

Konrad Glombik, Tadeusz Zadykowicz, Leszek Giemza

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 73/2, 103-134

2003

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 TEOLOGICZNMORALNY (104)

ZAWARTOŚĆ: I. Teologia moralna na początku nowego tysiąclecia w Akademii Alfonsjańskiej; II. Moralna ocena terroryzmu w świetle jego przyczyn; III. Etos polskiej wolności w przemówieniach Jana Pawła II do rodaków. *

I. TEOLOGIA MORALNA NA POCZĄTKU NOWEGO TYSIĄCLECIA W AKADEMII ALFONSJAŃSKIEJ

Pośród dyscyplin teologicznych, teologia moralna z pewnością należy do tych, wobec których trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa stawia nowe problemy i pytania. Jednym z głównych zadań teologii moralnej, zgodnie ze wskazaniem II Soboru Watykańskiego, jest ukazywanie wzniosłości powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązku przynoszenia owocu w miłości za życie świata (por. DFK 16). Dokonano już oceny realizacji tego zadania w okresie posoborowym. Warto zastanowić się, jak teologia moralna, jako naukowa dyscyplina teologiczna, przygotowała się i jak spełnia to zadanie na początku nowego tysiąclecia, które niesie ze sobą nowe wyzwania, pytania i problemy.

Próbą ukazania studium teologii moralnej i kręgu jej aktualnych zagadnień jest omówienie działalności Akademii Alfonsjańskiej w roku akademickim 2001/2002 – pierwszym roku studiów w nowym tysiącleciu. Choć Akademia nie jest najstarszym i jedynym w świecie ośrodkiem studiów teologii moralnej, to aktualnie jako Wyższy Instytut Teologii Moralnej jest tym środowiskiem akademickim, które w ogromnej mierze ma wpływ na sposób uprawiania teologii moralnej w świecie.

Powstanie i działalność Akademii Alfonsjańskiej

Idea założenia wyższej szkoły dla studiów teologii moralnej wiąże się z osobą św. Alfonsa Marii Liguori, doktora Kościoła, odnowiciela teologii moralnej

* Redaktorem Biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Zabieński, Białystok-Warszawa.

w XVIII w. Decyzję o założeniu szkoły teologii moralnej, zagłębionej w duchu założyciela, podjęła Kapituła Generalna Redemptorystów w 1894 r. Początkowo miała to być wewnętrzna szkoła Zgromadzenia Najświętszego Zbawiciela. Swoją działalność zainaugurowała w listopadzie 1909 r. Niestety, po kilku latach, w 1914 r., z powodu różnorodnych trudności działalność szkoły została przerwana. Po I wojnie światowej powrócono do idei utworzenia instytutu teologii moralnej w duchu św. Alfonsa. Podczas Kapituły Generalnej Zgromadzenia w 1936 r. przyjęto postulat przygotowania kadry profesorskiej dla nauczania teologii moralnej. Założenie to nie zostało jednak do końca zrealizowane, w dużej mierze z powodu wybuchu II wojny światowej.

Plany te na nowo zaczęto omawiać podczas Kapituły Generalnej w 1947 r., wtedy też podjęto decyzję o utworzeniu instytutu teologii moralnej, który miał rozpocząć działalność w 1948 r. Jednakże dopiero 9 lutego 1949 r. Rada Główna Zgromadzenia podjęła decyzję o utworzeniu Fundacji Akademii Alfonsjańskiej i o mianowaniu pierwszych profesorów. Rok 1949 stanowi zatem datę erygowania Akademii Alfonsjańskiej jako wewnętrznej szkoły teologii moralnej Kongregacji Najświętszego Zbawiciela. 8 listopada 1950 r. odbył się wykład inauguracyjny, podczas którego ówczesny generał redemptorystów, o. Leonard Buijs, zaprezentował program studiów na rok akademicki 1950/1951. Podczas inauguracji kolejnego roku akademickiego o. L. Buijs zapowiedział tworzenie nowej teologii moralnej, którą odąd należy studiować w połączeniu z teologią pastoralną i teologią duchowości¹. Założenia te stanowią z pewnością jeden z elementów zapoczątkowania odnowy teologii moralnej w XX w.

25 marca 1957 r. Kongregacja ds. Zakonów uznała Akademię za wewnętrzną szkołę publiczną teologii moralnej, prowadzoną przez zakon redemptorystów i otwartą dla duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego. Studia były prowadzone na poziomie uniwersyteckim, choć Akademia nie miała statutu uniwersyteckiego. Trzy lata później, 2 sierpnia 1960 r., po zatwierdzeniu statutów, Kongregacja Seminariorów i Uniwersytetów, za zgodą papieża Jana XXIII, włączyła Akademię Alfonsjańską do Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego. W październiku 1969 r. Kongregacja Nauczania Katolickiego zaaprobowала przedłożony przez Akademię program studiów².

Podczas inauguracji roku akademickiego 1957/1958, kiedy to Akademia Alfonsjańska zaczęła funkcjonować w ramach Uniwersytetu Laterańskiego, jako jeden z głównych celów jej istnienia postulowano odnowę teologii moralnej przez for-

¹ Por. A. Córdoba Chaves, *La Academia Alfonsiana: cincuenta años al servicio de la teología moral*, StMor 37/1999, s. 232-237.

² Por. Accademia Alfonsiana, *Ordo*, Anni Accademici 2001-2002, s. 5.

mację naukowców i profesorów³. Dzisiaj można powiedzieć, że cel ten został osiągnięty. Potwierdza to m.in. fakt, że profesorowie tejże uczelni byli konsultorami komisji teologicznej podczas II Soboru Watykańskiego. Wśród nich był wielki teolog moralista XX w. B. Häring (1912-1998), który współpracował przy redakcji Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Dekretu o formacji kapłańskiej *Optatam totius*. Ponadto Häring, który był profesorem Akademii Alfonsjańskiej od 1951 r., miał ogromny wpływ na ubiblijnienie teologii moralnej, jej ukierunkowanie na personalizm i przyczynił się w znacznej mierze do rozwoju tej dyscypliny teologicznej⁴.

Zasadniczym celem Akademii jest prowadzenie badań naukowych w zakresie teologii moralnej w świetle zbawczego misterium Chrystusa z uwzględnieniem ducha czasu i potrzeb Ludu Bożego. Kolejnym celem Akademii jest przygotowanie studentów do poszukiwań źródeł teologii moralnej, jej zasad, metod, zastosowania teologii moralnej oraz jej relacji wobec innych dziedzin nauki. Tak pojmowane studium teologii moralnej ma przygotować do nauczania tej dyscypliny, do badań naukowych, do podjęcia innych zadań dla dobra Kościoła i społeczeństwa oraz do dialogu z wyzwaniami współczesności.

Siedziba Akademii Alfonsjańskiej znajduje się przy via Merulana w Rzymie, jej rektorem aktualnie jest o. prof. Sabatino Majorano CSsR⁵. Od 1963 r. oficjalną publikacją Akademii Alfonsjańskiej jest rocznik, zaś od 1980 r. ukazujące się semestralnie „*Studia Moralia*”. W 1983 r. przy Akademii utworzono wydawnictwo Edacalf (Editiones Academiae Alphonsianae), które w ramach kolekcji *Quaestiones morales* wydaje publikacje na tematy teologicznomoralne⁶. W budynku Akademii znajduje się specjalistyczna biblioteka, która zawiera pokaźne zbiory, głównie z dziedziny teologii moralnej. Dla profesorów i studentów prowadzona jest ponadto księgarnia, dobrze zaopatrzona w najnowsze pozycje teologicznomoralne z całego świata.

Organizacja studiów

Jednym z celów Akademii Alfonsjańskiej jest formacja teologów, którzy w przyszłości będą nauczać teologii moralnej oraz prowadzić badania naukowe

³ Por. A. Córdoba Chaves, *La Academia Alfonsiana*, s. 241.

⁴ Por. O. Weiß, Häring Bernhard, w: F. W. Bautz (wyd.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, t. 17 Herzberg 2000, kol. 563-565; J. Römelt, Häring, Bernhard, *LThK*, t. 11. Freiburg-Basel-Rom-Wien 2001, kol. 123.

⁵ Por. *Accademia Alfonsiana, Ordo*, s. 5-6.

⁶ Por. A. Córdoba Chaves, *La Academia Alfonsiana*, s. 254; jedną z ostatnich publikacji tego wydawnictwa jest: J. Römelt, *La Coscienza. Un conflitto delle Interpretazioni*, Roma 2001.

w ramach tej dyscypliny. Szczególną wagę do formacji teologów przywiązywał B. Häring. W swoich refleksjach na temat wyzwań i zadań teologii moralnej w trzecim tysiącleciu podkreślił szczególną rolę nowej generacji twórczych nauczycieli teologii moralnej, którzy będą w stanie odczytywać znaki czasu i rozpoznawać potrzeby Kościoła w poszczególnych wspólnotach lokalnych⁷.

Zgodnie z dokumentem Kongregacji Nauczania Katolickiego *Normae quaedam*, opublikowanym 20 maja 1968 r. dla Uniwersytetu Laterańskiego i Akademii Alfonsjańskiej, który zainicjował zmiany dotyczące organizacji nauczania na tych uczelniach, Akademia podjęła dwa cykle nauczania. Są to cykle drugiego i trzeciego stopnia⁸. Obydwa cykle stanowią studium specjalistyczne z teologii moralnej, a warunkiem ich podjęcia w Akademii Alfonsjańskiej jest ukończenie podstawowego pięcioletniego studium filozofii i teologii w tzw. cyklu pierwszego stopnia oraz znajomość łaciny, greki biblijnej i jednego języka nowożytnego, oprócz języka ojczystego i włoskiego. W ramach cyklu drugiego stopnia nauczanie dokonuje się metodą analizy i syntezy i jest formą specjalizacji w ramach teologii moralnej. Jest to tzw. specjalizacja licencjacka. Jej przebieg nie ma charakteru monograficznego, gdyż przewiduje studium wszystkich działów teologii moralnej: części metodologicznej, biblijnej, patrystyczno-historycznej, systematycznej oraz antropologicznej.

Cykl licencjacki trwa dwa lata (4 semestry), w ciągu których student zobowiązany jest uczestniczyć w 18 wykładach, 3 seminariach i w dyskusjach 2 tematów moralnych. Do licencjatu należy ponadto przedłożyć pracę pisemną oraz zaliczyć tezy egzaminacyjne. Zaliczenie poszczególnych kursów jest punktowane. Do zdobycia stopnia licencjatu wymagane jest osiągnięcie w ciągu 4 semestrów łącznej sumy 64 punktów.

W pierwszym semestrze studenci kursu licencjackiego obligatoryjnie uczestniczą w kursie metodologii. Pozostałe wykłady wybierają dowolnie, udział w nich jest jednakże obowiązkowy. Do zaliczenia kursu wymagany jest udział w $\frac{3}{4}$ godzin danego wykładu przewidzianych na semestr. Zajęcia prowadzone są w języku włoskim, choć istnieje możliwość uczęszczania na niektóre z nich w języku angielskim⁹.

Kolejny cykl studiów w Akademii Alfonsjańskiej to cykl trzeciego stopnia, którego celem jest doktorat. Warunkiem przyjęcia na kurs doktorancki jest licencjat z teologii moralnej oceniony przynajmniej jako *magna cum laude*, predyspozycja do prowadzenia badań naukowych, którą opiniuje odpowiednia komisja Akademii, znajomość jednego języka nowożytnego oraz zapewniony pobyt w Rzymie

⁷ Por. B. Häring, *Moraltheologie für das dritte Jahrtausend*, Graz-Wien-Köln 1999, s. 17.

⁸ Por. A. Córdoba Chaves, *La Academia Alfonsiana*, s. 253.

⁹ Por. Accademia Alfonsiana, *Ordo*, s. 10-14.

przynajmniej przez jeden semestr. Istnieje możliwość przyjęcia na studia doktoranckie także studentów, którzy studia licencjackie odbyli w innym ośrodku. Od chwili przyjęcia na studium trzeciego cyklu, o czym decyduje komisja złożona z rektora uczelni, dwóch profesorów zwyczajnych i dwóch nadzwyczajnych, student w ciągu dwóch lat ma prawo zapisania się na studia trzeciego cyklu. Po upływie tego terminu możliwość rozpoczęcia studium doktoranckiego wygasa. Student wraz z dowolnie wybranym moderatorem określa tematykę badań oraz przebieg i poziom studium w danym roku akademickim. Na tym poziomie zazwyczaj wybiera się wykłady z tego działu teologii moralnej, w ramach którego mieści się tematyka doktoratu. Program ten wymaga aprobaty rektora uczelni.

Nie później niż 9 miesięcy przed obroną doktorant jest zobowiązany do przedłożenia 5 egzemplarzy schematu dysertacji w celu uzyskania aprobaty rektora i wyznaczenia drugiego moderatora pracy. Dysertacja napisana pod okiem dwóch moderatorów musi zostać złożona w sekretariacie przynajmniej na miesiąc przed publiczną obroną. O dopuszczeniu do obrony decyduje rektor uczelni wraz z moderatorami. Do uzyskania tytułu doktora teologii moralnej wymagana jest jeszcze publikacja przynajmniej pewnej części dysertacji. Należy tego dokonać w ciągu pięciu lat od obrony publicznej¹⁰.

Oprócz zasadniczych cyklów studium w Akademii Alfonsjańskiej, istnieje jeszcze możliwość odbycia dwuletniego kursu specjalistycznego w celu zdobycia dyplomu w zakresie teologii moralnej oraz możliwość studiów w formie hospitowania na poszczególnych wykładach i seminariach.

Program nauczania

Program nauczania na Akademii Alfonsjańskiej w roku akademickim 2001/2002 składa się z 30 wykładów prowadzonych przez profesorów Akademii oraz zaproszonych gości. Istnieje możliwość wyboru seminariów, których w omawianym roku akademickim przewidziano 24. Tematyka seminariów jak i wykładów została podzielona na 4 zasadnicze działy teologii moralnej: część biblijną, patrystyczno-historyczną, systematyczną (w tym teologia moralna fundamentalna i szczegółowa) oraz antropologiczną (antropologia systematyczna i empiryczna). Oprócz tego istnieje wykład z metodologii teologii moralnej, który jest obowiązkowy dla wszystkich studentów pierwszego roku licencjatu. Większość seminariów i wykładów (każdy po dwie godziny tygodniowo) jest prowadzonych w cyklu semestralnym.

Część biblijna studium teologii moralnej w bieżącym roku składa się z trzech wykładów. Ze Starego Testamentu jest to wykład dotyczący orędzia moralnego Księgi

¹⁰ Por. *tamże*, s. 15-18.

Przysłów na tle innych ksiąg mądrościowych Pisma Świętego W ramach Nowego Testamentu jeden z wykładów nosi tytuł: *Dynamizm stwórczy wolności u św. Pawła*. Dotyczy problematyki wolności, która jest darem ofiarowanym człowiekowi w akcie stwórczym, a jednocześnie związany jest z zadaniem kontynuacji stworzenia. Drugi wykład dotyczy zasadniczych konsekwencji, jakie ma dla etyki chrześcijańskiej osoba Jezusa Chrystusa. Wykład ten nawiązuje do bardzo popularnej w teologii moralnej idei naśladowania Chrystusa. W ramach części biblijnej istnieje również możliwość uczestniczenia w seminarium. W pierwszym semestrze jedno z nich dotyczy problematyki hermeneutycznej, a drugie „doskonałego prawa wolności” w Liście św. Jakuba apostoła. W drugim semestrze jedno z seminariów biblijnych dotyczy związku między agape a sprawiedliwością u św. Pawła, a drugie – etyki królestwa Bożego.

W ramach części patrystycznej omawiane jest m.in. rozumienie seksualności i wstrzemięźliwości w starożytnym chrześcijaństwie oraz problematyka prawosławnej doktryny moralnej między wiernością wobec Ojców Kościoła a współczesnymi przemianami. Z historii teologii moralnej omawiane są dwa tematy: wprowadzenie do historii teologii moralnej oraz życie moralne jako „praktyka” miłości w perspektywie alfonsojańskiej. W ramach tego działu istnieje też seminarium dotyczące problematyki moralnej u Mistrza Eckharta.

Największy wybór wykładów istnieje w ramach działu teologii moralnej systematycznej. Wśród tematów z teologii moralnej fundamentalnej są m.in. wprowadzenie do specjalizacji z teologii moralnej, godność i rola sumienia, problematyka zła, Jezus Chrystus jako ostateczny fundament moralności chrześcijańskiej i wezwanie do naśladowania, charakter eklezjalny teologii moralnej oraz temat dotyczący duchowości teologicznej życia konsekrowanego. Z teologii moralnej szczegółowej istnieje propozycja wykładów na następujące tematy: *Prawo i sprawiedliwość w kontekście dobra, Demokracja jako wyzwanie etyczne wobec polityki, Analiza etyczna socjalistycznej myśli politycznej, Wojna i pokój w tradycji chrześcijańskiej, Bioetyka środowiska naturalnego i świata zwierząt, Etyka małżeństwa oparta na prawdzie i miłości, Teologia, prawo i praktyka nierozzerwalności małżeństwa w Kościele wschodnim i zachodnim oraz Etyka własności*.

Tematyka seminariów w ramach systematycznej teologii moralnej dotyczy m.in. problemu etyki seksualnej w aktualnych podręcznikach teologii moralnej, rozumienia Kościoła i moralności w świetle poglądów niektórych współczesnych teologów, miejsca i znaczenia Eucharystii w podręcznikach teologii moralnej. Z teologii moralnej szczegółowej seminaria prowadzi się na tematy: *Problematyka etyczno-polityczna globalizacji, Wierność małżeńska w rozumieniu niektórych współczesnych teologów, Cel dóbr i własności prywatnej, Problem samobójstwa i eutanazji, Sprawiedliwość społeczna jako nauka interdyscyplinarna, Problem aborcji w świetle prawa oraz Konflikty małżeńskie, ich przyczyny i możliwości ich zażegnania*.

W części dotyczącej antropologii systematycznej zaoferowano wykłady na temat stosunku antropologii chrześcijańskiej wobec modernizmu i postmodernizmu, integralnej koncepcji osoby ludzkiej, perspektywy antropologicznej w ramach bioetyki kresu życia oraz wykład o człowieku jako cudzie i paradoksie. W części empirycznej antropologii jest m.in. wykład dotyczący czynu ludzkiego jako bazy antropologicznej współczesnej teologii moralnej. Ponadto omawia się wpływ najważniejszych szkół psychologicznych na refleksję etyczną i pastoralną, jest też temat miłości rozumianej jako eros i agape we współczesnej literaturze. Przedmiotem seminariów w ramach części antropologicznej są m.in. sposoby stosowania tomistycznej antropologii u niektórych teologów współczesnych, patologia psychologiczna a etyka chrześcijańska oraz problematyka lęku w ujęciu autorów współczesnych¹¹.

Program nauczania potwierdza, że teologia moralna w Akademii Alfonsjańskiej na progu trzeciego tysiąclecia pozostaje wierna swoim źródłom podstawowym, nie tylko dzięki temu, że istnieją wykłady o tematyce biblijnej czy patrystycznej, ale głównie dlatego, że w ramach każdego wykładu Pismo Święte i nauczanie Ojców Kościoła są podstawowymi punktami odniesienia. Z drugiej strony, w skrócie przedstawione tematy wykładów potwierdzają, że jest to teologia, która nie zamyka się na problemy współczesnego świata.

Szczególnym wyzwaniem dla teologii moralnej na początku nowego tysiąclecia wydaje się postmodernizm. Zwrócił na to uwagę ks. prof. I. Sanna, prorektor Uniwersytetu Laterańskiego w Rzymie i wykładowca Akademii podczas inauguracyjnego wykładu w roku akademickim 2001/2002. Prof. Sanna podkreślił m.in., że postmodernizm jako ważny element współczesnej kultury stanowi dla teologii wezwanie do krytycznego dialogu, który jest nieunikniony i bardziej konieczny niż kiedykolwiek. Teologia bowiem, zwłaszcza zaś teologia moralna, nie może koncentrować się wyłącznie na własnych źródłach podstawowych, jej krąg zainteresowań musi dotyczyć całej rzeczywistości: procesów społecznych, możliwości współczesnej techniki, biegu wydarzeń politycznych, wartości kulturowych i naukowych¹². Uwaga ta nie podważa oczywiście ważności soborowego wezwania, by teologia moralna karmiła się w większej mierze nauką Pisma Świętego, w przeciwnym razie przestanie być teologią.

* * *

Przypomnienie historii rozwoju Akademii Alfonsjańskiej, jej celu i działalności oraz struktury organizacyjnej studiów i programu nauczania teologii moralnej

¹¹ Por. *tamże*, s. 39-58.

¹² Por. I. Sanna, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 7-8.

w roku akademickim 2001/2002 nie wyczerpuje bogactwa nauczania teologii moralnej; stanowi to jedynie jej zewnętrzne „oblicze” na początku nowego tysiąclecia. Nie ulega jednak wątpliwości, że Akademia Alfonsjańska jest ważnym ośrodkiem studiów teologii moralnej, w którym przynajmniej przez ostatnie półwiecze kształciła się większość teologów moralistów z całego świata. Jest to też jeden z ośrodków, w którym dokonywała się odnowa teologii moralnej. Tematyka wykładów i organizacja studiów potwierdzają, że Akademia pozostaje wierna Biblii, Tradycji i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, a przy tym jest otwarta na problemy współczesnego świata. Ostatecznym kryterium oceny jej działalności w nowym tysiącleciu pozostanie grono teologów moralistów, którzy w przyszłości będą podejmować dialog ze współczesną kulturą oraz czytelnie i atrakcyjnie ukazywać współczesnym wzniosłość powołania w Chrystusie oraz obowiązek przynoszenia owocu miłości za życie świata.

ks. Konrad Glombik, Katowice

II. MORALNA OCENA TERRORYZMU W ŚWIELE JEGO PRZYCZYN

Zjawiskiem typowym dla współczesnego świata jest nasilenie się wielorakich konfliktów. Występując z niespotykaną dotąd intensywnością, zadają one ludzkości dotkliwie rany i naruszają jej równowagę, przyczyniając się do coraz większych podziałów. Oblicze podzielonego świata objawia się dzisiaj m.in. w zjawisku terroryzmu¹, który stał się poniekąd nowym sposobem wojowania². Akty terrorystyczne z 11 września 2001 r. odsłoniły z całą wyrazistością słabość człowieka, kruchość jego egzystencji i zachwiały podstawami jego nadziei. Okazało się, że bezpieczeństwo i wolność nie są neutralne, a tolerancja, traktowana jako absolut, obraca się przeciwko temu, kto jej bezgranicznie ufa. Widok samolotów pasażerskich

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła *Reconciliatio et poenitentia* (dalej: ReP), nr 2.

² Por. KDK 79. Ten „sposób wojowania” polega na „umotywowanych ideologicznie, planowanych i zorganizowanych działaniach pojedynczych osób lub grup, skutkujących naruszeniem istniejącego porządku prawnego, podjętych w celu wymuszenia od władz państwowych i społeczeństwa określonych zachowań i świadczeń, często naruszających dobra osób postronnych, realizowanych z całą bezwzględnością za pomocą różnych środków (naciski psychiczne, przemoc fizyczna, użycie broni i ładunków wybuchowych, porwania), w warunkach specjalnie nadanego im rozgłosu i celowo wytworzonego w społeczeństwie lęku”. Tak rozumiany terroryzm należy odróżnić od terroru, który oznacza gwałt i przemoc „silniejszych” organów państwa wobec „słabszych” obywateli, podczas gdy terroryzm jest gwałtem i przemocą „słabszych” obywateli wobec „silniejszych” organów państwa; por. <http://www.encyklopedia.wp.pl>.

uderzających w wieże World Trade Center i Pentagon skłonił ludzi do rozmyślenia nad istnieniem dobra i zła³; więcej – nad kryteriami, w świetle których można wydać sąd o dobru bądź złu ludzkiego działania. Z wielu miejsc świata, w tym z zatakowanej Ameryki – jak nigdy dotąd zgodnie – płynęły zdania, że życie ludzkie jest święte. To na bazie tego przeświadczenia wydawano powszechnie, niezależnie od światopoglądu, nie licząc odosobnionych przypadków⁴, opinie o wyjątkowo wielkiej niegodziwości terroryzmu.

W nurt tych wypowiedzi wpisują się oceny i komentarze Stolicy Apostolskiej, wśród których na szczególną uwagę zasługuje Orędzie Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 2002 r. zatytułowane *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia*⁵. Choć kwalifikacja moralna terroryzmu zawarta jest także we wcześniejszych dokumentach Magisterium⁶, to zupełnie nowe okoliczności i wspomniane wypowiedzi papieża skłaniają do ponownego zastanowienia się nad argumentacją za całkowitym odrzuceniem tego typu działań.

Wypowiedzi Kościoła nie ograniczają się tylko do wydania osądu co do niegodziwości ataków terrorystycznych, ale sięgają do przyczyn, źródeł ideologii, w imię

³ Por. P. Semka, *Bóg na Manhattanie*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/.../ofm.html> (wydruk z dn. 15 I 2002 r. w posiadaniu autora).

⁴ Chodzi tu przede wszystkim o pokazywaną przez stacje telewizyjne radość Palestyńczyków z powodzenia zamachu. Od tych reakcji zdecydowanie odcięły się organizacje islamskie, tłumacząc taką postawę nierozsądkiem lub nieświadomością ich uczestników. Hanahh Aszraui, rzeczniczka Ligi Arabskiej i zarazem czołowa postać na scenie palestyńskiej, powiedziała, że wnioski, jakie wyciągnięto z tych manifestacji, były błędne. Sugerowała, że np. w Nablusie Palestyńczycy nie bardzo wiedzieli, dlaczego tak się radują. Wielu Palestyńczyków mówiło dziennikarzom, że ich spontaniczne zachowanie w pamiętny wtorek nie było rozsądne; por. <http://www.islam.pl> (wydruk z dn. 15 I 2002 r. w posiadaniu autora).

⁵ Warto zauważyć, że Orędzie to zostało tradycyjnie podpisane 8 grudnia, ale opublikowane 11 grudnia, równo w 3 miesiące po zamachach terrorystycznych na Amerykę. Spośród innych wypowiedzi na uwagę zasługują: przemówienia Jana Pawła II podczas audiencji generalnych (zwłaszcza 12 IX 2001 r. i 2 I 2002 r.); Kondolencje przesłane przez Jana Pawła II na ręce arcybiskupa Waszyngtonu kard. T. McCarricka (15 IX 2001 r.); przemówienia Jana Pawła II: w Astanie (24 IX 2001 r. i 11 X 2001 r.); na Placu Hiszpańskim w Rzymie (8 XII 2001 r.); w ramach konferencji „Przyszłość chrześcijan w Ziemi Świętej” (13 XII 2001 r.); do członków Kurii Rzymskiej (22 XII 2001 r.); do korpusu dyplomatycznego (10 I 2002 r.); Orędzie *Urbi et Orbi* (25 XII 2001 r.); list do kard. W. Kaspera (17 XII 2001 r.); homilia podczas mszy św. (1 I 2002 r.); rozważania przed modlitwą Anioł Pański (16 IX 2001 r.; 23 IX 2001 r.; 14 X 2001 r.; 21 X 2001 r.; 28 X 2001 r.; 11 XI 2001 r.; 18 XI 2001 r.; 2 XII 2001 r.; 9 XII 2001 r.; 1 I 2002 r.); homilia i Modlitwa z udziałem kard. C. Ruini w Bazylice św. Jana na Lateranie (11 X 2001 r.); głos kard. A. Sodano w ramach konferencji „Przyszłość chrześcijan w Ziemi Świętej” (13 XII 2001 r.).

⁶ Por. KDK 79; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja i chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (dalej: IWCH), nr 79; SRS 24; Jan Paweł II, *Homilia w Drogheda w Irlandii* (29 IX 1979 r.); KKK 2297.

których człowiek gotów jest nawet pozbawić się życia tylko po to, by zabić innych. W świetle tych wypowiedzi, przyczyny podejmowania ataków terrorystycznych są zarazem powodami, dla których działania takie powinny być całkowicie potępione. Wydaje się, że dopiero wtedy, gdy uświadomi się źródła tego typu zamachów na życie, można dokonać pełnej oceny moralnej aktów terroryzmu. Trzeba już na wstępie zauważyć, że cała ideologia terroryzmu opiera się na trzech grupach argumentów: wiary w Boga, tęsknoty za sprawiedliwością oraz nadziei na osiągnięcie szczęśliwej przyszłości. Paradoks, zjawiska ze wszech miar pozytywne są źródłami „straszliwych zbrodni”. Prawda jest jednak taka, że to nie one, lecz dokładne ich zaprzeczenie prowadzi do takich dramatów, jak wydarzenia z 11 września.

Terroryzm „w imię Boga” grzechem przeciw wierze w Niego

Ataki terrorystyczne na Stany Zjednoczone zostały przeprowadzone w sposób godzący w podstawy współczesnego rozumienia świata. Zamachowcy-samobójcy użyli jako broni samolotów pełnych niewinnych ludzi. Uderzyli w budynki będące symbolami Zachodu. Wieże WTC w dniu tragedii stały się areną dramatu śmierci. Czy może być coś jeszcze, co doda bardziej przygnębiającego charakteru temu obrazowi? Tak. W wydarzeniach tych grozę budzi też fakt, że zbrodni tej dokonano w imię Boga. Powołując się na imię Boga-mściciela islamscy terroryści, chcąc zstraszyć Amerykę, zamordowali tysiące niewinnych ludzi, którzy w obliczu śmierci – jak o tym świadczą zapisy dokonane za pomocą środków technicznych – również wzywali tego samego przecież Boga.

Ocena takiego aktu przez Kościół katolicki jest jednoznaczna. Fundamentalistyczny fanatyzm jest postawą całkowicie przeciwną wierze w Boga⁷, a ogłaszanie się terrorystą w imię Boga jest profanacją religii⁸. Jest zatem ogromnym błędem, jeśli religie, czy grupy ich wyznawców, interpretują i praktykują swą wiarę w duchu fundamentalizmu czy fanatyzmu i znajdują religijne uzasadnienie dla walk i konfliktów z innymi⁹. Tak surowa ocena płynie z faktu, że terroryzm instrumentalizuje

⁷ Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2002 *Nie na pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (dalej: ŚDP 2002), nr 6.

⁸ *Tamże*, nr 7. Wobec wykorzystywania religii do działalności terrorystycznej Jan Paweł II zaproponował przedstawicielom największych religii świata wspólne ukazanie religii jako czynnika solidarności, wzajemnego szacunku i harmonii między narodami oraz manifestację wspólnego sprzeciwu wobec tych, którzy imię Boga wykorzystują do celów lub działań w rzeczywistości Go obrażających; por. *tamże*, nr 14; por. także: t e n ż e, Przemówienie w czasie modlitwy Anioł Pański (20 I 2002 r.). Dokonało się to 24 I 2002 r. w Asyżu na wspólnej modlitwie o pokój.

⁹ Por. t e n ż e, Orędzie na Światowy dzień Pokoju 1992 *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju*, nr 7.

Boga, czyniąc z Niego bożka, wykorzystywanego do własnych celów¹⁰. W tego typu aktach religia zostaje zredukowana do roli instrumentu. Przestaje być środkiem, a więc drogą wpisaną integralnie w sam cel, mającą doprowadzić do spotkania z Bogiem i do pogłębiania więzi z Nim oraz ze współwyznawcami (łac. *religere* – „wiązać”), a staje się instrumentem, tzn. czymś, co po osiągnięciu celu, można wyrzucić, bo jest już niepotrzebne. Chyba że ma służyć utrzymaniu zdobytych pozycji, jak to ma miejsce w państwach wyznaniowych. Niewątpliwie można w takim przypadku mówić o ideologii. Niestety, religia może pełnić podobną funkcję. Jednakże zredukowana do funkcji instrumentu przestaje być religią. Jeśli ktoś nie traktuje swego wyznania jak drogi prowadzącej do więzi z Bogiem, a jedynie do osiągnięcia własnych celów, wyklucza tym samym Boga, stając się ateistą¹¹.

Terroryzm jest grzechem przeciwko wierze w Boga także dlatego, że jest poniekąd próbą przywłaszczenia sobie Bożych przymiotów, a zwłaszcza władzy nad życiem i śmiercią oraz Jego wszechmocy. Profesor Harvardu, Michael Ignatieff, odnosząc się do religijnych motywów terrorystów, pisze: „W ich poczynaniach mamy do czynienia nie tylko z terrorem, lecz z czymś znacznie bardziej niebezpiecznym, mianowicie z przekonaniem, że ludzie na ziemi mają prawo działać jak Bóg”¹². Człowiek ma prawo pragnąć, by dobra siła Boga wreszcie postawiła na swoim, by po prostu zwyciężyła. Ta uzasadniona tęsknota za zwycięstwem Boga nie może jednak pociągać za sobą uciekania się do złych środków. Jakikolwiek cel: religijny, narodowy czy ideologiczny, nie uświęca środków. Tym bardziej że Bóg wcale nie obiecał, że to Jego pełne zwycięstwo dokona się w doczesności. Dał to do zrozumienia Jezus, gdy powiedział przed Piłatem: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 30). Człowiek musi tę prawdę bezwzględnie zaakceptować. Jego działanie może być jedynie współpracą z Bogiem, nigdy próbą zastępowania Go w rządach nad światem czy wyręczania Go w wymierzaniu sprawiedliwości. Już na tej podstawie można powiedzieć, że terroryzm jest ujawnieniem postawy ateistycznej, a nie wiary w Boga. Posługuje się nim międzynarodowa sieć fachowców od zabijania, a nie wspólnota wierzących w Boga.

W takim przekonaniu utwierdza też fakt ścisłego powiązania terroryzmu z najrozmaitszymi środowiskami począwszy od rządów niektórych państw, przez wiele najróżnorodniejszych organizacji politycznych ekstremistów, skończywszy zaś na zorganizowanych grupach przestępczych, które dostarczają mu środków technologicznych i ekonomicznych oraz poparcia politycznego. Olbrzymi kapitał, jakim

¹⁰ Por. ŚDP 2002, nr 6.

¹¹ Por. M. Łuczak, *Terroryzm – nowa twarz ateizmu*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/.../html> (wydruk z dn. 15 I 2002 r. w posiadaniu autora).

¹² Cyt. za: L. Roos, *Nic już nie będzie tak jak przedtem, w: tamże*.

dysponują menadżerowie zabójczego przemysłu, stawia pod znakiem zapytania ideową stronę ich działalności.

Ocenę terroryzmu jako grzechu przeciwko wierze w Boga podziela wiele środowisk w islamie, które podkreślają, że terroryści i zamachowcy zdradzają wiarę w Allaha¹³. Mimo tego nie maleją wpływy skrajnych ugrupowań fundamentalistycznych, które potrafią zabijać z modlitwą na ustach. Nie wolno jednak islamu, ani żadnej religii, kojarzyć z terroryzmem. Byłoby to krzywdą wyrządzoną islamowi i religii w ogóle¹⁴. Dopóki jednak takie motywacje będą się pojawiać w ramach wspólnot religijnych, trzeba wykazywać ich bezpodstawność i sprzeczność z wiarą.

Terroryzm w imię Boga jest grzechem przeciw wierze także i dlatego, że wyrządza krzywdę ludziom wierzącym. Oto po 11 września do wielkich kłamstw współczesnego świata dorzucono maksymę: „Wszystkie religie i kultury są równej wartości”. Wolnomyśliciele, wskazując, że ataku dokonano w imię Boga, dodają, że każda religia musi prowadzić do nietolerancji, fanatyzmu i żądzy mor-

¹³ Por. Stanowisko Organizacji Konferencji Islamskiej: „Potępiamy te barbarzyńskie akty, które łamią wszelkie zasady humanitarne i wartości religijne, w tym także islamu”. Szejk Mohamed Sajed Tantaui, imam jednej z najstarszych instytucji religijnych islamu, jego sunnickiego odłamu: Al Azhar, ocenił to, co się stało, jako „straszne”: „Islam odrzuca takie postępowanie” – dodał. „Potępiamy te barbarzyńskie akty, które łamią wszelkie zasady humanitarne i wartości religijne, w tym także islamu” – powiedział przedstawiciel OKI, Abdel Wahad Belkaziz, w stolicy Bułgarii. „W imieniu narodu palestyńskiego i jego przywódców potępiam te straszne akty terroru, które dotknęły niewinnych Amerykanów, i uważam je za niemoralne, wręcz szatańskie” – powiedziała Hanahn Aszraui. Por. także: Stanowisko Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich wobec zamachu w USA: „Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce uważa, że tragiczne zamachy terrorystyczne w USA są niezgodne z zasadami islamu, gdyż w Koranie jest napisane, iż zabijanie niewinnych ludzi jest stanowczo zabronione. Jednocześnie potępiamy także działalność, która niesie nieszczęście wielu milionów ludzi. Módlmy się do Boga, aby panował pokój na całym świecie. Apelujemy również, aby nie łączyć tych aktów terroru z wyznawcami islamu. Prezes Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich Samir Ismail”. Teksty te zostały zaczerpnięte ze strony internetowej <http://www.islam.pl> (wydruk z dn. 20 I 2002 r. w posiadaniu autora).

¹⁴ „Pomimo odrażających manifestacji radości, jakie miały miejsce w Gazie i Ramallah, podczas gdy ludzie w Nowym Jorku wciąż płonęli, niech żaden przyzwoity człowiek nie zapomina, że znakomita większość Arabów ani nie ponosi odpowiedzialności za zbrodnię, ani się z niej nie cieszy. Niemal wszyscy są tak samo wstrząśnięci i znieważeni w swej ludzkiej godności jak reszta ludzkości. Być może mają szczególne powody do troski, bo gdzieś tam słychać już też pomruki i antyislamskie głosy. Takie reakcje to nie jest dobra odpowiedź na tę zbrodnię. Przeciwnie, są wodą na młyn sprawców. Pamiętajmy, że ani Zachód, ani islam, ani Arabowie nie są Wielkim Szatanem. Wielki Szatan to ucieleśnienie nienawiści i fanatyzmu. Te dwie pradawne umysłowe plagi wciąż na nas czyhają. Uważajmy, by nas nie dopadły”, A. Oz, Wypowiedź, w: *tamże*; por. wywiad z prof. Januszem Daneckim, arabistą, znawcą islamu z Uniwersytetu Warszawskiego, *tamże*.

¹⁵ Ilustracją tego może być fakt, że prawie wszystkie informacje dotyczące zamachów w USA, zamieszczone w portalach internetowych, zostały przez czytelników skomentowane w sposób nieprzychylny dla religii jako takiej, bez względu na to czy chodzi o islam, chrześcijaństwo, czy jakąkolwiek inną religię.

du”¹⁵. Zdania te, choć częste, nie znalazły w praktyce przełożenia na powszechne odejście od praktyk religijnych. Przeciwnie. Generalnie twierdzi się, że sytuacja po zamachach wytworzyła atmosferę modlitwy, jedności wokół nieco zapomnianych ideałów. Ponownie zapełniły się kościoły. Modlitwy w miejscach publicznych przestały być traktowane jako naruszenie neutralności czy tolerancji. Jest jednak też inny skutek. Ataki te były wystawieniem na próbę wiary ludzi chwiejnych. Wątpiący pytają: Dlaczego Bóg pozwolił na śmierć tysięcy niewinnych ofiar? Kto wie, czy jakimś pokłosiem zamachów na Amerykę nie będzie teologia śmierci Boga bądź Jego obojętności względem świata, analogiczna do tzw. teologii po Auschwitz?

Każdy grzech, jako zerwanie więzi z Bogiem, obraca się przeciwko człowiekowi – zarówno przeciwko temu, kto go popełnia, jak i przeciwko innym, objawiając cały swój wymiar społeczny. Przemoc terrorystyczna przeciwna wierze w Boga, który jest Stwórcą człowieka, który troszczy się o niego i kocha go, jest grzechem także przeciwko człowiekowi, który jest obrazem Boga. Raniąc i zabijając wszystkich bez różnicy, jest nie do pogodzenia szczególnie ze sprawiedliwością i miłością¹⁶.

Terroryzm „w imię sprawiedliwości” grzechem przeciw miłości siebie i bliźnich

Źródłem terroryzmu, a zarazem podstawą jego negatywnej oceny jest fakt, że rodzi się on z chęci odpłaty, wyrównania doznanych zniewag, krzywd, niesprawiedliwości. Kieruje się więc rzekomą sprawiedliwością; rzekomą, ponieważ nieobecna jest w nim świadomość, że ten, ku komu się on zwraca, cieszy się godnością, która powinna być przez wszystkich uznana; że jest podmiotem praw; że tym, co mu się przede wszystkim należy, jest miłość. Terroryzm zatem tylko pozornie rodzi się ze sprawiedliwości, a tak naprawdę jest ucieleśnieniem nienawiści i powstaje z nienawiści do człowieka i z pogardy dla jego życia¹⁷. Najpierw jest to oczywiście nienawiść do innych, nawet do całej ludzkości¹⁸. Zło terroryzmu powiększa fakt, że ta niszcząca nienawiść zwraca się przeciwko niewinnym, często przypadkowym osobom, nie zamieszonym w plany terrorystów¹⁹. To one są bezpośrednim celem działań. Jeśli skutkiem tych działań jest ich śmierć, należy

¹⁶ Por. KKK 2297.

¹⁷ Por. ŚDP 2002, nr 4. Wielkość nienawiści rozpoznaje się po zamierzeniach i skutkach działań: „Bez strasliwego ładunku nienawiści i uraz (...), nie byłyby możliwe wojny tak okrutne (...), podczas których nie cofnięto się przed pogwałceniem najświętszych praw ludzkich” (CA 17). Rozmiary zniszczeń a zarazem wielkość nienawiści w zamachach 11 września zawarł papież w takich określeniach, jak: „strasliwa zbrodnia”, „zmasakrowano potwornie tysiące niewinnych osób”, „bezlitosne zyny” (ŚDP 2002, nr 1; 15).

¹⁸ Por. *tamże*, nr 6.

¹⁹ Por. SRS 24; ŚDP 2002, nr 4.

je traktować jako zabójstwa ludzkich istot, obrazów Bożych, a więc jako grzech „szczególnie ciężki”²⁰.

Z pogardy dla życia innych rodzi się także pogarda kierownictwa organizacji terrorystycznych dla życia ich członków. Zatrważający instykt śmierci, jakim kierują się te organizacje, sprawia, że wykorzystują one swych zwolenników jako broń²¹. Choć najczęściej dzieje się tak za przyzwoleniem samych terrorystów, a czasami pogarda dla własnego życia jest ich własnym wyborem, to są jednak i takie przypadki – a potwierdziły to zamachy na USA – że sam uczestnik akcji terrorystycznej nie jest do końca świadomy jej skutków. Jak więc widać, moralnej oceny terroryzmu nie można ograniczyć wyłącznie do aktu samobójstwa. Bywa bowiem i tak, że terrorysta jest ofiarą zabójstwa swoich przełożonych, tak jak sam stał się przyczyną śmierci swoich ofiar.

Biblijne przykazanie „nie zabijaj” i koraniczny zakaz zabójstwa niewinnego człowieka mają wyraźnie składnię przeczącą: wskazują na istotną granicę, której nigdy nie można przekroczyć. Pośrednio jednak skłania to do przyjęcia pozytywnej postawy absolutnego szacunku dla życia, prowadzącej do jego obrony i postępowania drogą miłości, która składa siebie w darze, przyjmuje i służy²². Zarówno akty samobójstwa, jak i zabójstwa są radykalnie sprzeczne z dobrem osoby. Należą one do tzw. czynów wewnętrznie złych (*intrinsece malum*), to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i od okoliczności²³.

Samobójstwo jest aktem głęboko niemoralnym, ponieważ oznacza odrzucenie miłości do samego siebie i uchylenie się od obowiązku sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego, różnych wspólnot, do których się należy, i społeczeństwa jako całości²⁴. Chociaż określone uwarunkowania psychologiczne, kulturowe i społeczne – a z pewnością konkretny terrorysta jest pod wpływem takich uwarunkowań – mogą skłonić do popełnienia czynu tak radykalnie sprzecznego z wrodzoną skłon-

²⁰ EV 55. Ta „szczególna ciężkość” zabójstwa wynika z faktu, że życie jest szczególnym darem, podstawą dla innych darów. Jest ono święte i nienaruszalne, ponieważ od samego początku domaga się „stworczego działania Boga” i pozostaje na zawsze w specjalnym odniesieniu do Stwórcy, jedyne swego celu (por. *tamże*, nr 2; 53).

²¹ Por. ŚDP 2002, nr 4.

²² Por. EV 54.

²³ Por. KDK 27; VS 80; EV 3. Obok zabójstwa i samobójstwa do czynów takich Kościół zalicza aborcję, eutanazję, okaleczenia, tortury, przymus psychiczny, nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytucję, handel kobietami i młodzieżą, nieludzkie warunki pracy. Te zagrożenia życia ludzkiego – jak mówi papież – przybierają dzisiaj niepokojące rozmiary (por. EV 3). Wydaje się, że właśnie terroryzm jest taką formą, w której na niespotykaną skalę zostają skomasowane, znane od dawna, samobójstwa i zabójstwa.

²⁴ Por. EV 66.

nością każdego człowieka do zachowania życia, łagodząc lub eliminując odpowiedzialność subiektywną, to z obiektywnego punktu widzenia jest ono nie do zaakceptowania. Odpowiedzialność moralna za ten czyn rozkłada się niekiedy na kilka osób, a nawet na całe społeczności, organizacje: „Kto popiera samobójczy zamiar drugiego człowieka i współdziała w jego realizacji (...), staje się współnikiem, a czasem wręcz bezpośrednim sprawcą niesprawiedliwości, która nigdy nie może być usprawiedliwiona”²⁵.

Zarówno organizatorzy jak i wykonawcy akcji terrorystycznych, kierowani nienawiścią, zaprzeczają komunii i uczestnictwu, które winno cechować życie całej rodziny ludzkiej. Terroryzm stanowi akt sprzeciwu wobec społeczeństwa, wobec społecznej natury człowieka, którego to sprzeciwu nie można utożsamiać z jedną z postaw pozytywnych w życiu społecznym, którą także zwiemy sprzeciwem. Zjawisko to nie ma bowiem nic ze słusznego pluralizmu idei i działań na rzecz dobra wspólnego i objawia się w bolesnych starciach między osobami, grupami, kategoriami osób, narodami i blokami państw²⁶. Zamiast „prawem bezinteresowności”, szacunkiem godności osobistej jako jedynej racji wartości, zamiast otwarcia się, spotkania i dialogu, bezinteresownej gotowości służenia, wielkodusznej służby i głębokiej solidarności, terroryzm kieruje się przemocą, która jest zaprzeczeniem tych postaw.

Terroryzm jest jednym ze skutków depersonalizacji i umasowienia dzisiejszych społeczeństw²⁷, działa też „odczłowieczająco”. Na pewno nie jest on w stanie podtrzymać w człowieku świadomości własnej godności, wyrwać z anonimowości, wzbogacić go głębokim człowieczeństwem i włączyć, zachowując jego odrębność i niepowtarzalność, w tkankę społeczeństwa. Bazuje on bowiem nie na poszanowaniu takiej samej godności każdego człowieka, lecz na prawie silniejszego.

Podczas gdy właściwy porządek społeczny opiera się na poszanowaniu nienaruszalnych praw człowieka, terroryzm rodzi się z ich pogwałcenia i zawsze łączy się z coraz większym gwałceniem tych praw. To gwałcenie praw człowieka staje się szczególnie dotkliwym i, z punktu widzenia postępu, niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem, czego nie sposób pogodzić z żadnym programem określającym siebie jako „humanistyczny”. Wprawdzie – jak pisze Jan Paweł II – nie ma takiego programu w dzisiejszym świecie, w którym nawet na gruncie przeciwstaw-

²⁵ *Tamże*.

²⁶ Por. ChL 6.

²⁷ Por. FC 43; papież widzi tu szczególne zadanie rodziny, w której człowiek doświadczając komunii i uczestnictwa, przygotowuje się do życia społecznego, do szerszych kontaktów społecznych w duchu szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości. Rodzina, spełniając swoją funkcję „uspołeczniającą”, broni przed tą formą „ucieczki” od „odczłowieczonego” społeczeństwa, jaką jest terroryzm.

nych sobie światopoglądów nie zawsze wysuwa się człowieka na pierwszy plan²⁸, to jednak każdy program społeczny, polityczny, cywilizacyjny, bazujący na nienawiści sam rezygnuje z takiego określenia, unicestwiając skuteczność swoich humanistycznych założeń. O ile właściwą człowiekowi postawą jest miłość, o tyle terroryzm jest aktem nieludzkim²⁹. Poszanowanie obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka powinno być zatem cechą rozpoznawczą „ludzkich” systemów, które muszą być poddawane stałej rewizji właśnie pod kątem tychże praw³⁰.

Wśród tych praw terroryzm najbardziej godzi w prawo wolności. Zauważył to G. W. Bush, gdy tuż po zamachu wypowiedział słynne, po wielokroć powtarzane, zdanie: „Wolność została zaatakowana, wolność zostanie obroniona”. Nie wchodząc w szczegółowe analizy współczesnego – nie zawsze właściwego – pojmowania wolności, należy stwierdzić, że nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie różne formy anarchii, której nadaje się charakter teorii, prowadzą do odrzucenia lub systematycznego kontestowania jakiegokolwiek władzy³¹. Nie ma też prawdziwej wolności tam, gdzie istnienie, dążenia i działanie narodów są uwarunkowane obawą, a nie wzajemnym zaufaniem; uciskiem, a nie swobodnym zabieganiem o dobro wspólne³². To prawda, że brak wolności lub niepełna wolność prowadzą w skrajnych przypadkach do terroryzmu lub do ślepej spontanicznej czy zorganizowanej przemocy, ale też sam terroryzm niszczy wolność, i to zarówno zaatakowanych, jak i atakujących.

Terroryzm jest grzechem przeciwko miłości bliźniego także dlatego, że kieruje się przekonaniem o możliwości narzucenia wszystkim własnego widzenia prawdy³³. Postawa miłości nakazuje głosić prawdę. Wbrew fanatycznemu fundamentalizmowi nie może ona jednak nigdy oznaczać jej narzucania, ponieważ roszczenie sobie prawa do narzucania innym przemocą tego, co uważa się za prawdę, oznacza pogwałcenie godności człowieka³⁴. Prawda musi być głoszona z miłością wobec niej samej, jak i wobec tego, komu się ją głosi. To zaś oznacza, że potrzebna jest postawa pokory, która z jednej strony oznacza umiejętność pewnego „zwątpienia” we własne poznanie prawdy, a z drugiej otwartość na człowieka, któremu chce się ją

²⁸ Por. RH 17.

²⁹ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1989 *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (dalej: ŚDP 1989), nr 10.

³⁰ Por. RH 17.

³¹ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1981 *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność* (dalej: ŚDP 1981), nr 2.

³² Por. ŚDP 1981, nr 2.

³³ Por. ŚDP 2002, nr 6.

³⁴ Por. *tamże*; por. także: Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1991 *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, nr 5; t e n z e, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1988 *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, nr 3.

komunikować. Tymczasem przeświadczenie, że poznało się prawdę w sposób nieograniczony i doskonaly oraz przypisywanie wyłącznie sobie prawa doboru metod jej komunikowania, jest właśnie brakiem pokory.

Terroryzm, choć pozornie występuje w obronie prawdy, posługuje się kłamstwem, wręcz nie może się bez niego obyć. Aby łatwiej zyskać zwolenników, a może tylko zmusić do milczenia przeciwników, celom ataków terrorystycznych daje się miano „wroga”, „szatana”, przypisuje się im wrogie zamiary, a za pomocą zręcznej i ustawicznej propagandy piętnuje się ich jako napastników³⁵. Inną formą nieprawdy jest niechęć do uznania i uszanowania obiektywnie słusznych i niezbywalnych praw tych, którzy wzbraniają się przed przyjęciem jakiejś określonej ideologii albo powołują się na zasadę wolności myśli. Odrzucenie prawdy ma też miejsce wtedy, gdy pomawia się o zamiary napastnicze tych, którzy wyraźnie dowodzą, że ich jedyną troską jest obrona wobec realnych zagrożeń, jakie istnieją czy to w łonie jakiegoś narodu, czy to w stosunkach między narodami³⁶. Tak więc kłamstwo wytwarza podatny grunt dla terroryzmu, ale jako takie stanowi również kolejne kryterium do jego negatywnej oceny.

Miłość oznacza odpowiedzialność za człowieka, za jego szeroko rozumiane dobro. Usprawiedliwieniem dla terroryzmu nie może być fakt, że potencjalna jego ofiara czyni zło. Drogą do zniszczenia w człowieku zarzewia grzechu nie może być zniszczenie samego człowieka. Chrystus dał temu świadectwo, przyjmując grzeszników do wspólnoty ze sobą. Terroryzm w świetle tego faktu ujawnia tym bardziej swoją niegodziwość przez to, że jego ofiarami są ludzie przypadkowi, o których winie czy jej braku nic właściwie nie można powiedzieć, a to oznacza, że nie ma podstaw, by odwoływać się do zasad uprawnionej obrony.

Zło moralne terroryzmu wynika także ze skutków, jakie rodzi on w ludzkich społecznościach. Wywołuje przede wszystkim strach, lęk, niepewność przyszłości. Tworzy swoisty – jak mówi Jan Paweł II – klimat strachu i niepewności³⁷. Ten strach i niepewność potęguje jeszcze fakt, że terroryzm, stosując wszelkiego rodzaju naukowe środki walki, w tym osiągnięcia cywilizacyjne, grozi doprowadzeniem walczących do barbarzyństwa, znacznie przewyższającego barbarzyństwo minionych czasów. Współczesne złożone warunki życia umożliwiają bowiem kontynuowanie wojen zamaskowanych za pomocą nowych, podstępnych, wyrotowych metod³⁸.

Strach, wywołany niebezpieczeństwem stania się ofiarą terronu, służy mniejszościom do utrzymywania w zagrożeniu całych narodów³⁹. Także w relacjach między-

³⁵ Por. t e n z e, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980 *Prawda siłą pokoju*, nr 1.

³⁶ *Tamże*.

³⁷ Por. SRS 24.

³⁸ Por. KDK 79.

³⁹ Por. IWCH 14.

państwowych, międzyreligijnych jego skutkiem jest izolacja, nieufność, zamknięcie, a nawet przemoc⁴⁰. Stosunki międzyludzkie ulegają zniszczeniu⁴¹. Terroryzm powtarza bezrozumne doświadczenie wieży Babel (por. Rdz11,1-9), ale czyni to w daleko większej skali, angażując różne komponenty, siejąc zamęt, walkę, rozkład i ucisk. Wywołuje to w rodzinie ludzkiej dramatyczne wstrząsy i rozdarcia, niepewność przeszłości, utratę nadziei.

Terroryzm „w imię szczęśliwej przyszłości” grzechem przeciwko nadziei

Wśród motywacji aktów terrorystycznych podaje się niekiedy, wiarę odniesioną do przyszłości, a więc nadzieję. Ta lepsza przyszłość wiązana jest już to ze stosunkami społecznymi, warunkami bytowania, które mają ulec poprawie na skutek zamachów, już to z wiecznością, w której zamachowiec-samobójca ma doznawać wiecznej szczęśliwości. Czy rzeczywiście terroryzm jest znakiem nadziei? Wydaje się, że dokładnie przeciwnie. Akty terrorystyczne – jak mówi papież – manifestują beznadzieję wobec życia i przyszłości⁴². Są one oznaką utraty nadziei w sprawiedliwość, pokój, możliwość współistnienia.

Niewątpliwie sytuacje ucisku i izolacji, nierówności zachodzącej między grupami, klasami społecznymi i krajami, różne formy dyskryminacji: rasowej, kulturalnej, religijnej, zagorzałe antagonizmy ideologiczne, przeciwstawne interesy gospodarcze, polaryzacja polityczna, różnice szczepowe, dyskryminacja z przyczyn społeczno-religijnych, niesprawiedliwy podział zasobów świata i dóbr cywilizacji, dominacja gospodarcza lub finansowa stosowana przez narody uprzywilejowane i silne, mogą prowokować powstawanie programów terrorystycznych⁴³. Sprzyja im także – jak była już okazja wspomnieć – naruszenie wolności małych narodów zmuszonych do podporządkowania się wielkim w celu zapewnienia sobie prawa do autonomicznego istnienia lub przetrwania.

Z pewnością łatwiej werbować terrorystów w kontekście społecznym, w którym deptane są prawa i zbyt długo toleruje się niesprawiedliwość⁴⁴. Terroryzm znajduje także podatny grunt, gdy jakaś grupa mniejszościowa ujawnia roszczenia mające szczególne implikacje polityczne, gdy dąży do niepodległości lub choćby większej autonomii politycznej⁴⁵. Nawet gdyby był on drogą do stworzenia lepszego świata,

⁴⁰ Por. ŚDP 2002, nr 4.

⁴¹ Por. IWCH 19.

⁴² ŚDP 2002, nr 6.

⁴³ Por. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1993 *Jeśli pragniesz pokoju, wyjdź na przeciw ubogim*, nr 3.

⁴⁴ Por. ŚDP 2002, nr 5.

⁴⁵ Por. *tamże*, nr 10.

nie można go nigdy usprawiedliwić⁴⁶. W myśl zasady: cel nie uświęca środków, niesprawiedliwości istniejące na świecie nie mogą być nigdy rozwiązywane przy użyciu zamachów terrorystycznych⁴⁷. Jeśli bowiem dążeniom do osiągnięcia pozytywnych celów, do jakich należy niewątpliwie obrona praw człowieka, towarzyszy depantanie podstawowych praw innej osoby, a przede wszystkim prawa do życia i egzystencji godnej człowieka, to dążenia takie należy uznać za czystą retorykę⁴⁸, za propagandę własnej sprawy, której celem samym w sobie jest poprostu zabijanie⁴⁹. Tutaj dopiero widać wyraźnie, co to znaczy, że „sama sprawiedliwość nie wystarczy”. Ludzka sprawiedliwość jest zawsze słaba i niedoskonała, zdana na egoizm i ograniczenia. Dlatego musi ona być otwarta na miłość, która jest „większa”; musi ostatecznie służyć miłości⁵⁰. Dlatego Jan Paweł II, nie przekreślając roli sprawiedliwości jako „cnoty moralnej i gwarancji prawnej, która czuwa nad pełnym poszanowaniem praw i obowiązków i równym rozdziałem dobrodziejstw i ciężarów”, tak mocno podkreśla rolę miłości, której istotnym rysem jest przebaczenie⁵¹. Sama sprawiedliwość może być zbyt łatwo wyparta przez zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo, chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności.

Poza tym trzeba zauważyć, że na skutek ataków terrorystycznych dochodzi bardzo często do załamania się międzynarodowej solidarności wobec społeczności, z których wywodzą się terroryści. Ślepe uderzenia, zabijanie niewinnych czy stosowanie krwawego odwetu nie sprzyjają sprawiedliwej ocenie rewindykacji zgłaszanych przez grupy mniejszościowe, na rzecz których oni rzekomo działają⁵².

Nie sposób pominąć też faktu, że ofiarami załamania się solidarności są – jak na to wskazuje sytuacja Afganistanu – zwykli ludzie, najmniej przygotowani do izolacji, odwetu itp. To zwłaszcza oni cierpią z powodu aktów przemocy, popełnianych bezprawnie w ich imieniu⁵³. Terroryzm godzi więc ostatecznie w te kraje świata, które i tak, pochłonięte globalnym chaosem ekonomicznym i politycznym,

⁴⁶ Por. SRS 24.

⁴⁷ Por. ŚDP 2002, nr 5.

⁴⁸ Por. ReP 2.

⁴⁹ Por. SRS 24.

⁵⁰ Por. DiM 4.

⁵¹ Por. ŚDP 2002, nr 3. Jan Paweł II odwołuje się tutaj do własnej refleksji i odpowiedzi na pytanie o drogę, jaka prowadzi do przywrócenia pełnego porządku moralnego i społecznego. Wyjątkowo osobisty charakter – jak na oficjalny dokument Kościoła – ma wspomnienie papieża własnych doświadczeń z systemami totalitarnymi. Przekonanie, do którego wówczas doszedł, że pogwałcony porządek można przywrócić tylko dzięki sprawiedliwości i przebaczeniu, przenosi na sytuację współczesną, gdy porządek moralny i społeczny został pogwałcony przez „krwawe wydarzenia” terroru.

⁵² Por. SRS 4.

⁵³ Por. ŚDP 1989, nr 10.

żyją już na granicy przetrwania. Wymówka terroryzmu, że działa w imieniu ubogich, jest wobec oczywistym fałszem⁵⁴. Choć liderzy współczesnych organizacji terrorystycznych na ogół tak się przedstawiają, co jest zresztą potrzebne, by móc wysyłać na samobójczą śmierć kolejnych fanatyków, to ich celem jest nie tyle wymuszanie na „złym i niesprawiedliwym świecie” pozytywnych rozwiązań, ile destabilizacja tego świata.

Dzisiejszego terroryzmu tak na prawdę nie rodzi bieda. Nie ma on też korzeni – jak uważają niektórzy politolodzy – w „splocie okoliczności społecznych”. O wiele częściej niż z rozpaczliwej determinacji bierze się on z ludzkiej pychy, szaleńczej zemsty lub cynizmu przestępcy⁵⁵. Poza tym w niektórych przypadkach grupy terrorystyczne niesłusznie roszczą sobie wyłączne prawo do występowania w imieniu wspólnot mniejszościowych, pozbawiając je w ten sposób możliwości „angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego”, choćby przez swobodny i jawny wybór własnych przedstawicieli i możliwości szukania – nie pod naciskiem strachu – właściwych rozwiązań⁵⁶. Dobro wspólne zostaje wówczas utożsamione z interesami organizacji, która identyfikuje się z państwem, narodem lub religią.

Dążenie do prawdziwego rozwoju człowieka zakłada jego czynne i odpowiedzialne uczestnictwo w życiu politycznym⁵⁷. W systemach, które nie zapewniają takiego udziału na zasadzie solidarności wszystkim i każdemu obywatelowi oraz różnym grupom, związkom zawodowym, partiom, trudno mówić, że to wszyscy razem i każdy z osobną jest w jakimś stopniu „kowalem swego losu”. Wręcz przeciwnie, przedmiot nadziei zostaje narzucony, ale zaraz okazuje się, że coraz bardziej się oddala i staje się wręcz nieosiągalny. W ten sposób terroryzm pozbawia nadziei, ponieważ nastawiony jest na krótkoterminowy zysk. Prawdziwa nadzieja kieruje natomiast ku długoterminowemu, realnemu zyskowi, nawet zakładając pozorną, krótkoterminową stratę. Ten zaś realny zysk jest niemożliwy bez miłości i przebaczenia⁵⁸.

Terroryzm, z ogromem zniszczeń materialnych i moralnych, z pogwałceniem praw człowieka, zasługuje na jednoznaczną ocenę: jest to grzech, którym człowiek ciężko obraża Boga i człowieka⁵⁹. Jako taki wpisuje się on w ogrom wielkich niedo-

⁵⁴ ŚDP 2002, nr 5.

⁵⁵ Por. J. Borkowicz, *Terroryzmu nie rodzi bieda*, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/.../html> (wydruk z dn. 15 I 2002 r. w posiadaniu autora).

⁵⁶ Por. ŚDP 1989, nr 10.

⁵⁷ Por. ChL 42.

⁵⁸ Por. ŚDP 2002 nr 10. Temat przebaczenia jako warunku pokoju był również przedmiotem Orędzia Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju 1997 *Przebac, a zaznasz pokój*.

⁵⁹ Taką oceną kończy papież swoje Orędzie, zachęcając do modlitwy także za uciekających się do metod terroryzmu; por. ŚDP 2002, nr 15.

li XX stulecia, w którym – jak mówi Jan Paweł II – ludzie ludziom zgotowali ogromnie wiele krzywd i cierpień⁶⁰. Na pewno niełatwo jest porównywać pod tym względem epoki i stulecia, jest to bowiem także funkcja zmieniających się kryteriów historycznych. Niemniej jednak, wydarzenia z 11 września potwierdziły istnienie nienawiści i jej przerażające skutki, ujawniły nową formę ateizmu, ukrytą pod płaszczem wiary w Boga, ujawniły wreszcie brak nadziei manifestujący się jako bezgraniczne, wręcz ślepe, nie mające żadnych podstaw, zaufanie w lepszą przyszłość.

Moralna ocena terroryzmu, jednoznacznie negatywna, skłania nie tylko do jego odrzucenia, ale do wszelkich wysiłków, mających na celu wyeliminowanie go jako celu i jako instrumentu. Szczególne zadanie otwiera się tu przed świeckimi, którzy jako uczniowie Jezusa Chrystusa „Księcia Pokoju” (Iz 9, 5), który jest naszym pokojem (Ef 2, 14), winni być ludźmi „wprowadzającymi pokój” (Mt5,9), zarówno przez nawrócenie „serca”, jak przez działanie na rzecz prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości, które stanowią niezbywalną podstawę pokoju⁶¹. To wprowadzanie pokoju oznacza odrzucenie wszelkich form niedopuszczalnej przemocy; popieranie postawy dialogu i pokoju, a także angażowanie się we wprowadzanie sprawiedliwego ładu społecznego i międzynarodowego. Zasadniczą formą realizacji tego zadania jest dzieło wychowania, mającego na celu przezwyciężenie panoszącej się kultury egoizmu, nienawiści, zemsty i wrogości, a równocześnie wzrost solidarności na wszystkich szczeblach.

W świetle takiej oceny terroryzmu rodzi się pytanie o rolę religii w dążeniu do zmiany społecznego porządku. Metodzie terroru wspólnoty religijne powinny przeciwstawiać szukanie rozwiązań na drodze wzajemnego dialogu i merytorycznych racji, z uwzględnieniem dobra wspólnego⁶². Za pośrednictwem swoich przywódców mają one przyczyniać się do wyeliminowania społecznych i kulturowych przyczyn terroryzmu, mają uczyć wielkości i godności człowieka, pogłębiać świadomość jedności rodzaju ludzkiego, stworzyć płaszczyznę dialogu i współpracy, podjąć inicjatywę publicznego potępienia terroryzmu, dawać nieustannie świadectwo prawdzie moralnej, według której dobrowolne zabójstwo niewinnego jest zawsze grzechem ciężkim, i to zawsze i bez wyjątków, kształtować poprawną moralnie opinię publiczną i odwoływać się nieustannie do pedagogiki przebaczenia⁶³. Droga dialogu i negocjacji musi być drogą wiodącą do osiągnięcia pokoju w różnej

⁶⁰ Por. RH 17.

⁶¹ Por. PT 35; ChL 42.

⁶² Por. Jan Paweł II, Przemówienie do delegacji NSZZ „Solidarność”, Rzym, 15 I 1981 r.

⁶³ Por. ŚDP 2002, nr 12, 13.

go rodzaju drażliwych sytuacjach. Natomiast odrzucanie dialogu prowadzi zawsze do przemocy⁶⁴. Gotowość stron do wzajemnego zaakceptowania i do dialogu jest niezbędnym warunkiem osiągnięcia słusznego rozwiązania złożonych problemów, które mogą stać się zagrożeniem dla pokoju.

ks. Tadeusz Zadykowiez

III. ETOS POLSKIEJ WOLNOŚCI W PRZEMÓWIENIACH JANA PAWŁA II DO RODAKÓW

W latach 1979-1999 Jan Paweł II odbył siedem pielgrzymek do ojczyzny, które miały miejsce w przełomowym okresie przemian ustrojowych, i zawierały szczególne przesłanie moralne do narodu polskiego¹. Jednocześnie należy nadmienić, że przy wielu innych okazjach Ojciec Święty zwracał się do swoich rodaków podejmując tę tematykę. Należy także zaznaczyć, że to przesłanie papież skierował do społeczności narodowej znanej mu doskonale, a charakteryzującej się określonym etosem², zaś rdzeniem owego etosu jest wolność³. W tym kontekście wydaje się za-

⁶⁴ Por. ŚDP 1989, nr 10.

¹ M. Rusecki, *Przesłanie Jana Pawła II do Polaków podczas pielgrzymek do Polski*, Premisla Christiana, VIII/1999, s. 37-38.

² Jan Paweł II przez etos rozumie system i skalę wartości realizowanych w praktyce; por. tenże, *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki*, Lublin, 9 czerwca 1987, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II* (dalej: DdP), Kraków 1999, II, s. 381. J. Krucina uważa, że na etos składa się całościowy kształt moralnego usposobienia lub nastawienia zarówno jednostki, jak i społeczeństwa czy narodu; por. tenże, *Obraz etosu polskiego w przemówieniach Jana Pawła II*, Colloquium Salutis (dalej: CS), 12/1980, s. 132. A. Świącicki rozumie etos polski jako działania oceniane i uznawane za słusne lub niesłusne przez członków polskiego społeczeństwa, jak również więzi społeczne, w których są przekazywane, rozpowszechniane i tworzone te oceny oraz działania podejmowane przez poszczególne osoby i całą zbiorowość; por. tenże, *Z badań nad stanem etosu polskiego*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, Kraków 1977, s. 17. Ta ostatnia opinia łączy dwa ujęcia etosu: ideograficzne i faktograficzne, ujmując dwa sposoby, według S. Witka, przez które moralność może być badana, por. R. Wierny, *Stanisław Witkiewicz teolog moralista*, Lublin 2000, s. 200. W naszym artykule skłaniamy się do ukazania wolności w jej ujęciu faktograficznym. Mamy jednakże świadomość, iż próba wartościowania stanu faktycznego powinna się łączyć z ukazaniem norm, a propozycje normatywne (wymiar ideograficzny etosu) ostatecznie ukierunkowane są na kształtowanie etosu; por. K. Wojtyła, *Przemówienie inauguracyjne J. Eminencji Ks. Kardynała Karola Wojtyły*, w: *Teologia moralna w obliczu aktualnego stanu etosu polskiego*, s. 14.

³ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-wschodniej, Częstochowa 15 sierpnia 1991*, DdP, III, s. 259. Inni autorzy również przywołują kategorię etosu polskiego – wolność; por. A. Młotek, *Polski etos narodowy. Zalety i wady Polaków*, CS 12/1980, s. 281. J. Krucina, *Obraz etosu polskiego w przemówieniach Jana Paw-*

sadne postawienie pytania: Jak wygląda obraz etosu polskiej wolności w papieskich wypowiedziach do Polaków? Zwłaszcza że znajomość aktualnego stanu i przemian etosu polskiego odgrywa istotną rolę w budowaniu teologii moralnej o charakterze duszpasterskim⁴.

Podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie pragniemy poddać analizie problem realizowania się Polaków w wolności, a więc zagadnienie polskiego etosu wolności, a szczególnie jej zagrożenia w świetle przemówień Jana Pawła II skierowanych do Polaków w latach 1979-1999. Problem ten zamierzamy ukazać w ramach swoistej dychotomii, którą Jan Paweł II prezentuje w swoich wypowiedziach. Z jednej strony papież podkreśla mocno wielkie umiłowanie wolności przez Polaków, jednak z drugiej umożliwia na wiele zagrożeń potencjalnych i aktualnych.

Najpierw zamierzamy się odnieść do umiłowania wolności, a kolejne części tego artykułu poświęcimy zagrożeniom etosu polskiej wolności. Już na wstępie chcemy zauważyć, iż aspekty negatywne realizacji polskiej wolności, jak to wynika ze wstępnej interpretacji przemówień papieskich, przyjmują kształt zagrożeń: wewnętrznych i zewnętrznych, jak również mogą być rozpatrywane jako zagrożenia poszczególnych dziedzin: życia osobistego i wielu wymiarów życia wspólnotowego.

Umiłowanie wolności właściwością etosu polskiego

Wolność człowieka, społeczeństwa, narodu, ojczyzny, według Jana Pawła II, jest szczególnie bliska Polakom, a płynie to z intensywności znaczeniowej i uczuciowej tych pojęć w polskim narodzie, jako wynik szczególnych doświadczeń historycznych, nieznanymi innym narodom Europy⁵. Polacy odznaczyli się szczególną wrażliwością w tej dziedzinie, walcząc nie tylko o wolność własną, lecz również o wolność wielu innych narodów. Ten stan rzeczy trwał przez pokolenia, a w tych wolnościowych dążeniach Polacy odznaczyli się wielkim bohaterstwem, co wielokrotnie pod-

la II, tamże, s. 137. M. Rechowicz, *Chrześcijaństwo a etos polski*, Studia Lubaczoviensia (dalej: SLub) I/1983, s. 7.

⁴ K. Wojtyła w kontekście analiz etosu przypomina o polskiej specyfice nauczania teologii moralnej; por. tenże, *Przemówienie inauguracyjne J. Eminencji Ks. Kardynała Karola Wojtyły*, s. 13. Ten charakter teologii moralnej również podkreślał S. Witek w swojej pracy naukowej poświęconej etosowi polskiemu; por. R. Wierna, *Stanisław Witek teolog moralista*, s. 206.

⁵ Jan Paweł II używa sformułowania „umiłowanie wolności” w jednej ze swych pielgrzymek do ojczyzny, jednoznacznie przypisując tę cechę Polakom, por. tenże, *Homilia w czasie Mszy św., Płock, 7 czerwca 1991*, DdP, III s. 142. J. Krucina w analizach przemówień papieskich pod kątem etosu polskiego wymienia umiłowanie wolności jako jego część składową, por. tenże, *Obraz etosu polskiego w przemówieniach Jana Pawła II*, s. 137; podobnie M. Rechowicz zalicza umiłowanie wolności do podstawowych cech narodowego ducha polskiego; por. tenże, *Chrześcijaństwo a etos polski*, s. 7.

kreśla Jan Paweł II⁶. Papież skłania rodaków do retrospekcji, stwierdzając, że Polacy „byli zawsze narodem rycerskim”. Szczególny rys tej rycerskości wyrażał się w niechęci w prowadzeniu działań zaborczych z jednoczesnym bohaterstwem w obronie wolności i niepodległości ojczyzny. Taka postawa miała charakter stały i charakteryzowała Polaków od okresu piastowskiego po najnowszą historię Polski. Jednakże Jan Paweł II zauważa negatywne przemiany po 1945 r., wskazuje na czas realnego komunizmu, który spowodował wielkie szkody w tej dziedzinie, hamował rozwój i zatracił wspomniany etos rycerski. Ponadto stwierdza, że w tym okresie brakło podstawowego odniesienia, wyrażającego się w pragnieniu służby ojczyźnie⁷.

Tej wolności, o którą Polacy tak bohatersko walczyli, ceniąc sobie ją ponad życie, potrafili dobrze użyć, potwierdzając to również w ostatniej wojnie światowej przez wierność zasadom moralnym i ojczyźnie⁸. Ojciec Święty podkreśla bardzo dobitnie, że Polacy „umieli być wolnymi”, co więcej, umiłowanie wolności byli w stanie przeobrazić w „twórczość, przymierze, solidarność” i w ofiarę⁹. Wysiłki niepodległościowe Polaków, według Ojca Świętego, są dowodem, iż wolność jest wpisana głęboko w nienaruszalne prawa narodu polskiego. Ma ona także zakres i znaczenie bardzo szerokie, bowiem jest gwarantem sprawiedliwej Europy¹⁰. Według Jan Pawła II starania wolnościowe Polaków są potwierdzeniem prawa narodu do wolności, a zarazem wkładem w rozwój chrześcijańskiej kultury i cywilizacji¹¹.

Papież przypomina, że u podstawy naszych dążeń niepodległościowych leży motywacja ewangeliczna, wpisana głęboko w polski charakter. Ofiara życia poniesiona przez Polaków w imię wolności narodu równocześnie została poniesiona za „przyjaciół”, którymi są ludzie na całym świecie¹². Według papieża związek

⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone w Belwederze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, DdP, II s. 14; *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej na terenie byłego obozu koncentracyjnego, Oświęcim-Brzezinka, 7 czerwca 1979*, DdP, II, s. 148; *Homilia w czasie Mszy św., Nowy Targ, 8 czerwca 1979*, DdP, II, s. 151; *Homilia podczas Mszy św. na Monte Cassino, 18 maja 1979*, DdP, I, s. 11; *Homilia podczas liturgii słowa, Warszawa-Praga, 13 czerwca 1999*, DdP, III, s. 554 (ponieważ wszystkie przywoływane przemówienia są autorstwa Jana Pawła II, rezygnujemy z powtarzania imienia autora lub „tenże” – przyp. red.)

⁷ *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z wojskiem Polskim, Koszalin, 2 czerwca 1991*, DdP, III, s. 20-21.

⁸ *Wigilijne spotkanie Ojca świętego z Polakami, „Dojrzewanie w odzyskanej wolności”, 24 grudnia 1992*, DdP, I, s. 320-321.

⁹ *Homilia w czasie Mszy św., Płock 7 czerwca 1991*, DdP, II, s. 142.

¹⁰ *Homilia w czasie Mszy św. Odprawianej na placu Zwycięstwa, Warszawa, 2 czerwca 1979*, DdP, II, s. 22.

¹¹ *Spotkanie z weteranami II wojny światowej, 16 października 1980*, DdP, I, s. 420.

¹² „*Nadchodzi czas owocowania*”, 19 maja 1989, DdP, I, s. 45. Podobne zdanie wyraża M. Rechowicz stwierdzając, iż idea umiłowania wolności Polacy zawdzięczają inspiracji katolickiej, będącej pochodną wspólnych losów państwowości polskiej z dziejami Kościoła katolickiego; por. tenże, *Chrześcijaństwo a etos polski*, s. 7.

ten wyraża się także w fakcie, iż z walka o wolność Polski w ciągu ostatnich wieków, była także walką o Kościół. Polacy, walcząc, budowali Kościół, bowiem jak zauważa Jan Paweł II, przebywanie Boga z ludźmi nadaje inną, pełniejszą perspektywę życia ludzkiego i taką to intencję mieli wszyscy pragnący uzyskać wolność dla Polski¹³. Kościół w Polsce w trosce o wolność również nie szczędził ofiar, przez wieki aż do ostatniej wojny, w czasie powojennym i niedawno rozpoczętym okresie przemian¹⁴. W wypowiedziach Jana Pawła II znamienne jest postawienie na równi rzeczywistości walki o wolność ze zmaganiem o chrześcijańską tożsamość Polaków. Te zmagania ostatecznie zaowocowały wolnością w krajach zniewolonych ustrojem totalitarnym i usunięciem podziału, który trwał po II wojnie światowej¹⁵.

Ojciec Święty w kontekście działań wolnościowych przywołuje istotny dokument w historii polskiej państwowości, Konstytucję uchwaloną 3 maja 1791 r., wskazując na głębokie rozumienie w niej wolności. Mimo że nie pomogła ona w ocaleniu I Rzeczypospolitej, to jednak była wyrazem mądrości i odpowiedzialności obywatelskiej. W ten sposób Jan Paweł II wskazał na pozytywne działania części społeczeństwa w niechlubnym okresie tracenia niepodległości. Ten dokument stał się podstawą budowania państwowości po 1918 r. i uświadamiał Polakom kształt nowoczesnego państwa nie tylko w okresie zaborów, lecz także w okresie pojałtańskim. Jednakże walka o wolność doszła do szczytu w ruchu obrony podmiotowości społeczeństwa, niszczonej przez system totalitarny i osiągnęła najpełniejszy kształt w polskiej „Solidarności”. Jan Paweł II wskazuje tu na szczególnie aspekt tych konkretnych dążeń wolnościowych, podkreśla ich rozumienie jako ścisłego dialogu z Bogiem, który wykroczył poza granice ludzkich serc, znalazł swój wyraz w kulturze i zaowocował w literaturze¹⁶.

W odniesieniu do współczesności, Ojciec Święty podkreśla, iż w wyniku upadku totalitaryzmu komunistycznego po wielu dziesięcioleciach niewoli Polacy przeżyli odzyskanie suwerennej podmiotowości. Ojciec Święty ocenia ostatecznie przypomniany wyżej okres zmagania o wolność pozytywnie, stwierdzając, że Polacy „zdali egzamin z wolności” i przypomina, iż wyrazem tego było wielkie uznanie ze strony społeczności międzynarodowej¹⁷.

¹³ *Spotkanie z weteranami II wojny światowej, 16 października 1980*, s. 421.

¹⁴ *Homilia podczas Mszy św. na Błoniach, Kraków, 15 czerwca 1999*, DdP, III, s. 563.

¹⁵ *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, Sopot, 5 czerwca 1999*, DdP, III, s. 440-441.

¹⁶ *Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych wygłoszone na Zamku Królewskim, Warszawa 8 czerwca 1991*, DdP, II, s. 156-158.

¹⁷ *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego, Warszawa, 9 czerwca 1991*, DdP, III, s. 192.

Ten dosyć pozytywny obraz realizowania się w wolności Polaków na przestrzeni dziejów narodu tonują inne wypowiedzi Jana Pawła II, który przypomina o słabości polskiej woli. Wyrazem tej słabości, nazywanej przez Jana Pawła II „małością woli”, było samolubstwo, interesowność, sprzedajność i podeptanie wspólnej sprawy¹⁸. W innym miejscu Ojciec Święty przypomina także „straszną lekcję (...) wolności nadużytej do obłędu” u schyłku I Rzeczypospolitej, za którą następne pokolenia, a szczególnie pokolenie II wojny światowej, zapłaciły ogromną cenę w jej ponownym „pozyskiwaniu”¹⁹.

Wartość, którą stanowi wolność, charakteryzuje się ogromnym dynamizmem. Jan Paweł II wyraża to słowami: „Wolności nie można posiadać. Trzeba ją stale, stale, stale zdobywać”²⁰. Na tej drodze zdobywania wolności mogą pojawić się pewne trudności, przyjmujące formę różnorodnych zagrożeń.

Zewnętrzne i wewnętrzne zagrożenia wolności

Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* podkreśla, iż obserwujemy i doświadczamy nie tylko słabości woli, ale i dramatyzmu wolności. Ludzkiej woli towarzyszy skłonność sprzeniewierzenia się otwartości na Prawdę i Dobro, człowiek wybiera dobra skończone, ograniczone a nawet pozorne. U podstaw tego buntu przeciw Bogu leży pokusa uczynienia siebie absolutną zasadą: „będziecie jak Bóg” (por. Rdz 3,5)²¹. Te stwierdzenia uzasadniają realność zaistnienia nadużycia wolności, możliwość ta aktualizuje się pod wpływem konkretnych zagrożeń. Zauważamy, iż wolność, jako dziedziła dynamiczna, jest podatna na zmiany. Ponadto, sferę jej zagrożeń charakteryzuje również pewien dynamizm, prócz aktualnych zagrożeń często pojawiają się nowe, mogące negatywnie wpływać na jej obecny stan, a przejawiające się w formie różnorodnych nadużyć. Jan Paweł II poświęca tym zagadnieniom wiele miejsca w swoim nauczaniu skierowanym do rodaków. Papież wskazuje na dwie generalne płaszczyzny oddziaływania zagrożeń: zewnętrzną i wewnętrzną. Przypisuje tym rodzajom zagrożeń szczególnie nasilenie w najnowszych okresach historii Polski. Nacisk zewnętrzny, według Jana Pawła II, był charakterystyczny dla okresu totalitarnego, jednak największe zagrożenie doby przemian ustrojowych i odzyskania wolności pochodzi od wewnątrz, przez złe używanie wolności²².

¹⁸ *Tamże*, s. 191.

¹⁹ *Homilia w czasie Mszy św. Płock, 7 czerwca 1991*, DdP, II, s. 142-143.

²⁰ *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej ojca Rafała Chylińskiego, Warszawa, 9 czerwca 1991*, s. 192.

²¹ Por. VS 86.

²² *2 maja 1993 – Spotkanie z Polakami „Pani Jasnogórskiej polecamy naszą wolność”*, DdP, I, s. 325.

Przykładem ukazującym oddziaływania od zewnątrz na wolność Polaków był okres totalitaryzmu komunistycznego, w którym charakterystyczne było ograniczenie swobód religijnych. Jan Paweł II przypomina, iż mimo gwarancji, porozumień międzynarodowych i zapisów konstytucyjnych, praktyka wobec wolności religijnej bywała zgoła inna. Papież podkreśla, że wymuszanie postępowania człowieka przeciwne jego przekonaniom jest większym złem niż zadanie śmierci fizycznej, gdyż uderza w ludzką godność i niejako zabija ludzkiego ducha, jego sumienie²³.

Już w 1987 r., w czasie trzeciej pielgrzymki do ojczyzny, jak gdyby uprzedzając sytuację zewnętrznej wolności w Polsce, papież wskazywał na niebezpieczeństwo płynące z cywilizacji zeświecczonej, promującej sposób życia bez Boga, które przejawia się w wielu nadużyciach wolności spowodowanych przez działający podmiot. Przykładowo, za Janem Pawłem II, nadużycia wolności mogą polegać na przekroczeniu prawa Bożego na płaszczyźnie poszanowania życia, małżeństwa, sfery relacji między mężczyzną a kobietą sprowadzoną do poziomu utylitaryzmu i permisywizmu. Niebezpieczeństwo jest tu większe, jak podkreśla Ojciec Święty, gdyż te wszystkie zagrożenia kryją się pod pozorem wolności²⁴, a to jest charakterystyczny rys zagrożeń wewnętrznych.

Zagrożenia wolności w dziedzinie życia osobistego i rodzinnego

Jan Paweł II podkreśla, że jesteśmy świadkami, jak wolność staje się „zaczynem różnorodnych niewoli” człowieka, ludzi, społeczeństw²⁵. Chcąc poddać bardziej szczegółowej analizie zagrożenia polskiej wolności należy rozpatrywać je w kontekście poszczególnych dziedzin życia ludzkiego²⁶. To nas obliuguje do głębszej analizy zagrożeń. W tej części artykułu pragniemy zwrócić uwagę na zagrożenia na płaszczyźnie życia osobistego i rodzinnego.

Jan Paweł II na progu lat dziewięćdziesiątych, kiedy Polska odzyskała wolność i suwerenność, wylicza wiele zagrożeń i niebezpiecznych zjawisk, dotyczących szczególnie rodziny i ludzi młodych, a godzących w ludzką wolność. Papież wskazuje na oznaki głębokiego kryzysu małżeństwa i rodziny, o czym świadczy wzrastająca liczba rozwodów, upowszechnienie praktyk antykoncepcyjnych oraz przerywanie ciąży²⁷. Jan Paweł II wskazuje również w kontekście zagrożenia wolności na inne czynniki:

²³ „Anioł Pański”, DdP, I, s. 258.

²⁴ Przemówienie pożegnalne na Jasnej Górze, Częstochowa 13 czerwca 1987, DdP, II, s. 483.

²⁵ Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. odprawionej w kaplicy Cudownego Obrazu, Częstochowa, 13 czerwca 1987, DdP, II, s. 480.

²⁶ Jan Paweł II wyróżnia następujące dziedziny życia ludzkiego, gdzie wolność może być ograniczona: życie osobiste, rodzinne, kulturalne, społeczne, ekonomiczne i polityczne. ŚDP 1981, 4.

²⁷ Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Kościół wspólnotą ewangelizacyjną”, 12 stycznia 1993, DdP, I, s. 178-181; por. FC 6.

długotrwałe wyjazdy za granicę jednego z małżonków, negatywny wpływ nadużywania alkoholu, zamykanie się wokół spraw własnej rodziny, zamknięcie się na sprawy drugiego człowieka czy innych rodzin, również zanik więzi w samej rodzinie między rodzicami a dziećmi i między rodzeństwem. Wyżej wymienione przejawy „niszczenia” rodziny są, według Jana Pawła II, przejawem braku głębszej miłości²⁸.

Jan Paweł II wskazuje na niebezpieczne zjawiska wśród młodego pokolenia, są to: zmęczenie, apatia, bezideowość, bierne uleganie mitowi pieniądza i konsumpcji. Jan Paweł zauważa, iż zjawisko frustracji wśród ludzi młodych jest potęgowane przez bezrobocie. Te negatywne zjawiska sprzyjają patologiom społecznym, wielu ludzi szuka rozwiązania tych problemów w alkoholu i narkotykach, a także ulega negatywnemu wpływowi sekt i ruchów pseudoreligijnych określanych mianem „New Age”²⁹. Papież również wskazuje na inne formy zniewolenia, na które szczególnie są podatni ludzie młodzi: egoizm, niesprawiedliwość, brak wrażliwości na potrzeby innych³⁰. Jan Paweł II ostrzega, że wolność nie powinna służyć nierządowi, nieczystości, wyuzdaniu, nienawiści, niezgodzie, rozłamom, zazdrości, pijaństwu³¹. Do tego katalogu zagrożeń wolności możemy dodać niewolę pychy i chciwości, zazdrości, lenistwa, przed którymi przestrzega Jan Paweł II³².

Od początku lat dziewięćdziesiątych Jan Paweł II dużo uwagi poświęca zagrożeniu, które nazywa „samowolą”. Według Ojca Świętego jest to wolność źle rozumiana, czyli oderwana od prawdy i dobra. Wolność, oderwana tym samym od Bożych przykazań, staje się przyczyną zniewolenia człowieka, nie tylko jest zagrożeniem indywidualnym równocześnie niebezpieczna jest dla społeczeństwa³³.

W 1999 r. Jan Paweł II w kontekście zagrożeń wolności wskazuje na tzw. cywilizację śmierci, która m.in. przez atak na cnotę czystości prowadzi do profanacji miłości, dochodzi wypaczenia miłości, a jak zauważa papież, to wypaczenie „nie jest ani miłością, ani wolnością”. Jedną z propozycji „cywilizacji śmierci” godzącą w wolność człowieka jest tzw. wolna miłość, która pod pozorami szczęścia prowadzi do zniewolenia. Zagrożeniem dla cnoty czystości, a w konsekwencji dla wolności, jest pornografia, która pod różnymi postaciami dociera do świadomości człowieka, do rodzin, szczególnie niebezpieczne jest to dla dzieci i młodzieży. Kolejnym zagrożeniem cnoty czy-

²⁸ *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na lotnisku w Mastowie, Kielce, 3 czerwca 1991, DdP, III, s. 62.*

²⁹ *Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Kościół wspólnotą ewangelizacyjną”, 12 stycznia 1993, s. 178-181.*

³⁰ *Homilia podczas Mszy św., Siedlce 10 czerwca 1999, DdP, III, s. 486.*

³¹ *Audiencja generalna, „Potrzeba odnowy moralnej”, 22 maja 1991, DdP, I, s. 457-458.*

³² *Homilia w czasie Mszy św. odprawianej w kaplicy Cudownego Obrazu, Częstochowa, 13 czerwca 1987, s. 480.*

³³ *Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań”, 15 stycznia 1993, DdP, I, s. 188-189.*

stości jest zagrożenie czystości obyczajów na płaszczyźnie wierności małżeńskiej³⁴. Jan Paweł II wskazuje, że grzechy osobiste a szczególnie grzechy przeciw miłości, które jednocześnie mogą nabrać niepokojących wymiarów społecznych, są niewłaściwą drogą do zaspokojenia pragnienia szczęścia. Skutkami tych grzechów jest niewola egoizmu, dezawuowanie godności drugiego człowieka, niszczenie jego wolności³⁵.

Ojciec Święty przywołuje zagrożenia, które korzystając z różnych środków przekazu przybrały realny już kształt, określa je jako „cywilizację pożądania i użycia”. Widzi tu trend, który nadaje sobie nazwę antycywilizacji, antykultury³⁶.

Zagrożenia wolności w kulturze narodowej

Kształt polskiej wolności jest ściśle związany z kształtem naszej kultury i jej zagrożeniami. Jan Paweł II podkreśla: „Kultura stanowi niezbędne środowisko życia i rozwoju człowieka oraz całych społeczeństw i narodów”. W tym kontekście wskazuje na niebezpieczeństwo odcięcia kultury polskiej od jej korzeni chrześcijańskich³⁷. Ojciec Święty podkreśla, iż nie tylko zaistniały, lecz ciągle rodzą się nowe formy odchodzenia od Chrystusa, przyjmują one nawet kształt programów odchodzenia od Chrystusa, co grozi oderwaniem od ostatecznej prawdy, a w konsekwencji jest zniewoleniem³⁸.

Ojciec Święty wskazuje na dwa okresy: dyktatury komunistycznej i okres rozpoczęty na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, które w odmienny sposób wpływały (negatywnie) na stan etosu polskiej wolności. W okresie dyktatury komunistycznej wolność była wyraźnie i jednoznacznie łamana i ograniczona. Od strony programowej posługiwano się filozofią marksistowską, która traktowała religię jako formę alienacji. Wraz z ateizacją programową prowadzona była ateizacja administracyjna, która chciała „wyzwolić człowieka” od religii, a skutkiem w tamtych uwarunkowaniach społecznych, podkreśla Jan Paweł II, były sprzyjające warunki do przyjęcia postawy odstępstwa albo konformizmu³⁹. W drugim okresie, jak zauważa papież, pewne środowiska nadal atakują wartości chrześcijańskie i pod wieloma względami ten atak się nasilił⁴⁰.

³⁴ *Homilia podczas Mszy św., Sandomierz, 12 czerwca 1999, 2-3, DdP, III, s. 522-524.*

³⁵ *Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia kanonizacji św. Wojciecha, Sopot, 5 czerwca 1999, s. 440.*

³⁶ *Homilia w czasie Mszy św., Włocławek, 7 czerwca 1991, DdP, II, s. 134.*

³⁷ *Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa”, 15 stycznia 1993, DdP, I, s. 189-190.*

³⁸ *Homilia w czasie Mszy św., Olsztyn, 6 czerwca 1991, DdP, III, s. 116.*

³⁹ *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej, Częstochowa, 15 sierpnia 1991, DdP, III, s. 257.*

⁴⁰ *Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Kościół na polskiej ziemi wobec nowych zadań”, 15 stycznia 1993, s. 188-189.*

W płaszczyźnie kultury, jakim jest działalność naukowa, szczególną rolę odgrywają kierunki myśli filozoficznej: sceptycyzm, agnostycyzm, relatywizm i nihilizm, dostarczając jej fałszywych podstaw. Jan Paweł II podkreśla, że przede wszystkim podważają możliwość poznania prawdy, a brak oparcia na prawdzie i dobru w tej płaszczyźnie, zagraża autentycznej wolności badań, może prowadzić do lęku przed wytworami własnego rozumu i własnej wolności⁴¹. Jan Paweł II stwierdza, że brak we współczesnej filozofii zasady jednoczącej między rozumem a wiarą jest zagrożeniem jego wewnętrznej jedności (a w konsekwencji zagrożeniem wolności). Człowiek pozbawiony pewności poznania prawdy absolutnej (tę pewność daje mu wiara), skazany jest na prowizoryczność i względność poznania; pozbawiony kryterium prawdy i dobra przestaje być wolny w swych poczynaniach naukowych⁴². Papież wskazuje na pewne kierunki w etyce dostarczające podbudowy tym zagrożeniem, a jednocześnie całym systemom państwowym. Wskazuje wyraźnie na etykę marksistowską i liberalną, jednocześnie prowadzi skuteczną polemikę z tymi prądami myślowymi⁴³.

Zagrożenia wolności w dziedzinie życia społecznego, ekonomicznego i politycznego

Jan Paweł II u progu przemian ustrojowych w 1978 r. zauważa, iż najważniejszym zagrożeniem wolności i podmiotowej wizji człowieka jest antyetyos. Jego różne formy zagrażają narodowi polskiemu ze strony cywilizacji konsumpcyjnej i etosu technokratycznego, jak również przez różne formy ustroju totalitarnego⁴⁴. Po 1990 r. akcenty nauczania papieskiego w kontekście zagrożeń przenoszą się na aspekt nadużyć wolności, charakterystyczny współczesnym demokracjom. W 1992 r. Jan Paweł II podkreślał, że Polska wraz z odzyskaniem suwerenności politycznej weszła w okres nowego zagrożenia wolności, wynikającego z odrzucenia Bożych przykazań, przez co człowiek staje się niewolnikiem swoich skłonności, namiętności, okoliczności, koniunktur, a także presji wywieranej przez środki masowego przekazu. Te zagrożenia dotyczą pojedynczego człowieka a także całego społeczeństwa – uczy Jan Paweł II⁴⁵.

Papież wskazuje, że ustrój oparty na strukturach demokratycznych, wraz z uzyskaną przez Polskę wolnością, niesie za sobą pewne zagrożenia w polityce. W życiu politycznym wolność traci swa treść, gdy zostaje oddzielona od prawdy. W konsekwencji,

⁴¹ *Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 czerwca 1999*, DdP, III, s. 469-470.

⁴² *Tamże*, s. 449-470.

⁴³ *Przemówienie do przedstawicieli świata nauki, Lublin, 9 czerwca 1987*, DdP, II, s. 380-381.

⁴⁴ *Tamże*, s. 381.

⁴⁵ *Audycja dla polskich pielgrzymów, „Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość”, 12 kwietnia 1992*, DdP, I, s. 405-406.

w polityce nie istnieje żadna ostateczna prawda, skutkiem zaś tego jest tendencja do instrumentalizacji idei i przekonań, w zależności od celów własnych władzy⁴⁶.

W 1986 r. Jan Paweł II zauważył, że niektóre kraje doświadczają zniewoleni politycznego i ekonomicznego. Wskazuje także na możliwość zniewolenia bardziej subtelnego, które wpływa na deformację myśli i uczuć przez selekcję informacji, manipulację językiem i fałszowaniem wartości⁴⁷. Z tym aspektem zagrożeń łączy się płaszczyzna wolności słowa i odniesienie jej do prawdy. Ojciec Święty w swoim pielgrzymowaniu po ziemi ojczystej w 1991 r. w kontekście przykazania: „Nie mów fałszywego świadectwa”, poruszał zagadnienie „wolności mowy”. Okres totalitaryzmu, jak to wzmiankuje papież, był związany z ograniczeniem praw do swobodnego wyrażania swoich przekonań, a przejawem tego ograniczenia była m.in. instytucja cenzury. Upadek realnego komunizmu przywrócił to prawo Polakom. Jednakże Jan Paweł II podkreśla, iż „wolność mówienia” nie jest równoznaczna z wolnością słowa. Ten pogląd wyraża następująco: „Niewiele daje wolność mówienia, jeżeli słowo wypowiedziane nie jest wolne”. Wolność słowa, która ze swej istoty powinna być nośnikiem prawdy, jest zagrożona, jeżeli słowo zostaje uwikłane w egocentryzm, kłamstwo, podstęp, nienawiść i pogardę, jeżeli nie służy prawdzie, lecz innym celom, aby zwyciężyć w dyskusji i obronić własne stanowisko, choćby było błędne⁴⁸.

W kontekście zagrożenia wolności Jan Paweł II wskazuje na jeszcze inny aspekt – możliwość użycia słowa wyrażającego prawdę, jednakże w celu uzasadnienia kłamstwa. W dobie „zachłyśnięcia się wolnością”, papież podkreśla, iż Polacy stoją przed niebezpieczeństwem zapomnienia o podstawowym związku – nie na prawdziwej wolności bez prawdy. Wskazuje na konkretne formy niszczenia prawdy: obmowę i oszczerstwo, manipulację, która ma na celu przedstawienia zła jako dobro. Środki społecznego przekazu, wg Ojca Świętego, odgrywają tu szczególną rolę, i istnieje realne niebezpieczeństwo, że mogą stać się środkami przemocy, jak to miało miejsce w okresie komunistycznym, kiedy stała za nimi przemoc fizyczna, obecnie przemoc wspierająca te środki może przybierać inne, bardziej subtelne, formy⁴⁹.

Jan Paweł II kontynuuje swoje nauczanie wolnościowe w następnych latach, w 1995 r. stwierdza, że Polacy mogą utracić odzyskaną wolność przez wpływ rozmaitych presji i manipulacji, które dotyczą współczesne państwa demokratyczne. Okres budowania państwa demokratycznego to nowe zagrożenia. Jan Paweł II wskazuje na postawę skrajnego utylitaryzmu, związaną z systemem demokracji liberalnej i wol-

⁴⁶ Akredytacja ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej przy Watykanie, 11 lipca 1994, DdP, I, s. 331-332.

⁴⁷ Przemówienie do uczestników sesji zorganizowanej na czterdziestolecie miesięcznika „Znak”, „Kościół stale potrzebuje apostołskiej myśli”, 19 czerwca 1986, DdP, I, s. 369.

⁴⁸ Homilia wygłoszona w czasie Mszy św., Olsztyn, 6 czerwca 1991, DdP, III, s. 113.

⁴⁹ Tamże, s. 113-117.

nym rynkiem. Podkreśla, że promowany jest tutaj system myślenia, w którym kryterium korzyści ekonomicznej jest normą najważniejszą i zaszczerpia się ją we wszystkich dziedzinach życia, m.in. w nauce i kulturze. Tu spojrzenie utylitarystyczne jest szczególnie szkodliwe, a u podstawy tego systemu stoi błędna antropologia materialistyczna, redukująca człowieka do wymiarów cielesnych⁵⁰. W kontekście przemian gospodarczych Jan Paweł II wyjaśnia, iż Polacy mają do czynienia z realnym niebezpieczeństwem zniewolenia przez dobra materialne, gdy stają się one najwyższą wartością. Człowiek w swoim pragnieniu posiadania i używania tych dóbr może zapomnieć o własnej godności, nie biorąc pod uwagę drugiego człowieka, dobra społecznego, a nawet Boga⁵¹. Ojciec Święty wskazuje na motywy ekonomiczne działań ludzkich i ocenia je jako element naturalny wymogów życia, ale jednocześnie wskazuje na uzasadnioną możliwość, że mogą się one stać jedynymi motywami⁵².

Jan Paweł podkreśla, że wraz z procesem „wchodzenia do Europy” pojawiło się niebezpieczeństwo opaczego rozumienia tolerancji i pluralizmu, a pozory nowoczesności i wyzwolenia sprzyjają demoralizacji. Te procesy prowadzą do nowej formy „zniewolenia totalitarnego” charakteryzującego się, paradoksalnie, dobrowolnością⁵³.

W czasie wizyt duszpasterskich w Polsce Jan Paweł II wskazał na wiele zagrożeń możliwych i aktualnych, które oddziałują lub potencjalnie mogą wpływać negatywnie na kształt polskiego etosu wolności. Papież wskazał na zagrożenia zewnętrzne, których szczególnie nasilenie doświadczyli Polacy w okresie totalitaryzmu komunistycznego, i wewnętrzne, które dają o sobie znać w okresie budowy państwa demokratycznego, jednak mogą również przekształcić ustrój państwa w ukryty totalitaryzm. Na pierwszy plan wysuwają się niebezpieczeństwa związane z niszczeniem, deformacją prawdy i miłości w życiu osobistym Polaka, jak również w innych przejawach życia wspólnoty narodowej, prowadzące w konsekwencji do zniewolenia.

Z drugiej strony Ojciec Święty podkreślił wielkie umiłowanie wolności i ostatecznie dobre jej używanie w przeszłości, „zdanie egzaminu” z wolności w historii Polski. Niemniej jednak wolność ciągle jawi się jako zadanie stojące przed Polakami, nabierające szczególnego waloru w rzeczywistości przemian ustrojowych. Wprowadzenie nowego ładu społeczeństwa demokratycznego, jak uwrażliwia nas Jan Paweł II, wiąże się z nowymi zagrożeniami realizowania się w wolności, którym Polacy powinni świadomie stawić czoło.

Leszek Gierza

⁵⁰ *Spotkanie z rektorami uczelni akademickich w Polsce, „W imię wspólnej miłości do prawdy”, 4 stycznia 1995, DdP, I, s. 375.*

⁵¹ *Homilia w czasie Mszy św., Płock, 7 czerwca 1991, DdP, II, s. 141.*

⁵² *Tamże.*

⁵³ *Biskupi polscy z wizytą „Ad limina apostolorum”, „Kościoł na polskiej ziemi wobec nowych zadań”, 15 stycznia 1993, s. 189.*