

Henryk Skorowski, Alojzy Marcol, Ryszard Otowicz, Zbigniew Sareło, Stanisław Urbański

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 58/2, 71-87

1988

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. Problem zadłużenia międzynarodowego w perspektywie etyki przetrwania i solidarności. II. SPRAWOZDANIA. 1. Władza i opór wobec władzy. Sesja „Societas Ethica” 1986. — 2. Spotkanie naukowe moralistów polskich w Niepokalanowie (1—2 maja 1987 r.). III. OMOWIENIA. 1. Polskie opracowanie historii teologii moralnej. — 2. Duchowość Matki Teresy z Kalkuty*.

I. DOKUMENTY STOLICY APOSTOLSKIEJ

Problem zadłużenia międzynarodowego w perspektywie etyki przetrwania i solidarności

Życie współczesnego świata niesie ze sobą wciąż nowe problemy o wymiarze międzynarodowym i ogólnoswiatowym. Wbrew pozorom nie są to problemy wyłącznie społeczne, gospodarcze czy polityczne. Każdy z nich ma także swój wymiar etyczny, którego nie sposób pominąć przy rzeczowym rozpatrywaniu, a zwłaszcza przy próbie rzeczywistego rozwiązania.

Zgodnie z powszechnym przekonaniem nie tylko polityków i ekonomistów, przywódców społecznych i religijnych, ale także szerokiej opinii publicznej, do najpoważniejszych, a jednocześnie ogromnie niepokojących ze względu na szerokie reperkusje w płaszczyźnie gospodarczej, społecznej i politycznej, należy dziś problem zadłużenia międzynarodowego. Wiadomo, że znaczna część krajów rozwijających się dąży do przebudowy własnych struktur społeczno-gospodarczych i do przyspieszenia rozwoju w oparciu o zaciągnięte od krajów rozwiniętych kredyty. Mówiąc o zadłużeniu międzynarodowym jako problemie ma się na uwadze fakt, iż część tych krajów znalazła się w sytuacji niemożności sprostania swoim zobowiązaniom w zakresie obsługi zadłużenia. Suma zaciągniętych długów, oprocentowania i rat kapitałowych jest tak wysoka, że bez uszczerbku dla własnej gospodarki wypełnienie zobowiązań staje się niemożliwe. Może to mieć daleko idące konsekwencje nie tylko w zakresie pogorszenia się warunków życia ludzi danego kraju, zagrożenia jego rozwoju, a nawet niepodległości, lecz i na arenie międzynarodowej w postaci utraty zaufania pomiędzy poszczególnymi krajami, a nawet powszechnego i długotrwałego kryzysu. Ze względu na swą ekonomiczno-polityczno-etyczną treść jest to zatem problem pilny, domagający się szerokiego zaangażowania poszczególnych krajów, a także wspólnoty międzynarodowej celem szybkiego i rzeczywistego jego rozwiązania. Należy odnotować coraz liczniejsze próby rozwiązań na zasadzie analizy poszczególnych konkretnych przypadków. Próby te wydają się jednak mieć charakter tylko doraźny, przy braku działań długofalowych, które likwidowałyby problem u jego początków, a nawet nie pozwalały na jego zaistnienie.

Problemy ekonomiczno-społeczne współczesnego świata nie są sprawą obojętną także Kościołowi. Owszem, zajmują one w ramach jego społecznego nauczania eksponowane miejsce. Ze względu na swój wymiar etyczny oscylują one bowiem w gruncie rzeczy wokół osoby, a to jest odwieczny własny teren chrześcijaństwa. Można powiedzieć, że wszystkie problemy ekonomiczno-

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

-społeczne, ze względu na osobę, która jest podmiotem życia społeczno-gospodarczego, zawarte są od początku w istocie chrześcijańskiej myśli teologicznej i społecznej. Zrozumiałym więc jest, że Kościół podjął także problem zadłużenia międzynarodowego w dokumencie z 27 grudnia 1986 roku: *W służbie społeczności ludzkiej: etyczne stanowisko wobec problemu zadłużenia międzynarodowego*¹, jako próbę jego rozwiązania. We wprowadzeniu czytamy: „Kościół podziela te niepokoje, które w swej naturze są międzynarodowe, regionalne i narodowe, i pragnie zaakcentować i skonkretyzować zasady sprawiedliwości i solidarności, które pomogą znaleźć rozwiązanie” (s. 9).

Pojawiające się we wprowadzeniu pojęcia „sprawiedliwość”, „solidarność” wskazują, iż dokument ma charakter głęboko etyczny i stanowi próbę ujęcia i rozwiązania problemu w płaszczyźnie etycznej. Tezę tę potwierdza sam tytuł dokumentu: *...etyczne stanowisko wobec problemu zadłużenia międzynarodowego*. Takie ujęcie każe w pierwszej kolejności wskazać na konieczne zasady etyczne, w oparciu o które można dopiero mówić o możliwości autentycznego rozwiązania zaistniałego problemu.

Pierwszą zasadą jest solidarność, a właściwie nowa forma solidarności, przez którą należy rozumieć respektowanie jednakowej godności wszystkich narodów, likwidujące dominację, egoizm narodowy, a tym samym wielorakie formy nierówności i niesprawiedliwości (por. s. 11). W ścisłej relacji z solidarnością pozostaje kolejna zasada, którą jest współodpowiedzialność. Co więcej, solidarność po prostu oznacza świadomość i akceptację współodpowiedzialności za przyczyny i rozwiązanie faktu zadłużenia (por. s. 11). Zaistniały kryzys ma bowiem swoje przyczyny nie tylko w systemie ekonomiczno-politycznym zadłużonego kraju, ale także w procesach zachodzących w otoczeniu międzynarodowym. Współodpowiedzialność w tym kontekście oznacza przyznanie się do odpowiedzialności za przyczyny, a jednocześnie świadomość potrzeby podjęcia wspólnych działań na rzecz wyjścia z kryzysu (por. s. 11).

Z faktu współodpowiedzialności niejako automatycznie wyrasta kolejna zasada, bez której nie może być rozwiązania problemu. Jest nią potrzeba przywrócenia stosunków zaufania pomiędzy poszczególnymi krajami, pomiędzy władzami politycznymi a bankami handlowymi i organizacjami międzynarodowymi. Zaufanie stanowi źródło przekonania o dobrej wierze partnera, bez czego nie można podejmować autentycznych działań uzdrawiających (por. s. 11—12).

Dokument akcentuje także zasadę sprawiedliwego wzięcia na siebie odpowiednich wysiłków i poświęceń (kraje rozwinięte powinny wziąć na siebie większą odpowiedzialność, stosowną do możliwości danego kraju) oraz zasadę współdziałania wszystkich warstw społecznych w aktywnej współpracy na rzecz wyboru i realizacji niezbędnych kierunków politycznych (por. s. 12). Dopiero w kontekście tych zasad etycznych można podjąć próbę rozwiązania problemu międzynarodowego zadłużenia.

Ponieważ jednak zaistniały kryzys domaga się natychmiastowych działań, dokument podejmuje także problem rozwiązań doraźnych. Są one możliwe w kontekście tzw. etyki przetrwania. Ogólnie mówiąc, chodzi o podjęcie nadzwyczajnych środków, które z jednej strony nie dopuściłyby do stanu niewypłacalności, z drugiej zaś strony zapewniłyby krajom dotkniętym kryzysem przetrwanie. Wspomniana etyka wzywa: do pobudzenia dialogu pomiędzy wierzycielami a dłużnikami, unikania konfliktów i sytuacji groźących zerwaniem dialogu (por. s. 13); wierzycieli — do tego, aby mieć wzgląd na niewypłacalność dłużnika, aby nie obciążać go doraźnymi i niemożliwymi do realizacji żądaniami, aby udzielać prolongaty spłat, a nawet całkowicie uma-

¹ Autor posługuje się tekstem włoskim: *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale*, Città del Vaticano 27 Dicembre 1986.

stopy procentowej, umarzanie płatności, umożliwianie spłat walutą narodową (por. s. 24—25). Przed bankami handlowymi, które są bezpośrednimi wierzycielami krajów rozwijających się, dokument stawia postulat szczególnie aktywnej roli w zakresie rozwiązywania problemu zadłużenia. Do zasadniczych ich obowiązków należą: prolongata spłaty długów, zmiana stopy oprocentowania, uaktywnianie inwestycji w krajach rozwijających się, finansowanie projektów, które mogą mieć zasadniczy wpływ na tempo wzrostu ekonomicznego (por. s. 25—26). Choć postulaty te wykraczają poza tradycyjną rolę banków handlowych, to są one nieodzowne do rozwiązania problemu zadłużenia. Także korporacje ponadnarodowe muszą jako wierzyciele podjąć określone obowiązki. Korporacje, które dysponują rozległymi wpływami ekonomicznymi, finansowymi i technologicznymi, muszą wykroczyć poza własne, partykularne interesy i tak ukierunkować działania, aby wspomagać kraje rozwijające się (por. s. 26).

Ostatnim podmiotem wspólnej odpowiedzialności są międzynarodowe organizacje finansowe. Ciągłe zmieniająca się sytuacja finansowa wywiera bezpośredni wpływ na kraje ubogie i rozwijające się. Do szczególnych obowiązków międzynarodowych organizacji finansowych należy: dostosowanie warunków udzielania pożyczek przez Międzynarodowy Fundusz Walutowy do realiów panujących w poszczególnych krajach rozwijających się, zachęcanie do finansowania priorytetowych projektów w tych krajach, wypracowanie zabezpieczeń finansowych na wypadek klęsk żywiołowych, nadmiernych zmian cen itp., inspirowanie lepszej koordynacji polityki ekonomicznej i monetarnej krajów uprzemysłowionych, przywiązywanie szczególnej wagi do doboru i szkolenia osób pracujących w organizacjach międzynarodowych (por. s. 29—30).

Dokument Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z grudnia 1986 roku jest poważnym i istotnym głosem Kościoła w sprawie jednego z najważniejszych problemów współczesnego świata, jakim jest kryzys zadłużeniowy. Rozważanie kryzysu na płaszczyźnie etycznej pozwala głęboko wnikać w przyczyny zjawiska, co jest nieodzowne z jednej strony dla ukazania rzeczywistej perspektywy autentycznego rozwiązania problemu, z drugiej zaś strony dla uniknięcia powstawania problemów w tej materii na przyszłość. W tym też leży niepowtarzalna wartość tej wypowiedzi Kościoła. Proponowana etyka przetrwania umożliwić ma doraźne rozwiązanie problemu, zaś etyka rozbudowanej solidarności rysuje globalną perspektywę zapobieżenia tego rodzaju kryzysom. Dokument uświadamia także wszystkim zainteresowanym, że wielkie problemy ekonomiczno-społeczne nie leżą poza płaszczyzną etyki. Tylko w tej płaszczyźnie można znaleźć istotne ich rozwiązanie.

ks. Henryk Skorowski SDB, Warszawa-Łomianki

II. SPRAWOZDANIA

1. Władza i opór wobec władzy

Sesja „Societas Ethica” 1986

W roku 1986 dla sesji Międzynarodowego Towarzystwa Etyków w dniach 1—5 września swoje progi gościnnie otworzyła Akademia Ewangelicka w bawarskim miasteczku Tutzing, niedaleko Monachium. Wobec spotykane-go coraz częściej oporu w stosunku do władzy politycznej, w jednych przypadkach uzasadnionego (*apartheid*), w innych brutalnego i bezprawnego (terroryzm), problem oporu postanowiono poddać na kongresie krytycznej i wielostronnej analizie. Ogólny temat sesji brzmiał: *Macht und Widerstand* (Władza i opór). W rozwinięciu tematu zagadnienie zostało ukazane w jego

rzać długi (por. s. 13); organizacje międzynarodowe, szczególnie Międzynarodowy Fundusz Walutowy — do pomocy państwom członkowskim w likwidowaniu deficytów w ich bilansach płatniczych (por. s. 14).

Zasadnicza treść dokumentu dotyczy jednak działań długofalowych, mających stworzyć tamę dla przyszłych kryzysów. „Najczęściej kryzys nie zależy od przypadkowego zbiegu prostych czynników, lecz raczej od przyczyn głębszych, które właśnie kryzys ujawnia. Przedsięwzięcia doraźne należy wiązać ze średnio- i długofalowymi posunięciami dostosowawczymi” (s. 15). Rozwiązania długofalowe możliwe jednak są tylko w świetle etyki rozwiniętej solidarności. Domaga się ona przede wszystkim dogłębnej analizy sytuacji, która ma na celu ustalenie odpowiedzialności, specyficznej dla poszczególnych podmiotów, które różnią się między sobą pełnią funkcją i pozycją międzynarodową. Dokument przed każdym z nich stawia określone zadania.

Pierwszym podmiotem, który w świetle etyki rozbudowanej solidarności powinien podjąć największą odpowiedzialność, są kraje uprzemysłowione: „Ze względu na swoją większą siłę ekonomiczną kraje uprzemysłowione ponoszą większą odpowiedzialność, którą muszą uznać i zaakceptować” (s. 15). Stoją przed nimi konkretne obowiązki natury etycznej. W pierwszej kolejności należy wypracować taką politykę ekonomiczną, która zapewni odpowiednio tempo wzrostu ekonomicznego nie tylko własnego kraju, ale także krajów rozwijających się. Winna to być polityka ekonomiczna w pełni kontrolowana, tj. ciągle widziana pod kątem także skutków, dotykających inne kraje, szczególnie najbardziej niekorzystne. Chodzi o zlikwidowanie zbiorowego egocentryzmu krajów uprzemysłowionych (por. s. 17). Kolejny obowiązek dotyczy eksportu. Nasila się ekonomiczna i techniczna rywalizacja pomiędzy poszczególnymi krajami. Kraje uprzemysłowione powinny wyrzec się takich posunięć, które stanowiłyby przeszkodę na drodze eksportu krajów rozwijających się. W miarę bogaty eksport jest bowiem szansą rozwoju ekonomicznego tych krajów (por. s. 18). Z etyki solidarności wynika również potrzeba koordynacji polityki finansowej i monetarnej, umożliwiającej obniżenie stopy oprocentowania kredytów do poziomu rzeczywistej wypłacalności oraz potrzeba ponownego przeanalizowania warunków handlu międzynarodowego w celu nadania mu charakteru bardziej sprawiedliwego (por. s. 18).

Drugim podmiotem odpowiedzialności, przed którym etyka rozbudowanej solidarności stawia określone zadania i obowiązki, są kraje rozwijające się. Należy poddać szczegółowej analizie aktualną sytuację własnego zadłużenia i wypracować takie zasady polityki, aby zmniejszyć zadłużenie oraz pobudzić do polepszenia sytuacji ekonomicznej. To zaś stawia przed krajami rozwijającymi się dwa zasadnicze postulaty. Pierwszy dotyczy zmobilizowania wszystkich dostępnych zasobów narodowych, zarówno materialnych, jak i ludzkich celem uzyskania wzrostu ekonomicznego (por. s. 22). Oznacza to przede wszystkim wybór priorytetowych sektorów i właściwych kierunków inwestycyjnych, redukcję zbędnych wydatków publicznych (np. na zbrojenia), bardziej rygorystyczne zarządzanie przedsiębiorstwami przemysłowymi, kontrolę inflacji, reformę systemu podatkowego, zdrową reformę rolną oraz tworzenie nowych miejsc pracy (por. s. 22). To wszystko możliwe jest jednak tylko w oparciu o odpowiedzialność i fachowość osób rządzących krajem. Drugi postulat dotyczy otwartości krajów rozwijających się. Do rzadkości należy, aby konkretny kraj dysponował wszystkimi niezbędnymi do rozwoju środkami. Stąd konieczność utrzymywania więzi z innymi krajami celem uzyskiwania kapitału, technologii i wyposażenia w ramach importu (por. s. 23). Zasadniczą przeszkodą w realizacji tego postulatu jest nacjonalizm, który należy zdecydowanie przezwyciężyć.

Kolejnym ważnym podmiotem odpowiedzialności są wierzyciele, tj. państwa wierzycielskie, banki handlowe, korporacje ponadnarodowe. Podstawowym postulatem w stosunku do państw wierzycielskich jest ustalenie warunków spłaty długów zgodne ze zdolnościami państw dłużniczych, obniżenie

historycznym aspekcie (prof. dr Erik Loennroth, Goeteborg), w jego perspektywie legalistycznej (prof. dr Tom Campbell, Glasgow), mówiono o jego aspektach etycznych (prof. dr Ija Lazari-Pawłowska, Łódź), wreszcie nie brakło także teologicznej refleksji w odniesieniu do układu władza—opozycja (prof. dr Trutz Rendtorff, Monachium).

Najbardziej dosłownie pojął temat prof. Erik Loennroth, który ukazał szeroką historyczną panoramę stosunków między władzą publiczną a opozycją od czasów faraonów egipskich po XX wiek. Zarówno władza, jak i opór wobec władzy są stałym składnikiem dziejów ludzkości. Zmieniają się tylko formy i przyczyny oporu. O możliwości stawiania oporu decydowały we wszystkich okresach dwa głównie czynniki: czynnik natury ideologicznej oraz czynnik techniczno-organizacyjny. Ubocznie odgrywały rolę również inne elementy, zwłaszcza czynnik przyrody. Na rozległych równinach z jedną jedyną arterią komunikacyjną, jak to ma miejsce np. w Egipcie, o wiele trudniej jest zorganizować konspirację, niż na terenie o gęstej zabudowie względnie na obszarach górskich lub zalesionych, jak w krajach alpejskich albo skandynawskich. Trudno sobie wyobrazić Robina Hooda bez odpowiednio rozległej puszczy.

Monarchie wielu krajów broniły się przed opozycyjnymi siłami uzasadniając mandat swego panowania sakralnie; faraonowie powoływali się na swe boskie pochodzenie, rzymscy cesarze doprowadzili do osobistej „boskości”. Po dojściu do głosu chrześcijaństwa papież był pośrednikiem w wyrażaniu woli Bożej. Karolingowie i późniejsze dynastie sprawowały władzę „z łaski Bożej”. Trudny problem ideologiczny powstawał, ilekroć czynniki kościelne uważały się za zmuszone do cofnięcia swojego poparcia dla legalności władzy i ogłaszały ją za nieważną. Z biegiem czasu powstała teoria udzielenia mandatu władzy przez naród. Jednak zarówno Kościół, jak i naród rościł sobie prawo do wypowiedzenia posłuszeństwa tyranowi i co za tym idzie — prawo do stawiania oporu.

Relacja między władzą a opozycją w każdym czasie praktycznie określana bywała przez czynniki militarne. We wczesnym średniowieczu dominację zdobywał ten, po którego stronie była ciężka, wyposażona w włócznie kawaleria. W okresie feudalizmu górą był król lub cesarz, który umiał zapewnić sobie lojalność poddanych książąt. Problem władzy i opozycji sprowadzał się wtedy do politycznej zrzeczności suwerena. Wynalezienie prochu dało artylerii przewagę w konfliktach. W dwudziestym wieku gra o władzę stała się o wiele bardziej złożoną. Dążenie do niepodległości ze strony mniejszości narodowych doprowadzało do powstawania stosunkowo silnej opozycji. Istotny przełom w historii ruchów oporu stanowi druga wojna światowa. Grupy oporu zmuszały okupanta do rozpraszania swych sił militarnych. Powodzenie oporu jednak uzależnione było od tego, na ile udało się zachować konspirację. Skuteczny opór nie jest natomiast możliwy, gdzie dyktatorska władza panuje niepodzielnie nad aparatem informacji i komunikacji społecznej, mogąc go według uznania używać albo wyłączać.

Na pytanie, zadane w dyskusji, czego w tym względzie można nauczyć się od historii, prof. Loennroth odpowiedział: trzeba zdawać sobie sprawę, że tyrania może trwać długo, jeśli zdobędzie tak wnikliwy nadzór nad ludnością, że zdoła każdy opozycyjny krąg wcześniej wykryć (i rozbić); opozycja natomiast musi mieć realne szanse zdobycia przewagi, jeśli jej zwolennicy mają ją uznać za uzasadnioną i być gotowi do ponoszenia ofiar; należy też zdawać sobie sprawę z sytuacji militarnej, ostatecznie bowiem wszelki opór wobec władzy opiera się na środkach militarnych, choćby ich w konkretnym przypadku nie użyto.

Z ujęciem Loennrotha najbardziej zdaje się korespondować opracowanie problematyki, jakie zebranych przedstawił prof. Trutz Rendtorff, choć referaty nie w tej kolejności zostały wygłoszone, w jakiej je omawiamy. O ile pierwszy zaprezentował zarys historyczny stosunków pomiędzy władzą

polityczną a opozycją, to drugi rzucił bogate światło na współczesne, dokonujące się w okresie po drugiej wojnie światowej, przemiany w tych stonkach. Szkoda tylko, że ograniczył swe analizy do ram nacjonalistycznego państwa, gdy należało mieć na uwadze przynajmniej całą Europę. W referacie widoczne były pewne paralele z ujęciem Loennrotha, choć rozważania Rendtorffa miały wybitnie teologiczny charakter. W wykładzie tego autora znalazło się szereg cennych i oryginalnych spostrzeżeń związanych z tematem.

Od chwili opublikowania listów i zapisków więziennych Dietricha Bonhoeffera i odkąd przyjęło się w świecie ujmowanie zmagania Kościoła z Trzecią Rzeszą jako „ruchu oporu”, pojęcie oporu coraz mocniej kojarzy się z cechą specyficzną chrześcijańskiej postawy wobec władzy. Rendtorff uważa, że przynajmniej w protestantyzmie ograniczanie i krytyka władzy, nie zaś uzasadnianie jej prawowitości, wysuwają się na czoło zainteresowań etyki. Skłonny jest on nawet mówić o „renesansie” nieufności wobec władzy politycznej. W istniejącym między władzą polityczną a opozycją napięciu upatruje autor elementarny problem dzisiejszy etyki i teologii politycznej. Także samo pojęcie oporu doznało w ostatnich dziesiątkach lat znamiennych przemian. W nowszych akcjach protestacyjnych zachodnich społeczeństw, w których znaczny udział biorą chrześcijanie, prawie nigdy nie mamy do czynienia z ruchem oporu na miarę akcji, jaką zorganizowano np. 20 lipca 1944 roku. Dziś najczęściej chodzi o to, jak w konfrontacji z władzą publiczną przeprowadzić (zdaniem autora, utopijnie!) programy dobrej, bezpiecznej jakości życia. Powołując się na list do Filipian 2,6 Rendtorff mówi o humanizacji władzy, która niesie ze sobą dobrodziejstwo jej relatywizacji. Uważa on to za owoc, który współczesność zbiera z drzewa chrześcijaństwa. Równocześnie twierdzi jednak, że polityczna władza — nawet w najbardziej liberalnym porządku — potrzebuje pewnych form i postaci opozycji po to, aby pozostała świadomą swojej odpowiedzialności.

Prof. Ija Lazari-Pawłowska skoncentrowała się na bardziej szczegółowym zagadnieniu, jakim jest problem stosowania przemocy w ramach akcji oporu, zwłaszcza na etycznej ocenie tego rodzaju praktyk. Z jej referatem w szeregu aspektów korespondował wykład prof. T. Campbella, by nie powiedzieć, że miał się do referatu prof. Pawłowskiej komplementarnie. Zdecydowanie różny był jednak punkt wyjścia jednego i drugiego wykładu.

Prof. Pawłowska, rozróżniwszy na wstępie opór bierny, zwany też wewnętrznym, od oporu aktywnego, zaś w ramach tego ostatniego opór połączony z użyciem przemocy i opór wolny od przemocy, podkreśliła, że interesuje ją nie tylko ogólne pytanie, czy stawianie oporu jest prawem, a może i obowiązkiem człowieka, ale także konkretne pytanie, czy istnieją sytuacje, w których aktywny opór staje się obowiązkiem.

Odpowiedź na te pytania autorka poprzedza wnikliwym wywodem na temat samego zjawiska przemocy. W obiegu znajduje się szereg pojęć przemocy. Niektórzy autorzy skłonni są wykluczyć z pojęcia przemocy wszystko, co można moralnie usprawiedliwić. Prof. Pawłowska odwołuje się do definicji przemocy, jaką Hoeffe podaje w swoim leksykonie: „przemoc jest to działanie, które bezpośrednio rani życie ludzkie, zagraża mu lub stanowi jego bezpośrednie narażenie”. Ograniczając pojęcie przemocy do takich działań moglibyśmy mieć stosunkowo jasne jej ujęcie. Sprawa jednak komplikuje się, gdy próbujemy ustalić zakres przemocy. Do zakresu przemocy wchodzi przede wszystkim zabijanie i ranienie. Grożenie śmiercią lub kalectwem, aby na kimś coś wymusić, z pewnością także jest przemocą. Przemoc obejmuje więc to, co narusza cielesną integralność człowieka. Jeśli w ramach protestacyjnej akcji zabija się zwierzęta, mówi się tylko o szkodach materialnych. Te prof. Pawłowska także wlicza do pojęcia przemocy. Czy do przemocy zaliczać wszystkie albo tylko znaczne szkody materialne?

Gdzie przebiega granica między jednymi a drugimi? Przytoczony przez referentkę autor Kleger sądzi, że wybijanie szyb nie jest jeszcze aktem przemocy, ponieważ chodzi o nieznaczną szkodę materialną. Referentka nie podziela jego stanowiska. Wnikliwa analiza procesów przemocy z kolei wiedzcie ją do pytania, czy o przemocę należy mówić tylko w przypadku faktycznie wyrządzonej szkody, czy też już wtedy, kiedy wyrządzenie szkody zostało zamierzone, np. dokonano podpalenia, lecz pożar w zarodku ugaszono, czy też gdy podłożono bombę, ale jej eksplozji przeszkodzono? To także akt przemocy! W sumie prof. Pawłowska skoncentrowała swoje pojęcie przemocy na zewnętrznych aktach gwałtu. Konsekwentnie mamy, jej zdaniem, do czynienia z przemocą wtedy, gdy zachodzi fizyczna agresja na osoby lub rzeczy lub gdy grozi się taką agresją. Jeśli więc akcja protestacyjna przebiega bez przelewu krwi i wyrządzania szkód materialnych należy uznać ją za wolną od przemocy.

Etyczne analizy wiodą autorkę jednak jeszcze dalej. Odróżnia ona „brak przemocy” od „wolności od przemocy”. „Wolność od przemocy” to postawa, w której dąży się do przewyższenia nienawiści miłością, kłamstwa prawdą, gwałtu przez świadome i dobrowolne znoszenie ucisku. „Wolność od przemocy” jest więc pozytywną siłą. Jest to postawa „mocnych”, którzy rezygnują z przemocy, gdy przeciwnik sięga do niej. Natomiast „brak przemocy” to nieobecność raniących lub zabójczych działań z czysto pragmatycznych czy taktycznych względów, np. ponieważ opozycja nie posiada broni albo jest za słaba, by prowadzić walkę. Nie jest to postawa etyczna, lecz taktyka „słabych”. Na takie rozróżnienie między pryncypialną rezygnacją z użycia siły a rezygnacją taktyczną ogromny nacisk kładł między innymi M. Gandhi.

Coraz powszechniej postuluje się w wypadku wewnętrznych, a także międzynarodowych konfliktów rezygnację z przemocy. Autorka postawiła sobie pytanie, czy postulat ten ma mieć walor absolutny, czy też mimo wszystko należy dopuszczać użycie siły przeciwko niesprawiedliwemu porządkowi społecznemu w sensie *ultima ratio*? W odpowiedzi na to pytanie skłania się jednak do pryncypialnej rezygnacji z użycia siły, choć zdaje sobie sprawę z problemów, jakie się z tym łączą. Gdy w jakiejś społeczności porządek prawny jest gwarantowany i istnieje możliwość osiągania zmian na drodze pokojowej, nie może być żadnego usprawiedliwienia dla stosowania przemocy. System taki jest bowiem otwarty dla demokratycznych przemian. Stąd niczym nie można usprawiedliwiać działań terrorystycznych, jak branie zakładników, palenie, podkładanie bomb, mordowanie przeciwników politycznych, jakie miewają miejsce w krajach funkcjonujących demokracji.

Z uznaniem mówi prof. Pawłowska o nader wyważonym stanowisku, jakie w tej kwestii zajął ewangelicki Kościół w Niemczech: „Użycie przemocy z powodu zasadniczej swojej szkodliwości zakłada zawsze, że bez niej zmiana nieludzkich stosunków jest niemożliwa. Może ono przeto poważnie być brane pod uwagę dopiero wtedy, gdy wszystkie inne sposoby poprawy stosunków zawiodły albo nie mają żadnych szans. Lecz nawet wtedy muszą się spełniać jeszcze dalsze warunki: musi istnieć możliwość do zrealizowania koncepcja nowego, zdatnego do ułożenia życia społecznego porządku, która mogłaby zastąpić tę starą, zwalczaną koncepcję; brana pod uwagę koncepcja musi już być zorientowana według praw człowieka i nawet dotychczasowym ciemnościom winna zapewnić miejsce do życia; użycie siły musi być środkiem do jasno określonego celu, jakim jest likwidacja istniejącego, opartego na przemocy ucisku i to w czasie możliwym do przewidzenia”. Wszystko to są słuszne ograniczenia. Nie spełnia tych warunków wiele ruchów wyzwolenczo-narodowych, z jakimi spotykamy się współcześnie w świecie. Warunki, które usprawiedliwiałyby akcję przemocy, zdaniem prelegentki, właściwie nigdy się nie spełniają. Nigdy też z całą pewnością nie można twierdzić, że

bez użycia siły wykluczona jest zmiana nieludzkich stosunków i warunków życia. Autorka w ten sposób opowiedziała się zdecydowanie za rezygnacją z użycia siły nawet przeciwko niesprawiedliwemu systemowi społecznemu.

Od czasów Thoreau, Gandhiego i Kinga przedmiotem rozpraw naukowych, normatywnych refleksji, a także rozpowszechniającej się praktyki jest opór „wolny od przemocy”. Istnieją różne postacie takiego oporu. Najpoważniejszym pozainstytucjonalnym korektywem istniejącej praktyki politycznej jest tzw. cywilne nieposłuszeństwo — „demokratyczny wariant oporu wolnego od przemocy”.

W tym miejscu dochodzimy do punktu stycznego pomiędzy referatem omówionym wyżej a referatem wygłoszonym przez prof. Tomę Campbellę, dotyczącym konfliktu pomiędzy obowiązkiem posłuszeństwa prawu a wynikającym z etycznych przesłanek cywilnym nieposłuszeństwem (oporem). Wykład profesora z Glasgow, podobnie jak analizy prof. Pawłowskiej, zawierał szereg interesujących eksplikacji samego pojęcia *power*, któremu, zdaniem dyskutantów, w niektórych wystąpieniach nie dość poświęcono uwagi. Campbell w wyprowadzaniu praktycznych wniosków był jednak równie ostrożny, jak jego przedmówczyni, gdy w końcowej fazie referatu stwierdził, iż to, co powiedział, może być pomocne w identyfikacji kryteriów moralnej legitymizacji oporu, lecz nie upoważnia do określenia, który typ oporu jest naprawdę słuszny i usprawiedliwiony.

Na temat pytania, czy można by mówić o „etyce oporu”, mimo intensywnych dyskusji, zdania pozostały podzielone.

Wskutek nieobecności chorego prezydenta, prof. Jarla Hemberga (Lund), sesji przewodniczył prof. Franz Furger (Monaster) oraz prof. Helmut Juros (Warszawa). Następną sesję „Societas Ethica” zaplanowano na początek września 1987 roku w węgierskim Debreczynie.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa-Nysa

2. Spotkanie naukowe moralistów polskich w Niepokalanowie (1—2 maja 1987 r.)

W 1987 roku teologowie moraliści swoje spotkanie naukowe poświęcili problematyce wolności i wyzwolenia chrześcijańskiego. Inspiracją do podjęcia tego tematu były instrukcje Kongregacji do Spraw Nauki Wiary: *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (Rzym 1984) i *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (Rzym 1986).

Już na początku obrad uczestnicy spotkania spostrzegli, że temat *Problematyka wolności i wyzwolenia* jest treściowo niezmiernie bogaty i trudno go wyczerpać w kilku referatach i ograniczonej czasowo dyskusji. Wygłoszono cztery referaty.

Ogólne naświetlenie zagadnienia i niejako wprowadzenie w problematykę dnia było zadaniem pierwszego referatu wygłoszonego przez ks. dr I. Mroczkowskiego. Temat *Chrześcijańskie pojęcie wolności i wyzwolenia* opatrzony był podtytułem *Wolność na miarę wiary, nadziei i miłości*. Prelegent skupił swoją uwagę na czterech zasadniczych punktach. Po pierwsze, mówiąc o wolności jako takiej, ukazał filozoficzne próby jej interpretacji. Następnie naszkicował, na czym polega istota wolności biblijnej. Trzeci punkt, o charakterze teologicznym, dotyczył relacji wolność-łaska, a ostatni był rozwinięciem zasadniczej tezy referatu.

W filozoficznym podejściu do zagadnienia wolności ludzkiej ks. I. Mroczkowski wyróżnił trzy konteksty stawiania pytań. Pierwszy z nich jest określony przez relację racjonalizm (nauka) — irracjonalizm (wolność). Naukę pojmuje się jako przyczynowe uzasadnienie i wyjaśnienie świata, wolność natomiast odsyła człowieka w sferę irracjonalizmu.

Drugi kontekst dotyczy samej natury wolności. Powstaje pytanie, czy

wolność człowieka ogranicza się tylko do wyboru między różnymi możliwościami, czy też należy dodatkowo uwzględnić jakiś czynnik, który gwarantuje wybór i jego pełną realizację. Przykładem konkretyzacji tego pytania są różne formy współczesnego egzystencjalizmu, gdzie wybór własnej tragicznej wolności jest jednocześnie aktem stawania się człowieka.

Trzeci kontekst pytań o istotę wolności człowieka wyznacza teodycea poprzez konfrontację wolności człowieka z wolnością Boga. Mamy tutaj do czynienia z takimi tematami, jak Opatrzność Boża, tajemnica zła w świecie itp.

Wszystkie trzy konteksty wskazują, zdaniem prelegenta, na podstawowe elementy wolności. Są nimi: podstawowa moc bycia, odwaga afirmowania przez człowieka swojego bytu, powiązana ze świadomością chcenia, korzystanie z mocy woli, połączone z wyborem nadającym sens życiu ludzkiemu oraz przygodny charakter człowieka, tj. skończoność bytu obdarzonego wolnością.

W swoich analizach prelegent odwoływał się przede wszystkim do filozofii reprezentowanej m.in. przez M. Schelera, J. Tischnera, J.-P. Sartre'a, P. Tillicha.

Pismo Święte zawiera szereg przykładów stopniowego wyzwolenia człowieka z radykalnej niewoli, jaką stanowią grzech i śmierć. Pełny obraz wolności nakreślił św. Paweł i św. Jan. Biblijnie rozumiane wyzwolenie jest wydarzeniem zbawczym, teologicznym i pneumatycznym. Wolność można ujmować jako wolność od grzechu, prawa i śmierci, a przez to jako wolność do prawdy, życia Duchem i zwycięstwa nad śmiercią. Prelegent podkreślił, że tak pojęta wolność jest odpowiedzią na trzy podstawowe lęki człowieka: lęk przed pustką i bezsensownością (grzech) pokonany jest przez wolność do prawdy, lęk przed winą i karą (prawo) przezwyciężony jest przez wolność na miarę Ducha, lęk przed śmiercią przezwyciężony jest w krzyżu i zmartwychwstaniu (P. Tillich).

Następnie ks. I. Mroczkowski omówił stosunek wolności człowieka do łaski. Jego analiza doprowadza do pojęcia opcji fundamentalnej, w której wyraża się istotne dążenie człowieka żyjącego w perspektywie wezwania Bożego. W omówieniu tego zagadnienia prelegent często odwoływał się do poglądów P. Fransena, zwłaszcza do tzw. psychologii łaski.

Autor referatu ujął problematykę wolności chrześcijańskiej w oryginalny sposób — w kontekście cnót teologicznych. Aby człowiek mógł w sposób wolny odpowiedzieć na wezwanie Boże, musi być do tego odpowiednio uzdolniony. Dynamizmami umożliwiającymi mu przyjęcie samodarującej się miłości Boga są właśnie cnoty teologiczne. Wyznaczają one etapy wyzwolenia chrześcijańskiego, sięgającego w głąb wszystkich podstawowych zniewoleń człowieka. Cnota wiary, która jest nie tylko przyjęciem prawd dogmatycznych, ale także egzystencjalnym doświadczeniem człowieka, niszczy podstawę grzechu, którą jest podejrzliwość wobec sensu stworzenia. Wiara jest dla człowieka „mocą afirmowania swojego bytu, jest podstawą wszelkiego chcenia”. Wezwanie Boga staje się twórczą wolnością, a odpowiedź człowieka uczestnictwem w tej wolności.

Cnota teologiczna miłości, będąc łaską Boga wchodzącego w ludzką historię, uzdolnia człowieka do oderwania się od logiki prawa i egoizmu i przejścia w logikę nowego Prawa w Duchu Świętym. Miłość ta umożliwia człowiekowi wolny wybór na miarę Ducha.

Dzięki nadziei człowiek żyje w radykalnym eschatycznym napięciu „już — jeszcze nie”. Znajduje się on w perspektywie absolutnej przyszłości, a Duch Święty jest rękojmią wyzwolenia od wszelkiej śmierci: duchowej i fizycznej.

W zakończeniu referatu prelegent wskazał na uprzywilejowane momenty realizowania się wolności i wyzwolenia chrześcijańskiego. Są nimi modlitwa i liturgia. Ponadto wolność i wyzwolenie chrześcijańskie posiadają wiele wymiarów, np. ekonomiczny, polityczny, społeczny, które eksplikują się w walce o sprawiedliwość, godność człowieka, solidarność. Należy przy

tym pamiętać, że zle struktury społeczne są źródłem zła moralnego, ale też i dobre struktury nie gwarantują *per se* realizacji dobra moralnego. Stąd koniecznie trzeba uwzględnić perspektywę teologiczną wolności i wyzwolenia.

W dyskusji po referacie podkreślono złożoność problemu wolności. Postawiono pytanie, czy istnieją inne filozofie wolności niż te, z kręgu filozofii fenomenologicznej, zaprezentowane w referacie (ks. doc. F. Greniuk). Ks. dr B. Inlender zwrócił uwagę, że zawsze należy stawiać pytania z punktu widzenia człowieka, czy mówimy o generalnym wyzwoleniu człowieka, czy też o wyzwoleniu go od wielu rzeczy.

Następnie ks. dr H. Skorowski SDB wygłosił referat pt. *Prawa człowieka w służbie wolności*. Problematyka ta stanowi ważny rozdział w nauczaniu społecznym Kościoła i wiąże się ściśle z chrześcijańską koncepcją człowieka. Prawa człowieka znalazły swoje miejsce w nauczaniu społecznym Kościoła począwszy od pontyfikatu Leona XIII (1879—1903). Natomiast całościowe ujęcie praw człowieka dał Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* (1963).

Absolutne i integralne prawa człowieka mają swoje źródło w osobowej godności człowieka. Ks. H. Skorowski podkreślił, że stanowią one w swojej treści bardzo obszerną i wielopłaszczyznową tematykę. Można je uzasadniać poprzez odwołanie się do argumentów antropologicznych, społecznych lub religijnych. Jako uzasadnienie aspektu swego wystąpienia ks. H. Skorowski przyjął zdanie zawarte w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych: „uznanie równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej stanowi podstawę wolności” (*Wstęp*).

Podstawowym prawem człowieka jest wolność. Wszystkie dokumenty dotyczące praw człowieka stwierdzają, że człowiekowi jako istocie bytowo wolnej przysługuje prawna gwarancja do realizowania wolności. Tak ogólnie sformułowane prawo zawiera w sobie cały zestaw bardziej szczegółowych praw, gwarantujących możliwość realizowania wolności, zarówno wolności „od”, jak i wolności „do”.

Niekiedy mówi się też o dwóch płaszczyznach praw człowieka. Pierwsza to płaszczyzna wewnętrzna, w ramach której przysługuje człowiekowi prawo do wolności myśli, sumienia, poszukiwania prawdy. Druga to płaszczyzna zewnętrzna, gdzie mówi się o prawie do wolności podejmowania i powstrzymywania się od określonych działań w szeroko pojętym życiu społecznym. Jednakże, jak zauważył prelegent, płaszczyzny te wzajemnie się przenikają. Stąd konieczność stosowania innego podziału płaszczyzn szczegółowych odnośnie do ogólnego prawa do wolności.

Pierwsza to płaszczyzna kulturowa. Spotykamy się tu z takimi wolnościami, jak wolność poszukiwania prawdy, wolność do posiadania własnych przekonań i opinii i wyrażania ich na zewnątrz, wolność poszukiwań naukowych, słowa, twórczości artystycznej itp. Druga to płaszczyzna małżeńsko-rodzinna. Wchodzi tu takie wolności, jak wolność wyboru stanu, zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, wychowania dzieci według własnych przekonań, wolność od zewnętrznej ingerencji w sprawy małżeńskie i rodzinne. Trzecia to płaszczyzna gospodarczo-społeczna. Odpowiednie jej wolności to wolność podejmowania i wyboru pracy, wolność zrzeszania i gromadzenia się, swoboda poruszania się, wolność od bezprawnego zatrzymania i aresztowania itp. W czwartej płaszczyźnie — politycznej — wyróżnia się: wolność do określonych poglądów politycznych, przynależności do partii, udziału w życiu politycznym, w wolnych wyborach, wreszcie wolność do emigracji lub imigracji.

W nauczaniu społecznym Kościoła szczególną uwagę poświęca się płaszczyźnie religijnej. Ks. Skorowski podkreślił, że jest ona nierozdzielnie związana z innymi płaszczyznami wolnościowymi i stanowi rację ich bytu. Należy tu wolność w sferze osobistych przekonań religijnych, zgodnie z wymaganiami własnego sumienia (por. DWR 3), wolność kultu wyrażającego się w praktykach publicznych, swoboda wyboru i organizacji własnego życia oraz życia

rodzinnego w oparciu o swoje poglądy religijne (por. DWR 3), a w zakresie zewnętrznym możliwość organizowania wspólnot religijnych. W ramach tej wolności prelegent wyliczył także wolność głoszenia prawdy wiary, prowadzenia działalności wychowawczej i charytatywnej, posiadania ośrodków kształcenia teologicznego i wznoszenia budowli sakralnych (por. DWR 4).

Ogólnie biorąc, można zasadnie mówić nie tyle o prawie do wolności, co o prawach wolnościowych, których przedmiotem są szczegółowe wolności zarówno „do”, jak i „od”, w sferze wewnętrznych przekonań człowieka, jak i zewnętrznego jego działania.

Następną grupą praw omówionych przez prelegenta były prawa społeczne i solidarnościowe, rozpatrywane w relacji do wolności. Przedmiotem tych praw są sprawy społeczne, gospodarcze i kulturowe. Człowiek posiada prawo do tworzenia i korzystania z dóbr właściwych tym zakresom. Spośród szczegółowych uprawnień człowieka w tych dziedzinach najważniejsze jest prawo do pracy, do sprawiedliwej płacy, do własności, do mieszkania, do udziału we współzarządzaniu, do tworzenia związków zawodowych, korzystania z dóbr kultury itp. Ks. H. Skorowski nie zgodził się z twierdzeniem, że te prawa mają charakter relatywny. Wszystkie bowiem prawa człowieka, w tym także społeczne, opierają się na godności ludzkiej i posiadają charakter absolutny. Prawa społeczne i solidarnościowe na tyle służą wolności, na ile gwarantują człowiekowi godne warunki życia. W konkluzji referatu prelegent podkreślił, że wszystkie społeczne i solidarnościowe prawa stoją w służbie wolności dzięki swej funkcji i dzięki swej treści.

W dyskusji podkreślono znaczenie związku praw człowieka z zewnętrznymi warunkami życia człowieka (ks. dr B. Inlender). Zwrócono też uwagę na konieczność uwzględnienia teologicznych podstaw praw człowieka i teologicznej analizy godności ludzkiej (ks. prof. S. Olejnik, ks. doc. J. Troska).

Tego samego dnia po południu ks. doc. A. Młotek wygłosił referat pt. *Misja Kościoła a wyzwolenie*. W pierwszym punkcie swego wystąpienia przedstawił on w zarysie historię działań Kościoła na rzecz wolności. Ważnym momentem w nauczaniu społecznym Kościoła był pontyfikat Leona XIII. Papież ten w sposób umiarkowany zwrócił uwagę na problem wolności osobistych. Nie należy też zapominać o jego postawie wobec praw robotników i o obronie godności robotników. Problematyce wolności poświęcono też wiele czasu w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II. Także synody biskupów w 1971 i 1974 zajęły się tym zagadnieniem.

W dalszym ciągu swego referatu ks. A. Młotek omówił związek istniejący między ewangelizacyjną misją Kościoła a wyzwoleniem. Kościół nigdy nie prowadził bezpośrednich akcji wyzwoleniczych, niemniej pośrednio inspirował wiele poczynań, które zmierzały do wyzwolenia człowieka. Koniecznymi warunkami prawdziwego wyzwolenia są prawda o Jezusie Chrystusie oraz prawda o człowieku i jego godności osobistej. Myśl ta znajduje szeroki oddźwięk w nauczaniu apostołskim Jana Pawła II. Kościół głosząc Ewangelię jednocześnie poprzez jej pryzmat naświetla wszystkie sprawy rzeczywistości doczesnej tak, by osoba ludzka została uzdrowiona ze swych niedoli i podniesiona w swej godności (por. *Conscientia libertatis*, 65).

Ks. A. Młotek stwierdził, że w celu poprawnego rozumienia misji Kościoła w świecie należy pamiętać o trzech komplementarnych czynnikach: o świadectwie połączonym ze słowem budzącym wiarę we wspólnocie, o liturgii wraz z sakramentami i kultem oraz o posługiwaniu z dobroczynnością i budowaniu ładu we wspólnocie. Między ewangelizacją a zaangażowaniem społecznym Kościoła istnieje potrójny związek. Jest to związek natury antropologicznej (ewangelizowany człowiek jest uwikłany w sprawy społeczne i gospodarcze), natury teologicznej (planu zbawienia nie można oddzielać od planu stworzenia) i natury ewangelicznej (nowe przykazanie zakłada głoszenie wraz ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego postępu człowieka).

Podjmując ostatni punkt referatu, dotyczący misji zbawczej Kościoła w relacji do wyzwolenia, prelegent stwierdził, że Kościół musi realizować opcję preferencyjną na rzecz ubogich i uciśnionych, pamiętając, że fundamentalnym wyzwoleniem człowieka jest wyzwolenie od grzechu, który jest przyczyną „grzechu społecznego” i wadliwych struktur społecznych. Nie wolno utożsamiać wyzwolenia ludzkiego ze zbawieniem w Chrystusie, ale nie wolno ich też separować. Wymiary te są sobie podporządkowane. Zasadniczym zadaniem Kościoła jest nadprzyrodzone zbawienie człowieka, wyzwolenie zaś doczesne jest celem wtórnym. Są trzy rodzaje środków eklezjalnych służących nadprzyrodzonemu wyzwoleniu: środki memoratywnonarratywne, realno-symboliczne i operatywno-praktyczne (por. J. K r u c i n a, *O współczesnym rozumieniu zbawienia*, Colloquium Salutis 10, 1978, s. 58—61).

W dyskusji ks. doc. J. B a j d a zwrócił uwagę na konieczność rozróżnienia między Kościołem w znaczeniu dogmatycznym a Kościołem w znaczeniu historyczno-społecznym. Brak takiego rozróżnienia może prowadzić do rozmaitych konfliktów i napięć, co przejawia się w różnych ideologiach i doktrynach. Ks. dr B. I n l e n d e r poruszył zagadnienie godziwości stosowania przemocy w procesie wyzwolenia. Czy wszelka przemoc jest niegodziwa? W odpowiedzi na to pytanie ks. doc. J. B a j d a zaproponował rozróżnienie pomiędzy „przemocą” a „użyciem siły”, przemoc pojmując jako siłę, która chce uzasadnić siebie samą.

W drugim dniu spotkania był tylko jeden referat pt. *Praktyka wyzwolenia w świetle społecznej nauki Kościoła*. Wygłoszony on został przez ks. doc. J. T r o s k ę. Prelegent porównał dwa pojęcia: „wyzwolenie” i „rozwój”. Termin „wyzwolenie” pojawia się w społecznym nauczaniu Kościoła w dokumencie z Medellin (1968), gdzie jest synonimem „rozwoju” i „pokoju” (por. też PP 76). Ma on znaczenie negatywne: jest wyzwoleniem „od czegoś”, gdy tymczasem termin „rozwój” jest pojęciem pozytywnym, bogatym w treść, rozumianym w nauczaniu Kościoła jako rozwój integralny (ma to być rozwój każdego człowieka, a nie tylko poszczególnych grup społecznych czy pewnych sfer życia ludzkiego; por. PP 14, KDK 64).

Następnie ks. J. Troska omówił związek istniejący między społeczną nauką Kościoła a „teologią wyzwolenia”. *Instrukcja o niektórych aspektach «teologii wyzwolenia»* podkreśla, że „jednym z warunków niezbędnego przywrócenia poprawności teologicznej jest uznanie wartości społecznego nauczania Kościoła” (XI, 2). Odrzucenie przez „teologię wyzwolenia” społecznej nauki Kościoła doprowadziło do ukształtowania się takiej teologii, która spełnia funkcję społecznej nauki Kościoła i w której dominującą rolę odgrywa problematyka społeczna, zwłaszcza „praktyka wyzwolenia”. Teologia powstaje dla praktyki wyzwolenia i tej ostatniej jest podporządkowana. Jest ona konglomeratem różnych dyscyplin pozateologicznych (nauk społecznych, ekonomicznych, politycznych, ideologii itp). Podstawowym brakiem takiej teologii jest brak własnej teologicznej antropologii.

Prelegent wyjaśnił też tezę, że demaskowanie niesprawiedliwości jest częścią składową ewangelizacji Kościoła. W pojęciu „wyzwolenie społeczne” mieszczą się wszystkie elementy społecznej nauki Kościoła. O ile wyzwolenie chrześcijańskie chce budować na tym, co istnieje (jest formą ewolucji społecznej), to „teologia wyzwolenia” oznacza zerwanie z panującym porządkiem i zmierza do zbudowania nowego (jest formą rewolucji). Jednocześnie jest zamknięta na krytykę, gdyż uważa się za definitywną i niepodważalną. Tymczasem krytyka społeczna stanowi niezbędny element życia społecznego, gdyż żadne społeczeństwo nie realizuje wymogów dobra wspólnego i sprawiedliwości w sposób doskonały. Krytyka społeczna, według społecznego nauczania Kościoła, dotyczy w pierwszym rzędzie ideologii. Spotykamy się bowiem z niebezpieczeństwem ideologizacji wiary, ideologizacji nauki społecznej Kościoła, z trudnościami komunikacji międzyludzkiej, spowodowanymi różnicami ideologicznymi.

Następnie prelegent podał podstawowe zasady prawdziwego wyzwolenia. Na pierwszym miejscu wyliczył zasadę prymatu osoby ludzkiej nad strukturami społecznymi i dobrami materialnymi. Wiąże się z tym także prymat osoby ludzkiej nad pracą. Następnie mamy zasady solidarności i pomocniczości, które w praktyce chronią godność osoby ludzkiej. Zasadom tym sprzeciwiają się indywidualizm i kolektywizm zarówno w życiu społeczno-politycznym, jak i gospodarczym. W *Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* podkreślono konieczność tworzenia różnych form solidarności (V, 89), które są niezbędne do rozwoju i wyzwolenia (V, 91). Przeciwnością międzyklasowej i międzynarodowej solidarności jest walka klas. „Wyzwolenie w duchu Ewangelii nie da się pogodzić z nienawiścią do drugiego, rozumianego czy to jednostkowo, czy zbiorowo, łącznie z nienawiścią do nieprzyjaciela” (V, 77). Trzeba odrzucić walkę klas jako kategorię historiozoficzną, a przyjąć jako kategorię socjologiczną.

Ks. J. Troska stwierdził, że zgodnie z nauczaniem społecznym Kościoła jako sposoby opozycji, zamiast walki klas, są zawsze możliwe bierny opór lub opór czynny bez użycia przemocy. Gdy wyżej wymienione środki okazują się zawodne, w ostateczności dopuszczalny jest też czynny opór z przemocą (por. PP 31, dokumenty z Medellin i Puebla, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* V, 79). Zastosowanie przemocy jest wtedy ostateczną formą samoobrony. Inne warunki stosowania przemocy — to nadzieja osiągnięcia sukcesu i zastosowanie godziwych środków przemocy. Ta forma samoobrony musi być skierowana przeciwko niesprawiedliwym strukturom, a nie przeciwko osobom, choć niekiedy związek osób i struktur jest bardzo bliski.

Na zakończenie referatu ks. J. Troska powiedział, że nie można oczekiwać od społecznej nauki Kościoła prakseologicznych zasad realizacji określonego modelu społeczeństwa. Kościół w swoim nauczaniu podaje dyrektywy i zasady, które pozwolą państwu i kompetentnym osobom realizować konkretne modele społeczne, oparte na poszanowaniu godności ludzkiej. Świeccy zaangażowani w kształtowanie tego świata też są członkami Kościoła i są powołani do ewangelizacji na płaszczyźnie społecznej, politycznej i gospodarczej (EN 70, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* V, 80, KDK 76, DAS 7).

Tematyka spotkania naukowego moralistów polskich wywołała żywe zainteresowanie uczestników. Poszczególne referaty były próbą konkretyzacji niektórych zagadnień zawartych w obu instrukcjach Kongregacji do Spraw Nauki Wiary. Spotkanie stanowiło poważny głos w trwającej obecnie w teologii dyskusji nad koncepcją chrześcijańskiej wolności i wyzwolenia.

ks. Ryszard Otowicz SJ, Warszawa

III. OMÓWIENIA

1. Polskie opracowanie historii teologii moralnej

Francuski moralista Pinckaers, autor cennych publikacji dotyczących fundamentalnych problemów etyki katolickiej, wyraził pogląd, iż jedną z przyczyn różnorodnych słabości we współczesnej myśli teologicznomoralnej jest niska znajomość jej historii. Braki w tej dziedzinie wręcz uniemożliwiają dzieło odnowy ujęć chrześcijańskiej nauki moralności. W solidnych bowiem poszukiwaniach nowych rozwiązań problemów etycznych czy bardziej adekwatnych do współczesnej mentalności sposobów ich prezentacji nie może zabraknąć gruntownego studium rozwoju danego zagadnienia. Ono ułatwia odkrywanie najgłębszych, a czasami zapomnianych źródeł teologii moralnej; pomaga też dostrzec ukryte wymiary czy niedostrzegane aspekty idei i poglądów. Zna-

jomość historii ułatwia również opanowanie niezgłębionego dziedzictwa chrześcijańskiej moralności i warunkuje poprawną weryfikację fundamentów poprzez zwrot do źródeł. Wymogiem chwili są więc badania i publikacje teologicznomoralne o charakterze historycznym. Dlatego z dużą uwagą trzeba odnotować pracę profesora ATK, ks. Jana Pryszyńskiego, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, ATK, s. 396.

Treść tej książki jest podzielona na trzy części, z których pierwsza, najobszerniejsza, poświęcona jest dziejom katolickiej teologii moralnej. W systematyzacji zagadnień tej partii materiału autor posłużył się „kluczem autorsko-problemowym”, tzn. omawia kolejno poglądy najbardziej reprezentatywnych moralistów danej epoki lub tych, którzy w określonej dziedzinie wnieśli największy wkład. Przedstawienie jednak poglądów, choćby tylko teologów najwybitniejszych w dziejach etyki, musiałoby prowadzić do powstania pracy o monstualnych rozmiarach. Należało więc umiejętnie wybrać i zwięźle przedstawić zasadnicze tylko idee najbardziej znaczących teologów. O trudności zadania niech świadczy choćby fakt, że nawet takim autorom, jak Augustyn czy Tomasz, nie można w tego rodzaju publikacji poświęcić więcej miejsca niż kilka stron. Przeto już sama śmiałość podjęcia się takiego dzieła zasługuje na uznanie, tym bardziej że ks. Pryszyński potrafił przekonywająco ukazać to, co w historii teologii moralnej było ważne. Momentami wprawdzie odczuwa się jakby nadmierne nagromadzenie nazwisk, ale jest to, jak się wydaje, usprawiedliwione koniecznością choćby tylko wspomnienia, że twórczości danego teologa nie sposób pominąć zupełnym milczeniem.

Na początku każdego rozdziału znajdujemy krótką charakterystykę omawianego okresu, a na końcu podsumowanie, w którym autor dokonuje pewnych uogólnień zwracając głównie uwagę na wkład danej epoki w rozwój myśli moralnej. Są one cenną częścią opracowania i dlatego należy chyba żałować, że są tak zwięzłe.

Część druga publikacji składa się z dwóch artykułów. W pierwszym ks. Alojzy Marcol omawia historię etyki protestanckiej. Najpierw przedstawia on poglądy etyczne samych reformatorów, by potem omówić różne tendencje w sposobach ujmowania moralności chrześcijańskiej, jakie pojawiły się na gruncie teologii protestanckiej. Autor ukazał nam w sposób zwięzły, a zarazem przekonująco, jak bardzo bogata i różnorodna jest protestancka myśl etyczna, która u nas jest niestety słabo znana. Można więc spodziewać się, że artykuł ks. Marcola przyczyni się w jakiejś mierze do poprawy tego stanu rzeczy, choćby tylko przez pobudzenie do głębszego zainteresowania się poglądami etyków innych wyznań.

W drugim artykule tej części ks. Pryszyński traktuje o specyfice i rozwoju prawosławnej myśli moralnej, głównie rosyjskiej. Autor prezentuje nie tylko poglądy najwybitniejszych teologów, lecz charakteryzuje także tendencje, jakie pojawiły się w etyce prawosławnej, ukazuje źródła, ich inspiracje oraz próbuje odnaleźć korzenie, z których wyrasta to, co specyficzne dla ortodoksyjnej nauki moralności.

Część trzecia publikacji, autorstwa o. Jana Wichrowicza OP, dotyczy historii katolickiej teologii moralnej, a właściwie nauki moralności w Polsce. Autor bowiem nie ogranicza się do omawiania poglądów teologów *sensu stricto*, lecz próbuje też ukazać wpływ wybitnych kaznodziejów, kronikarzy, hagiografów czy nawet poetów na kształtowanie się postaw moralnych w narodzie.

Przedstawiona publikacja, jak się wydaje, dobrze zapełnia pewną lukę w polskich opracowaniach teologicznomoralnych. Stanie się więc chyba ważną pomocą dla studentów teologii moralnej i cennym źródłem dla wszystkich, którzy uprawiają etykę zawodowo. Znajdujemy w niej bowiem nie tylko omówienie poglądów najwybitniejszych etyków, lecz także obfitą, a zarazem zawężoną do zasadniczej, bibliografię (w przypisach). Żałować jedynie należy, iż nie zrobiono indeksu nazwisk, co byłoby pomocne w odnajdywaniu za-

mieszczanej w przypisach literatury monograficznej dotyczącej określonych autorów, epok lub zagadnień. Pozycja ta, pomimo pewnych niedoskonałości, których można się w niej doszukać, jest na tyle cenna, że niewątpliwie zapełni nie tylko półki biblioteczne.

ks. Zbigniew Sareło SAC, Ołtarzew

2. Duchowość Matki Teresy z Kalkuty

Przyznanie Nagrody Pokojowej Nobla Matce Teresie z Kalkuty stanowiło zaskoczenie dla wielu, ale nie dla osób, które od dawna śledziły jej działalność. Świat miał dosyć okazji, aby dostrzec dzieło zakonnicy, która z Kalkuty podążała do różnych zakątków świata niosąc pomoc ludziom najbiedniejszym, najbardziej potrzebującym. Na jej temat ukazało się wiele prac, jak np. książka znanego dziennikarza racującego dla BBC, Malcolm Muggeridge *Something Beautiful for God* czy też film pod tym samym tytułem, wreszcie wiele artykułów w tak poczytnych nawet magazynach, jak nowojorski „Times”.

Książka Eileen Egan, *Such a Vision of the Street. Mother Teresa — The Spirit and the Work*, London 1986, s. 140, stanowi wnikliwsze spojrzenie, sięga głębiej niż większość wcześniejszych publikacji. Dotyka ona istoty pracy Matki Teresy, motywów, które nią kierują, przedstawia duchowość „hinduskiej” zakonnicy, traktując ją jako źródło jej czynów i inspirację jej dzieła.

Autorkę łączą z Matką Teresą więzi przyjaźni. Od ponad 30 lat jest ona jednym z liderów międzynarodowej organizacji Współpracowników Matki Teresy (*Co-Workers*) na terenie Stanów Zjednoczonych. Jej praca, autoryzowana przez Matkę Teresę, stanowi wiarygodne źródło dla przedstawienia jej autobiografii.

Szkicując życie Matki Teresy autorka daje pierwszeństwo zaprezentowaniu formacji duchowej zakonnicy, rozwoju duchowości, która stanowi swoiste go rodzaju fenomen. Można już dzisiaj przypuszczać, że w historycznym rysie duchowości chrześcijańskiej nie zabraknie miejsca dla jej osoby. W młodości na formację duchową Agnes Gouxka Bojaxliu (tak brzmi jej właściwe nazwisko) największy wpływ miały przemyślenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Pragnęła podążać jej „małą drogą duchowego dzieciństwa, zaufania i całkowitego oddania Bogu”. Dziecięce lata obu tych postaci obfitowały w podobieństwa. W zakonie młoda Agnes przyjęła imię Teresa. Wybierając w wieku 18 lat życie zakonnicy Agnes nie miała wątpliwości, że był to wybór Boga. Zachowała w pamięci myśl z autobiografii św. Teresy od Dzieciątka Jezus, że „w miłości mieszczą się wszelkie powołania”, co okazało się mieć potem kluczowe znaczenie, kiedy decydowała się na zrobienie kroku, który w historii życia zakonnego stanowił coś zupełnie nowego. Było to odejście od wypracowanych przez lata i utartych wzorów i reguł. Wielką zasługą Eileen Egan jest zaakcentowanie tego momentu w życiu Matki Teresy, kiedy inspirowana przez Ducha Świętego zdecydowała się porzucić życie zakonne, jakie prowadziła dotychczas, aby udać się do slumsów i tam służyć najbiedniejszym z biednych. Opuszczenie zakonu stanowiło dla niej krok najtrudniejszy, największe poświęcenie. Postanowiła pójść w nieznaną, szlakiem przez nikogo nie przetartym, całkowicie zdana na Opatrzność Bożą, której bezwzględnie zaufała. Jej nowe zadanie nie było łatwe także z powodu konieczności przełamania barier instytucjonalnych Kościoła. Nieocenioną pomocą służył jej w tym względzie arcybiskup Kalkuty, Pienier.

Wkrótce przyłączyły się do niej pierwsze naśladowczynie. 7 października 1950 roku zostało uznane nowe Zgromadzenie Misjonarek Miłości. Siostry Matki Teresy, oprócz trzech zwyczajnych ślubów, składają, odzwierciedlający to, co Matka Teresa nazwała „naszą drogą”, czwarty ślub bezinteresownej,

płynącej z miłości, służby najbiedniejszym z biednych. Autorka książki dostrzega w tym czwartym ślubie nowy wymiar Kościoła: odpowiedź na aktualne potrzeby świata, ukazanie, że Kościół nie przestał być Kościołem ubogich, choć niekiedy tak mogłoby się wydawać. Wypełnianie tej misji odbywa się według ustalonej przez Matkę Teresę reguły: wyszukiwanie najbiedniejszych, porzuconych, zagubionych, chorych, trędowatych, zropaczonych — udzielanie im pomocy i opieki — jest okazywaniem im żywej miłości Chrystusa i pobudzaniem do odpowiedzi na nią. Można powiedzieć, że reguła Misjonek Miłości stanowi coś w rodzaju zmodyfikowanej reguły benedyktyńskiej „Módl się i pracuj” — z tym, że „pracuj dla biednych”. Ubogacasz tym siebie, a innych przekonujesz o istnieniu miłości i opieki Bożej.

Zdaniem autorki, na szczególną uwagę zasługuje sposób, w jaki Matka Teresa traktuje tych najbiedniejszych, bezdomnych, zeszeconych chorobami. Ci, którzy w oczach świata są ludzkimi wrakami, w jej spojrzeniu stają się bezcennym skarbem: są „Chrystusem w nikczemnym przebraniu”, znosząc cierpienie i poniżenie.

Matkę Teresę często porównuje się do św. Franciszka z Asyżu. Czyni to również Eileen Egan dla wielu powodów: jest odnowicielką Kościoła; jej siostry stały się znakiem Kościoła tam, gdzie oficjalny Kościół nie ma dostępu. Np. w Jemenie, dokąd siostry zostały zaproszone przez rząd, nie ma wstępu dla żadnego misjonarza, nie ma także nawet prywatnego odprawiania Mszy świętej — z jednym wyjątkiem: dla Misjonek Miłości. Święty Franciszek dotarł również tam, dokąd nie zdołały dojść wyprawy krzyżowe.

Misjonarki Miłości stanowią znak miłości Bożej — tak widzi działalność swego Zgromadzenia jego założycielka. Gdy ludzie doznają dobra, wzrasta w nich wiara w nieskończoną miłość Boga. Prowadzi to nie tylko do ekumenii wśród chrześcijan, ale także do ekumenii różnych religii. Było to widoczne podczas obchodu 25-lecia założenia zgromadzenia w Kalkucie, kiedy to siostry Matki Teresy modliły się w świątyniach kilkunastu grup wyznaniowych, których wierni zanosili Bogu dziękczynienie za obecność Misjonek Miłości w Kalkucie.

Matka Teresa zdradziła autorce książki swój „sekrety” miłości do ludzi, nawet tych, którzy wzbudzają jedynie litość albo wstręt: jest nim modlitwa. Dla niej wzorem jest modlitwa Jezusa do Ojca. Wypływa z niej zupełne posłuszeństwo względem jego woli. Dla Matki Teresy modlitwa to tyle, co „przebywanie w rodzinie”, bycie w jedności z Ojcem w Synu przez Ducha Świętego. „Bycie w rodzinie” to miłość: miłość Ojca przez Jezusa, Jego Syna, przepełniona Duchem Świętym; jest ona naszą unią z Bogiem. Unia z Bogiem to owoc tego, co nazywamy modlitwą. My nadaliśmy taką nazwę temu, co w istocie jest niczym innym, jak jednością z Chrystusem. Istotą tej jedności okazuje się święty Paweł, gdy pisze: „Już nie ja żyję, żyje we mnie Chrystus”. Matka Teresa rozwija tę myśl: Chrystus modli się we mnie, pracuje we mnie, działa moimi rękoma, kocha moim sercem. Misjonarki Miłości urzeczywistniają tę starą prawdę chrześcijańską swoją codzienną działalnością, świadczą o niej wobec innych.

Matka Teresa, przedstawia swoją teologię modlitwy: Jeśli chcemy nauczyć się modlić, musimy się najpierw nauczyć słuchać, gdy Bóg przemawia w ciszy; aby usłyszeć tę ciszę — głos Boga, musimy mieć czyste serce, gdyż tylko czystym sercem można Boga oglądać i usłyszeć; gdy połączymy się z Bogiem w ciszy naszych serc, dopiero możemy mówić z obfitości serca. Modlitwa nie ma być dla nas torturą. Jest ona spojrzeniem w stronę Ojca, rozmową z Nim.

Duchowość Matki Teresy koncentruje się zasadniczo na osobie Jezusa, gdyż osoby Ojca i Ducha Świętego są dla niej zbyt wielkim majestatem. Drogocennym darem jest dla niej codzienna Komunia święta: kontakt z Chrystusem każdego dnia przez Eucharystię jest naszą modlitwą i najpełniejszym wyrazem miłości do Niego; Eucharystia stanowi dla nas, otoczonych nędzą materialną i duchową, cierpieniem i śmiercią, źródło życia i radosnej

służby. Służąc głodnym, bezdomnym, niekochanym Matka Teresa posiada głębokie przeświadczenie stałego przebywania w obecności Chrystusa. Życie Chrystusa w człowieku poczytuje jako osiągnięcie świętości. Prawda chrześcijańska zyskuje tu nowy wymiar.

Duchowość Matki Teresy koncentruje się także na wspólnotcie. Życie wspólnotowe jest przedmiotem jej szczególnej troski. Życie wspólnotowe Misjonarek Miłości skupia się wokół Eucharystii. Siostry proklamują Chrystusa Głową swojej rodziny. Matka Teresa podkreślała nieraz konieczność wspólnych zajęć, a obowiązkowo — wspólnej modlitwy. Jest to, jej zdaniem, element cementujący wspólnotę.

W odpowiedzi na pragnienie wielu sióstr Matka Teresa zdecydowała się na założenie kontemplacyjnej gałęzi zakonu Misjonarek Miłości na wzór karmelitanek. Wprowadziła jednak znaczne zmiany do karmelitańskiej reguły, odbiegając i w tym względzie od wypracowanych wzorów. Siostry nie są ograniczone jedynie do murów klasztornych. Na Mszę św. udają się codziennie do najbliższej parafii. Pozostają też wierne swojemu czwartemu ślubowi bezinteresownej służby najbiedniejszym. Codziennie poświęcają około dwóch godzin na odwiedzanie chorych w szpitalach, ludzi nie opuszczających swoich domów i potrzebujących. Otworzyły swoje kaplice dla świeckich kobiet, które pragną łączyć się z nimi w modlitwie i kontemplacji. Kaplice zresztą nie są jedynym miejscem, gdzie Misjonarki Miłości gromadzą się na modlitwę. Udają się także do spokojnych miejsc publicznych (np. parków), aby zachęcić do modlitwy spotkane tam osoby.

Eileen Egan ukazuje również Matkę Teresę jako mistyczkę. Jest to mistycyzm szczególnego rodzaju: zjednoczenie z Chrystusem następuje poprzez służbę biednym, którzy stanowią dla niej wcielenie żywego Chrystusa. Ma ono charakter trwały. Człowiek, czyli Chrystus, stanowi dla niej wartość absolutną. Ten stosunek do osoby ludzkiej różni jej działalność od wszelkich akcji charytatywnych. Jest to znak sprzeciwu wobec obojętności i przemoicy zadanej człowiekowi w XX wieku.

Such a Vision of the Street przedstawia Zgromadzenie Misjonarek Miłości jako owoc duchowej pracy Matki Teresy i zaczątek odnowy duchowej Kościoła na miarę odrodzenia franciszkańskiego. Odnowa ma się dokonać w świecie, w którym obok rozkwitu życia religijnego szerzą się skrajne formy sekularyzmu. Misjonarki Miłości, służąc Bogu i człowiekowi, pełnią swoją misję na wszystkich kontynentach. Mimo regresu życia zakonnego w świecie zachodnim, Misjonarki Miłości przeżywają dynamiczny rozwój i sukcesywny wzrost ilości powołań.

ks. Stanisław Urbański, Warszawa