

Michał Horoszewicz

"Les religions, source de violence?",
Karl-Joseph Kuschel, Wim Beuken,
Paris 1997 : [recenzja]

Collectanea Theologica 68/3, 207-214

1998

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.

RECENZJE

Moja Siostrzo, nigdy nie stoisz spokojnie
nie nadajesz się na obraz
nie pozostawiasz żadnych udokumentowanych śladów
tylko wspomnienia, pocieszenia, wrażenia
jasne słowa w niejasnej historii.

Siostrzo, Twoja praca nie jest niewidzialnym tchnieniem
Twoja posługa przy stole to nie party
Twoje zupy smakują wyśmienicie
Twoja ręka szorstka od głaskania.

O, Siostrzo, nie zostawiaj mnie samej
w pustych katedrach
w zniszczonych synagogach
w podzielonych meczetach.

Elżbieta Adamiak, Poznań

Karl-Joseph KUSCHEL, Wim BEUKEN, *Les religions, source de violence?* „Revue Internationale de Théologie-Concilium”, Paris 1997, Beauchesne Éditeur, Cahier 272, ss.183.

Wydany w serii *Doświadczenia religijne*, przy współpracy 23 teologów z różnych zespołów konsultacyjnych i z wielu krajów (jak Sri Lanka, Kostaryka, Burkina Faso), zeszyt ten jest smutnie aktualny wobec globalnie rozkręcającej się spirali przemocy przede wszystkim zbrojnej. Trudno ustalić jego tytuł, gdyż na okładce, jej grzbiecie i jej odwrocie pozbawiony końcowego znaku zapytania oznacza stwierdzenie *Religie źródłem przemocy*; wszakże na s.3 i 5 oraz w wykazie artykułów za rok 1997 (w zeszycie 273) figuruje ów znak, a to zmienia sens na *Religie źródłem przemocy? —* lub pełniej: *Czy religie mogą być źródłem przemocy?* Pewne istotne konstatacje w tekstach pozwalają opowiedzieć się za drugą wersją.

Piętnaście artykułów zgromadzono w trzech częściach podstawowych: I. miejsca doświadczeń (6) — II. grupy docelowe (1) — III. analizy i konsekwencje (3 — nazwa nieprzekonująca); jeden ma charakter wprowadzający; w zakończeniu zamieszczono rzekomą „dokumentację”.

Choć nie każda przemoc na świecie ma przyczyny religijne, to jednak zbyt wiele przemocy dzieje się jeszcze w imię religii — utrzymują w edytoriale *Lęk przed prze-*

mocą, zwycięstwo nad przemocą K.-J. Kuschel, ekumenista z Tybingi, oraz W. Beuken SI z Nijmegen: „Czy wojny mają zawsze okazywać się zdolne do inspirowania przemocy ludziom, do usprawiedliwiania przemocy i śmierci?” Dostrzegają w ostatnim dziesięcioleciu „zadziwiający wzrost przemocy uwarunkowanej przemocą”: wytwarzają się konflikty, w których religia odgrywa rolę katastrofalną; pomnażają się inne, w jakich religia bezpośrednio jest źródłem przemocy.

Założeniem zeszytu jest wyzwolenie jego czytelników z przeświadczenia, że przemoc w imię religii jest oczywista i nieunikniona. Ale równocześnie chodzi o wyrażenie zdecydowanego sprzeciwu wobec przemocy, także wobec form przemocy wewnątrzreligijnej i wewnątrzkościelnej — zatem przemocy bardziej finezyjnej od śmierci i terroru.

Religie łatwo mogą służyć za przekaźnik wyboczeń przemocowych: wymiar ofiarniczy stanowi jądro większości religii — w artykule wstępnym, *Przemoc w imię religii* wskazuje kanonik François Houtart socjolog i znawca Trzeciego Świata, emerytowany profesor Uniwersytetu Katolickiego w Louvain. „Utożsamianie z dobrem usprawiedliwiało wiele przemocowości w dziejach wszystkich religii, od wojen, przez inkwizycję oraz wewnętrzne represje wobec heretyków, po podboje kolonialne”. Z wykorzystywaniem przemocy wiąże się ekspansja religijna: bulle pontyfikalne towarzyszyły handlowym poczynaniom portugalskim Henryka Żeglarza, upoważniając go do podbijania napotykanych ludów oraz sprowadzania ich do niewolnictwa celem chrystianizacji i „zwalczania niewiernego”. W wielkich systemach religijnych Houtart dostrzega te same szlaki: zrytualizowaną przemoc ofiarnictwa, wykorzystywanie przemocy na rzecz dobra wyższego, konieczność obrony wiary.

Więź między religią a przemocą społeczną wynika z ideologicznej funkcji religii, która może uwiarygodniać stosunki istniejące między grupami społecznymi jako rezultat woli nadprzyrodzonej — kanonik przypomina biskupa brazylijskiego, zapowiadającego w Medellin w 1968 r. ekskomunikowanie każdego wieśniaka jego diecezji, który by ośmielił się przyjąć ziemię z reformy rolnej, gdyż prawa własności, wywodzącego się od Boga, nawet Kościół nie może zmienić. „Takie stanowisko wyłania się, gdy trzeba usprawiedliwić stosunki nierówne (...) dlatego wszelki porządek feudalny, oparty na stosunku feudała, posiadacza ziemi, oraz bezrolnego wieśniaka, wznosił swą ideologię na porządku boskim”. Podejmując religijne wspieranie etyki funkcjonowania stosunków społecznych, Houtart kontrastuje ekonomikę rynku, w której doszukiwano się formy najbardziej jakoby zbieżnej z dyspozycjami ewangelicznymi, choć bardzo dobrze przystosowuje się ona do systemów antydemokratycznych — z moralnym wspieraniem argumentacją religijną, zaczerpniętą z nurtów profetycznych, społecznej walki uciemionych.

Wszelkie rozważania nad religią i przemocą muszą uwzględniać sytuacyjną analizę zarówno funkcji religii w społeczeństwie, jak też stosunków społecznych.

W cz. I Rwandyjczyk Paul N z a c a h a y o , długoletni pastor i aktywista Kościoła metodystycznego, doktorant uniwersytetu edynburskiego, w dwóch artykułach rozpatruje swój kraj: „tragiczny przykład przemocy odżywiającej się przemocą”. Odróżnia przemoc „wewnętrzną” (zniewolenie wobec własnych uprzedzeń, namiętności, lęków) oraz „zewnętrzną”, trojaka: „gorącą”, czyli zbrojną, „chłodną” (w dyspozycji władzy ekonomicznej) i „letnią”, mogącą uwierzytelnić pozostałe. Po trzech latach medialnej indoktrynacji ze strony ekstremistów Hutu, w kwietniu 1994 r. niektórzy zaczęli opowiadać się za „ideologią ludobójczą” jako „rozwiązaniem ostatecznym” (sic) przez zagładę Tutsi (15 proc. ludności) oraz opozycjonistów. Chrześcijaństwo — wskazuje autor — przejawiało pogardę dla tradycyjnej religii rwandyjskiej, a misjonarze przymuszali ludzi do porzucania korzeni kulturowych i stawania się, z dnia na dzień, chrześcijanami. Kościół — odnosi się to jednakowo do katolickiego i do protestanckiego — jako instytucja przesunął się z jednej strony na drugą, zależnie od wahań aparatu władzy: raz był Kościołem Hutu, kiedy indziej Kościołem Tutsi; wielokrotnie chybił szansę przywrócenia ładu. Chrześcijanie mieli z jednej strony ideologię etniczną lansowaną przez polityków, z drugiej — miłość i jedność między chrześcijanami obwieszczane przez Ewangelię. Odpowiadali przemocą „gorącą” (chrześcijanie zabijali chrześcijan; księży, pastorów i biskupów mordowali członkowie ich wspólnot) lub „zimną” (sprawując władzę na korzyść włączonych w przemoc „gorącą”). „Gdy nadszedł czas mówienia, nie czyniliśmy tego; gdy rozwinęła się tragedia, ratowaliśmy się ucieczką” — i Nzacahayo wskazuje: „Niemał wszyscy misjonarze wyjechali, gdy byli najbardziej potrzebni”; nie było go w kraju, gdy zaistniały masowe masakry, ale wyznaje: „Zastanawiam się, co ja bym uczynił!” Należy przewidywać zagrożenia (większość Rwandyjczyków spoglądała w milczeniu, gdy kraj zmierzał ku katastrofie — mimo wszelkich oznak, dominująca część chrześcijan nie była gotowa do stawienia czoła tragedii) i nie tylko modlić się, ale czynić rzeczy właściwe: chrześcijanie nie wzniesli się ponad swą przynależność etniczną, by zaświadczyć o miłości bliźniego; mało było „głosów profetycznych” przestrzegających polityków walczących o władzę przed konsekwencjami tego dla całego narodu.

Wedle ludowych mitów syngaleskich o charakterze dyskryminatorskim, Sri Lanka jest krajem syngaleskim przeznaczonym na ochronę buddyzmu w jego pierwotnej czystości, przy pomocy bóstw opiekuńczych — wskazuje Vimal Tiri m a n n a CSSR, profesor teologii moralnej w seminarium w Kandy, prowincjał zakonny, przedstawiciel Kościoła krajowego w Federacji Episkopalnych Konferencji Azjatyckich. Chrześcijańscy Syngalezi uchodzili za „wspólników kolonizatorów” (kolejno: Portugalii, Holandii, W. Brytanii); chrześcijaństwo ze swą taktyką „misionarstwa walczącego” stało się jedną z ważniejszych przyczyn wyłonienia się nacjonalizmu buddyjskiego. W niepodległym kraju wysiłki mnichów buddyjskich zmierzające do odzyskania dawniejszych wpływów w państwie wzmocniły ludową wizję syngaleskiego nacjonalizmu

buddyjskiego i spowodowały traktowanie mniejszości chrześcijańskiej oraz tamilskiej (hinduistycznej) jako „obcych”. Rewiwalizm buddyjski stanowił reakcję przeciwko chrześcijańskiemu quasi-monopolowi w systemie oświatowym; reforma szkolnictwa doprowadziła do praktycznego odcięcia studentów tamilskich od uniwersytetów i stała się czołowym zarzewiem frustracji na północy kraju.

„W piekle nie ma już demonów — wszystkie są w Rwandzie”. Z tymi słowami pewnego misjonarza nie zgadza się Miroslav Volf, Chorwat, profesor teologii systematycznej w Pasadenie oraz teologii i etyki w ojczystym Osijeku. Wszak w kilkudziesięciu strefach, łącznie z krajami zachodnimi, przemoc zakorzenia się wśród ludów współdzielących jeden obszar, lecz różniących się etnicznie: ileż możliwości dla Królestwa Mroków! „Jest więcej demonów w piekle gotowych zakładać więcej piekieł na ziemi”. Dzisiejsze i jutrzejsze Rwandy oraz Bośnia zachęcają Kościoły, by przemyślały własną misję jako czynnik pokoju. W konfrontacjach grupy etnicznej są upojone „czystością”: krwi, gleby ojczyźnianej — „innym” pozostawia się albo emigrację, albo status obywatelstwa podrzędnej kategorii z różnymi wyłączeniami prawnymi i represjami: zostają oni wypchnięci poza „nasz świat symboliczny”, zachodzi ich dehumanizacja i demonizacja, stają się „kozlami ofiarnymi” skupiającymi nasze grzechy i wytwarzającymi „złudzenie naszej nienagannej wyższości”. Volf opowiada się za utrzymaniem granic porządkujących przestrzeń społeczną, jednakże tożsamości grupowe nie mogą stawać się twierdzami, mającymi oddzielać „nas” od „nich” — granice muszą stać się przenikalne. Wysuwa więc sugestywną „teologię objęcia”, wedle której otwarcie ramion wytwarza w sobie przestrzeń dla drugiego: „Miał dążyć do naszej izolacji od innych grup, akcentując czystą tożsamość własną, powinniśmy otworzyć się jedni dla drugich, by wzbogacić się naszymi odmiennościami”.

W Nikaragui, Gwatemali i Salwadorze kult oddawany przemocy wywodzi się nie z religii, lecz z niesprawiedliwości zinstytucjonalizowanej — podkreśla Jon Sobrino SI, Bask osiadły od 1957 r. w Salwadorze, należący do czołówki teologów orientacji wyzwolenia. W płaszczyźnie ubóstwa następuje przesunięcie „od niesprawiedliwości ku nieuczynności”. Nieuchronna przemoc rewolucyjna rodzi się z okrucieństw represji: to samoobrona ludu uciemiężonego, założona w znacznej części na zasadach etycznych. Świat nasz jest „skrajnie przemocowy”, a podstawowym korzeniem tego zła jest kapitalizm — obojętne pod jakim obliczem — nie zaś religia. Niesprawiedliwość strukturalna nie ma żadnej motywacji religijnej, wszakże stara się wesprzeć na religijności tradycyjnej, przedstawiając kapitalizm jako obronę religii (co zyskało poparcie niektórych biskupów środkowoamerykańskich) — oraz na sektach praktykujących religię alienującą i służących za antidot wobec religijności wyzwoleniczej. Jezuita dostrzega przydawanie systemowi władzy zaszczytów z porządku religijnego: wyłania się „teologia kapitalizmu”, nie wahająca się ustanawiać więzi między Królestwem Bożym a rynkiem, między Jahwe a społecznością biznesu; sam opowiada się za „reli-

gią wyzwolenczą”: wiara chrześcijańska odczytywana przez teologię wyzwolenia prowadzi do walki „ripostującej” w obronie bliźnich, a przeciw niesprawiedliwości i uciesnieniu. Przemoc „ripostująca” może być przejawem miłości do danego ludu, stanowi odpowiedź na sytuację niehumanitarną, wyraża — choćby na sposób tragiczny — konieczność kontynuowania walki przeciw niesprawiedliwości.

W cz. II Mary Grey z Southampton — przewodnicząca Europejskiego Stowarzyszenia Kobiet Podejmujących Poszukiwania Teologiczne, profesor feminizmu i chrześcijaństwa w Nijmegen — akcentuje: kapłaństwo Jezusa z Nazaretu było silnie oznaczone uczuleniem na cierpienie kobiet oraz osądem systemów na to przyzwalających. Można żywić nadzieję, że z tradycji chrześcijańskiej da się zaczerpnąć zasobów do przeobrażania sytuacyjnego: obecnie przemoc wobec kobiet jest uwiarygodniana kulturowo i religijnie. Takie było przeświadczenie międzynarodowej grupy kobiet uprawiających teologię, a obradujących w grudniu 1994 r. w Kostaryce na zaproszenie Komisji Kobiecej Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata (skrót angielski EATWOT). Podkreśla: ujawnianie przemocy i jej źródeł zwłaszcza tam, gdzie odpowiedzialność przypada religiom oraz wyznaczanie powiązań między różnymi rodzajami przemocy. Ustalenie źródeł przemocy w religijnych tradycjach chrześcijańskich sprowadza się do zdefiniowania źródeł, które stale poniżają seksualność kobiet i legitymują gwałtowne postawy męskie wyrażające to poniżanie. We wszystkich religiach częste przedstawianie kobiet jako pozbawionych pełnej kondycji podmiotu ludzkiego należy uznać za jedną z przyczyn przemocowości domowej. Chrześcijaństwo — choć ześrodkowane na litości i współczuciu dla słabych — nadal ideologizuje cierpienie w sposób nie dający żadnej nadziei ciemionym kobietom na opuszczenie męża-brutala: „Świętość jeszcze wiąże się z wytrzymałością na zło i z cierpieniem, a rzadko z przeżywaniem życia w jego pełni”. Grey nawołuje kobiety do rozważenia trybu współdziałania „w przemocy nad innymi kobietami, często na sposób rasistowski. (...) We wszystkich naszych kontekstach należy oczyścić każde nauczanie chrześcijańskie, które interpretowano z korzyścią dla przemocy”. Odrzuca przywoływanie mroków apokaliptycznych w obliczu nowego milenium; odwagę kobiet, ich poszukiwania i ich życie wspólne odżywia zaangażowanie w podstawową historię chrześcijaństwa: o sprawiedliwość dla najbardziej narażonych na zranienie.

„Wiek XX zrodził się i rozwinął pod znakiem kryzysu religii” — tak zapoczątkowuje artykuł *Praktykowanie przemocy w imię religii* Andrea Riccardi, profesor historii Kościoła w Uniwersytecie Rzym-III. Nasze stulecie ograniczyło przestrzeń religijną; laickość państwa nadwątlła społeczną rolę religii, utwierdzała się zaś swoboda religijna dla każdej wiary; nowoczesność odłączała religię od jej roli protagonisty historii. Jednakże w latach siedemdziesiątych religia zaczęła powracać jako ważny czynnik w wielu krajach: religie stawały się elementem wojny lub pokoju, stabilności lub chwiejności. Riccardi akcentuje rolę Jana Pawła II w zainicjowaniu okresu nowej aktywno-

ści politycznej oraz społecznej w świecie chrześcijańskim; pozytywnie ocenia funkcję Kościoła polskiego jako „przestrzeni opozycyjnej”, zarazem przygotowującego nacisk społeczeństwa cywilnego bez osiągania momentu zerwania, mogącego spowodować interwencję sowiecką. Religie to nie tylko strefa konserwatyzmu związana ze starym reżimem: mogą one czuwać nad protestem i reakcją przeciw istniejącemu porządkowi. Historyk przestrzega przed absolutyzacją zjawiska religijnego: środowiska religijne są ważne w pewnych rejonach świata, wszakże niemal nigdzie nie są decydujące. Świat nie należy i najwyraźniej nie będzie należał do jednej jedynej wiary religijnej: ta oczywistość zmusza religie do rozważania warunków współbywania, dialogu i wzajemnego pojmowania.

Gdzie dysponowały władzą i poważaniem, tam chrześcijaństwo i islam przystawiały na przemoc, uwiarygodniały ją, nawet wywoływały i sprawowały – stwierdza Hermann Häring, profesor teologii dogmatycznej w katolickim uniwersytecie Nijmegen, podejmując problem zwalczania przemocy stosowanej w imię religii na przykładzie chrześcijaństwa i islamu. Obie religie wykazują skłonność do sięgania po przemocowość, gdy ich tożsamość wydaje się zagrożona. Teolog rozważa dziedzictwo przemocy: w chrześcijańskim średniowieczu herezję uważano za zbrodnię publiczną i tępiło ją z największą surowością; podobnie u sunnitów przymus i przemoc odgrywały wielką rolę (mniejszą u szyitów). Doświadczenie historyczne wskazuje, że rosnący wpływ społeczny prowadzi do równie rosnącej przemocy. W płaszczyźnie politycznej inkwizycja ma swój odpowiednik w analogicznej instytucji prawnej kalifatu bagdadzkiego z IX w. „Współcześnie Kościół katolicki ustanowił postępowania skrajnie sztywne i nietolerancyjne, nie naruszające już, rzecz oczywista, fizycznej integralności ofiar, lecz godzące w ich integralność psychiczną”. Przez stulecia — utrzymuje Häring — „obie religie w przerażającym stopniu powiększyły zakres nietolerancji i roszczeń do prawdy, stosując przemoc psychiczną i cielesną”. W swym stosunku do dysydentów obie religie narażone są na pokusy sięgania po przymus i przemoc, są bowiem religiami profetycznymi, które wytwarzają pewniki oraz odwagę do zmieniania świata i społeczeństwa. Tak więc chrześcijanie oraz muzułmanie bezkompromisowo poszukują woli Boga i są przeświadczeni, że ona kieruje ich wyborem: kształtowanie świata uchodzi za utopię Królestwa Bożego.

W cz. III Häring w innym artykule wskazuje, że religia wiedzie do przemocy jedynie wespół z innymi czynnikami, jak interesy narodowe, opozycja polityczna, chwile niepewności społecznej i kulturowych wstrząsów; kierowane od wewnątrz czy z zewnątrz na sposób błędny, religie mogą stawać się ośrodkami wybuchowej przemocy. Jednakże wszystkie religie zajmują postawę krytyczną wobec przemocy — we wszystkich istnieją nurty odrzucające bez zastrzeżeń stosowanie przemocy, we wszystkich też znajdują się jednostki lub grupy działające, w imię swej religii, na rzecz pojednania i zwiąźstwa nad przemocą. Zdolność religijna do wyzwolenia się z przemocowości

i do jej zwalczania wywodzi się bezpośrednio z solidaryzowania się z ofiarami przemocy.

Końcowe studium Edwarda Schillebeckxa OP — emerytowanego profesora katolickiego uniwersytetu w Nijmegen i jednego z czołowych teologów ostatniego sześćdziesięciolecia — zaliczono do „dokumentacji”. W istocie rozważania *Religia a przemoc* mają charakter finalnego posłowania.

Człowiek współczesny pragnie uniknąć „terroryzującego dogmatyzmu” ludzi, systemów i religii, utrzymujących dysponowanie monopolem na prawdę i nieubłaganie odrzucających wszelką myśl inną. Z drugiej strony większość chce uniknąć „radykałnego relatywizmu” nie znającego norm i wartości, problematyzującego godność ludzką i dehumanizującego człowieczeństwo. Teolog uważa, że poczucie wyższości okazywane przez religie wydaje się stanowić jedną z najważniejszych przeszkód dla współistnienia różnych religii w obrębie jednego kraju — i zagraża kulturze godnej człowieka. Jeżeli religia stanowi najważniejszą wartość życia ludzkiego, jak tego doświadczają wierzący w Boga wedle własnego sposobu samopojmowania — wówczas wszelkie teoretyczne czy praktyczne nadużycie religii wiedzie do najstraszniejszych aktów niehumanitarnych: „W ciągu dziejów walczone i zabijano w imię Boga”.

Roszczenia dowolnej religii do statusu jedynej religii prawdziwej logicznie negują prawo innych religii do istnienia, stanowią swoiste „wypowiedzenie wojny”, a więc też przemocy. „Jedynie w blasku religijnej tradycji ludzkości stanie się rzeczywiście dostrzegalne dla człowieczeństwa bogactwo transcendentności religijnej”. Dalszą podwaliną przemocy religijnej zapewnia przeświadczenie niektórych wierzących, że ich religia jest „pierwszym obowiązkiem cywilnym” i Bóg, którego znają, ma być bezpośrednim gwarantem dobra społeczeństwa ludzkiego. Gdy w IV w. chrześcijaństwo stało się religią państwową, Bóg chrześcijan okazał się obrońcą państwowego porządku społeczno-politycznego z wszystkimi konsekwencjami dla każdego dysydenta: innomyslenie zrównywało się ze zbrodnią obrazy majestatu. Przyjmując antyczny termin rzymski „religio” (kult, cześć) Kościół umożliwiał późniejsze krucjaty i inkwizycję: odstępujących od prawdziwej wiary, będącej gwarantką dobra Państwa, wydawano przemocy cywilnej i prowadzono na stos jako niebezpiecznych dla Państwa. „Religijną przemoc chrześcijaństwa w historii tłumaczy nie religia chrześcijańska jako taka, ale jej sojusz ze starożytnym nazewnictwem «religio», jak również wywyższenie rzekomej moralności do rangi woli Bożej”. Zdaniem teologa „religia Państwa jest niebezpieczna dla człowieka i istotnie przemocowa w swej rzeczywistości”.

Ideę „wybraństwa Bożego” Schillebeckx odczytuje inaczej, niż to czyni się tradycyjnie: „Wybrany lud Boga to cała ludzkość — wszelkie historyczne formy wiary w wybraństwo religijne muszą stać w służbie wybraństwa powszechnego”. Teolog wskazuje na celowość usunięcia chrześcijańskich roszczeń do „prawdy absolutnej”, jakie wykryłyzowały się z upływem czasu, w sensie ekskluzywnym bądź inkluzywnym. Stosunki między religiami winny odrzucać wszelką dyskryminację wobec innych i nie wnosić

jakiegokolwiek poczucia wyższości. We wszystkich religiach łącznie jest więcej prawdy niż w jednej specyficznej religii — a „chrześcijaństwo nie jest wyjątkiem”, wielość religii nie stanowi zła, jakie należałoby usunąć za wszelką cenę: „Religie mogą żywić nadzieję na wzbogacanie wzajemne, dopóty jest to zgodne z autentycznymi, właściwymi im rysami religijnymi”. Kultura praw człowieka nie wystarcza, choć stanowi minimum i początek miłości — stwierdza niemegeńczyk w konkluzji. Ludzie poszukują kultury sprawiedliwości i miłości, „chcą być akceptowani bez jakichkolwiek warunków przez innych”. Kultura godna człowieka jest, koniec końców, kulturą miłości, której nie da się skodyfikować i utrwalić przez ustawy. „Dlatego też ruch religijny nie odrywający się od swych prawdziwych korzeni pozostaje jedną z najbardziej dynamicznych sił każdej kultury godnej człowieka”.

Zeszyt tu omawiany ma jak gdyby trzy osie: analizuje uchybienia przeszłości, sztuczność roszczeń, deprawację podstawowych ideałów — wszystko, co przynosiło przemocowość w imię religii czy religijnej instytucji (albo Boga), nie przystaje na uproszczony pogląd (ateizujący, zdaniem Schillebeeckxa) o nierozłącznych więziach przemocy z religią i wykazuje, że postawy wszelkich religii były zasadniczo skierowane przeciw przemocy, a nawet w okresach najdrastyczniejszej przemocowości „ureligijnionej” występowały przeciwprądy; stawia wreszcie propozycje wyzucia się z wszelkich „wybraństw”, „jedyności”, „absolutyzacji” jako umożliwiających czy dopuszczających w ostatecznym podążaniu różnie pojmowaną przemocowość — i wysuwa wizję współszlaku bezprzemocowego czy nawet antyprzemocowego, akcentując nadrzędność pokoju dla świata.

Zarówno konstatacje historyczne, jak też projekcje przyszłościowe mogą dla niedjednego okazać się dotkliwe, burząc ład spokojnie utrwalony. Należy więc przypomnieć, że pierwszym z zadań tego przeglądu jest przedkładanie najnowszego stanu poszukiwań w zakresie myśli religijnej oraz nauk religijnych.

Tak czy inaczej, brakujący na okładce zeszytu i na jej grzbiecie znak zapytania okazał się prawdziwie konieczny w tytule.

Michał Horoszewicz, Warszawa

José Oscar BEOZZO, Virgil ELIZONDO (ed.), *Une nouvelle apocalypse — le retour des fléaux* „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris 1997, Beauchesne Éditeur Cahier, 273, ss. 139.

Postępy naukowo-techniczne, osiągnięcia w dziedzinie medycyny i służby zdrowia, przewycięzanie chorób endemicznych... zostają zakłócone przez pojawienie się nowych zagrożeń jak AIDS czy nawrót innych, praktycznie wyrugowanych, jak cholera czy malaria. Jeźdźcy Apokalipsy pojawiają się z orszakiem katastrof jak wojny, głód, zgony masowe. Reakcje lęku i paniki, przywoływanie dawnych mechanizmów społecz-