

Andrzej Świątczak, Andrzej F. Dziuba, Stanisław Urbański, Alojzy Marcol

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 60/4, 95-107

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ. Wskazania w sprawie nauki społecznej Kościoła. II. SPRAWOZDANIA. Dominikanie i ewangelizacja Nowego Świata. II Międzynarodowy Kongres w Salamance. III. OMOWIENIA. 1. Życie chrześcijanina w Duchu Świętym. — 2. Polityka a moralność.*

I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

1. Wskazania w sprawie nauki społecznej Kościoła

30 grudnia 1988 roku Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego wydała obszerny dokument zatytułowany: *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej*. Podpisali go: William Wakefield, kardynał Baum, prefekt Kongregacji oraz jej sekretarz José Saraiva, arcybiskup Martins. Dokument został przedstawiony dziennikarzom zgromadzonym w watykańskiej Sala Stampa 28 czerwca 1989 roku.

Wskazania, poprzedzone krótkim wprowadzeniem, obejmują sześć rozdziałów. W pięciu pierwszych została omówiona natura nauki społecznej Kościoła: jej wymiar historyczny, teoretyczny i praktyczny, z punktu widzenia trzech składających się na nią elementów, to jest niezmiennych zasad, kryteriów oceny i norm działania. Rozdział szósty natomiast zawiera zalecenia, które kandydatom do kapłaństwa mają zapewnić odpowiednią formację w dziedzinie nauki społecznej.

We wprowadzeniu podkreślono, że w dzisiejszym, skomplikowanym świecie Kościół może i powinien nieustannie podawać, w oparciu o Ewangelię, zasady i wskazania, które będą pomocne w prawidłowej organizacji życia społecznego.

W rozdziale pierwszym przypomniano naturę nauki społecznej Kościoła, podkreślając jej tożsamość o wyrażnie określonym profilu teologicznym. Źródłami nauki społecznej są: Pismo Św., Urząd Nauczycielski, nauczanie Ojców Kościoła i wielkich teologów. Jej podstawą i pierwszorzędnym przedmiotem jest godność osoby ludzkiej z przysługującymi jej prawami, podmiotem zaś cała chrześcijańska wspólnota. Treść nauki obejmuje wizję człowieka, ludzkości i społeczeństwa. Metoda stosowana w katolickiej nauce społecznej obejmuje trzy kolejno następujące po sobie fazy: widzieć, osądzić, działać. Kongregacja dodaje, że potrzebne jest także odpowiednie rozeznanie, w tym także odkrywanie zbawczego planu Boga, by lepiej zinterpretować rzeczywistość w świetle ewangelicznego orędzia.

Rozdział drugi traktuje o historycznym wymiarze nauki społecznej, ukazując społeczny wymiar pierwotnego orędzia chrześcijańskiego, zawartego w zbawczej i wyzwolicielskiej misji Jezusa Chrystusa i Kościoła. Kongregacja przypomina, że takie prawdy, jak: równość, godność, natura społeczna człowieka, solidarność, zawarte w Ewangeli i wywarły głęboki wpływ na myśl społeczną Kościoła w trakcie jej rozwoju na przestrzeni wieków. Najwięcej

* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

jednak miejsca dokument poświęca kształtowaniu się dziedzictwa historycznego w tym przedmiocie, począwszy od Leona XIII poprzez Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII, Pawła VI aż do Jana Pawła II.

Rzut oka na historię nauki społecznej Kościoła pozwala lepiej zrozumieć jej złożoność, bogactwo i dynamizm, a także jej ograniczenia. Dokument podkreśla, że nauczanie społeczne ma być bezinteresowną służbą, którą Kościół ofiarowuje w zależności od potrzeb miejsca i czasu (27).

Z kolei w rozdziale trzecim zostały omówione zasady i podstawowe wartości, których nie można pominąć w nauczaniu doktryny społecznej Kościoła. Wypracował je Kościół i wyraził w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego, podejmując różne problemy, które się kolejno pojawiały. Wśród zasad za podstawowe można uznać te, które odnoszą się do osoby ludzkiej, dobra wspólnego, solidarności i uczestnictwa. Dokument mówiąc o innych zasadach podkreśla, że wiążą się one ściśle z wyżej wspomnianymi i z nich wynikają.

W budowaniu życia społecznego oparcie się na samych zasadach nie wystarcza. Potrzeba także autentycznego uznania podstawowych wartości wpisanych w godność osoby ludzkiej, takich jak: prawda, wolność, sprawiedliwość, solidarność i chrześcijańska miłość (43). Kościół zawsze podkreślał, że powyższe wartości stanowią prawdziwe filary nowego społeczeństwa. Ukazują one bowiem pierwszeństwo etyki przed techniką, prymat osoby nad rzeczami, wyższość ducha nad materią. Chrześcijańska roztropność powala w rozmaitych konkretnych sytuacjach dokonać wyboru na rzecz fundamentalnych wartości chrześcijaństwa.

Kryteria oceny sytuacji, struktur i instytucji zajmujących się sprawami gospodarczymi, społecznymi, politycznymi, kulturalnymi i technicznymi zostały omówione w czwartym rozdziale dokumentu. Poprawność oceny zależy w dużej mierze od znajomości zasad i wartości, a także uwarunkowań historycznych oraz konkretnej rzeczywistości. Cenną pomocą w tym względzie mogą być również osiągnięcia innych nauk, a także zawarte w papieskich encyklikach oceny konkretnych sytuacji, struktur, systemów społecznych, a nawet ideologii. Rozwijając szerzej ostatnią kwestię przypomina o niebezpieczeństwie wpływu ideologii na kształtowanie opinii i formowanie oceny badanej rzeczywistości. Dojrzała ocena nowych sytuacji, programów zależy w dużej mierze od formacji filozoficzno-teologicznej, wycucia politycznego oraz dobrego rozeznania przemian zachodzących w świecie (53).

Dokument nie ogranicza się tylko do ukazania natury, zasad, wartości, kryteriów oceny stosowanych w katolickiej nauce społecznej, ale również zachęca do działalności społecznej. Zagadnienie to przybliży czytelnikowi rozdział piąty prezentowanego dokumentu. Działalność duszpasterska Kościoła w jego odniesieniu do świata jest apostołatem w szerokim tego słowa znaczeniu. By jednak było ono skuteczne, musi się opierać na pewnych zasadach. Pierwszą i podstawową zasadą jest uznanie godności osoby ludzkiej (55). Inną zasadą, którą trzeba uwzględnić w działaniu, jest dialog oparty na wzajemnym szacunku (56). Sprawiedliwość i solidarność społeczna powinny być pomocne w pokonywaniu głodu, bezrobocia, rażącej różnicy między bogatymi a biednymi (57). Niemalą rolę w skutecznym działaniu może odegrać wykorzystanie doświadczenia rzeczywistości doczesnych i doświadczenie wiary chrześcijańskiej (59), a także odpowiednia formacja mająca na celu zdobycie powyższych kompetencji (58).

Ważną i godną uwagi normą działania, o której mówią Wskazania, jest otwarcie na charyzmaty i dary Ducha św., w tym, co dotyczy chrześcijańskiego kształtowania życia społecznego i pełnego w nim uczestnictwa (60).

Kolejną zasadą działania jest stała praktyka miłości i miłosierdzia. Dotyczy ona w sposób szczególny tzw. apostołatu społecznego.

Początek rozdziału szóstego wskazuje, jaki jest cel dokumentu. Przeznaczony jest on przede wszystkim dla tych, na których spoczywa obowiązek formacji kandydatów do kapłaństwa oraz studentów uczelni teologicznych.

Zawiera więc konkretne wskazania, pomocne w procesie kształcenia wykładowców nauki społecznej oraz alumnów.

Prezentowany dokument zawiera także dwa obszernie aneksy. Pierwszy obejmuje wykaz tematów, niezbędnych w nauczaniu, drugi z kolei jest wyborem tekstów zaczerpniętych z Magisterium Kościoła, które odpowiadają ważniejszym przypisom Wskazań.

Reasumując trzeba podkreślić, że omawiany dokument Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego zawiera dokładny program nauczania katolickiej doktryny społecznej w kościelnych instytucjach formacyjnych. Jest także wspaniałym przewodnikiem dla ludzi, którzy, angażując się w życie społeczne, pragną czynić to według wskazań Ewangelii i Kościoła.

ks. Andrzej Świąteczak, Łódź

II. SPRAWOZDANIA

Dominikanie i ewangelizacja Nowego Świata

II Międzynarodowy Kongres, Salamanka 28 III—1 IV 1989

Zbliżająca się rocznica 500-lecia odkrycia, a następnie ewangelizacji Ameryki, jest okazją do licznych badań i podsumowań. Ich efektem są różne sympozja, kongresy i sesje naukowe. Służą one poznaniu ważnego wycinka dziejów kościelnych i świeckich. Rok 1492 stał się bowiem rokiem niezwykle znaczącego przełomu cywilizacyjnego w świecie.

Grupa historyków dominikańskich *Historiadores Dominicanos* pro Quinto Centenario de la Evangelización de América (HIVEDA), zajmujących się 500-leciem ewangelizacji Ameryki, zorganizowała przy współpracy innych instytucji II Międzynarodowy Kongres na temat *Dominikanie i Nowy Świat*, obradujący w Salamance w dniach 28 III—1 IV 1989 r. Pierwszy kongres odbył się w 1987 r. w Sewilli. Warto choćby pokrótce zwrócić uwagę na niektóre treści tego kongresu odnoszące się do teologii moralnej.

W wykładzie inauguracyjnym J. L. Espinel wskazał na znaczenie formacyjne klasztoru dominikanów w Salamance, zarówno wobec rodziny królewskiej, jak i np. Krzysztofa Kolumba. Z kolei przełożony generalny zakonu kaznodziejskiego, D. Byrne, podkreślił znaczenie dominikanów dla ewangelizacji Ameryki oraz związanej z tym działalności kulturowej i formacyjnej. Wstępną część kongresu zamknęło wystąpienie radcy kulturalnego Prowincji Castilla i León, F. J. León de la Riva. Tego dnia złożono też wieniec na grobie Franciszka z Vitorii.

W pierwszym wykładzie popołudniowym J. M. Desantes Guanter podjął temat: *Opinia o «ius communicationis» według Franciszka z Vitorii*. Wskazywał on jednoznacznie, że ten twórca prawa międzynarodowego może być także uznany za twórcę *ius communicationis*. Zwłaszcza w jego *Relectiones* można dostrzec powiązania pomiędzy *ius societatis* i *ius communicationis*.

Projekcja myśli Franciszka z Vitorii u Dominika Báñeza to temat podjęty przez wybitnego vitoriologa z Salamanki, R. Hernándezza Martín. Szczególnie dojrzałym głosem Franciszka z Vitorii było słynne *Relectio de Indis*. Báñez uwzględnił te treści w komentarzu do *secunda secundae* Tomasza z Akwinu, wskazując iż w kwestiach moralno-społecznych widać różnice między mistrzem a uczniem.

Dalsze uwagi pod adresem Franciszka z Vitorii wygłosił J. M. Codón Fernández w wykładzie *Sw. Dominik Guzmano i Franciszek z Vitorii — inspiratorzy konstytucji Stanów Zjednoczonych*. Dostrzegł on pewne elementy konstytucji dominikanów w konstytucji USA, jak również wskazał, iż wypracowane w doktrynie Rewolucji Francuskiej prawa człowieka zostały przygotowane przez Franciszka z Vitorii.

Następnego dnia L. Pereña wygłosił wykład pt. *Franciszek z Vitorii — świadomość Ameryki*. Znamiennym jest, że potępiał on kolonializm pierwszej konkwisty. Jako jego alternatywę proponował zasady prawa narodów i prawa naturalnego. Słynna *Carta Magna de los Indios* była swoistą konstytucją „Nowej Ameryki”. Mając na względzie uznanie Indian jako ludzi, uważał, iż w zakresie praw są równi kolonizatorom. Praktyczna realizacja tych zasad Franciszka z Vitorii wytworzyła z czasem swoistą mieszaninę społeczną i kulturową, która stanowi obraz identyczności iberoamerykańskiej. Konkludując, L. Pereña stwierdził w swoim wystąpieniu, iż Franciszek z Vitorii jest wspólną własnością ludów Ameryki.

Kolejny blok tematyczny kongresu dotyczył działalności dominikanów w Peru. Zapoczątkowało go wystąpienie O. Jiménez a pt. *Instrukcja Hieronima z Loaysa o nauczaniu Indian w pierwszych synodach w Limie*. Słynny dokument wybitnego dominikanina i pierwszego arcybiskupa w Limie wraz z aktami zorganizowanych przez niego dwóch synodów stanowi kapitalny wyraz pasterskich tendencji przesyconych elementami etyczno-społecznymi. Kształtowały one chrześcijańską postawę zdobywców i okupantów.

O. Dominik od św. Tomasza i «encomienda» Indian w Peru w XVI wieku to temat podjęty przez T. Hampe Martínez a z Limy. Wypunktował on przede wszystkim działalność o. Dominika w zakresie prac językowych. Jest on autorem gramatyki i słownika tradycyjnego języka Peru. W jego dziełach można znaleźć bezcenne informacje o zwyczajach i systemie etyczno-społecznym miejscowej ludności, co było znaczną pomocą w pracy ewangelizacyjnej. W *Memorial* z roku 1550, ukazując warunki życia i pracy Indian, ustosunkował się krytycznie do postaw zdobywców.

W ramach problematyki peruwiańskiej A. M. Rodriguz Cruz podjęła temat: *O. Jan z Leon wykładowca w Salamance i profesor uniwersytetu św. Marka w Limie*, prezentując postać wybitnego apostoła, a zarazem wykładowcy teologii moralnej.

Ciekawą problematykę podjął G. Lohman Villena w wykładzie: *Dominikanie w życiu kulturalnym i akademickim Peru XVI wieku*. Wskazał on na znaczenie formacyjne klasztoru św. Szczepana, który akcentował walory etyczne kultury. Szkoła salamancka była niekwestionowanym autorytetem w całym Nowym Świecie. Większość dominikanów działających na odkrytych ziemiach pozostawała pod wpływem tej formacji, której mankamentem było skażenie elementami kultury imperialnej. Dostrzegano jednak walory kultury Inków. Ważnym dziełem dominikanów było zainteresowanie językami miejscowej ludności, co ułatwiało ewangelizację i szerzenie chrześcijańskich zasad moralnych. Osiągnięciem dominikanów było otwarcie centrów naukowych, jak studium generalnego i uniwersytetu.

Dalszy cykl wykładów dotyczył jednego z najwybitniejszych głosicieli Ewangelii w Nowym Świecie — Bartłomieja las Casas. Otworzył go wykład J. A. Barrera pt. *Pierwsze nauczanie i chrzest u Bartłomieja las Casas*. Prelegent wyróżnił trzy etapy tego nauczania. Pierwszy z nich to odniesienie do sytuacji ludzi przed zbawieniem, a takimi byli mieszkańcy Ameryki wobec przynoszących im Ewangelię. Następnie, po swoiście pojętej posłudze kerygmatycznej, pojawia się „ewangelizacja pokojowa”. Nie należy tego procesu łączyć z dziełem konkwisty w jej negatywnym wydaniu. Trzeci zaś etap to swoiste przybliżenie teologiczne do chrztu. Droga ta, zdaniem dominikańskiego biskupa, odpowiada ewangelizacyjnej wizji we właściwie rozumianym chrześcijańskim niesieniu dobrej nowiny.

Złoty okres pierwszej ewangelizacji Ameryki, dzieło ojca las Casas to temat wykładu I. Pérez Fernández a. Spuścizna las Casas wskazuje zarówno na zaangażowanie ewangelizacyjne tego okresu, jak również na trudności czy wręcz zaprzeczenia ducha Ewangelii.

V. Abril Castelló wygłosił referat pt. *Lascasizm peruwiański i kon-*

trofensywa wicekrólewsko-inkwizytorska 1572—1578. Daty te wyznaczają okres procesu inkwizycji przeciw Franciszkowi od Krzyża, który został spalony na stosie w roku 1578. Wokół tej bolesnej sprawy jawi się wiele pytań, niejasności, krytyk. Mając na uwadze szerokie uwarunkowania polityczne, społeczne, a w minimalnym stopniu religijne, prelegent stwierdził, że skazanie dominikanina było efektem konfliktu dotyczącego sposobu ewangelizacji (w duchu las Casas lub w duchu arcybiskupa Carranza). Ciekawe jest, że Franciszek od Krzyża skazany został jako zwolennik las Casas, choć w rzeczywistości był carranzista.

Serię referatów poświęcono trzem dominikanom, działającym przy ewangelizacji Meksyku. A. Robles Sierra przedstawił wykład nt. *Przybliżenie Dominika Betanzos. Uwagi o jego liście z roku 1540.* Po zarysowaniu biografii przedstawił treść listu skierowanego do García de Loaysa. Prezentowany dominikanin był zwolennikiem ewangelizacji w pełni respektującej prawa Indian, a więc ich wolność wyboru wiary i obronę swych praw.

O *Kolegium Większym Fonseca w Salamance jako wzorze pedagogiki dla Kolegium Większego Rosario de Santa Fe w Bogocie* mówił P. A. Marañón, zauważając daleko idące zbieżności między nimi np. w preferowaniu tomizmu, w metodologii nauczania, jak i w strukturach i funkcjonowaniu zakładu.

L. Sastré z Dominikańskiego Instytutu Historii przedstawił *Teorię niewolnictwa w doktrynie Tomasza Mercado*. Zagadnienie to omówione zostało przede wszystkim w XX rozdziale jego dzieła: *Suma de Tratos y Contratos*. Aprobując założenia szkoły w Salamance, Mercados podkreślał znaczenie dwa faktów: uprawnień króla Portugalii do określonych terytoriów w Afryce oraz sprzecznego z prawem handlu Murzynami. Wszelką wojnę prowadzoną przeciwko nim uznawał za niesprawiedliwą i barbarzyńską.

Problematykę życia dominikańskiego w Meksyku wieku XVI podjęto w kilku kolejnych wystąpieniach. M. Vences Vidal z Madrytu przedstawiła temat *Architektura dla ewangelizacji w dolinie meksykańskiej Oaxaca*. Autorkę interesują elementy duchowe wyrażone w architekturze. Dolina Oaxaca jest swoistym kluczem dla zrozumienia dzieła dominikanów w tym regionie. Odzwierciedla ona wiele elementów organizacji i funkcjonowania konwentów. Widać w niej udział dwóch grup społecznych: Hiszpanów i ludności miejscowej. Te dwie siły, mimo częstych konfliktów, spotykały się jednak przy budowie świątyń.

Pod innym aspektem omawia ten sam region T. Servando González w referacie: *Dominikańska prowincja Oaxaca: rozwój i kreolstwo*, w którym omówił znaczenie dominikanów w procesie rozwoju administracji, przy jednoczesnym zaangażowaniu ich w ewangelizację. Wskazał także na umiejętne wykorzystanie przez dominikanów miejscowych wartości i zasad współżycia międzyludzkiego.

Wykład M. T. Pity Moreda z Sewilli to: *Okres świętości prowincji św. Hipolita w Oaxaca*. Wskazał w nim, że okres kształtowania się nowych jednostek administracyjnych był m.in. wynikiem tendencji separatystycznych.

Zamykając powyższy blok, M. J. Lorenzo Para omówiła temat: *Kolegium św. Ludwika. Proces między prowincjami dominikańskimi w Santiago i Puebla*. Ukazała w nim wycinkowy konflikt, który wszakże może być przyczynkiem do ogólniejszych badań nad zjawiskami społecznymi, religijnymi i etycznymi tego regionu.

A. Dávila podjął zagadnienie: *Bractwa ciemnoskórych w kościele św. Dominika w Puerto Rico*. W dziejach tej wyspy można zauważyć bractwa oddzielne dla Murzynów i dla ludności tubylczej. Z czasem nastąpił proces ich jednoczenia się, jak we wspomnianej parafii św. Dominika.

A. Esponera Cerdán omówił temat: *«Doctrinas de Indios» i dominikanie*. W mentalności hiszpańskiej (1510—1810) *Misiones* i *Doctrinas Indian* były głównymi elementami procesu chrystianizacji. Dominikanie także podzielali takie stanowisko.

Sprawozdania dominikanów w dokumentach Archiwum Generalnego Indii. Wiek XVI. To bogaty materiał przeglądowy zebrany przez I. Arenas, M. Ciudad, C. Cebrian. Podobną tematykę w odniesieniu do XVII wieku podjął A. Galán García.

Ostatni wykład, wygłoszony 31 marca przez J. A. Benito, poświęcony był wkładowi dominikanów w promocję Indian w synodach i zgromadzeniach amerykańskich w latach 1551—1622. Działania te były czynnikiem przeobrażeń postaw wobec miejscowej ludności, a ponieważ były normowane na płaszczyźnie prawa kościelnego, uchodziły za wiążące dla chrześcijan.

W ostatnim dniu kongresu chilijski dominikanin R. A. Ramirez przedstawił studium pt. *Praca ewangelizacyjna klasztoru kontemplacyjnego dominikanów w Santiago de Chile w wieku XVIII i XIX.* Autor ukazał w nim główne formy aktywności wspomnianego konwentu.

Dominikanka kolumbijska B. Alvarez wygłosiła referat: *Praca humanitarna, kulturalna i ewangelizacyjna sióstr dominikanek w Los Llanos de Casanare w Kolumbii od 1894 roku aż do dni naszych.* Zgromadzenie podjęło pracę wśród najbardziej ubogich kregów ludności tubylczej, a polegała ona szczególnie na trosce o wychowanie, nauczanie, zdrowie i dzieła miłosierdzia.

Ostatni wykład wygłosił „ojciec teologii wyzwolenia”, Gustavo Gutiérrez z tematem: *Ewangelizacja Ameryki Łacińskiej przed rokiem 2000.* Wskazał on przede wszystkim na elementy metodologiczne ewangelizacji Nowego Świata. Ich źródło upatruje w oryginalnej intuicji Bartłomieja las Casas. Zdaniem autora, Kościół iberoamerykański powinien się kierować opcją ubogich. Ubogi Chrystus i nawrócenie Kościoła jest szansą Ameryki Łacińskiej.

W prezentowanym kongresie wzięło udział 42 specjalistów z Europy i Ameryki Łacińskiej. Tematyce kongresowej towarzyszyła interesująca wystawa fotografii i sztychów. Miłym akcentem był koncert w wykonaniu „Würzburger Madrigalchor”.

Całość kongresu daje interesujący obraz wkładu dominikanów w dzieło ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza w pierwszym okresie po roku 1492. Wkład zakonu w to dzieło pozostawił swe ślady aż po dzisiejsze czasy. Wszędzie niemal można się doszukać echa nauki Bartłomieja las Casas czy Franciszka z Vitorii. Szerokie zaangażowanie ogromnej rzeszy synów św. Dominika było niezwykle ważne, zwłaszcza wobec postaw konkwestatorów cywilnych i wojskowych, a niekiedy także i nauk głoszonych przez biskupów i misjonarzy. Spojrzenie na problemy Nowego Świata wymagało bardziej radykalnego i autentycznego widzenia i praktykowania Ewangelii.

Przybliżająca się rocznica rozpoczęcia ewangelizacji Ameryki winna skłaniać do obfitszego czerpania z doświadczeń Kościoła tamtego czasu. Podjęte bowiem wówczas dzieło nie zostało przecież zakończone, zwłaszcza w płaszczyźnie etyczno-moralnej.

ks. Andrzej F. Dziuba, Warszawa

III. OMÓWIENIA

1. Życie chrześcijanina w Duchu Świętym

We współczesnej literaturze ascetyczno-mistycznej spotykamy jeszcze wypowiedzi teologów, jakoby duchowość chrześcijańska za mocno koncentrowała się wokół osoby Jezusa Chrystusa, podczas gdy powinna być ukierunkowana na całą Trójcę Świętą. Wypowiedzi te dotyczą w szczególności chrześcijaństwa zachodniego. Na Wschodzie bowiem mocniej uwidacznia się podkreślenie także Trzeciej Osoby Boskiej, a całe życie prawosławnych „opromienione” jest Duchem Świętym.

W przeszłości, przyczyną koncentrowania się Zachodu raczej na Chrystusie, było przenikanie do teologii poglądów arianizmu i potrzeba afirmowania

bóstwa Chrystusa. Wschodnia teologia nigdy nie straciła z pola widzenia podstawowego dla życia duchowego misterium Trójcy Świętej. Dlatego też akcentowała życie w Trójcy Świętej, podczas gdy Zachód akcentował wyzwolenie z grzechu i łaskę zbawienia.

Przedstawiona powyżej różnica wiedzy do pytania: czy można koncentrować spojrzenie na Trójcy Świętej, gdy postać Jezusa Chrystusa jest bardziej fascynująca i łatwiejsza do kontemplacji? Kwestię tę podejmowali już św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Avila, nie widząc w tym problemu wykluczającego się wzajemnie, skoro Jezus prowadzi ludzi do Ojca, a czyni to udzielając im Ducha Świętego. Człowieczeństwo Chrystusa nie przeszkadza więc w kontemplacji i jednoczeniu się z Ojcem, owszem, jest pomostem do życia w Trójcy Świętej.

Przyczynę niezwracania większej uwagi na tajemnicę Trójcy Świętej w teologii Zachodu należy też upatrywać w niemożności intelektualnego poznania Trójcy Świętej. Chociaż Chrystus objawił nam Ojca i sam był Bogiem, to jednak stajemy przed rzeczywistością tajemniczą. Rozum i wyobraźnia człowieka niewiele tu mogą dopomóc. Wschodnie chrześcijaństwo przyjmuje tę ograniczoność jako „naturalną” rzeczywistość, teologowie zachodni natomiast sądzili, że filozoficzne czy teologiczne dociekania pozwolą im wyjaśnić zagadnienie. Jedynie mistycy, jak np. św. Jan od Krzyża, posługując się doświadczeniem mistycznym, uzyskali głębsze wejście w tajemnicę trynitarną. Jan od Krzyża zaznacza, że Bóg w Trójcy Świętej jest bardziej doświadczalny, niż opisywalny jakimkolwiek językiem, my zaś uczestniczymy w wiedzy o Trójcy Świętej i w Jej życiu poprzez zjednoczenie z Chrystusem, darem zaś prowadzącym do tej wspólnoty życia jest Jego Duch.

Prawdę tę podnosił św. Paweł w Liście do Rzymian opisując rolę Ducha Świętego w udzielaniu nam Bożego życia. Swój wywód rozpoczyna od skonstruowania życia w Duchu z życiem według prawa (por. Rz 8, 1—4). „Duch, który wskrzesił z martwych Chrystusa [...], przywrócił do życia śmiertelne ciała” (w. 11). Mocą Ducha wołamy *Abba* (w. 15). Apostoł podkreśla, że nawet nasza zdolność porozumienia się z Bogiem w Trójcy Świętej jest uzależniona od Ducha Świętego. Bez Niego nie możemy, wiedzieć, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Z drugiej strony ta wewnętrzna jedność Trójcy Świętej stanowi podstawę kontemplacyjnej modlitwy i powód, dla którego zostaje ona wysłuchana: „Podobnie także Duch przychodzi z pomocą naszej słabości. Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak potrzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami. Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, wie, że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą” (Rz 8, 26—27).

Przytoczone słowa jednocześnie akcentują szczególną rolę Ducha Świętego w modlitwie. Sama modlitwa nie wystarcza do nawiązania kontaktu z Bogiem. Często modlimy się źle, lecz Duch Święty zaradza naszej słabości. Modli się w nas w sposób, który Ojciec uznaje, przyjmuje i rozumie, ponieważ błaganie te są „zgodne z wolą Bożą”. Zrozumienie tego aspektu modlitwy jest bardzo ważne. Jakkolwiek bowiem piękne byłyby nasze wołania do Boga, choćbyśmy je przeżywali bardzo głęboko, pozostałyby zawsze działaniami czysto ludzkimi. Duch Święty natomiast mówi językiem Boskim, znanym tylko Ojcu i Synowi. Pod wpływem Ducha Świętego przyjmujemy, zwłaszcza w modlitwie kontemplacyjnej, bardziej postawę słuchającego niż mówiącego do Boga. Św. Jan od Krzyża podkreślał, że Bóg jest bardziej odczuwalny, niż widzialny. Tę samą myśl wyraża psalmista w Ps 34,8: „Spróbujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan”. Ów niewerbalny sposób komunikowania się z Bogiem mistycy nazywają odczuciem, upojeniem, dotknięciem Najwyższego, a św. Ignacy mówi wręcz o potrzebie „wygrzewania się” w Boskim słońcu, przyjmowania ciepła jego miłości.

Działanie Ducha Świętego dotyczy nie tylko pojedynczego człowieka, lecz

obejmuje całą wspólnotę ludzką. Zbawienie poszczególnych osób bowiem nie dokonuje się w izolacji, lecz razem. Duch Święty kształtuje, formuje ludzi żyjących Bogiem i włącza ich w mistyczne Ciało Chrystusa. Opis tej roli Trzeciej Osoby Boskiej znajdujemy w I Liście do Koryntian, gdzie Apostół omawia dary Ducha Świętego, rozdzielone pomiędzy chrześcijan. Powyższy List przedstawia również funkcjonowanie poszczególnych członków Kościoła dla dobra jego całości.

Rozważmy teraz działanie Ducha Świętego w Mistycznym Ciele Chrystusa według opisu zamieszczonego w 12. rozdziale wspomnianego Listu. Realizacja autentycznego życia chrześcijańskiego wymaga pomocy Trzeciej Osoby Boskiej. Bez pomocy Ducha Świętego nikt nie może powiedzieć: „Panem jest Jezus” (w. 3). „Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne są też rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego w wszystkich” (w. 4–6). „Wszystkim... objawia Duch dla wspólnego dobra” (w. 7). Zgromadzenie ubogaconych łaskami dzieci Bożych tworzy wspólnotę Kościoła (por. w. 12–13). W teologii Pawłowej zawartej w 12. rozdziale Listu do Koryntian Kościół przedstawiony symbolicznie jako żywy organizm spełnia różne funkcje (por. w. 27–28).

Z tekstu św. Pawła wynika, że różnorodność członków w Kościele jest potrzebna dla dobra wspólnego. Harmonia i szacunek okazywane sobie nawzajem muszą charakteryzować wspólnotę wiernych i ich działanie. Właśnie owa obfitość i różnorodność darów Ducha Świętego w Ciele Chrystusa umożliwia członkom wzajemną pomoc. Tak bowiem jak oczy, ręce i nogi są użyteczne w wielorakich funkcjach, tak też jest z ludźmi; żaden więc człowiek nie może powiedzieć drugiemu: „ja ciebie nie potrzebuję” (w. 21). Tę konieczność istnienia dla drugich uświadamia nam właśnie Duch Święty.

Rola Ducha Świętego ujawnia się także w pracy apostołskiej Kościoła, zwłaszcza gdy rozpatrujemy Kościół nie jako instytucję, lecz jak lud mający swój udział w zbawczej misji Chrystusa. Misją bowiem Chrystusa było „zjednoczenie rozproszonych dzieci Bożych”, ocalenie od grzechu, budowanie Królestwa Bożego. Wiele informacji o działalności Trzeciej Osoby Boskiej i Jej roli w Kościele zawiera ostatnia rozmowa Jezusa z uczniami, podczas której powiedział: „A Poczieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkich nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14, 27).

Jednym z zadań Ducha Świętego jest więc nauczanie. Uczniowie Jezusa dzięki Jego inspiracji głęboko zrozumieli swoje posłannictwo i byli zdolni wyrazić to, co im zostało objawione (por. J 14, 26–27). Nauka Ducha Świętego nie jest zwykłą ludzką wiedzą, jak świadczą słowa Chrystusa: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy”.

Obietnica Jezusa udzielenia Ducha Świętego uspokaja i umacnia uczniów, daje im wewnętrzny pokój, którego nikt nie jest w stanie im odebrać.

Analizując teksty św. Jana zauważymy, że podkreślają one przede wszystkim aktualne działanie Ducha Świętego w Kościele i Jego rolę w świadczaniu przed ludźmi o prawdzie Ewangelii i misji Chrystusa, jednocześnie akcentując rolę doprowadzenia do zjednoczenia z Jezusem, które przynosi światu zbawienie.

Szczególną rolę Ducha Świętego w życiu wewnętrznym człowieka ukazują modlitwy eucharystyczne oraz modlitwy towarzyszące komunii świętej we Mszy. Jak to stwierdził Teilhard de Chardin w swojej książce *Mass on the World*, „Eucharystia przetwarza świat, jak chleb i wino były przeistoczone przez Chrystusa. Rzeczywiście epikletyczne działanie Ducha uwidacznia się w obu przemianach. Jesteśmy przemienieni przez Niego tak, abyśmy mogli z kolei przetwarzać świat i czynić go nowym stworzeniem”¹. Prawdę tę po-

¹ Cyt. za W. McNamara, *The American Crisis: Spirit Versus Flesh*, „Spiritual Life” 22 (1988), 243.

twierdza także Konstytucja o Liturgii świętej, gdzie czytamy, że liturgia jest celebracją misterium Syna Bożego i uczestnictwem w Jego tajemnicach (nr 2).

Poprzez Eucharystię misterium Jezusowe ponawia się i zbawienie staje się bliskie dla wszystkich. Tę prawdę głosi liturgia słowa i urzeczywistnia liturgia Eucharystii, w szczególny sposób przez komunie świętą. Misterium Mesjasza nie jest „sekretem Boga” ujawnianym pokoleniom, lecz konkretnie objawionym w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Chrystus wysłużył nam życie Boże poprzez samo centrum misterium: swoją śmierć i zmartwychwstanie. Zadaniem Ducha Świętego jest natomiast pomóc w zrozumieniu tej tajemnicy, uzdolnić człowieka do uczestnictwa w niej, a przede wszystkim udzielić owoców odkupieńczych wydarzeń dla zbawienia dusz.

Eucharystia jest jednym chlebem, który łamiemy i jednym kielichem, który pijemy, tak że możemy być „napojeni jednym Duchem” (por. 1 Kor 12, 13) i stać się jednym Ciałem Chrystusa. Poprzez komunie jesteśmy więc głębiej zjednoczeni z Duchem Świętym, gdyż Jego obecność i nasze wszczęcie w Syna Bożego pomnaża się w Eucharystii (por. J 6, 53—58). Równocześnie takie uczestniczenie w „Duchu” stwarza wspólnotę, którą jest Kościół i czyni nas żywymi członkami Ciała Chrystusowego.

Eucharystia głosi Królestwo Boże, które już przyszło do nas i nadal się urzeczywistnia: zbawcze dzieło Chrystusa urealniamy się w nas i między nami. Jezus przychodzi, aby służyć, a nie, aby Mu służyli i dać swoje życie za zbawienie ludzi (por. Mk 10, 45). Uczestnicząc w Jego misji zwracamy się do świata, aby uczynił go Jego królestwem, miastem Bożym. Świat, jaki znamy, nie znajduje się bowiem poza granicami odkupienia i przemienienia. Duch Święty przewiduje i prowadzi przeobrażenie całego wszechświata tak starannie, jak to czynił w dziele stworzenia i odkupienia przez Chrystusa. Tak, jak unosił się nad wodami w pierwszym dniu tworzenia, tak, jak jest obecny dzisiaj we wszelkim stworzeniu, które „wzdycha” do odkupienia i ponownego stworzenia (por. Rz 8, 19—25).

Duch Święty angażuje się bardzo aktywnie nie tylko w dzieło naprawy naszych stosunków z Bogiem. Uczestniczy On również w uzdrawianiu naszych międzyludzkich stosunków dzięki Eucharystii, gdyż przyjmując Ciało Chrystusa bardziej kochamy Boga i utwierdzamy się w Jego miłości, a tym samym i w miłości bliźniego. Eucharystia jest tego znakiem, ponieważ uczestnicząc w jednym Chlebie stajemy się jednym Ciałem (por. 1 Kor 10, 16—17).

Zadaniem Ducha Świętego jest także misja jednoczenia uczniów. Chrześcijaństwo zaangażowane w pracę nad osiągnięciem jedności powinni być przekonani o roli Trzeciej Osoby Boskiej w tym dziele. Motywację dla takiej działalności powinna stanowić dla nich Eucharystia. „Eucharystia — czytamy w dokumencie Rady Kościołów z 1982 roku — ukazuje nam naszą niekonsekwencję postępowania w obliczu przebaczącej obecności Boga w ludzkiej historii; stajemy nieustannie w obliczu sądu poprzez stałą niesprawiedliwość stosunków w naszym życiu społecznym, w wielorakich podziałach z powodu ludzkich ambicji, materialnych zainteresowań i polityki siły, a ponadto uporczywych i niedopuszczalnych konfliktów wyznaniowych wewnątrz Ciała Chrystusa”².

Przykładem jedności uczniów Chrystusa był pierwotny Kościół. Rozrastał się on bardzo szybko dzięki wzajemnej miłości chrześcijan. Dlatego współczesny podział chrześcijaństwa pozostaje, jak mówią niektórzy autorzy, „skandalem” dla świata i utrudnieniem w wypełnianiu posłannictwa Chrystusa. Eucharystia może zaradzić powstałej w ciągu wieków sytuacji podziału. Pamiętamy bowiem, co uczynił Pan w nocy przed swoją męką: łamał jeden chleb i zjednoczył nas w jednym Ciele. Nie wystarczy tylko odprawiać nabożeństwa w różnych zgromadzeniach i Kościołach, ale trzeba naśladować Jezusa i Jego

² Cyt. za J. Sobosan, *Experiments in Truth: Gandhi's Spirituality*, „Spiritual Life” 14 (1987), 199.

modlitwę, a wówczas otrzymamy Jego Ducha, który zjednoczy nas w jedno Ciało. Musimy więc żyć konsekwentnie, zgodnie z tym, co wyznajemy w momencie przystępowania do Stołu Pańskiego. Jeżeli zaś tego nie czynimy, Eucharystia staje się antyznakiem, zaprzeczeniem tego, co głosi i zaprzeczeniem naszego postępowania. Życie bowiem chrześcijanina przejawia się, a jak piszą mistycy — „wylewa się” w nadmiarze w Eucharystii, w Chlebie życia. Bóg Ojciec rzeczywiście daje nam chleb z nieba i wodę ze skały, udziela życia w Duchu Świętym i w Chrystusie Jezusie.

Reasumując powyższe rozważania możemy stwierdzić, że proces udzielania nam Ducha Świętego wygląda następująco: obiecany przez Ojca Duch zstępuje na Chrystusa i zstępuje także na nas, abyśmy mogli poznać i umiłować Chrystusa; z drugiej strony Jezus, posiadający Ducha, zsyła Go na apostołów, na Kościół, na nas, aby kontynuować swoje dzieło zbawcze. W ten sposób życie chrześcijańskie w Duchu Świętym nosi znamię chrystocentryczne, a każde złączenie się z Chrystusem znamię Ducha. Wszystko zaś bierze początek w Bogu i przez Chrystusa w Duchu Świętym prowadzi do Boga, którego Chrystus objawił nam jako Ojca. Do tego Ojca, podobnie jak do Chrystusa, możemy wołać tylko w Duchu Świętym. Nie ma dostępu ani do Chrystusa, ani do Boga, jak tylko w Duchu Świętym³. Autentyczne zatem życie chrześcijańskie bywa przeniknięte Duchem Świętym. Tradycja duchowości od początku znała tę prawdę. Może tylko nie dość jasno i dobitnie ją przedstawiała. Świadomi tego są dzisiejsi charyzmatycy.

ks. Stanisław Urbański, Warszawa

2. Polityka a moralność

Tym, którzy jako politycy decydują o ludzkich losach, o powodzeniu albo niepowodzeniu całych narodów, należy stawiać szczególne wymagania. Mają oni wpływ na obowiązujące obywateli ustawy, oni nastawiają zwrotnice ku przyszłości albo też nakładają przyszlęmu pokoleniu nieznośne brzemie kosztów swoich błędów. Polityka w ręku nieodpowiedzialnych ludzi uchodzi za „brudny interes”.

Polityka a moralność tymczasem wydają się być pojęciami, które wzajemnie się wykluczają. Historyczne znaczenie terminu „polityka” zdaje się potwierdzać ten rozdzwitek między polityką a moralnością. Według H. Freunda, słowo „polityczny” na Zachodzie znacząco pierwotnie tyle, co przebiegły, kuty, chytry¹. W *Oxford Dictionary* słowo „polityk” po raz pierwszy jawi się w kontekście zdaniowym, który brzmi: „Wieś szybko się wyludniła, bo diabeł to dobry polityk”.

Dawniej wiele spraw pozostawało w ukryciu i nie docierało do publicznej wiadomości tak, jak obecnie, w dobie rozwijających się ciągle środków społecznego przekazu. W autokratycznych dyktaturach dokładano wszelkiego wysiłku, aby ukryć korupcję, co też udawało się przynajmniej w okresie ich rozkwitu. Za to tym drastyczniejsze było ujawnienie korupcji po ich załamaniu się. Między polityką a moralnością istniały zawsze napięcia. Przyczyny tych napięć, w jakiejś mierze, tkwią w specyfice samej polityki, a nie tylko w złości człowieka.

V. Zsifkovitz, kierownik Instytutu Etyki i Nauk społecznych na Uniwersytecie w Graz (Austria), któremu zawdzięczamy już takie publikacje, jak *Katholisches Soziallexikon* (1980) i *Ethik des Friedens* (1987), w swojej nowej publikacji pt. *Politik ohne Moral?* (Graz 1987, ss. 135) podejmuje się

³ H. Langkammer, *Biblijne podstawy duchowości chrześcijańskiej*, Wrocław 1987, 18.

¹ Por. M. Freund, *Politik*, w: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Stuttgart 1964, 356.

naświetlenia niektórych napięć pomiędzy polityką a moralnością, tworząc jednocześnie jakby zarys etyki politycznej.

Wstępnie autor wyjaśnia terminy „polityka” i „etyka”. Powołując się na J. Messnera i O. Gablentza, określa politykę jako „walkę środkami władzy o właściwy porządek” (s. 12). Jak słusznie podkreśla A. Klöse, chodzi „w polityce o podjęcie zadania porządkującego”² — w tym wypadku na płaszczyźnie państwowej. Etykę pojmuje jako teorię moralności, jako system uzasadnionych twierdzeń na temat prawidłowego zachowania; faktyczne zachowanie odpowiadające takim ideom nazywa moralnością. Rozważania swoje snuje Zsfikovitcz z pozycji etyki chrześcijańskiej, czyli etyki, która przynajmniej się do chrześcijańskiego obrazu człowieka, świata i Boga i która, mimo oparcia na fundamencie wiary, w swoich normatywnych wypowiedziach pragnie pozostać etyką humanistyczną i powszechnie zrozumiałą, a więc etyką, której normatywne dyrektywy są przekonywujące także w świetle samego rozumu. W otwartym pluralistycznym społeczeństwie etyka racjonalnego dyskursu wydaje się nieodzowną. Mimo to nie należy zapominać, że wiara chrześcijańska ma do spełnienia ważną funkcję motywacyjną, orientującą i wspierającą, zwłaszcza w tzw. sytuacjach granicznych. Etyka chrześcijańska jest jednak zarazem etyką humanistyczną. Jej humanizm leży w przyznawaniu się do człowieka, do godności osoby ludzkiej, do praw ludzkich, co tworzy wspólną płaszczyznę pluralistycznego społeczeństwa.

W merytorycznej części rozprawy autor koncentruje się na dziesięciu odciśniętych napięć pomiędzy polityką a moralnością. Wychodzi od zagadnienia: interesy partykularne — dobro wspólne. Polityka inspirowana interesami jednostek, ugrupowań, partii, a więc interesami partykularnymi; etyka podkreśla pierwszeństwo dobra wspólnego. Ludzi popycha w działaniu nie tyle dobro wspólne, co interesy własne. Nie należy tego faktu dyskredytować, bo prowadzi to do niebezpiecznych stłumień, a nawet kompensacji. Politycy występują wtedy jako baranki ofiarne, które spalają się na ołtarzu dobra wspólnego i rzekomo czynią wszystko dla innych. Złe zaczyna się dziać wtedy, gdy interesy doznają egoistycznego skrócenia perspektywy. Są to zjawiska znane. Kojarzą się z nimi takie nazwiska, jak Marcos, Ceausescu czy sylwetki potentatów Trzeciego Świata. Interesy krótkofalowe realizuje się wtedy kosztem interesów długofalowych, czego przykładem jest rabunkowa gospodarka, zaciąganie kredytów na koszt przyszłych pokoleń.

Etyka polityczna słusznie postuluje, aby dawać pierwszeństwo dobru wspólnemu. Z punktu widzenia etycznego sens, cel i uzasadnienie polityki tkwią w należycie pojętym dobru wspólnym, które „obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość” (GS 74). Nie jest problemem, czy polityka ma kierować się etyką. Na to pytanie odpowiedź z góry jest jasna. Właściwe pytanie dotyczy tego, jak w polityce przebyć albo przynajmniej zmniejszyć przepaść pomiędzy stanem faktycznym a powinnością, między realiami a ideałami moralności politycznej. Powstaje zarazem pytanie, jakie konkretne imperatywy moralne należy realizować w życiu politycznym. Zsfikovitcz wysuwa w tej kwestii następujące postulaty:

— Należy na wszystkich poziomach wychowania i kształcenia politycznego przekonywać, że nie tylko indywidualny, ale także polityczny egoizm wiedzie do spirali samoniszczących procesów i tym samym do unicestwienia skądinąd uprawnionych interesów własnych. Poczucie wspólnoty należy do dobrze pojętych interesów własnych. Konieczna jest kultura solidarności, choć solidarność należy chronić przed wypaczonymi jej formami, np. przed solidarnością ślepa.

— Należy dążyć do jawności w polityce i nie dopuszczać do jej zakamuflovania.

² A. Klöse, *Lexikon der Politik*, Wien 1983, 103.

— Decydujące znaczenie dla moralności politycznej ma to, by politycy w relacji do dobra wspólnego także solidarnie ponosili ciężary.

— Dla poprawienia stanu moralności politycznej w aspekcie dobra wspólnego niedozwolne jest, aby dostateczna ilość wykwalifikowanych mężczyzn i kobiet była przygotowana do pracy politycznej. Piętnowanie polityki jako „brudnego interesu” może prowadzić do tego, że ludzie z charakterem będą się trzymać z dala od stanowisk politycznych, do których w zamian tym pilniej lgnąć będą dwulicowe postacie.

— Wreszcie należy mobilizować chrześcijańskie motywacje i chrześcijańskie orientacje w polityce. Dobra działalność polityczna powinna uchodzić za ważną formę świadczenia miłości bliźniego.

Trafne wywody poświęca autor także zagadnieniu władza — wolność, sprawiedliwość, miłość i pokój. Władza jest czymś immanentnym w polityce. Polityczna władza ze swoim potencjałem przemocy nie powinna się stawiać zagrożeniem indywidualnej i socjalnej egzystencji, lecz ostatecznie służyć człowiekowi. Kryje się w niej tendencja do nadużycia, zwłaszcza w wypadku nadmiernej koncentracji władzy. Należy brać serio powiedzenie lorda Actona: „Władza ma tendencję do psucia; absolutna władza psuje absolutnie”. Ważnym środkiem profilaktycznym jest dzielenie władzy. Strategią zabezpieczającą przed nadużyciem władzy jest mobilizowanie jej szlachetnych form, zwłaszcza władania rozumem, sprawiedliwości, a zwłaszcza miłości. Aby władza pozostała w służbie dobra wspólnego, należy aktywizować poddanych do krytycznego czuwania nad podmiotami władzy. Wiodącą rolę do spełnienia ma tu opinia publiczna.

Pełna napięć jest także relacja polityka — sumienie. W polityce liczy się skuteczność i sukces, w moralności — wierność sumieniu. Sumienie jest siłą, którą należy mobilizować wszędzie tam, gdzie chodzi o zmniejszenie napięć między polityką a moralnością. Jeżeli polityk w codziennym zagonieniu nie chce stracić z oczu tego, co w polityce najważniejsze, powinien choć jeden dzień w tygodniu przeznaczyć na wewnętrzne skupienie. Katastrofalne skutki ma działalność polityka, który próbuje obejść się bez sumienia. To Hitler deklarował: „Uwolnię ludzi od przymusów ducha, który stał się celem sam w sobie i od poniżających udręk chimery, zwanej sumieniem i moralnością”. Zaś zastępca Hitlera, H. Göring, wyznał: „Nie mam sumienia. Moim sumieniem jest Adolf Hitler”.

Jeśli i sumienie ma mieć w polityce szansę, to należy najpierw zatroszczyć się o wychowanie do wierności sumieniu i do odpowiedzialności wobec sumienia. Dalej trzeba wychowywać do odwagi kierowania się sumieniem, inaczej łatwo nakręca się spiralę niebezpiecznego w polityce milczenia.

Obszar życia politycznego stanowi twardą rzeczywistość, której niełatwo jest sprostać zgodnie ze wskazaniami etyki. Nie zawsze normy etyczne nadążają za zmiennością warunków społecznych i politycznych. Konstrukttywne rozwiązanie tego rodzaju napięć upatruje autor w tym, aby etyka, która chce sprostać politycznej rzeczywistości, obok wzniosłych docelowych imperatywów zawierała także imperatywy pośrednie, „ustopniowane”, dostosowane do rzeczywistości, stanowiące drogę do wzniesłego celu. Docelowe imperatywy są ważne, aby nie zadowolić się jakimś miernym *status quo*; pośrednie imperatywy jednak są potrzebne, aby nie popaść w rezygnację, lecz czynić to, co *hic et nunc* jest możliwe. Imperatywy pośrednie nie posiadają naturalnie tego stopnia doskonałości, co imperatywy docelowe. „Racja stanu może nakazywać czynienie tego, co mniej doskonałe, aby doskonalszego nie uniemożliwić” (J. M e s s n e r). Racja stanu nakazuje realną politykę, czyli politykę na miarę możliwości.

Krytycznie natomiast ustosunkowuje się Z s f i k o v i t z do proponowanego przez W. Beckera rozróżnienia dwu kategorii etyki: etyki w klasycznym sensie oraz etyki politycznej, gdyż grozi to stosowaniem dwojakiej miary.

Końcowa część książki stanowi rekapitulację dyskusji dotyczącej napięcia między polityką a moralnością. Z analizy rzeczywistości politycznej i refleksji etycznej autor wyprowadza wskazania, które mają stanowić orientację dla sprawiedliwej, godnej człowieka polityki.

Problemów na styku: etyka — polityka z pewnością jest więcej, niż ujął autor w swojej rozprawie. Przedłożone w książce rozważania nie pretendują i nie mogą pretendować do miana kompendium etyki politycznej. Zabrakło w niej omówienia tak ważnych problemów, jak system partyjny, system parlamentarny, stosunek prawa i etyki, a z chrześcijańskiego punktu widzenia także zagadnień: chrześcijanin a polityka, względnie Kościół a polityka. Osobnym zagadnieniem mogłaby też być wewnątrzkościelna moralność polityczna.

Niemniej książka stanowi wartościowy przyczynek do kultury etycznej w polityce i jako taka godna jest polecenia, a ponieważ nie posiada odpowiednika na naszym rynku, godna jest również przełożenia na język polski. Wszystkie narzekania na temat zanikania kultury politycznej i etyki w polityce na niewiele się przydają, jeśli nie znajdują się znów ludzie, którzy gotowi byłiby żyć i kierować państwem według postulatów etyki politycznej. Z zadowoleniem możemy stwierdzić, że po czerwcu '89 w Polsce również w tym względzie wiele zdaje się iść ku lepszemu.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa