

VI TYDZIEŃ DUCHOWOŚCI NA KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Asceza — odczłowieczenie, czy uczyłowieczenie pod takim tytułem odbył się w dniach 9—13 marca 1981 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim VI Tydzień Duchowości zorganizowany przez Samodzielną Specjalizację Teologii Życia Wewnętrznego. Uprzedzenia, narosłe wokół tego zagadnienia, wykrzywiony obraz przedstawiania praktyk ascetycznych, stały się impulsem do zajęcia powyższym zagadnieniem w odniesieniu do człowieka. Chodzi o to, jak powiedział w słowie wprowadzającym organizator Tygodnia Ks. doc. dr hab. W. Słomka, by określić miejsce ascezy w procesie urzeczywistniania się człowieka, zarówno w wymiarze jego życia indywidualnego, jak społecznego, w wymiarze natury i nadnaturalnego powołania w Jezusie Chrystusie.

Pierwszym referentem był ks. doc. dr hab. Zdzisław Chlewiński: Asceza z punktu widzenia psychologii. Autor postawił sobie za cel przedstawienie psychologicznych aspektów ascezy na tle ogólnej koncepcji pracy nad sobą, z uwzględnieniem także różnych mechanizmów funkcjonujących w ludzkiej osobowości. Stąd ascezę rozumie jako dobrowolny wysiłek psychiczny, lub psychiczno-fizyczny człowieka celem osiągnięcia wyższego celu, przez opanowywanie lub ograniczanie swoich potrzeb i emocji w połączeniu z surową dyscypliną wobec samego siebie i z samoopanowaniem. Po zarysowaniu form zróżnicowanego ujęcia ascezy w wierzeniach religijnych, w kulturze antycznej i praktyce monastycznej średniowiecza, przeszedł do właściwego tematu. Oceniając ascezę jako zjawisko ludzkie, zwrócił uwagę, że człowiekowi grozi zarówno niebezpieczeństwo przeakcentowania potrzeby i znaczenia ascezy, jak i niebezpieczeństwo negacji wszelkiego jej rodzaju. Krytyka praktyk ascetycznych, rozpoczęta przez humanistów, trwa po dzień dzisiejszy, a filozofia konsumpcji i wypływająca z niej postawa nie sprzyja właściwemu przedstawieniu ascezy, czego przejawem jest ucieczka za wszelką cenę przed cierpieniem za pomocą coraz nowych środków farmakologicznych. Dlatego też referent wskazał na konieczność ascezy, jako pracy, która pozwoli człowiekowi w ukształtowaniu właściwej postawy wobec cierpienia, na utrzymaniu właściwej kondycji psychicznej, co wiąże się z pokonywaniem, a więc właściwą postawą wobec niepowodzeń, niespełnionych oczekiwań, przykrości i trudów.

W drugiej części autor podkreślił ścisły związek ascezy z problematyką kształcenia woli albo charakteru. Omawiając poszczególne modele ćwiczenia woli wskazał, że koncepcja wyczynowo-ascetyczna, choć prosta, jako jednostronna, jest fałszywa, dlatego w kształtowaniu woli należy zwrócić uwagę na faktyczną sprawność

czyli nawyki (aspekt formalny i motywy dla których warto działać (aspekt treściowy). Trzeba bowiem pamiętać, że wartość ascezy zależy od wartości motywów (np. przekonania, ideały, plany). Ogromne znaczenie posiada też autodyscyplina, rozumiana jako zdolność stanowczego i wytrwałego chcenia oraz związane z nią motyw i cele. W praktyce ascetycznej wypływają one z pobudek etyczno-religijnych, natomiast wychowanie woli opiera się na motywach rozumowych. Efektywność tych wysiłków uwarunkowana jest systematycznością, czyli powtarzaniem tych samych aktów, oznacza to więc pewną dyscyplinę. Referent stwierdził: *Pragnąc życia wewnętrznego to pragnąc wewnętrznej dyscypliny*, podkreślając w ten sposób bardzo ważną rolę ascezy wewnętrznej, która chociaż umie się dostosować do sytuacji, to nigdy nie jest pozbawiona pewnej surowości.

W następnej części, omówione zostało znaczenie kontroli własnych emocji w życiu moralno-religijnym człowieka. Rozwój psychologii podkreśla ich wagę w rozwoju osobowości człowieka, ich różnorakie funkcje, a szczególnie rolę emocji w ustosunkowaniu się do ludzi. Brak emocji — infantylnizm emocjonalny — świadczy o zatrzymaniu rozwoju osobowego człowieka, dlatego zaprezentowano techniki pozwalające zwiększyć samokontrolę emocjonalną. Samokontrola negatywna — wyhamowanie uczuć, nie wystarczy. Duże znaczenie posiadają techniki manipulacji poznawczych i działania wewnętrznego. Przedstawione zostały techniki: kontroli sytuacyjnej, kontroli wewnętrznej i eksperymentalnej. Szczegółowe zapoznanie się z tymi technikami okaże się z pewnością pomocne w pracy wewnętrznej nie tylko kapłanom i siostram zakonnym, ale świeckim zainteresowanym problematyką samowychowania.

Część czwarta traktowała o miejscu ascezy w pobożności chrześcijańskiej w kontekście współczesnych osiągnięć psychologii. Odrzuciwszy negatywny stereotyp ujęcia ascezy, przedstawione zostały pozytywne przejawy. Mówca powiedział, że *asceza jest źródłem opanowania siebie, samodyscypliny, samokontroli*. Wskazując znaczenie autentyzmu religijnego życia wewnętrznego, odrzucił również perfekcjonizm, gdyż w takim ujęciu asceza staje się celem, a nie środkiem. Takie traktowanie ascezy kojarzy się często z komercyjnym podejściem, gdzie za wyrzeczenia otrzymuje się zasługi. Stąd autentyzm w życiu wewnętrznym domaga się postawy otwartości i prawdy w stosunku do Boga i ludzi. Wezwanie Chrystusa do *zatracania* siebie zawiera istotę ascezy, gdyż człowiek staje się sobą, odnajduje siebie w bezgranicznym i bezinteresownym poświęceniu dla drugich. Natomiast *odnajdywanie* siebie (por. Mt 16, 25), to przyjmowanie swego życia jako zadania, jako wartości, która pozwala sobie dawać innym. W takiej postawie referent widzi *autentyczną ideę ascezy*, bo daje ona człowiekowi zarówno obiektywną ocenę samego siebie jak i swoich możliwości, ale zarazem ma to odniesienie do zdrowej i krytycznej oceny innych. Ten ewangeliczny ideał samozatrąty okazuje się więc służebny wobec ideału miłości. I, tak odnajdywanie siebie jest zawsze związane z samozatrąty w służbie innym. Rodzi to zawsze postawę identyfikacji z drugim człowiekiem, ponieważ pewne wspólne wartości stają się wspólne a prawdziwe dobro każdego człowieka jest nie tylko jego dobrem, ale także moim i wspólnym zarazem. Takie ujęcie ma tutaj odniesienie ewangeliczne (por. Mt 25, 40), gdzie każdy człowiek jest znakiem obecności Chrystusa.

Drugi referent Ks. prof. dr hab. St. Witek: Zagańdzenie ascezy we wczesnym buddyzmie przybliżył kulturę ascetyczną Wschodu, a szczególnie buddyzmu. Mówca, wychodząc od wspólnotowego charakteru wszystkich narodów — rodziny ludzkiej — zwrócił uwagę na niezbędność wzajemnego poznania

i zbliżenie. Autor zajął się jedynie wczesnym buddyzmem, gdyż w miarę rozprzestrzeniania się przybierał on różne formy.

Referat składał się z trzech części: Problem ascezy w okresie przedbuddyjskim w Indiach, to część pierwsza wystąpienia. Porządek społeczny (od około 2 tys. lat przed Chrystusem) oparty był na kastowości (4) z braminami, potężnym stanem kapłańskim, na czele. Główną rolę w życiu religijnym odgrywały: liturgia (składanie ofiary), przestrzeganie porządku wszechświata i obowiązków moralnych. Człowiek czując bezsilność wobec nadludzkich potęg uciekał się do ofiar i ascezy osobistej, co uwidacznia się przede wszystkim w życiu braminów. Kandydat do stanu kapłańskiego nie tylko zdobywał wiedzę, ale także zaprawiał się w ascezie (ubóstwo, czystość, posłuszeństwo), co w praktyce oznaczało między innymi wegetarianizm życia, unikanie alkoholu, obowiązek mówienia prawdy. Wysiłek ten podejmowany był dla uniknięcia skażenia przez zło, a zdobycie potęgi ducha nawet nad światem bogów.

Przykładem potęgi osiągniętej ascezą jest Ardżuna, bohater staroindyjskiego eposu Mahabhatra. Za jego przykładem podążyli inni i asceza stała się drogą życia wielu Hindusów. Kierunek ten zrodził niedosyt i w późniejszym okresie pojawiła się, szczególnie w kręgach bramińskich, dążność do zjednoczenia duszy z Brahmanem-Absolutem. W późniejszym okresie (X w. przed Chr.) szersze kręgi społeczeństwa szukały własnej drogi zbawienia. Z tego ruchu wyszło szereg ascetów — pustelników. Zasadniczą rolę w ich życiu odgrywało umartwienie przyjmujące przeróżne postacie (np. powstrzymywanie się od pokarmów, wieloletnie milczenie, posłanie w cierni, czy życie na sposób zwierzęcy). Chodziło bowiem o *uzmożnienie sił ducha przez opanowanie potrzeb ciała*. Również tryb życia ascetów nie był jednokowy, gdyż jedni osiedlali się z rodzinami, inni mieszkali samotnie. Pojawili się też asceci wędrowni, nawet z gronem uczniów. Ruch ten przełamał ekskluzywizm kastowy, a świętość oparł o własny wysiłek ascetyczny, którego celem było zjednoczenie z Absolutem.

Asceza w ujęciu Buddy, to druga część referatu. Działał on w VI i V w. przed Chr. Ten arystokrata i mędrzec wzbudził nowy ruch ideowy i społeczny. Po przeżyciu duchowego wstrząsu, około 29 roku życia, opuścił rodzinę i prowadził przez 9 lat życie wędrownego, żebraczego ascety. Szukał mądrości, u mistrzów duchowych nauczył się technik medytacyjnych, ale poszukiwał wciąż własnej drogi. Oddawał się surowym praktykom pokutnym, aż po całkowite wyrzeczenie się pokarmów, co doprowadziło go do zupełnego wyczerpania (w świątyniach buddyjskich można też spotkać jego podobizny z tego okresu). Uratowany od śmierci zrozumiał, że skrajna asceza przyspiesza śmierć, a nie prowadzi do zbawienia, dlatego oddał się długim rozmyślaniom, w czasie których doznał *oświecenia* i poznał prawdę o cierpieniu, jego pochodzeniu, potrzebie uświęcenia i środkach do tego wiodących. Poznaną tajemnicę zaczął głosić podczas swoich wędrówek. Wzywał w niej do przewyżczenia cierpień związanych z ludzką egzystencją, do samoudoskonalenia w wymiarze kosmicznym. Wiele praktyk przejął z istniejących już ruchów religijnych, ale nadał im nowy sens. I tak na pierwszy plan wysunął zagadnienie dyscypliny moralnej każdego człowieka i osiąganego przez niego mądrości rozumianej jako *prawdziwe widzenie faktycznej wartości zjawisk świata*. Za najważniejsze uznał pragnienie wyzwolenia ze świata zjawiskowego, wyrzeczenie egzystencji jednostkowej, by osiągnąć ponadosobowe istnienie w Nirwanie. Metody skupienia i kontemplacji uznał za środki prowadzące do udoskonalenia moralnego i wyzwolenia z samsary (kręgu narodzin i śmierci), a asceza stała się środkiem, bo dzięki wyrzeczeniu się wszystkiego osiąga się wszystko w innym wymiarze, dlatego złagodził ostre wymagania ascetyczne, usunął przerosty. Można powiedzieć, że usunął ascezę negatywną,

a przyjął szlachetny umiar, jako naczelną zasadę życia ascetycznego. Droga do zbawienia ma się bowiem *cechować wewnętrzną harmonią dążeń i pewną równowagą sił duchowych*.

W trzeciej części omówiona została asceza pierwszych gmin buddyjskich. Lud indyjski nazywał pierwszych, zwolenników Buddy *ascetami idącymi za synem Sakjów*. Zwolennicy ci tworzyli wędrowne gminy prowadząc życie w pełnym ubóstwie i czystości. Zasadniczą rolę odgrywał jednak proces indywidualnego samoczyszczenia moralnego, do czego niezbędną okazała się cnota męstwa, rozumiana jako bohaterstwo w walce o osiągnięcie zbawienia. Życie pierwszych naśladowców Buddy przyczyniło się do wytworzenia dwoistości wierzących. Niższą tworzyli laicy, a wyższą mnisi. Wszystkich obowiązywały szczegółowe zakazy, z tym że pięć było wspólnych, a następnych pięć to już ściśle mnisze. Zakazy te dotyczyły: 1) zabójstwa, 2) kradzieży, 3) nadużyć seksualnych, 4) kłamstwa, 5) używania napojów oszalamiających, a także 6) jedzenia w porze niedozwolonej, 7) udziału w hucznych rozrywkach, 8) używania ozdób, 9) wygodnego, spania, 10) przyjmowania bogatej jałmużny. Zalecane akty umartwienia dotyczyły: ubrania (np. ubranie połatane), odżywiania (jeden raz dziennie, pokarm użebrany), mieszkania (np. w lesie, lub pod gołym drzewem, na cmentarzu), spoczynku (spanie w pozycji siedzącej). Trzeba zaznaczyć, że w tych wszystkich umartwieniach ogromną rolę odgrywała skromność i czystość intencji, gdyż szukanie ludzkiego uznania przekreśliło ich prawdziwą wartość. Tutaj ma też swe źródło pobożność, która prócz składania ofiar, za skuteczniejszą uznawała: wspieranie pobożnych mnichów, nie wyrządzanie nikomu krzywdy, wyrzeczenie się wszelkiego oszustwa i kłamstwa, samo życie pobożnego mnicha, który wewnątrz jest wolnym, skupionym na medytacji, następnie praktykowanie powszechnego współczucia i litość dla cierpienia. Celem tych pobożnych praktyk było dojście do świętości, która łączyła się z zanikiem sfery zmysłowej i osiągnięciem Nirwany, co stanowi szczyt procesu samoczyszczenia buddyjskiego i pełnię rozwoju ascetycznego. Tak więc Budda, opierając swą ascezę na zasadzie umiaru, wskazał równocześnie, że jest ona środkiem, a nie celem samym w sobie i ma doprowadzić człowieka do całkowitego wyzwolenia od skaz ziemskich, by osiągnąć sferę bytowania niebiańskiego.

Trzeci mówca ks. doc. dr hab. Walerian Słomka zajął się teologicznym aspektem ascezy w referacie: *Chrześcijański sens ascezy*. Pejoratywne znaczenie, obecne w masowym odbiorze, kojarzy to słowo z negatywnymi przejawami i tym, co przeczy ludzkiemu rozwojowi. Takiemu też pojmowaniu słowa ascezy sprzyja postawa konsumpcyjna.

Referent zaczął od obcych chrześcijaństwu ujęć ascezy odznaczających się wrogością wobec świata zewnętrznego i samego człowieka. Zwolennicy tych poglądów szukali uzasadnienia w Nowym Testamencie przytaczając wypowiedzi Chrystusa Pana o wyrzeczeniu się samego siebie dla Królestwa Bożego (por. Mt 16, 24—27), obumarciu, jeśli się chce przynieść owoc (por. J 12, 24), czy też św. Pawła o porzuceniu starego człowieka (por. Ef 4, 22), porzuceniu tego, co ziemskie (por. Kol. 3, 5), lub św. Jana, który mówi, że ten, kto miłuje świat, przemijający zresztą, nie ma miłości Ojca (por. 1 J 2, 15—17). Wyrosłe na tym polu kierunki, wzywające do walki ze światem, ciałem i pożądliwościami, spotkały się z zarzutem antyhumanizmu. Takie ujęcia miały swoje podłoże w dualistycznym pojmowaniu świata i człowieka, a materia i ciało obciążone zostały odpowiedzialnością za wszelkie zło w człowieku i świecie. Trzeba tutaj zaznaczyć, że chrześcijaństwo nie przyjęło tych poglądów, chociaż niektórzy chrześcijanie znaleźli się pod ich wpływem. Systemy gnostyckie, a później manicheizm, opierające się o ujęcia dualistyczne, propago-

wąły ideę walki światłości z ciemnością, dobra ze złem, nieba z ziemią; ideę walki człowieka z samym sobą, bo będąc dziełem ciemności posiada cząstki światłości. Dusza, będąc uwięziona w materii, może się uwolnić od jej wpływu przez nieustanną walkę z Ciemnością, której wyrazem jest wypełnienie surowych przepisów ascetyczno-moralnych. Skrajny dualizm metafizyczny okazał się obcy chrześcijaństwu opierającemu swą wizję świata na opisie biblijnym, według którego wszystko, co pochodzi od Boga, jest dobre (por. Rdz 1, 31), bo On jest stwórcą wszystkich rzeczy. Stąd też chrześcijaństwo nie może odnosić się z pogardą do tego, co zostało stworzone, gdyż wówczas negowałoby dobroć Boga od którego wszystko pochodzi. Natomiast nawoływanie do walki ze złem, jest wezwaniem przywrócenia do porządku i ładu, jaki został zniweczony przez grzech. Nie jest więc negacją, czy odrzuceniem świata materialnego i ciała ludzkiego. Tertulian, wówczas gdy orzekł, że ciało jest złe, znalazł się poza chrześcijaństwem. Uciezka od ciała, czy pogardą dla przyrody, obce są wyznawcom Chrystusa, którzy wielbiąc Boga, Stwórcę nieba i ziemi, podziwiają Jego mądrość ukrytą w przyrodzie (por. Psalm, czy też św. Franciszka z Asyżu *Hymn na pochwałę stworzenia* i *Hymn do Brata Słońca*).

Druga część poświęcona była właściwemu pojmowaniu ascezy w chrześcijaństwie. Nie da się wprawdzie zanegować istnienia zła w świecie i wewnętrznego rozdarcia człowieka, to jednak powodem tego nie jest materia jako taka, ale fakt grzechu pierwotnego, który naruszył ustalony porządek wobec Boga, siebie, drugiego człowieka, i świata zewnętrznego (przyrody). Tutaj też tkwi źródło ludzkiego dramatu — nieustannej walki dobra i zła oraz słabości człowieka w tej walce, wewnętrznej dekadencji i zamazania właściwego celu życia ludzkiego. Zadaniem ascezy nie jest więc potępienie, czy pogardą, lecz przywrócenie wewnętrznego ładu i porządku. Realizacja tego zamierzenia wymaga niejednokrotnie pomocy Bożej i w tym kontekście ukazuje się ona jako świadoma współpraca człowieka z Bogiem nad przywróceniem zachwianego porządku moralnego, jako możliwości urzeczywistnienia pełni swego życia. W tym rozumieniu asceza ukazuje się jako warunek, nie tylko przeobóstwienia, ale i uczłowieczenia, jest więc ona koniecznością dla realizacji pełnego życia ludzkiego. Życie człowieka, sam człowiek, nie jest bowiem celem, ale zadaniem i dlatego *konieczność aktualizowania możliwości człowieka, zarówno wymiaru naturalnego, jak i nadnaturalnego stanowi (...) fundamentalną rękę potrzeby i konieczności ascezy w życiu ludzkim. Sens chrześcijańskiej ascezy wypowiada się więc w funkcji uczłowieczania i uchrześcijanania człowieka, w funkcji służenia człowiekowi, by mógł urzeczywistnić wszystkie swe możliwości, aż na miarę swego powołania w Jezusie Chrystusie.*

Kierunki i granice ascezy chrześcijańskiej to problem trzeciej części. Zostały one uwarunkowane potrójnym kuszeniem Chrystusa Pana, trzeźniami słubami życia doskonałego, oraz praktykami pobożności chrześcijańskiej, jakimi są: post, jałmużna, modlitwa. Praktyka rad ewangelicznych oraz uczynki pobożności chrześcijańskiej mają stanowić środek zaradczy na nieład, tzn. *pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota* (1 J 2, 16), które są odpowiednikami podstawowych instynktów życia ludzkiego; samozachowawczego, gatunkowego, posiadania i znaczenia. Chrześcijaństwo nie uważa żadnego z nich za zły sam w sobie, ale postuluje poddanie ich rozumowi i woli, a nie rozumu i woli instynktom. Tylko w tym pierwszym przypadku życie ludzkie staje się rozumne i wolne, a instynkty spełniają uporządkowane i właściwe im zadanie. Takie też zadanie oparte na rozumnym i wolnym działaniu, stawiają człowiekowi dokumenty *Vaticanium II* (por. KDK 17). W tym świetle asceza ukazuje się, z jednej strony jako walka z wypaczeniami instynktów, a z drugiej jako kształtowanie pozytywnych sprawności, co w konkretnej sytuacji

ludzkiej będzie uwarunkowane stanem życia, lub wykonywanym zawodem. Konieczność ascezy uwarunkowana jest właściwą koncepcją świata i człowieka, jako stworzenia Bożego, koncepcją dualizmu metafizycznego. Granice ascezy wytycza też ideał ładu moralno-religijnego, którym jest nie tylko walka z wadami i grzechami, ale urzeczywistnianie pełni człowieczeństwa wszystkich chrześcijan. Pozytywny sens ascezy będzie się więc wyrażał samodyscyplinowaniem zmierzającym do doskonałej miłości Boga, siebie, innych i całego stworzenia, gdyż nie można jej nigdy sprowadzić do wymiaru tylko negatywnego, czy indywidualnego, ale zawsze musi ona uwzględnić wymiar pozytywny i społeczny (por. Kol. 1, 24).

Podsumowując swoją wypowiedź mówca stwierdził, że ascezy chrześcijańskiej nie można w żadnej mierze sprowadzić do funkcji odczłowieczenia, czy wrogości wobec ludzkich wartości, ale zawsze trzeba zachować właściwą hierarchię wartości, co też ułatwia chrześcijaninowi wiara w Boga Stworzyciela i Boga Odkupiciela. Podsumowując stwierdził, jak *właściwie rozumiana asceza stanowi warunek naszego uchwycenia, a nawet przeobstwienia w Jezusie Chrystusie, tak jej brak otwiera drogę naszego odczłowieczenia i naszego rozminięcia się z powołaniem do życia szczęśliwego we wspólnocie miłości z Bogiem Trójjedynym, z innymi i całym stworzeniem.*

Referat czwarty wygłosił ks. doc. dr hab. S. Rosik: *Óchrona środowiska naturalnego jako przejaw ascezy.* Zajął się on zagadnieniami ekologicznymi w aspekcie ascetyczno-moralnym. Zagrożenia, w jakim znalazły się przyroda i człowiek, domagają się rozwiązania w tym środowisku, w którym człowiek żyje i które równocześnie tworzy.

Autor podzielił swoje wystąpienie na trzy części. W pierwszej omówił środowisko i jego elementy składowe: socjosfera, technosfera, biosfera — wskazując, że życie, zdrowie, rozwój człowieka — cała cywilizacja i kultura — uwarunkowane są prawidłowością tych elementów. Człowiek ma nie tylko prawo, ale i obowiązek ingerencji w opanowanie otaczającej rzeczywistości. Niekontrolowana ingerencja doprowadziła jednak do wielu niekorzystnych zjawisk, jak zatrucie gleby, wody, atmosfery, ludzi, zwierząt itp., co stało się problemem ogólnospołecznym, gdyż miejsce środowiska naturalnego zaczyna zajmować coraz bardziej sztuczne środowisko.

W drugiej części referent przedstawił zjawisko kryzysu ekologicznego, który *wyraża niedostosowanie świadomości społeczeństw i stosunków społecznych do osiągniętego poziomu rozwoju sił wytwórczych.* Podał także jego przejawy (zanieczyszczenie atmosfery i wody), sztuczne promieniowanie, „mechaniczny” ubytek ziemi, przyczyny zewnętrzne (socjologiczne, ekonomiczne) i duchowe (kult rzeczy doczesnych, postawa konsumpcyjna, ślepy egoizm, i zanikanie kontaktów międzyludzkich); stąd wołanie o naprawę dotyczy nie tylko elementów zewnętrznych, ale przede wszystkim naprawy moralno-społecznej człowieka, a sam problem ekologiczny przesunął się z płaszczyzny techniczno-ekonomicznej na płaszczyznę moralno-ascetyczną i społeczno-pastoralną.

Trzecią część wystąpienia referent poświęcił obronie wartości naturalnego środowiska. Zwrócił uwagę, że kryzys ekologiczny jest to głównie kryzys etyczny i przejawia się w wypaczonym stosunku człowieka do człowieka oraz człowieka do przyrody. Wszelkie działania zmierzające do opanowania i wykorzystania przyrody nie mogą zagrażać sferze osobowo-ludzkiej, ani też pozbawiać człowieka wolności rozumnego organizowania rzeczywistości. Takiej właśnie postawie służy mobilizacja działań instytucjonalnych, co znajduje swój wyraz we wzrastającej świadomości międzynarodowej, w dokumentach różnych instytucji, w tym także Kościoła. Wskazał również, że obrona środowiska człowieka jest obroną człowieka. Opiera się ona

na motywacji humanistycznej w której zasada: *nie zabijaj niepotrzebnie innych form życia* wymaga przyjęcia określonych kryteriów etycznych i motywacji etycznej, musi opierać się na *sumieniu ekologicznym* — normie etycznej uwzględniającej sferę wartości środowiskowych, musi zmierzać do zmiany ludzkiego myślenia i działania. Motywacja moralno-ascetyczna, choć też jest humanistyczna, to ją bardziej pogłębia i umacnia, gdyż człowiek będąc obrazem Boga, ma udział w świecie materii i ducha; powinien więc przekształcać rzeczywistość tego świata zgodnie z porządkiem ustalonym przez Boga, a samo zaś przekształcanie jest współpracą z działaniem Boga Stworzyciela i miłości.

Ukazując ochronną rolę niektórych postaw ascetycznych, mówca wymienił: postawę czci — cnotę szacunku wobec całego stworzonego bytu; postawę męstwa rozumianą jako odwagę służebnego i pracowitego panowania nad materią; postawę odpowiedzialności; postawę wolności, by nie zostać pokonanym przez własne dzieło i wyrzeczenia rozumianego, jako ascezę konsumpcji; postawę cierpliwości i ufności w działaniu.

W zakończeniu autor wskazał na kierunek działań moralno-pastoralnych. Na pierwszym miejscu postawił nakaz afirmacji wartości naturalnego środowiska, a w nim szacunek dla własnej godności i godności współbraci, właściwe podejście do do wartości niematerialnych oraz nowy styl życia, a także świadomość, że cała ziemia jest dobrem wszystkich ludzi. Podał także pewne działania pastoralne zmierzające do formowania świadomości moralnej chrześcijan, jak homilie, dni skupienia, katechezy, i uwrażliwienie penitentów w rachunku sumienia przed spowiedzią sakramentalną, czy różnego rodzaju spotkania, odczyty, wystawy, lub filmy. Wszystko to musi jednak mieć za cel prawdziwe dobro człowieka, nie tylko na dziś, ale i na jutro, musi wyrastać z poczucia odpowiedzialności, której najgłębszą racją jest Bóg.

W ostatnim dniu referat wygłosił ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafranski: *Bezdroża permissywizmu moralnego*. W uwagach wstępnych permissywizm został określony, jako *postawa moralna oparta jedynie o własny osąd dotyczący dobra i zła czynów świadomie i dobrowolnie spełnianych*; jako postawa odrzucająca wszelką ascezę, jako postawę przeciwną prawu Bożemu. Omawiając temat w pięciu punktach autor przedstawił na początku przyczyny permissywizmu. Grzech pierwszych ludzi był przejawem buntu przeciw Bogu, wyboru własnej drogi, odwrócenia się od Boga, a skierowania do świata, co w konsekwencji doprowadziło do sekularyzmu. Pokusa całkowitej niezależności moralnej spowodowała odrzucenie Boga i jego praw, natomiast afirmację człowieka i jego praw oraz zrodziła przekonanie, że *ateizm jest nieodzownym warunkiem pełnej wolności i odpowiedzialności osoby za własne czyny*. Nie negując świadomości istnienia wartości transcendentnych, takich jak prawda, dobro, piękno, miłość, sprawiedliwość rodzi postawę moralną uzależnioną od konkretnej sytuacji, przy czym wzgląd na opinię środowiska, warunki ekonomiczne, zatracenie granicy pomiędzy rodzajami grzechu, sprzyjają etyce sytuacyjnej, która usprawiedliwia w sumieniu różne przejawy permissywizmu moralnego.

Omawiając w drugiej części bezdroża życia zagubionego człowieka, autor odwołał się do literatury i przedstawił życie i dzieła J. Joyce'a, który *wrzusza swoim nieszczęściem i buntem, a twórczość jego stanowi swego rodzaju apoteozę ludzkiej autonomii*. Wspominając natomiast hitleryzm, wskazał na degradację osobową i moralną jaką dokonała się w komendancie obozu w Oświęcimiu R. Hoessie, który dopiero *w osamotnieniu więziennym doszedł do gorzkiego zrozumienia jak ciężkie popełnił zbrodnie na ludzkości*. Wszystko zaś spowodowane było bezdrożami per-

misywizmu politycznego. To rozdarcie wewnętrzne człowieka wyjaśnia dopiero objawienie Boże, gdyż pierwsze nadużycie wolności, które będąc przeciwstawieniem się Bogu, pragnieniem fałszywej niezależności, spowodowało skłonność do złego, zmienność woli, wybór tego co przeciwne Bogu. Tu też ma swoje wyjaśnienie nieustanna walka dobra ze złem, co św. Jan określa jako pożądliwość ciała i oczu (1J 2, 16), a św. Paweł nazywa tę pożądliwość grzechem (Rz 7, 19—24), natomiast św. Jakub pisze, że ta walka jest próbą i od niej uzależniona jest nagroda jaką Bóg przygotował ludziom (Jk 1, 14). Jednak grzech nie powinien panować nad człowiekiem, gdyż moce zmartwychwstałego Chrystusa, wszczępione w człowieka, pozwalają mu na przezwyciężenie skłonności do grzechu i życie zgodne z wolą Bożą.

Przedstawiając permissywizm w życiu społecznym i jego skutki mówca wskazał na manipulacje deprawujące całe narody i proces zniewalania człowieka. Rozwinięty industrializm, zamiast służyć człowiekowi, alienuje go, gdyż pobudki działania mając służyć człowiekowi są skierowane przeciw niemu, czyniąc go więźniem politycznych i ekonomicznych warunków. Następuje też utrata tożsamości, rodzi się nostalgia do życia zindywidualizowanego, a obezwładniające działanie maszyny biurokracji i produkcji zmienia jego samego w produkt. Również stosunki międzyludzkie zostały przeniknięte duchem manipulacji instrumentalnej, a prawdziwa miłość staje się niemożliwa. To wszystko powoduje nieustanne poszukiwanie odpowiedniego środka odnalezienia siebie i powrotu na drogę *wolności pozytywnej do autentycznej miłości Boga i bliźniego*.

Próby przezwyciężenia niedoli wolności, to część czwarta referatu. Zasady moralne chrześcijaństwa odrzucone przez rewolucję, zostały zastąpione przez hasła: wolność, równość, braterstwo. I chociaż przyczyniły się do przebudowy społeczeństw feudalnych, to równocześnie umożliwiły uśmiercanie ludzi w imię głoszonych hasel. Natomiast postęp techniki, uprzemysłowienie i rozwój miast sprowadziło życie wielu robotników jedynie do wegetacji, zamieniając przy tym naturalne środowisko w kamienne pustynie. Fakt zagubienia człowieka, odnalezienia w nim samym sił niszczycielskich, stały się motywem poszukiwania nowych teorii życia. Z. Freud przyczynił się do zrodzenia koncepcji życia, jako ekspresji serca, która odrzucając wszelki przymus i rygorizm, zrodziła marzenia o moralności bez sankcji, ale przyczyniło się to do powstania nowych frustracji. Podobnie socjalizm i związane z nim nadzieje przekształcenia człowieka, okazał się nie tylko mało skuteczny ale i złudny. Nad sprawiedliwością zaczęła górować nienawiść i okrucieństwo, a działając w imię sprawiedliwości zabijano innych, ograniczano wolność, czy też pozbawiano należnych praw.

W ostatniej części mówca wskazał na *drogowskazy* umożliwiające wypełnienie siebie i odnalezienie sensu życia. Opierając się na E. Frommie powiedział, że *prawdziwy sens ludzkiej egzystencji może nadać jedynie poczucie jedności z innymi ludźmi w miłości, która jest najważniejszą i najpotrzebniejszą sztuką życia*. Niestety dezintegracja miłości Boga przyczyniła się do dezintegracji człowieka. Stąd też prawdziwa miłość człowieka musi wypływać z miłości Boga. Papież Jan Paweł II w encyklice *O Miłosierdziu Bożym* wskazał, że stosunki międzyludzkie nie mogą opierać się na samej sprawiedliwości, ale powinny też być kształtowane przez miłość, tę prawdziwą i trwałą wysłużoną przez Chrystusa na krzyżu. Miłość która staje się miłosierdziem i pozwala powstać upadającemu w grzechy, czy też załamującemu się w trudnościach człowiekowi. Dlatego wszyscy przyjmujący założenia humanizmu integralnego uznają też najwyższe wartości duchowe i transcendentne, które są trwałe, powszechne i mobilizujące do działania, gdyż tylko poprzez te wartości, z których *najwyższy jest Bóg, można przezwyciężyć pokusę naszych czasów*,

którą jest *permissywizm moralny*. Kończąc, autor stwierdził, że miłość Boga ku ludziom jest początkiem i dokonaniem wszelkiej sprawiedliwości, pokuty i ascezy czyli pracy nad sobą połączonej z dźwiganiem krzyża obowiązków codziennego życia, który jest zarazem uczestnictwem w drodze krzyżowej i śmierci Zbawiciela. Ten krzyż jest też *nieodzownym warunkiem postawy moralnej zgodnej z godnością i powołaniem człowieka do uczestnictwa w życiu Boga*.

Kończąc Tydzień Duchowości, ks. doc. W. Słomka powiedział, że chociaż asceza ma swoje bezdroża, to okazuje się jako bardzo ludzka, jako nieodzowny element w procesie ucłowieczenia i uchrześcijanienia, natomiast zanegowanie ascezy prowadzi do klęski samego człowieka. Tę prawdę zamierzał przybliżyć słuchaczom VI Tydzień Duchowości.

KS. ZBIGNIEW WIT