będzie 15 maja 1994, a temat jego brzmi: *Telewizja w rodzinie. Kryteria właściwego odbioru programów*.

Innym przykładem włączenia się chrześcijan w przygotowania do Międzynarodowego Roku Rodziny jest „Święto Rodziny 93”, zorganizowane przez wspólnoty „Rodziny nowe”, należące do ruchu „Focolari”, w Rzymie, w dniach 5 do 6 czerwca 1993 r. Na to spotkanie przybyło około 14 tys. osób z 87 krajów świata. Na program pierwszego dnia, transmitowanego przez 200 stacji telewizyjnych, składały się referaty i świadectwa, ilustrujące sytuację rodziny w świecie współczesnym. Przemawiał między innymi prezydent Włoch, Oscar Luigi Scalfaro. Jan Paweł II skierował do uczestników orędzie telewizyjne, poświęcone rodzinie jako wspólnotie życia i miłości. Kluczowa myśl tego orędzia została zawarta w zdaniu: „Ta Boża miłość, obecna w nas – jak wszyscy dobrze wiecie – za sprawą Ducha Świętego – stanowi duchowe centrum rodziny i jej fundament. To poprzez tę miłość rodzina powstaje, dojrzewa i staje się dla człowieka gniazdem, gniazdem życia i miłości, w którym

¹⁵ II Sobór Watykański, *Dekret o apostołstwie świeckich*, nr 11.

¹⁶ Polski tekst tego wystąpienia można znaleźć w *l'Osservatore Romano* 1993 R. 14 nr 8-9. s. 31-32.

¹⁷ Przemówienie to przytacza cytowane powyżej *l'Osservatore Romano*, s. 27-28.

człowiek znajduje także szczęście doczesne, wędrując przez życie we wspólnocie rodzinnej ku szczęściu eschatologicznemu¹⁸. Drugi dzień „Święta Rodziny 93” był poświęcony modlitwie w intencji rodzin całego świata. Była to uroczystość Trójcy Przenajświętszej, 6 czerwca 1993 r. Ojciec Święty odprawił Mszę św. na Placu św. Piotra. Podczas homilii¹⁹ poświęconej ewangelizacji przez rodzinę ogłosił uroczyste obchody Międzynarodowego Roku Rodziny w Kościele katolickim.

Kościół katolicki w Polsce włączył się aktywnie w przygotowanie i realizację Międzynarodowego Roku Rodziny. Decyzją Episkopatu Polski rok duszpasterski 1993/94 ma być poświęcony refleksji i działaniu w odniesieniu do sakramentu małżeństwa. W tym celu Komisja Episkopatu do spraw Duszpasterstwa Ogólnego przygotowała program duszpasterski, zatytułowany: *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*²⁰.

Naturalna ciągłość i tożsamość rodziny są warunkiem i źródłem jej wartości i odpowiedzialności. Prokreacja i wychowanie dzieci wymagają komunii rodzinnej i jedności małżeńskiej. Rodzina i wysiłek wychowawczy obojga rodziców są konieczne dla przeciwdziałania takim zjawiskom patologicznym jak: opuszczenie dzieci, wykorzystywanie nieletnich, narkomania i przestępczość nieletnich. Stabilność afektywna i moralna pokoleń zależy od stabilności rodziny i jej zdolności wychowawczych.

Jednakże rodzina nie posiada wspomnianych wartości w sposób automatyczny. Ona sama i wszyscy jej członkowie muszą włożyć maksimum wysiłku, by stać się wspólnotą życia, miłości i odpowiedzialności. Trzeba wykorzystywać dynamizm duchowy, religijny i etyczny we współczesnym świecie, aby wyzwolić siły zawarte we wspólnotcie rodzinnej. Rodzina nie ma prawa zamykać się w sobie samej, pograżać się w egoizmie. Jako podstawowa komórka społeczna, musi otworzyć się na społeczeństwo, aby we właściwy sposób realizować swoją odpowiedzialność, swoje powołanie.

Trzeba też zwrócić uwagę na specyficzne potrzeby rodziny, jej prawa, na przykład potrzeba opieki medycznej, umożliwienie podjęcia wolnej i odpowiedzialnej decyzji dotyczącej prokreacji, wychowania dzieci. Konieczne jest wsparcie ekonomiczne dla rodzin wielodzietnych, dla rodzin mających w swym gronie chore, stare i upośledzone. Specjalnej troski wymagają rodziny w szczególnie trudnej sytuacji, zwłaszcza rodziny emigrantów, uciekinierów, ofiar wojen i klęsk żywiołowych.

W ramach autentycznej współpracy międzynarodowej trzeba walczyć z zacofaniem ekonomicznym istniejącym w wielu rejonach świata po to, aby umożliwić wszystkim niezależność i stabilność, wykonywanie praw i obowiązków, szacunek dla godności i własnych wartości kulturowych. Obrona życia ludzkiego, od chwili poczęcia, uznanie prawa małżonków w dziedzinie prokreacji, wychowania dzieci, winny być zagwarantowane w obliczu presji ekonomicznych i politycznych.

Rodzina powinna być chroniona wobec rozwoju i nadużywania „technologii prokreacyjnych” takich jak: manipulacje genetyczne, zapłodnienie *in vitro* i inne, naruszające statut biologiczny dziecka i więzi rodzinne. Medycyna powinna koncentrować się na swojej misji „terapeutycznej”, to znaczy ofiarować podstawowe usługi, profilaktykę, zapobieganie chorobom zakaźnym; chodzi tu także o właściwe wykorzystanie wiedzy biomedycznej.

Szczególne zadania stawia Międzynarodowy Rok Rodziny przed duszpasterstwem rodzin. Trzeba koniecznie ożywić i pogłębić tę pierwszoplanową dziedzinę ewangelizacji misji Kościoła. Przy tym należy mieć głębokie przekonanie, że to wszystko, co czyni Kościół katolicki dla dobra rodziny, będzie przyjęte jako usługa oddana wszystkim rodzinom świata. Kościół czuje się w pełni solidarny z tymi wszystkimi, którzy działają na płaszczyźnie społecznej i politycznej na rzecz rodziny, podstawowej komórki społeczeństwa, gwaranta przyszłości świata i wartości moralnych.

Powróćmy na koniec do oficjalnego emblematu Międzynarodowego Roku Rodziny:

¹⁸ Tekst orędzia: l'Osservatore Romano, s. 28-29.

¹⁹ Tamże, s. 29-31.

²⁰ Program ten został opublikowany w dwóch książkach: 1. *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Program duszpasterski na rok 1993-94*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna 1993; 2. *Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Duszpasterstwo małżeństw i rodzin. Materiały do katechezy i konferencji w roku duszpasterskim 1993/94*. Katowice: Drukarnia Archidiecezjalna 1993.

serce chronione dachem ogniska rodzinnego. Połączone: dom i serce to piękny symbol rodziny, jej wartości i trwania. Obyśmy do swoich serc, ukształtowanych w konkretnej rodzinie, wzięli słowa apelu Jana Pawła II: „Dlatego zapraszam Konferencje Episkopatów, biskupów, wspólnoty diecezjalne i parafialne, ruchy, grupy i stowarzyszenia, zwłaszcza te, które na co dzień zaangażowane są w duszpasterstwo rodzin, do wykorzystania tego szczególnego momentu łaski (jakim jest Międzynarodowy Rok Rodziny) i podjęcia pracy mającej na celu pogłębienie całej tej problematyki”²¹.

ks. Bronisław Mierzwiński, Warszawa

2. Mistyczny wymiar ascezy chrześcijańskiej

W świadomości współczesnych ludzi funkcjonuje często niezrozumienie dwóch od dawna określanych w chrześcijańskiej tradycji pojęć: „asceza” i „mistyka”. Rozważając treść tych terminów, bardzo szybko dochodzimy do przekonania, że najtrudniejsza do zrozumienia jest dla dzisiejszego człowieka właśnie treść pojęcia „asceza”, ponieważ odwołuje się ono do realizacji głębokiego i autentycznego życia duchowego, które wymaga samopoświęcenia oraz oderwania się od „świata”.

1. Tradycja

Tradycja chrześcijańska – zwłaszcza okresu średniowiecza – przedstawiała ascetyczne umartwienia Chrystusa jako środek wyniszczenia grzesznego ciała i oderwania się od złego świata, a nie jako środek uczynienia człowieka uміłowanym dzieckiem Boga. Stąd też ascetyczne praktyki stały się dla wiernych celem samym w sobie, czymś zupełnie oderwanym od życia duchowego.

Z tego okresu wywodzą się popularne ćwiczenia ascetyczne, później adaptowane do życia chrześcijańskiego. W praktyce panowało przekonanie, że wyrzekanie się jakichkolwiek powiązań ze światem materialnym czyni chrześcijanina doskonałym. Takie ćwiczenia jak post, ograniczenie snu, biczowanie stawały się celem dla siebie, oddzielone od podstawowego dla człowieka mistycznego stosunku do Boga. Podobnie było w późniejszych wiekach. W końcu XVII wieku na przykład na rozwój życia wewnętrznego wpłynęła mocno doktryna jansenizmu, traktująca ludzkie ciało jako źródło zła człowieka, a przyjemności świata jako wewnętrznie sprzeczne z pojęciem świętości. I takie właśnie – skojarzenia łączą się najczęściej z pojęciem „asceza”.

Natomiast z terminem „mistyka” wielu chrześcijan łączy nadzwyczajne zjawiska mistyczne. Pod mianem tych zjawisk mistycznych rozumieją niezwykle objawy, jak ekstazy, wizje, stigmaty itp. Objawy te, które często towarzyszą zjawiskom mistycznym i które zdarzają się w życiu świętych, według tradycji Kościoła nie stanowią jednak istoty mistyki ani świętości. Te łaski nadzwyczajne, tzw. „darmo dane” przez Boga, w przeciwieństwie do łaski kontemplacji, dla wielu przystaniają jednak to, co najistotniejsze w życiu mistycznym. Tym sposobem wytwarza się powierzchowna, o ile nie fałszywa, koncepcja mistyki.

Przytoczone rozumienie ascezy i mistyki jest odległe od drogi pozytywnego posłuszeństwa Ojcu – drogi, której nauczał Chrystus, a która na wyrażać wewnętrzną łączność człowieka z rozwijającym się w duszy doświadczeniem mistycznym Boga i wzrostem jedności z Nim. Właśnie taki sens powinna mieć dla chrześcijanina asceza i mistyka. Jego życie duchowe powinno posiadać wymiar ascetyczno-mistyczny¹.

2. Pojęcie ascezy

Termin „asceza” pochodzi od greckiego słowa *askein* które oznacza praktykę lub ćwiczenie. W piśmiennictwie attyckim jest związane z ćwiczeniami ciała lub uprawianiem sztuki. Św. Paweł z kolei używa tego pojęcia, mówiąc o wynikach w samodyscyplinie,

²¹ Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 6 VI 1993.

¹ J. A u m a n n, *Teologia spirituale*, Roma 1990, 11-12; A. R o y o M a r i n, *Teologia della perfezione cristiana*, Milano 1987, 310-312.

podobnych do tych, które stosują sportowcy w celu uzyskania nagrody w zawodach (por. 1 Kor 9,24-27). Apostoł Narodów namawia chrześcijan do praktykowania samopoświęcenia i umartwień (nazywając je *nekrosis*, czyli prowadzące do śmierci „starego człowieka”), które według niego powinny oznaczać podporządkowanie Boskiej woli ciała (*sarx*) wraz z jego pożądaniami. Apostoł nie traktuje tych pragnień jako złych samych w sobie, ale uważa, że winny być one podporządkowane Bogu w takim stopniu, w jakim są przeszkodą w osiągnięciu głównego celu, tj. życia wiecznego (por. FL 3,13-15)².

Pojęcie ascezy odnosi się – jak widzimy – do świadomej samokontroli i systematycznych ćwiczeń chrześcijańskiego życia, które ma prowadzić do nadprzyrodzonego celu. Dlatego też powinna być ona zawsze rozważana jako sposób na przewycięzenie wszelkich przeciwności, które odciągają człowieka od miłości Boga i bliźniego. Asceza zawiera również aspekt negatywny, który wyraża się właśnie w unikaniu wszystkiego, co powstrzymuje chrześcijanina od dążenia do świętości. Pozytywna strona tego zjawiska polega natomiast na staraniach o osiągnięcie cnót i łask, potrzebnych do rozwinięcia chrześcijańskiego ducha miłości i poświęcenia w takim stopniu, by chrześcijanin osiągnął zjednoczenie mistyczne z Bogiem oraz jedność z bliźnim poprzez odrzucenie samolubstwa i pożądań³.

Aby lepiej zrozumieć istotę ascezy, sens każdej praktyki ascetycznej, musimy pamiętać o celu chrześcijańskiej świętości, wszystkie bowiem praktyki ascetyczne mają swoje uzasadnienie w końcowym efekcie życia człowieka. Sam Jezus zachęcał swoich naśladowców: „Musicie być tak doskonali, jak jest doskonały wasz Ojciec...” (por. Mt 5,48). On też określił cel ludzkiego życia słowami: „Będziesz miłował...” (por. Mt 22,37-40).

Prawdziwy cel życia człowieka stanowi Bóg. Jedynie On – dzięki swojej nieskończonej dobroci – może zaspokoić ludzką tęsknotę do miłości. Dlatego też ważniejszym zadaniem chrześcijanina na ziemi jest miłowanie Boga tak doskonale, jak to tylko możliwe. Bóg – jako najdoskonalsza miłość – jest przyczyną, dla której powinien być kochany. I dla tej miłości nie może być żądanych ograniczeń.

Życie chrześcijanina nie składa się więc tylko z realizowania trudnych ćwiczeń ascetycznych, a nieba nie zdobywamy jedynie poprzez próby w postach czy umartwienia swego ciała. Takie czyny są wprawdzie ważne dla życia duchowego człowieka, mogą jednak okazać się również w ogóle nieistotne, jeśli nie pomagają w osiągnięciu podstawowego celu: miłości Boga i bliźniego. Tak uczy św. Paweł (por. 1 Kor 13,3). Miłość względem Boga może być bardzo afektywna, musi być jednak również skuteczna. Nie każdy, kto mówi: „Panie”, będzie zbawiony. Człowiek nie tylko musi znać Boga i kochać Go słowami. Kochać Go musi też efektywnie w codziennych czynach i odpowiadać miłością na Jego wolę swoim postępowaniem. Wtedy dopiero odpowiedź człowieka na Jego wolę będzie najpewniejszym znakiem autentycznej miłości. Odpowiedzią, jaką dajemy Bogu, jest codzienne życie. Owa odpowiedź będzie jednak różna u każdego człowieka. Zależy ona od tego, jak człowiek rozumie miłość Boga i bliźniego i jak sam wzrasta w procesie rozwoju życia duchowego, we wzajemnej relacji z otoczeniem i całym materialnym światem.

Asceza chrześcijańska tylko wówczas może być prawdziwa, kiedy będzie jak najwyraźniej nawiązywać do podstawowej prawdy, czyli objawienia miłości Bożej, w pełni transcendentnej i nadprzyrodzonej, takiej, jaka się nam ukazała w tajemnicy krzyża. Oparta na takiej podstawie asceza będzie daleka od jakiegoś podejrzanego cierpiętnictwa, lecz pozostanie – lub stanie się na nowo – tym, czym zawsze powinna być: wysiłkiem w kierunku wyzwolenia, wynikającym z wiary; wyzwolenia od tego świata, aby należeć do świata, który przychodzi dla człowieka. Asceza jest dziełem wiary, jeżeli uczy człowieka brania krzyża jako krzyża Chrystusowego, to znaczy, jeżeli podejmuje on walkę ze światem, ciałem i zbuntowaną wolą nie po to, by odrzucić świat, umartwić ostatecznie ciało i unicestwić wolę, ale żeby wybawiać świat od niego samego i przygotować zmartwychwstanie ciała przez odrodzenie ludzkiej woli, którą grzech zranił śmiertelnie. Asceza jest wówczas rozumiana jako świadoma zgoda na to,

² L. Bouvet, *L'Ascèse dans Saint Paul*, Lyon 1936, 18-50

³ Z. Chlewiński, *Asceza z punktu widzenia psychologii*, w: *Asceza odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, 26-30; K. Dąbrowski, *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, Lublin 1984, 24-28; A. Żynel, *Asceza w służbie człowieka – chrześcijanina*, w: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, red. B. Bejze, Warszawa 1980, 437-522.

aby ze względu na miłość do Chrystusa i ludzi współpracować w dziele zbawienia świata, a więc nie tylko nas samych. Swoje własne cierpienie powinno być dołączone w duchu wiary do cierpienia Chrystusa poniesionych na Kalwarii⁴.

Musimy pamiętać, że osiągnięcie miłości nadprzyrodzonej w stopniu najbardziej heroicznym stanowi szczyt możliwości człowieka w rozwoju ascetycznym. Wszelki wysiłek chrześcijanina stanowi jednak tylko środek do jej osiągnięcia, gdyż człowiek nie jest sam twórcą swojej świętości, a zwłaszcza osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Korzysta on z mocy Ducha Świętego. Dlatego też w procesie rozwoju życia mistycznego, który osiąga wymiar miłości nadprzyrodzonej, trzeba się poddać wymaganiom „krzyża” Chrystusa i kierować się Jego słowami, w których zawarte jest życie wieczne. Asceza kieruje wówczas człowieka ku samemu Bogu, osiągać Go jednak można całkowicie – nie wyczerpując nigdy do końca Jego istoty – dopiero w wieczności.

Asceza jest zatem ziemskim oczyszczeniem, mającym pomóc w kontemplacji Boga. Pozwala ona Bogu jakby przeniknąć swym promieniem ziemską egzystencję chrześcijanina, ponieważ usuwa przeszkody znajdujące się na drodze Jego oddziaływania. Dlatego ostateczny sens nadaje ascezie chrześcijańskiej nie tyle nastawienie na osobiste szczęście, osiągnięcie własnej świętości, ile przyjęcie Boga w wierze, oczekiwanie Go w nadziei i zjednoczenie się z Nim przez miłość, która prowadzi do niekończącej się kontemplacji Jego istoty w niebie.

3. Mistyczny wymiar ascezy

Jak już wspomniałem, praktyki ascetyczne wiernych w tradycji duchowości chrześcijańskiej – w tym zwłaszcza w średniowieczu – były celem samym w sobie. Zaczęto je oddzielać od życia mistycznego, skupionego na coraz większym działaniu Boga w rozwijającym się doświadczeniu Jego w duszy człowieka.

Jednym z głównych powodów niewłaściwego rozumienia praktyk ascetycznych było łączenie ich z wczesnymi okresami życia duchowego, czyli zalecanie początkującym, znajdującym się na drodze „oczyszczenia”. Wykorzystywano je w nieustannych zmaganiach z ciałem i jego uwarunkowaniami, a chrześcijanin stosował owe praktyki jako oręż w walce z grzechami głównymi, z wszelkimi niedoskonałościami i pożądaniami, zapominając często o drodze „zjednoczenia” z Bogiem.

Tymczasem droga prowadząca do mistycznego zjednoczenia z Bogiem nie powinna ograniczać się tylko do ćwiczeń ascetycznych, lecz musi ona polegać na naśladowaniu Chrystusa i praktykowaniu cnót słowem, czynem i przykładem. Chrześcijanin będący już na drodze oświecenia powinien natomiast ześrodkować całą pracę nad sobą na konkretnych cnotach, najbardziej mu potrzebnych w danym momencie rozwoju życia duchowego. Uwaga skupiona na nabywaniu cnót i ich pogłębianiu, zwłaszcza cnót teologalnych wprowadza człowieka na drogę zjednoczenia, która jest już drogą mistyczną.

Jedne z pierwszych prób łączenia ascetyzmu z mistyką życia chrześcijańskiego spotykamy w pismach greckich Ojców. Nauczali oni, iż życie ascetyczne nigdy nie może zastąpić mistycznego, bowiem „przedmiotem” stałej kontroli ascetycznej musi być cała osoba, a asceza ma przygotować człowieka do coraz głębszej współpracy z łaską Boga, do otwarcia się na coraz większe udzielające się działanie Boga i do biernego sposobu przyjęcia darów Ducha Świętego. Człowiek otwarty na te dary Boże wzrasta w wierze, nadziei i miłości, które w rozwoju życia mistycznego osiągają stopień heroiczny i doprowadzają go do świadomości Bożej obecności w duszy. W ten sposób człowiek działa miłością i żyje nią dzięki zamieszkanu w nim Trójcy Świętej. A więc proces zjednoczenia mistycznego przez wiarę, nadzieję i miłość polega bowiem na progresywnym uczestnictwie w życiu Bożym, które uzdalnia z kolei człowieka do dania godnej odpowiedzi na Miłość Bożą. Wspomniane uczestnictwo jest w istocie teologalne, osobiste i trynitarnie⁵.

Z powyższych rozważań wynika, że nie można oddzielić ascetyzmu od mistyki, ponieważ człowiek w izolacji, jaką stworzył grzesząc, dąży jednak do pełnych stosunków z Bogiem

⁴ Ch. Keating, *Christian Spirituality and human relationships*, Spiritual Life 2/1984/s.250-267.

⁵ F. Ruiz, *Introduccion a S. Juan de la Cruz*, Madrid 1968, s. 123-145.

poprzez stały wzrost w wierze, nadziei i miłości. Prawda ta znajduje potwierdzenie w nauce św. Jana od Krzyża, który twierdzi, że to zjednoczenie duszy z Bogiem wyraża się w życiu wiary, nadziei i miłości, z drugiej zaś strony cnoty teologalne są środkiem do coraz głębszego zjednoczenia z Trójjedynym. W ten sposób są one proporcjonalnym środkiem zjednoczenia, ponieważ dają duszy najpierw pewne podobieństwo ontyczne, czyli to pewne uczestnictwo w istocie Boga. Owo istotowe podobieństwo poprzez Łaskę i cnoty teologalne, zwłaszcza przez miłość, nadaje im nadprzyrodzony charakter. I właśnie z owego ontycznego oraz nadprzyrodzonego charakteru cnót teologalnych wynika ich moc i proporcjonalny wymiar, co oznacza, że mogą one zjednoczyć zarówno rozum jak i wolę człowieka z Bogiem, po uprzednim oczyszczeniu tych władz ludzkich⁶. I dlatego wędrowka duchowa na szczyty zjednoczenia mistycznego zawiera – zdaniem św. Jana od Krzyża – zarówno aspekt aktywny człowieka, jak i pasywny, polegający na poddaniu się władz duszy oczyszczeniu mocą cnót teologalnych⁷.

Aby lepiej zrozumieć tę prawdę w rozwoju życia duchowego, że oba te elementy wyżej wymienione ściśle są ze sobą związane, najlepiej jest odwołać się do ukazania ich procesu oczyszczenia na trzech drogach życia wewnętrznego. Na początkowych etapach duchowego rozwoju czynnik ascetyczny odgrywa jednak decydującą rolę. Przyczynia się on do wykluczenia wszelkich skłonności przeciwnych woli Bożej i wszystkiego, co pobudza duszę w kierunku niezgodnym z wolą Boga. Z opisu mistycznego pozostawionego przez Doktora Karmelu wynika, że doświadczenie Boga polega na zjednoczeniu woli ludzkiej z Jego wolą⁸. Aby więc osiągnąć zjednoczenie mistyczne, trzeba przejść drogę całkowitego wyrzeczenia poprzez ascezę, którego istota polega na zaparciu się we wszystkim własnej woli i mówieniu Bogu zawsze „tak”. Na to całkowite „tak” wola Boża odpowiada wzięciem w posiadanie ludzkiej woli. Dlatego też według autorów mistyki najistotniejsza w dążeniu do jedności z Bogiem jest jednak uciążliwa, chociaż pełna dziecięcej gorliwości, praca oczyszczająca. Głównym przedmiotem ascetycznej pracy na drodze oczyszczenia są: spaczona miłość własna, trzy pożądliwości, szukanie przyjemności i tego, co daje zadowolenie zmysłom, skutki grzechu pierwotnego oraz grzechu osobistego. Wielką iluzją jest dążenie do osiągnięcia najwyższych szczytów życia mistycznego na ziemi bez przebycia owych oczyszczeń. Oczywiście dokonują się one przy współpracy z łaską Bożą tak jak to już wcześniej zaznaczono. Im bardziej człowiek dąży ku Bogu, w tym większym stopniu czynnik ludzki oczyszczenia ustępuje miejsca aktywności Boga⁹.

Pierwszy stopień tak rozumianego ascetyzmu powinien być mocno ugruntowany w wierze. Zgodnie z nauką Pisma Świętego, człowiek musi wierzyć, że Bóg dał mu wolną wolę i chce z nim rozmawiać, że przez swoją Łaskę wzywa człowieka do wejścia w Jego boskie dzieciństwo (synostwo). Ale z Pisma Świętego, a także z własnego doświadczenia wiemy, że człowiek nie jest zdolny dać całkowitą odpowiedź Bogu. Jest raczej skłonny przez grzech do brania swojego życia we własne ręce, nie pragnąc podporządkować osobistych czynów woli Bożej. Dlatego też musi być prowadzony przez wiarę, jak Abraham. Ona właśnie pokazuje mu, co ma czynić, aby jego postępowanie było zawsze zgodne z wolą Bożą. W świetle tak rozumianej wiary wszystkie ćwiczenia ascetyczne nabierają nadprzyrodzonego sensu, ponieważ widziane są w kontekście ludzkiej niemożności, niemożliwości wypełniania własnymi siłami tego co jest zgodne z wolą Boga.

Dla współczesnego człowieka ważniejszym będzie więc pozytywny stosunek do pracy ascetycznej niż negatywny. Dzięki pozytywnemu nastawieniu do ascezy chrześcijanin widzi Boga w centrum swego życia i w większym stopniu kieruje się ku wolności, czyli chce uwolnić się od własnych pożądań i dóbr materialnych. Odrzuca też egoistyczną interpretację wydarzeń życia, ludzi, interpretację spowodowaną często własną agresywnością i złością. Jednocześnie

⁶ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* 2,6,6; tenże, *Pieśń duchowa* 12,4; por. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsemani*, Paris 1977, s. 247; L. Bustinca, *Rola cnót teologalnych na drodze zjednoczenia człowieka z Bogiem według św. Jana od Krzyża*, AK 83/1991/22-23.

⁷ F. Ruiz, *Introduccion*, dz. cyt., s. 426.

⁸ *Droga na Górę Karmel* 1,11,2.

⁹ J. C. Cervera, *Mistica Baptismal*, *Revista de Espiritual* 35/1976/466-479.

odkrywa, że każde pragnienie współdziałania z Bogiem i podjęcie tej współpracy powoduje jego wewnętrzny rozwój.

W takiej mistycznej atmosferze, w atmosferze kontemplacji Boga asceza prowadzi do zjednoczenia mistycznego z Bogiem i wyzwala w człowieku wewnętrzną wolność od pożądań i świata. Ascetyzm jest wtedy procesem uwolnienia człowieka od fałszywego „ja”, aby mógł żyć dynamicznie i w pełni wykorzystywać ludzkie możliwości. Dzięki temu osiąga głębszą jedność z Bogiem.

4. Oczyszczenie władz zmysłowych człowieka

Na wyższym etapie życia duchowego, a więc na drodze „oświecenia” i „zjednoczenia” św. Jan od Krzyża uważa, że człowiek powinien w sposób bardziej zdecydowany i wytrwały pracować nad sobą, rozpoczynając właśnie od zmysłów. Oczyszczenie polega na uporządkowaniu ich działania w celu zupełnego poddania pod panowanie rozumu i woli, które z kolei mają się całkowicie i doskonale podporządkować wpływowi nadprzyrodzonej cnoty wiary. Jest to opanowanie tzw. „wrażliwości” zmysłów, czyli sprawienie, by człowiek stawał się coraz bardziej zrównoważony, obojętny na wszystkie rzeczy doczesne, by nie szukał w nich przyjemności, czysto naturalnej uciechy¹⁰.

Aby przygotowanie człowieka do zjednoczenia mistycznego z Bogiem było jeszcze doskonalsze potrzebne jest też oczyszczenie czynne ducha. Polega ono na oczyszczeniu władz duchowych człowieka, tj. rozumu i woli, od wszelkiego naturalnego i doczesnego przywiązania do rzeczy ziemskich. Podczas oczyszczenia ducha ma miejsce mniej więcej to samo, co podczas omówionego wcześniej oczyszczenia, ale proces ten jest głębszy i gruntowniejszy. Dzieje się tak, ponieważ nałogi i przywiązania mają swoje podłoże w cielesno-duchowej naturze człowieka i sięgają do samego wnętrza władz duchowych, stanowiąc przeszkodę w czysto duchowych czynnościach¹¹.

Dla formacji życia mistycznego wielkie znaczenie ma oczyszczenie woli, ponieważ duszę jednoczy z Bogiem nie akt rozumu, lecz miłość będąca aktem woli. W procesie oczyszczenia woli autorzy omawiający to zagadnienie wyznaczają dużą rolę przekonaniu człowieka, że dobro naprawdę istnieje i posiada rzeczywistą wartość, ponieważ przekonanie o realnym istnieniu wartości uporządkowanych hierarchicznie leży u podstaw aktu woli. Na szczycie tej hierarchii znajduje się Bóg. Aby osiągnąć zjednoczenie z Nim, należy pozbyć się złych i niepotrzebnych myśli, pod wpływem których wola działa w nieodpowiednim kierunku¹².

Podporządkowanie woli ludzkiej samemu Bogu nie oznacza przekreślenia jej wolności, gdyż warunkiem wolności woli i urzeczywistnienia wszystkich jej pragnień jest chcieć zawsze tego, czego chce Bóg. Dlatego też asceza oczyszczenia woli streszcza się zdaniem autorów w nakazie, by żyć wolą Bożą. Oczyszczenie woli odwracającej się od Boga powinno również obejmować przewyżczanie afirmacji siebie jako centrum i celu wszystkich poczynań oraz przełamywanie wszelkich przejawów osobistego despotyzmu, nawet w zabieganiu o miłość bliźnich¹³.

Nie ulega wątpliwości, że jest to bardzo wymagająca asceza. Trudność z nią związana polega na tym, że z okresem jej praktykowania łączą się wewnętrzne oschłości, czyli tzw. noc ciemna zmysłów. Bowiem to oczyszczenie czynne zmysłów ma przede wszystkim już charakter teogalny, gdyż dokonuje się mocą wiary, nadziei i miłości. Temu zagadnieniu św. Jan od Krzyża poświęca aż 32 rozdziały drugiej książki *Drogi na Górę Karmel*. Nie sposób tu analizować szczegółowo każdy z aspektów całego złożonego procesu oczyszczenia z przywiązań zmysłowych czy duchowych przez cnoty teogalne. Wystarczy wspomnieć, że podczas tych oczyszczeń chrześcijanin odczuwa pustkę będącą świadomym, iż stanowi ona naturalną kondycję stworzenia jeszcze oddalonego wewnątrz od Stwórcy. Traci cały „smak” życia duchowego, którego dotąd nieraz doznawał. Pojawia się rodzaj zdegustowania, co uniemożliwia mu rozkoszowanie się własnymi przeżyciami wewnętrznymi, mogącymi być do tej pory

¹⁰ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* 1,13,4; 6-8.

¹¹ L. Bustince, *Rola cnot, art. cyt.*, s. 23.

¹² Gabriel od Marii Magdaleny, *Na drogach życia duchowego*, Kraków 1965, t. 11, s. 54-58.

¹³ *Tamże*.

przedmiotem jego uwagi i prowadzić do jakiegoś subtelny hedonizmu. Pojawia się ponadto poczucie niegodności, rodzące myśl o odrzuceniu przez Boga na zawsze¹⁴.

Wszystko to przyspiesza jednak i wzmacnia dzieło oczyszczenia przez stan „ogółocenia” wewnętrznego, który warunkuje udzielanie nowych Łask Bożych na dalszym etapie rozwoju życia duchowego. Mimo nowych, bolesnych przeżyć chrześcijanin dostępuje duchowych pociech, które udzielane są niejako w nagrodę za trwanie przy Bogu i mężne pokonywanie trudności. Trwające dłużej lub krócej, są analogiczne do otrzymanych na początku tej drogi, lecz bardziej subtelne. Ich celem jest pokrzepienie początkującego życie wewnętrzne i przygotowanie na próbę nocy ducha.

5. Biernie oczyszczenie ducha

Noc czynna zmysłów, a przede wszystkim bierna, będąca oczyszczeniem osobowości, nie przygotowuje człowieka bezpośrednio do doskonałego zjednoczenia z Bogiem. Wymaga kontynuacji w biernym oczyszczeniu ducha, czyli w tzw. nocy ducha. Św. Jan od Krzyża wyjaśnia przyczynę tych oczyszczeń w sposób następujący: „Dwie się sprzeczności zatem: dobro najwyższe i nędza największa nie mogą się pomieścić w jednym podmiocie, tzn. w duszy. Z konieczności zatem odczuwa dusza mękę i cierpienie, skoro zwalczają się w niej te dwie przeciwności”¹⁵. Dlatego też ciemna noc ducha jest bardziej walką niż spotkaniem z Bogiem. Jest walką, w której Bóg pragnie zniszczyć to, co przeszkadza duszy w zjednoczeniu z Nim, a także zwalczyć te moce, które mają nad nią jakąkolwiek władzę. O. Maria Eugeniusz od Dzieciątka Jezus porównuje ciemną noc ducha do dramatu w Getsemanii i stwierdza, że jest ona jego przedłużeniem¹⁶.

Bóg światłem łaski mistycznej odrywa duszę poniekąd od niej samej, oczyszczając ją z naturalnych czynności własnych. Światło tej łaski – jasne samo w sobie – jest niewidoczne, niezrozumiałe dla duszy ludzkiej z powodu jej niedoskonałości. Ale ono dokonuje w duszy chrześcijanina cały proces biernego oczyszczenia. Szczególna tutaj rola przypada Duchowi Świętemu.

Dary Ducha Świętego działają w duszy od samego początku życia wewnętrznego i czynią ją posłuszną natchnieniom oraz poruszeniom Trzeciej Osoby Trójcy Świętej. W pierwszym okresie życia duchowego działanie łaski darów jest ukryte i niemal wymyka się doświadczeniu wewnętrznemu. Ujawnia się ono jednak chwilami, zwłaszcza w momentach krytycznych, kiedy rozwojowi cnót teologicznych i kardynalnych grozi załamanie na skutek działania pokus i różnych przeciwności. Wówczas działanie Ducha Świętego ożywia działalność cnót i pobudza do silnej reakcji przeciwko istniejącemu złu. Im dalej chrześcijanin postępuje w życiu wewnętrznym, tym wyraźniej ujawnia się działanie darów Ducha Świętego. Wówczas dary nie tylko przychodzą człowiekowi z pomocą w poznaniu słabości, ale rodzą w duszy doskonałe akty cnót¹⁷.

Autorzy podkreślają, że w czasie nocy biernej ducha działanie tych darów staje się wyraźne i ciągłe. Zaczynają one coraz bardziej doskonalić działanie cnót i zdobywać wyraźny wpływ na całe życie wewnętrzne. A więc Bóg dokonuje oczyszczenia poprzez potężne strumienie łaski darów Ducha Świętego, zwłaszcza rozumu i mądrości. W ten sposób przygotowuje człowieka do pełnego mistycznego zjednoczenia¹⁸.

Najpierw dar umiejętności daje jasne i jakby doświadczone poznanie marności rzeczy doczesnych, dzięki czemu dusza odrywa się od wszystkiego, co oddala ją od Boga. Pod jego wpływem w duszy znika wszelkie upodobanie do rzeczy stworzonych, a nawet budzi się pewien żal, że były one powodem oddalenia od Stwórcy. Dusza staje się ogołocona z wszelkiej pociechy pochodzącej od zmysłów i stworzeń¹⁹.

¹⁴ Św. Jan od Krzyża, *Noc ciemna* 1,10, 4-5; 14, 1-6; 2,5,4.

¹⁵ *Droga na Górę Karmel* 1,4,2; por. *Noc ciemna* 2,5,4.

¹⁶ *Jestem córką Kościoła*, tł. O. Nowakowska, Kraków 1984, 585.

¹⁷ A. Zychliński, *Pelnia umiejętności świętych*, Niepokalanów 1992, s. 24.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, s. 25.

Podczas ciemnej nocy ducha rodzi się w duszy obawa, czy przypadkiem oschłość, ogołocenie i ciemność, jakie przeżywa, nie pochodzą z jej winy. Czy nie ulega złudzeniu, myśląc o swoim postępie podczas gdy w rzeczywistości cofa się w rozwoju życia wewnętrznego. Podobne obawy, przejmujące duszę do głębi, są owocem daru bojaźni Bożej, który w ten sposób hartuje ją, dając równocześnie moc do walki z pokusami, zwłaszcza z pokusami przeciwko cnocie czystości i cierpliwości²⁰.

Mimo oschłości i całkowitego ogołocenia, mimo pokus, jakich doświadcza, dusza nosi w sobie ustawiczną pamięć o Bogu i pragnienie służenia Mu. To gorące pragnienie Boga, i służenia Mu, dzięki którym dusza łatwo pokonuje trudności związane z realizacją wiernej służby Bożej i gotowa jest na wszelkie cierpienia związane z pełnieniem woli Bożej, jest głównie owocem działania daru męstwa. Rodzi on, zwłaszcza w procesie ogólnego ogołocenia zmysłowej części duszy, pewien nadprzyrodzony entuzjazm dla Boga oraz dla cierpienia według Jego woli²¹.

Jednakże doskonałe zjednoczenie z Bogiem jest uwarunkowane pełnym oczyszczeniem, które dotyczy również aktywności cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, działających jeszcze na sposób ludzki. Z pomocą, jak już wspomniałem, przechodzi dar rozumu, który czyni wtedy cnotę wiary godną Boga. Bóg oczyszcza jej motywy formalne, każąc wierzyć jedynie dla Niego, Nieomyślnej Prawdy, opierać się jedynie na Nim, miłować Go jedynie dla Niego jako Dobra Najwyższego. Wiara udoskonala rozum wyłącznie od strony woli, której zadaniem jest skłaniać go do przyjęcia nieoczywistych prawd. Wola jednak nie zaspokaja umysłu człowieka wierzącego, który stale dąży do poznania oczywiście tego, czego osiągnąć nie może. Dlatego też i wola nie może spocząć w Bogu. W cierpieniach nocy ducha dar rozumu usuwa te niedoskonałości, pozwala wnikać w głębię prawd objawionych, otwiera prawdziwe znaczenie Pisma Świętego itd. Daje jakby doświadczalne odczucie, duchowy smak prawdy, poniekąd dotknięcie Boga ukrytego w duszy. Dusza osiąga wyższy stopień poznania rzeczy Bożych. Światło to daje równocześnie jasne i doświadczalne poznanie własnej własności nicości i grzechu, co jest podstawą prawdziwej pokory²².

Dar mądrości oczyszcza wreszcie to, co jest w człowieku najgłębsze – miłość. Pod wpływem tego daru budzi się w duszy nienasycone pragnienie Boga, połączone z doświadczalnym przekonaniem, że żadne stworzenie nie może zastąpić ani dać Boga. Równocześnie jednak dusza ma bardzo mocne przekonanie, że Bóg jest dla niej całkowicie niedostępny oraz że Go nie posiadzie, bowiem zasługuje na wieczne odtrącenie. W owej ciemności dokonuje się jednak dzieło oczyszczenia tych cnót, a także dzięki ich zdynamizowaniu – dzieło duchowego oczyszczenia²³.

W chwili doskonałego zjednoczenia, czyli po poprzednim biernym oczyszczeniu zmysłów i ducha, Duch Święty, pisze św. Jan od Krzyża, „kładzie kres tej oschłości duszy, podtrzymuje w niej i potęguje miłość ku Oblubieńcowi, wzbudza w jej głębi wewnętrzne akty cnót, a wszystko w tym celu, by Syn Boży, jej Oblubieniec, któremu przypodobać się pragnie, znajdował w niej coraz większą radość i rozkosz”²⁴. A więc ostateczną doskonałość duchową osiąga dusza dzięki działaniu Ducha Świętego, który nie tylko ją zbliża do głębi życia Bożego, ale podtrzymuje udzielone życie mistyczne, ochrania, umacnia i kształtuje je przez miłość. W ten sposób treść wszystkich praktyk ascetycznych oraz oczyszczeń czynnych i biernych, nasycona jest nadprzyrodzonym i mistycznym finalizmem w Duchu Świętym²⁵.

Zakończenie

Analizując naukę różnych mistrzów życia duchowego, a zwłaszcza św. Jana od Krzyża, trzeba stwierdzić, że w pierwszej fazie, czyli przygotowawczej, człowiek zachowuje inicjatywę

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*, s. 26.

²² *Tamże*.

²³ A. Żychliński, *Teologia życia wewnętrznego*, Kielce 1947, s. 354 n.

²⁴ *Pieśń duchowa* 40,5.

²⁵ F. Ruiz – Salvador, Giovanni della Croce, w: *La mistica, Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Pappozzi, Roma 1984, t. 1, s. 588.

działania, a zarazem sam wybiera odpowiednie praktyki ascetyczne, ponieważ Bóg nie bierze bezpośrednio udziału w życiu wewnętrznym duszy. Inaczej dzieje się w drugiej fazie. Interwencja Boga obejmuje stopniowo kierownictwo życia duchowego, odbiera duszy tę pełną inicjatywę i przygotowuje ją do biernego przyjęcia Jego działania. Dlatego asceza jest koniecznym elementem czynnego i biernego oczyszczenia człowieka w celu osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem. To oczyszczenie jest stałym umieraniem „starego człowieka”, które musi nastąpić, aby siła Ducha Świętego mogła wykonać swoją pracę w duszy chrześcijanina. Taki człowiek uczy się znajdować radość życia w stałym umieraniu („umieram każdego dnia”) – (por. 1 Kor 15,31). Wówczas człowiek osiąga dojrzałość życia duchowego w jedności mistycznej z Bogiem do tego stopnia, że żadna siła nie może go oddzielić od Niego (por. Rz 8,38). Stąd asceza i mistyka, czynnik ascetyczny i mistyczny życia duchowego, są komplemen-
i nie mogą być od siebie oddzielone. Stanowią po prostu całość życia mistycznego.

ks. Stanisław Urbański, Warszawa