

Jerzy Bajda, Marian Biskup, Antoni Młotek, Andrzej F. Dziuba, Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 54/4, 83-98

1984

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. WYPOWIEDZI PAPIESKIE. Odpowiedzialne rodzicielstwo. II. SPRAWOZDANIA. Pojednanie i pokuta. Posynodalne sympozjum we Wrocławiu. III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. *Lex spiritus* w interpretacji św. Tomasza. — 2. Z problematyki przemocy.*

I. WYPOWIEDZI PAPIESKIE

Odpowiedzialne rodzicielstwo

(L'Osservatore Romano pol. 4, 1983, nr 9, str. 23—24)

Stosunkowo krótkie przemówienie papieża Jana Pawła II, wygłoszone 17.IX.1983 do uczestników sympozjum naukowego poświęconego tematyce odpowiedzialnego rodzicielstwa (nie „świadomego” rodzicielstwa, jak błędnie wyraził się redaktor czcigodnego periodyku), zasługuje na specjalne omówienie i wyeksponowanie, ze względu na znaczny ciężar gatunkowy wyłożonych tu zasad teologicznomoralnych. Papież przemawiał do fachowców, więc mógł pozwolić sobie na wysoce skondensowaną wypowiedź.

W świecie dzisiejszym, który przeżywa głęboki kryzys — jeśli nie zanik — kultury etycznej, dominuje w dyskusjach nad problemem odpowiedzialnego rodzicielstwa osobliwe pomieszanie wątków moralnych, empiryczno-statystycznych, diagnostycznych i pragmatyczno-technologicznych, że gubi się w tym wszystkim niejeden wykształcony człowiek. Aby więc ułatwić współczesnym ludziom zrozumienie etycznej istoty odpowiedzialnego rodzicielstwa, papież podjął zagadnienie podstaw normatywnych tego nauczania, które sformułował Paweł VI w encyklice *Humanae vitae*, a które następnie on sam usystematyzował w adhortacji *Familiaris consortio*.

W sumie papież omawia dwie podstawy: teologiczną i antropologiczną, choć formułuje je szerzej: „racje porządku teologicznego” i „racje natury antropologicznej”. Wypowiedź papieża ma charakter mocno zagęszczonej syntezy, co nie pozwala na dalsze jej streszczenie i uogólnianie. Należy tu raczej dać pewne omówienie poszerzające i naświetlające istotny sens wypowiedzi.

W pierwszym punkcie wykładającym racje porządku teologicznego papież przedstawił fundamentalną prawdę wiary — która pod pewnym aspektem jest dostępna poznaniu filozoficznemu — o tym, że człowiek, małżeństwo oraz właściwa jemu misja rodzicielska tkwią wewnątrz porządku stwórczego. To odwołanie się do porządku stwórczego ma charakter nie tylko fundamentalno-etyczny (wskazanie na ogólny fundament wiążącego charakteru całego stworzonego ładu moralnego), lecz i formalno-etyczny i treściowo-normatywny. Należy to rozumieć w tym sensie, że małżeństwo i właściwa mu misja rodzicielska całą swoją istotą zwracają osobę ludzką

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan Pryszyński. Warszawa.

ku przeżyciu i afirmacji prawdy o stworzonym charakterze życia ludzkiego. Nie wystarczy tu czysto teoretyczna zgoda na określoną przesłankę metafizyczną (że byt przygodny ma swoją przyczynę istnienia), lecz chodzi o religijne doświadczenie tajemnicy stworzenia na gruncie wiary, prowadzące do nawiązania osobowej relacji z Bogiem-Stwórcą, relacji proporcjonalnej do charakteru objawienia tej tajemnicy w historii Zbawienia. Prawda o stworzeniu została ukazana w trzech aspektach, które razem wzięte wyrażają integralną sytuację osoby, postawionej w specyficznej relacji do Stwórcy i dlatego akcentują raczej religijny i historiozbawczy sens stworzenia niż tylko filozoficzno-naukowy. Oto trzy twierdzenia zawierające kapitalną syntezę.

1. Akt stwórczy Boga jest absolutnym Początkiem każdej osoby ludzkiej. — Niewątpliwie na pierwszy plan wysuwa się tu aspekt początku bytu, przyczyny bytu, lecz w tym wypadku kategorie tradycyjnej metafizyki nie wyczerpują całego wymiaru tajemnicy osoby.

2. Żadne istnienie ludzkie nie jest sprawą przypadku. — Zdanie to jest w pełni zrozumiałe jedynie w kontekście teologii powołania. W akcie stworzenia=powołania Bóg sam wychodzi z całą swoją miłością przeciw każdemu człowiekowi powoływaniem do istnienia. Ta właśnie Miłość, przywołująca do Siebie człowieka, określa definitywnie godność jego początku i wymiar jego przeznaczenia. Stąd staje się zrozumiały aspekt jedyności i niepowtarzalności osoby — każdej osoby, której przysługuje godność jako wartość nieporównywalna. Osoba ludzka nie jest nigdy „przypadkiem”, numerem w serii przypadków istnienia, egzemplarzem gatunku, którego istnienie dałoby się interpretować na podstawie ogólnych praw natury. Człowiek właśnie jako osoba jest już w wymiarze Początku postawiony wobec Miłości Nieskończonej, jako wybrany i powołany tym samym aktem obdarowania, którym został powołany do istnienia=bycia osobą.

3. Człowiek jest zawsze celem stwórczej Miłości Boga. — W pewien sposób zasada ta tkwi jeszcze w poprzedniej, ale tym słowem „cel” otwiera nową perspektywę: finalność bowiem Bożego działania formuje — na zasadzie uczestnictwa — własną, wewnętrzną finalność człowieka, doświadczaną w podmiocie ludzkim jako autofinalność osoby. Jest widoczne, że obecne, trzecie twierdzenie poddajemy interpretacji rozszerzającej, a to na podstawie dalszych wniosków, jakie sam papież wysuwa z powyższej zasady. Chodzi więc nie tylko o to, że człowiek zostaje postawiony w kategorii celu jako kres stwarzania, lecz także o to, że samą swoją istotą i godnością osoby uczestniczy w wewnętrznej celowości Bożego działania: tego właśnie działania, które stoi u źródła ludzkiego istnienia. Człowiek został bowiem tak pomyślany i stworzony przez Boga, aby sobą samym mógł objawiać Boską Miłość stwarzającą człowieka, czyli być żywym obrazem Stwórcy.

Wnikając w głąb powyższej interpretacji (wyrażającej i formułującej pełny pogląd papieża), nie sposób obronić się przed myślą, że dotykamy tu jakby odbicia — na zasadzie apropiacji — rysów Tajemnicy Trynitarniej, która zdaje się przeziierać poprzez ów potrójny aspekt stworzenia. Nie można zaprzeczyć, że pierwszy aspekt w jakiś sposób wskazuje na rolę Boga Ojca. On objawia się tu jako Absolutny Początek i Miłość będąca źródłem bytu i historii. Drugi aspekt stworzenia odsłania rolę Syna Bożego, Słowa Przedwiecznego, w którym i przez którego i dla którego została stworzona wszelka osoba ludzka, aby w Nim odnalazła swoją najgłębszą tożsamość, przez uczestnictwo w osobowości Jedyne Syna. Powołanie jest bowiem dane definitywnie wewnątrz tej łaski, która czyni człowieka dzieckiem Boga, przybranym i wybranym w Jezusie Chrystusie. Trzeci aspekt stworzenia wskazuje na rolę Ducha Świętego, który z samego wnętrza Bóstwa przenosi Dar osobowej Miłości w serce człowieka, czyniąc go zdolnym do współdziałania z Bogiem, nie inaczej jak mocą Jego miłości stwórczej i zbawczej.

Tak rozumiana prawda o stworzeniu buduje najgłębszy teologiczny fundament dla teorii powołania małżeńskiego, a ściśle mówiąc, rodzicielskiego. Z powyższej zasady wynikają poważne wnioski. Stworzenie ludzkości nie jest prostym faktem kosmologicznym, lecz jest historią, którą człowiek współtworzy z Bogiem, o ile jednoczy się z Jego Miłością stwórczą. A jednoczy się z tą Miłością, o ile akceptuje wewnętrzną finalność stwórczą wyrażoną w istocie męskości i kobiecości; to jest, o ile zdolność do prokreacji, wpisana w płciowość człowieka, przyjmuje jako dar i wezwanie do współdziałania z Miłością stwórczą. Sama prawda współdziałania nie wynika wyłącznie z podmiotowej postawy człowieka; jest ona bowiem dana i zadana już wcześniej w obiektywnych współczynnikach relacji, jaka zachodzi między małżeństwem a tajemnicą stworzenia. Te obiektywne współczynniki obejmują w sposób szczególny zdolność do prokreacji wkomponowaną w byt osoby człowieka, a ściślej — w nią osobową męczyzny i kobiety będącą małżeństwem.

Pojęcie współdziałania zakłada koniecznie trwanie wcześniejszego logicznie i ontycznie działania po stronie Boga, czyli samego aktu stwórczego. Działanie człowieka zostaje włączone w trwające teraz (ponadczasowe i czasowe zarazem) działanie Boga. Właśnie pojęcie współdziałania — przy równoczesnym uwzględnieniu nieskończonej różnicy zachodzącej między Stwórcą a stworzeniem — nie dopuszcza możliwości usunięcia Boga z pola działania. Człowiek właśnie jako człowiek nie może wchodzić na miejsce Boga i usurpować sobie Jego roli absolutnego źródła życia. Człowiek może być tylko sługą Boga, współpracownikiem posłusznym Jego woli i Mądrości. Rola człowieka polega bowiem na tym, że człowiek, nie będąc Bogiem, jest jednak Jego znakiem i obrazem. Zadaniem człowieka nie jest usuwać Boga (przez fingowanie Jego rzekomej nieobecności w świecie), lecz objawianie Boga i Jego miłości stwórczej. Człowiek zatem usurpowałby sobie miejsce Boga, gdyby przypisywał sobie ostateczną i decydującą władzę nad źródłem płodności, którym jest małżeństwo.

Małżonkowie—rodzice są więc wezwani, by „uczestniczyć w stwórczej decyzji Boga”. Uczestniczyć to działać na podstawie wezwania i upoważnienia Bożego, aby samą istotą działania objawiać prawdę tajemnicy Stworzenia. A objawić prawdę tajemnicy Stworzenia to właśnie objawić owe trzy aspekty, jakie ukazano wyżej: Boga, jako absolutny Początek i Dawcę bytu; nieporównywalną godność osoby ludzkiej powoływanej na świat w relacji do Jedyne Syna Bożego, w którym wyjaśnia się tajemnica człowieka; Miłość Nieskończoną, wzywającą człowieka do wiecznej Komunii z Bogiem, w Bogu i przez Boga.

Na tej podstawie należy ocenić działanie antyrodzicielskie, wyrażające się przez antykoncepcje, jako odrzucenie Boga-Stwórcy, jako działanie, które interpretuje rolę Boga jako już nieobecną lub niepotrzebną w kwestii zaistnienia człowieka. Stosunek bowiem do własnej zdolności prokreacyjnej, czyli stosunek do swej płciowości, jest bezpośrednim i nieuniknionym testem stosunku do Stwórcy. Pojawiają się tu jedynie dwie możliwości: albo człowiek przyjmuje całe swoje człowieczeństwo z rąk Boga jako dar, albo praktycznie i moralnie neguje Boga i stworzony charakter życia przez uczynienie siebie wyłącznym panem zdolności prokreacyjnej. Siła i ciężar tej interpretacji tkwi w wewnętrznym znaczeniu ciała jako symbolu osoby. Interpretując tak czy inaczej swoją rolę w zakresie zdolności prokreacyjnej, człowiek dokonuje w sobie wyboru zasadniczego: rozstrzyga egzystencjalnie o teistycznym lub ateistycznym profilu życia, a konsekwentnie — całego porządku świata. Takie wnioskowanie wynika z przyjęcia biblijnej definicji człowieka. Człowiek stworzony przez Boga jest Jego Obrazem nie tylko jako jednostka, lecz także jako małżeństwo. Stąd działanie człowieka jako człowieka (także w małżeństwie) znajduje się w kategorii znaku, jest bowiem słowem osoby, jej samoobjawieniem się, właśnie jako Obrazu Boga. Stąd moralny sens działania osoby jest ściśle alternatywny: albo człowiek

swoim działaniem potwierdza to, czym jest, albo zaprzecza. W rezultacie mamy tylko dwie możliwości: albo więc działanie człowieka jest przyjęciem daru Boga, albo odrzuceniem Boga w samym odrzuceniu daru.

Drugie uzasadnienie etyki rodzicielstwa należy formalnie do porządku antropologicznego; zostało więc ukazane „w kontekście prawdy osoby ludzkiej”. Pojęcie „prawdy osoby ludzkiej” obejmuje tu także prawdę relacji osobowej małżonków. Istotną przesłanką jest tu niepodzielność osoby jako podmiotu zarówno w aspekcie istnienia jak wartości. Dotyczy to głównie interpretacji ciała ludzkiego, które nie powinno być oddzielane — zarówno w świadomości, jak w strukturze działania — od tożsamości osoby. Papież powtarza stałą zasadę nauczania katolickiego, że „ciało jest konstytutywną częścią człowieka”, że należy do tego, czym osoba „jest”, a nie do tego, co się „ma”. Znaczenie tej przesłanki jest rozstrzygające dla zrozumienia tej relacji wewnątrzmałżeńskiej, którą określa się mianem miłości oblubieńczej. Miłość małżeńska bowiem posiada strukturę wzajemnego daru osoby, w taki sposób, że cała osoba jest niepodzielnie i podmiotem daru, i samym darem. Aby to mogło działać się w prawdzie, „nic z tego, co stanowi o ich osobowym bycie, nie może być z tego obdarowania się wykluczone”. Papież powołuje się na tekst Soboru Watykańskiego II (KDK 49), określający etyczną istotę miłości małżeńskiej. Tekst jest celowo przytoczony w języku łacińskim. Tłumaczenie polskie (przytoczone w nawiasie) nie ma tej samej siły dowodowej, gdyż jest nieprecyzyjne; nie uwydatnia tego, co papież specjalnie podkreśla terminem: *sui-ipsius donum*.

Niepodzielności osoby i niepodzielności wzajemnego daru, który staje się przymierzem, odpowiada niepodzielność posłannictwa oraz (niepodzielność) wewnętrznego znaczenia miłości, mocą której wypełnia się istota powołania małżeńskiego. Otwarcie się ku życiu (sens rodzicielski) buduje wewnętrzną prawdę miłości małżeńskiej, pojętej jako unia osobowa mężczyzny i kobiety (sens zjednoczeniowy). Rozerwanie tak pojętej prawdy miłości małżeńskiej oznacza dla małżonków utratę ich moralnej tożsamości jako małżeńskiego podmiotu. Antykoncepcja, która zakłada, że odniesienie do życia (sens rodzicielski) stanowi jedynie element nieistotny i przypadkowy dla miłości małżeńskiej, niszczy całe etyczne znaczenie miłości małżeńskiej. Nie tylko bowiem degraduje płodność do ubocznego efektu przeżycia seksualnego, lecz również uniemożliwia prawdziwe zjednoczenie osobowe, ponieważ niszczy integralność wzajemnego daru.

Cały ten argument jest bezpośrednio wykładem aktualnego nauczania Kościoła i jakkolwiek da się w pełni sformułować w terminach filozoficznych, stanowi *de facto* owoc refleksji prowadzonej na gruncie antropologii chrześcijańskiej, w szczególny sposób owoc refleksji Karola Wojtyły przed powołaniem go na stolicę Piotrową.

Trzeci punkt przemówienia zawiera ogólne uwagi na temat interpretacji Bożego prawa moralnego, zarówno w swym aspekcie teologicznym, jak etyczno-normatywnym. Papież nie lękał się użyć niepopularnego dziś terminu „prawo Boże”, a to z troski o jego właściwe rozumienie. Nawiguje więc do teologiczno-biblijnych korzeni tego pojęcia („plan Boga dotyczący małżeństwa”), jak też stara się uwydatnić etyczno-personalistyczny profil Bożego prawa moralnego. Norma moralna w tym świetle nie jest formułą czy postulatem, lecz jest identyczna z „całym dobrem miłości małżeńskiej”. Ukazuje więc dobro zadane miłości małżeńskiej, dobro niepodzielne, dane do urzeczywistnienia w samej miłości, jeśli ta ma być prawdziwa. Norma jest więc prawdą miłości, a tym samym nie znajduje się w opozycji do miłości, lecz jest po jej stronie. Zgodnie z całą tradycją chrześcijańską miłość wyraża się czynem należącym do porządku moralności. Norma jest w swym charakterze absolutna, gdyż prawda nie przyjmuje kompromisu i „stopniowości”; prawda bowiem nie podlega podziałowi na półprawdy. To wymaganie wynika właśnie z godności osoby. Godność można respektować jedynie w ca-

łości, albo się ją w całości zaprzepaszcza. Kompromis w interpretacji normy jest „brakiem szacunku dla godności człowieka. Prawo Boże wyraża wymogi prawdy osoby ludzkiej”. Tym samym jest to także brak szacunku dla prawa Bożego. Papież stanowczo odrzuca sugestie, jakoby w pewnych sytuacjach należało odnieść do człowieka inny porządek normatywny, „niż ten, który został objawiony, czyli Boski”.

Ostatni punkt przemówienia zawiera naświetlenie problematyki małżeństwa z punktu widzenia zasad chrześcijańskiego życia duchowego. Prawo Boże zostało ostatecznie objawione i zaszczone w sercu chrześcijanina przez dar Ducha Świętego. Tylko w mocy łaski i miłości nadprzyrodzonej może być owo prawo w całości i doskonale spełnione. Łaska Boża jest konieczna nie tylko do zbawienia w sensie ostatecznym, lecz także i do tego, aby urzeczywistnić pełną moralną prawdę człowieczeństwa, w tym zwłaszcza prawdę miłości małżeńskiej. Z pomocą łaski nawet najtrudniejsze wymagania prawa Bożego stają się możliwe do spełnienia. Trzeba się liczyć z tym, że mogą to być także wymagania heroiczne. „Łaska Ducha Świętego umożliwia to, co dla człowieka zdanego tylko na własne siły jest niemożliwe”. Papież konsekwentnie odrzuca pogląd, jakoby w kontekście chrześcijaństwa „istniały sytuacje, które uniemożliwiają małżonkom dochowanie wierności wszystkim wymogom prawdy miłości małżeńskiej”. Podobna hipoteza jest równoznaczna z odrzuceniem prawdy „o tym wydarzeniu Łaski, które znamionuje Nowe Przymierze”. Tak więc teoria „niemożliwości bycia moralnym” w małżeństwie nie może uchodzić za chrześcijańską.

W sumie papież przypomniał zasady o ogromnej doniosłości dla teologii moralnej w ogóle, a w szczególności dla problematyki powołania małżeńskiego.

ks. Jerzy Bajda, Warszawa

II. SPRAWOZDANIA

Pojednanie i pokuta

Posynodalne sympozjum we Wrocławiu

W dniach od 29 września do 28 października 1983 r. odbył się w Rzymie szósty zwyczajny Synod Biskupów, który obradował nad zagadnieniem *Pojednanie i pokuta w misji Kościoła*.

W niespełną miesiąc po zakończeniu synodu, w dniu 25 listopada odbyło się w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu ogólnopolskie sympozjum poświęcone problematyce tego synodu. Sympozjum zorganizowane zostało przez sekcję dogmatyczną, stąd jej uczestnikami byli przede wszystkim dogmatycy, którzy dość licznie przybyli do Wrocławia z całego kraju. W sympozjum uczestniczyli także miejscowi wykładowcy oraz alumni ostatnich lat Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego i studenci świeccy Wydziału Teologicznego.

Sympozjum zostało zorganizowane — jak to zaznaczył w zagajeniu ks. prof. dr Celestyn Napiórkowski — w celu przemyślenia i pogłębienia problematyki ostatniego synodu oraz wydobycia tego, co może stanowić ważną inspirację dla teologów systematycznych. Zagadnienie pojednania i pokuty jest bliskie także, a może przede wszystkim, moralistom. Stąd też wrocławskie obrady teologów dogmatyków powinny zainteresować także teologów moralistów. Rangę wrocławskiego spotkania podnosił fakt, że uczestnikiem, a zarazem głównym prelegentem był uczestnik synodu, bp prof. dr Alfons Nossol.

Ks. biskup w pierwszej części referatu pt. *Relacja z prac synodu*, zapoznał zebranych z techniczno-organizacyjną stroną synodu. Podkreślił przede

wszystkim, że dyskusje biskupów z wszystkich regionów świata, które przybierały niekiedy dramatyczną formę, czasem nawet skrajną, podejmowane były z głęboką troską o dobro Kościoła. W części zasadniczej wystąpienia prelegent przypomniał, że po dyskusji generalnej na sesjach plenarnych problematykę synodu przeniesiono na obrady grup językowych, w których omawiano całość zagadnienia. Każda z tych grup miała przedyskutować obowiązkowo trzy zagadnienia. Należało do nich: pojęcie grzechu, praktyka pojednania w odniesieniu do *Ordo poenitentiae* i katechetyczna formacja w przygotowaniu do pojednania i pokuty. Każda grupa językowa musiała się również wypowiedzieć, jakie jest jej stanowisko odnośnie do absolucji generalnej. Konkretna tematyka w oparciu o dokument roboczy synodu (*Instrumentum laboris*) obejmowała trzy części: *Świat i człowiek w poszukiwaniu pojednania*; *Pokuta — odpowiedź człowieka Bogu przebaczącemu i powołującemu do nawrócenia*; *Kościół szafarzem pojednania*.

W zakresie tych trzech szeroko tematycznie zakrojonych zagadnień rozważono na synodzie wszystkie systematyczno-teologiczne aspekty wielkiej tajemnicy pojednania i pokuty. Wszystkie dezyderaty i postulaty były poddane głosowaniu. Ostatecznie w ten sposób zaakceptowano 69 zagadnień ujętych w 63 konkretne pytania.

Końcowy dokument (*Elenchus propositionum*) uczestnicy synodu ujęli również w trzy części: *De missione reconciliativa Ecclesiae*; *De praesenti situatione cognoscenda et ponderanda*; *De renovatione praeos reconciliatio-nis et poenitentiae*. Bp Nossol omawiając treść tego dokumentu wyeksponował najbardziej istotne, jego zdaniem, kwestie. Oto niektóre z nich. Synod ukazał w nim pojednanie i pokutę na tle wszystkich konfliktów społecznych i na tle świata wołającego o pojednanie. Pojednanie możliwe jest na drodze autentycznej pokuty. Wielką rolę przypisuje się w tym względzie pojednawczej misji Kościoła. Istotną podstawę dogmatyczną posłannictwa pojednawczego Kościoła stanowi: *Actio Trinitatis creativa et redemptiva*, *Evangelium regni et missio Ecclesiae* i *Mysterium crucis et reconciliatio*. Cała akcja pojednawcza Kościoła płynie z krzyża, jest zatem uobecnieniem owoców Ofiary krzyżowej, całego Misterium Paschalnego. Dlatego Kościół jest sakramentem pojednania wszystkich ludzi. Kościół jednak w tej postaci, w jakiej dziś istnieje, potrzebuje odnowy, reformy, pokuty. Akcja pokutna musi objąć wszystkie struktury Kościoła, by naprawdę spełniał misję pojednania. Dokument końcowy ukazuje także miejsce Maryi w pokucie.

Na marginesie ważnej kwestii, jaką jest „dogłębne poznanie przyczyn grzechu”, bp Nossol przytoczył swoją wypowiedź na synodzie: nie wierzymy w grzech, ale wierzymy w grzechów odpuszczenie. Stąd nie hamartio-centryzm, ale chrystocentryzm jest w tej dziedzinie wiążący.

Zdaniem prelegenta, synod nie przyjął triadycznego podziału grzechów (lekkie, ciężkie, śmiertelne) i opowiedział się za dotychczasowym podziałem na grzechy lekkie i ciężkie. Na synodzie wysunięto również inny podział grzechów, mianowicie rozróżnienie na grzechy socjalne, strukturalne i kolektywne. Zgodnie z wyjaśnieniem ks. biskupa, grzech strukturalny zachodzi wtedy, gdy sytuacja życiowa, konkretne uwarunkowania społeczne, społeczno-ideologiczno-polityczne stwarzają struktury, które zmuszają człowieka do takiego, a nie innego postępowania. Jest to grzech w znaczeniu analogicznym, gdyż nie ma struktur, które grzeszą, lecz grzeszy człowiek w nie uwikłany. Konsekwentnie winę w tzw. grzesznej strukturze zawsze w jakiś sposób stanowi grzech osobisty czy to człowieka pojedynczego, czy całej grupy ludzi. Prelegent nazwał taką sytuację strukturalizmem grzechowym. Grzeszą także ci ludzie, którzy odpowiadają za struktury prowadzące człowieka do grzechu.

Ks. biskup przypomniał, że w myśl synodu w celebracji sakramentu pokuty obowiązują *Ordo Poenitentiae*. Omawiając problem absolucji generalnej wskazał, że nowością wniesioną przez synod jest stwierdzenie, że korzystający z absolucji generalnej powinien mieć to na uwadze (*in voto*), że gdy-

by w danej sytuacji była możliwość skorzystania z normalnej (indywidualnej) drogi pokuty, miałby ścisły obowiązek posłużyć się nią jako jedyną drogą pojednania.

W zakończeniu sprawozdania z prac synodu bp Nossol podniósł kwestię aspektów ekumenicznych w zagadnieniu pojednania i pokuty, które synod uwyraźnił w nr 17 i 60 dokumentu końcowego. Według prelegenta, przeogromne znaczenie synodu dla całego Kościoła uwidacznia się szczególnie w tym, że dał on możliwość spotkania się z problemami Kościoła ogólnosiątkowego, a także pozwolił skonfrontować z nimi problemy Kościołów lokalnych.

W dyskusji po referacie uczestnicy sympozjum skierowali do prelegenta wiele pytań odnośnie do poruszonej tematyki. Dotyczyły one nowej klasyfikacji grzechów, różnicy między grzechami społecznymi a kolektywnymi, problemu rozwiedzionych i kapłanów, którzy odeszli od kapłaństwa i możliwość korzystania przez nich z sakramentu pokuty. Wiele pytań szczegółowych związanych było z kwestią absolucji generalnej. Zwrócono uwagę na eklezjalny i pneumatologiczny aspekt pokuty. Oto niektóre sprawy podniesione z dużym zainteresowaniem i zaangażowaniem. W odpowiedziach ks. biskup oświadczył, że uczestnicy synodu z głęboką troską mówili o rozwiedzionych i kapłanach, którzy opuścili stan duchowny. Ludzie ci wymagają szczególnego zajęcia się nimi. Problem jednak nie został rozwiązany, przekazano go jedynie do dalszego rozpatrzenia Stolicy Apostolskiej. Wracając do zagadnienia absolucji generalnej wyjaśnił on, że w krajach, gdzie nie ma ordynariusza, kapłan może sam decydować o konieczności rozgrzeszenia ogólnego, gdy sytuacja stanowi *casus urgens*. O absolucji generalnej winien decydować względ pastoralny, a nie wygodnictwo penitenta czy spowiednika. W dalszych odpowiedziach uczestnik synodu określił bliżej, co należy rozumieć przez grzech kolektywny, a co przez grzech socjalny. Grzech kolektywny stanowi winę zbiorową, a zaciąga się ją gdy świadomie uczestniczy się w takim wykroczeniu. Natomiast grzech socjalny ma miejsce wówczas, kiedy człowiek akceptuje grzeszne uwarunkowania społeczne i postępuje zgodnie z tym, ku czemu one w danej chwili prowadzą.

Po dyskusji, dla pogłębienia refleksji nad pokutą, przedstawiono kolejno trzy komunikaty. Ks. dr Konrad Keler z Pieniężna omówił *Praktykę pokuty i pojednania w świetle ewolucji historycznej*. Referent ukazał, że historia daje nam przykład, jak Kościół ustawał praktykę pokutną. Zmianom ulegała najczęściej zewnętrzna forma dyscypliny pokutnej, istota zwykle pozostawała ta sama, tzn. nawrócenie, pojednanie przez pokutę z Bogiem. Tematem komunikatu ks. dra Krzysztofa Stanieckiego z Nysy była *Pokuta w ujęciu prawosławnym*. Zapoznał on słuchaczy głównie z sakramentalnym pojednaniem w praktyce chrześcijańskiego Wschodu. Natomiast ks. prof. Napiórkowski omówił *Pokutę w ujęciu protestanckim*. Powyższe komunikaty stanowiły uzupełnienie głównego referatu sympozjum.

ks. Marian Biskup, Wrocław

III. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

I. „Lex spiritus” w interpretacji św. Tomasza

Po ukazaniu się dzieła B. Häringa *Liberi e fedeli in Cristo* (t. I—III, Roma 1979—1981, Ed. Paoline) wielu recenzentów stawiało autorowi zarzut, że wpadł w skrajność, zbytnio akcentując, i to nie tylko w tytule książki, sprawę wolności. Zestawiając to dzieło z dawnymi podręcznikami teologii moralnej, uważali oni, że mało w nim jasnych norm i wskazań, które precyzowałyby granice grzechu. Jest natomiast wiele wzniosłych zasad, wynikających z faktu obdarowania łaską.

Problem prawa oraz roli łaski w życiu chrześcijańskim jest problemem często dyskutowanym w dziejach Kościoła i w teologii współczesnej. Przy tym niekiedy stawia się go w terminach antyteologicznych „albo — albo”. Po Soborze Watykańskim II obserwujemy powstawanie ruchów charyzmatycznych, które w doświadczeniu życia chrześcijańskiego akcentują Ducha Świętego, miłość, wolność dzieci Bożych, a często nie doceniają znaczenia prawa, tradycji, Magisterium. Jest też tendencja przeciwstawna, która mocno uwydatnia posłuszeństwo prawu. Pierwsza z tych tendencji widzi człowieka jako istotę w rozwoju, dokonywanym zwłaszcza dzięki łasce. Uznaje też ważną rolę sumienia w życiu moralnym. W drugiej zaś obraz człowieka jest bardziej statyczny i chodzi w niej o „mechaniczne” stosowanie normy moralnej. W reakcji na legalizm, który hołdował prawu moralnemu kosztem wolności ludzkiej, a zarazem przeciw modnemu w latach pięćdziesiątych sytuacjonizmowi oraz obecnemu podważaniu przez niektórych moralistów na Zachodzie stałych norm postępowania w imię Wolności (por. W. Skrzydłowski, *Sytuacja i perspektywy katolickiej teologii moralnej*, *Collectanea Theologica* 52, 1982, z. 2, 5—38) teologia szuka dla siebie miejsca w pośrednich ujęciach nakazów moralnych.

W nurt dyskusji na temat prawa i wolności włączył się bardzo kompetentnie o. Edward Kaczyński, znany w Polsce i na Zachodzie znawca teologii moralnej w ujęciu biblijnym, a zarazem specjalista z zakresu myśli etycznej Akwinaty. Jest on obecnie dziekanem Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie.

Polski dominikanin od dawna interesuje się biblijnym pojęciem *lex spiritus* w interpretacji tomistycznej. Temat ten rozwijał na zebraniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (por. J. Wichrowicz, *Tematyka zebrań krakowskiej sekcji dogmatyczno-moralnej w latach 1972—1976*, *Collectanea Theologica* 48, 1978, z. 1, 97). Temat ten widnieje również w programie wykładów licencjackich prowadzonych od wielu już lat przez o. Kaczyńskiego na Angelicum.

Już w pracy doktorskiej, która ukazała się drukiem pt. *La legge nuova* (Roma-Vincenza 1974), autor zajął się teologiczną koncepcją prawa u św. Tomasza, biorąc za punkt wyjścia i odniesienia klasyczny tekst Sumy Teologicznej I—II, q. 106. Akwinata mocno podkreślał, że istotą nowego prawa i jego cechą specyficzną jest łaska Ducha Świętego. Element zewnętrzny tego prawa stanowią wskazania, zalecenia, przykazania zewnętrzne (czyli przekazywane człowiekowi z „zewnątrz”) pochodzące nie tylko od Chrystusa i Apostołów. Zawsze element zewnętrzny w stosunku do wewnętrznego pozostaje w nowym prawie czymś drugorzędym. Uzyskuje on w teorii chrześcijańskiego życia pełne naświetlenie dopiero w kontekście łaski i ekonomii zbawienia. Jak stwierdził ks. J. Pryszyński w recenzji (*Rozprawa moralisty polskiego w języku włoskim*, *Collectanea Theologica* 46, 1976, z. 1, 118—120), E. Kaczyński podjął tu zagadnienie szczególnie aktualne ze względu na dyskusje dotyczące zarówno specyfiki moralności chrześcijańskiej, jak i norm moralnych.

Istotnie zagadnienie *lex spiritus* żywo interesuje współczesnych teologów. Jako dowód można przytoczyć chociażby książkę *The Law of the Spirit in Rom 7 and 8* (red. L. De Lorenzi, Roma 1976, St. Paul's Abbey). Jest ona dziełem zbiorowym m. in. takich autorów, którzy wzięli udział w symposium na temat prawa Ducha według Rz 7 i 8, jak J. Blank, S. Lyonnet, S. Agourides. W dyskusję przez nich toczoną włączył się o. Kaczyński, publikując ostatnio dwa artykuły.

Pierwszy z nich „*Lex nova*” in *San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale* opublikowany został w czasopiśmie *Divinitas* 25/1981/22—33. Jego celem było ukazanie postaw, jakie zajmują moralści wobec prawa i ducha w pojmowaniu chrześcijańskiego życia moralnego. Ujawniały się one w tendencjach legalistycznych lub spiritualistycz-

nych. Autor najpierw daje wykaz i obraz tych tendencji. Następnie ukazuje integralną wizję „nowego prawa” u św. Tomasza. W końcu, wychodząc od tekstów Tomaszowych o „nowym prawie”, daje odpowiedź na postulaty, jakie przedkłada legalizm i spiritualizm.

Zdaniem E. Kaczyńskiego tendencja legalistyczna była zawsze obecna w chrześcijaństwie i dziś ma swoich zwolenników. Zgodnie z nią życie moralne polega na posłuszeństwie i zachowaniu prawa. Za sprzyjających legalizmowi w czasach Chrystusa można uznać faryzeuszy, a w czasach działalności św. Pawła stronnictwo żydujących. Tendencja legalistyczna była dość żywa w Kościele pierwotnym. Później występowała w jurydyzmie sum spowiedniczych i w podręcznikach teologii moralnej aż do XX wieku. Jej skutkiem był minimalizm i formalizm ujęć teologicznomoralnych. Natomiast przeciwna jej tendencja spiritualistyczna zaniedbuje element zewnętrzny działania moralnego, zwłaszcza prawo. Akcentuje zaś działanie wewnętrzne oraz wpływ bezpośredni Ducha Świętego i łaski na rozwój życia moralnego. Jej zwolennicy ujawniali się w społecznościach założonych przez św. Pawła, głosząc sprzeciw wobec prawa Mojżeszowego. Sprzyjali jej również przedstawiciele antynomizmu w starożytności chrześcijańskiej i w okresie reformacji. Tendencja spiritualistyczna uwidoczniła się w poglądach Lutra, który przeciwstawiał Ewangelię prawu, w kwietyzmie Molinosa i w etyce sytuacyjnej.

Według o. Kaczyńskiego złoty środek między legalizmem a spiritualizmem znalazł św. Tomasz, wykładając swoją myśl o *Lex nova* w *Sumie Teologicznej*, w *Komentarzu do Sentencji* oraz w *Komentarzu Ewangelii św. Mateusza*. Do pierwszej części artykułu pierwszego q. 106, I—II odwołują się spiritualiści, uważając, że nowe prawo Chrystusowe zawiera w sobie, jako istotny element, czynnik wewnętrzny w postaci łaski Ducha Świętego. E. Kaczyński uważa, że była to na tamte czasy teza rewolucyjna. Nie można jednak na niej poprzestać, gdyż zdaniem Akwinaty drugim też istotnym aspektem tego prawa są przykazania sformułowane w Nowym Testamencie. Element zewnętrzny nowego prawa dysponuje do łaski i jest po to, by ona mogła się manifestować. Duch Święty bowiem nie działa w próżni. Dlatego dla rozwoju życia łaski konieczne są pouczenia doktrynalne (*credenda*) i moralne (*agenda*), sakramenty i prawo kościelne. Wobec tego nie można oskarżać św. Tomasza ani o legalizm, ani o spiritualizm. W oskarżeniach tego typu akcentuje się pierwszą lub drugą część I—II, q. 106, a. 1. Tymczasem trzeba je brać łącznie.

W drugim z omawianych artykułów, a mianowicie „*Lex spiritus*” in *S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso*, Angelicum 59(1982)455—474, autor powraca do tematu „nowego prawa”. Zajmuje się najpierw pojęciem *lex spiritus* u św. Pawła, które występuje w Rz 8, 2: „Albowiem prawo Ducha, które daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod grzechu i śmierci”. Jak rozumieć występujące tu wyrażenie *nomos tou pneumatos*? Aby odpowiedzieć na to pytanie, E. Kaczyński najpierw bada, jaką funkcję w życiu chrześcijańskim spełnia prawo, a następnie jaka jest rola Ducha Świętego w życiu moralnym chrześcijanina. Nie można wyrażenia *lex spiritus* pojmować w sensie ograniczonym, zacieśniając jego znaczenie do Ducha Świętego. Błędne jest też pojmowanie tego wyrażenia w sensie „duch prawa”. Szukając znaczenia Pawłowego terminu „prawo ducha”, autor nie opowiada się ani za przeciwstawieniem, ani za separacją słów występujących w tym wyrażeniu. Według niego *lex spiritus* znaczy „przymierze Ducha” i zawiera w sobie dwa istotne elementy: działanie samego Ducha Świętego i to, co uczy wiara.

Po ukazaniu Pawłowej teologii prawa autor z kolei zastanawia się nad Tomaszową interpretacją wyrażenia *lex spiritus*. Jak Apostoł, tak również Akwinata umiał pogodzić dwie tendencje w życiu moralnym: legalizm i spiritualizm. W jego *Komentarzu Listu do Rzymian* czytamy, że *lex spiritus* głównie (*principaliter*) jest Duchem Świętym (*In Rom.* c. 8, lect. 3, ed. Marietti,

nr 602—635). Stwierdzenie to nie wyklucza drugiego elementu w tym prawie, a mianowicie pouczenia, doktryny, norm. Jaka jest relacja między tymi elementami, wskazuje analizowany przez E. Kaczyńskiego tekst Tomaszowy: „Nam sicut lex exterius docet opera virtutum, ita Spiritus Sanctus interior movet ad illa” (*In Gal.* c. 5, lect. 7, nr 337).

Na podstawie obydwu omawianych artykułów możemy dojść do wniosku, że normy konkretne są potrzebne chrześcijaninowi, wprawdzie nie w formie recepty zwalniającej od decyzji osobistej sumienia, ale w funkcji drogowskazów ułatwiających tę decyzję. Niemniej moralność chrześcijańska, jaka wymagana jest przez *lex nova*, przez nowe prawo Chrystusa, jest na pierwszym miejscu samą łaską Ducha Świętego, a na drugim miejscu jest *lex scripta*, tj. prawem pisanym, jakie stanowią słowa Ewangelii. W ten sposób Akwinata odkrył charyzmatyczną (od *charis* — łaska) istotę Ewangelii, aby tę istotę odróżnić zarówno od litery Ewangelii, jak też od Ewangelii w charakterze prawa moralnego. Jak stwierdza J. Piegsa w artykule *Jesus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 19(1981) nr 1, 220: „nie wszyscy teologowie, nawet dziś, mają odwagę podjąć tę myśl”. A właśnie E. Kaczyński podejmuje ją z wielką wnikliwością.

Tematyka *lex spiritus* nie wyczerpuje naukowych zainteresowań o. Kaczyńskiego. Ostatnio ukazały się jego dwa znakomite opracowania, w których chce przybliżyć czytelnikowi na Zachodzie myśl etyczną kard. K. Wojtyły. Jedno dotyczy małżeństwa i rodziny (*Le mariage et la famille — la communion de personnes*, *Divinitas* 26, 1982, 317—331). Drugie zaś zajmuje się relacją między prawdą a dobrem („*Verita sul bene*” *nella concezione della morale*, w: *Problemi morali nella storia e nel momento attuale. Miscelanea P. L. Gillon*, Roma 1982, 303—336). Poprzez całokształt swej działalności pisarskiej i dydaktycznej E. Kaczyński jest więc, obok F. Bednarskiego, dobrym ambasadorem polskiej teologii moralnej w Rzymie.

ks. Antoni Młotek, Wrocław

2. Z problematyki przemocy

Codzienne życie przynosi ustawicznie wiadomości o aktach przemocy i terroryzmu. Posługują się nimi niektórzy jako jedynym argumentem w rozmaitych działaniach. Są dla wielu ludzi także i symbolem wykazania swoich możliwości, uzyskania rozgłosu czy zdobycia dóbr. Z drugiej zaś strony dostrzec można wiele wysiłku dla przeciwdziałania przemocy i terroryzmowi we wszelkich ich formach i przejawach. Za użyciem przemocy opowiadają się rozmaite organizacje czy ruchy. Z kolei tworzą się i takie, które jako swój główny cel stawiają walkę z wszystkimi postaciami nadużywania siły. Na tle tych tendencji zrodziła się tzw. teologia wyzwolenia, zwłaszcza w kręgu latynoamerykańskim, gdzie użycie przemocy jest szczególnie ewidentne. W normalnym odczuciu ludzkim ocenia się negatywnie działania, w których dominuje siła i terror. Jednocześnie zauważa się coraz liczniejsze publikacje, które analizują to zagadnienie w różnych aspektach, względnie dają tylko ich faktograficzną prezentację. Niniejszy, zwięzły przegląd będzie próbą przedstawienia kilku pozycji, które mogą zainteresować również teologa moralistę.

Problematykę biblijną dotyczącą tej dziedziny analizuje G. Labouerie w książce *Dieu de violence ou Dieu de tendresse?* (Paris 1982, s. 207, Cerf), podzielonej na trzy części o znamienitych tytułach: *Krew Innych*, *Krew Izraela* i *Krew Baranka*. W pierwszej z nich analizuje elementy przemocy w biblijnych obrazach zabójstwa Abla, wyjścia z Egiptu, czynach Dawida króla oraz w osobie Jozuego i wejściu do Ziemi Obiecanej. Bliżej ukazują całość aktów przemocy, które miały miejsce w przejściu z niewoli i zdobyciu Ziemi Obiecanej. Podbój okupiony był krwią własną, ale przede wszystkim krwią

innych. Zresztą wszystkie te cztery obrazy zostały tak ujęte, że wskazują w wyraźnej formie na przemoc stosowaną wobec innych i która znalazła wyraz w innych krwi.

Druga część książki dotyczy bardziej ustabilizowanego życia w dziejach narodu wybranego. Mimo to przejawia się także w tym okresie przemoc, tym razem, jak zauważa autor, wobec członków samego narodu izraelskiego. Labouerie wskazuje na krew własną Izraela spotykaną przy wielu czynach spełnianych dla narodu i Boga, np. przy budowie świątyni za Salomona. Autor dość dużo miejsca poświęca historii pokolenia Judy i modlitwie Judyty pod kątem występujących tam przejawów przemocy, a nawet w pewnym sensie i terroru. Wreszcie podkreśla także, iż „Reszta” Izraela, mimo przywileju wybrania i szczególnego przeznaczenia, doświadczała licznych aktów przemocy.

Ostatnia część pt. *Krew Baranka* dotyczy problematyki przemocy w Nowym Testamencie. „Pokój cezara” nie oznaczał braku przemocy, broniony był przy pomocy armii. Królestwo głoszone przez Chrystusa natomiast ma opierać się na miłości, a nie na przemoc i panowaniu opartym na terrorze. Interesujące są uwagi wokół tematu: przemoc i paruzja. Labouerie w części tej szczególnie wyraźnie podkreśla stosowanie przemocy wobec Chrystusa, który w każdej sytuacji ukazywał się jako niewinny.

Przydatne i cenne są indeksy — zestawy miejsc biblijnych, które podają m. in. obszerniejsze teksty mówiące o wojnie, wykaz operacji wojskowych, rodzaje broni oraz terminologia specyficzna z zakresu życia wojskowego w Izraelu. Ogólnie rzecz biorąc opracowanie to stanowi interesującą próbę analizy niektórych biblijnych elementów problematyki przemocy. Tym bardziej interesujące, że wyszło spod pióra oficera marynarki i teologa.

Elementy pokrewne poruszonej tematyce, również w płaszczyźnie nauk biblijnych, można odnaleźć w książce kard. U. Polettego *Fede e politica. Riflessioni spirituali per uomini politici* (Roma 1983, s. 207, Ave ser. *Guidati dallo Spirito*, t. 12). Zawiera ona teksty refleksji ze spotkań religijnych dla parlamentarzystów w kościele Sant'Ivo alla Sapienza w Rzymie. Jest ich w sumie 23 i pochodzą z okresu od stycznia 1980 do stycznia 1982. Kard. Poletti w poszczególnych wystąpieniach dotyka najbardziej podstawowych kwestii etyki zawodowej polityka i ludzi życia publicznego biorąc za podstawę teksty Pisma Świętego i kalendarza liturgicznego.

Autor wskazuje na powołanie polityka do służby innym i polega ona ostatecznie na podjęciu się trudu szczególnej, oficjalnej służby dobru innych. Powinna ona być świadectwem umiłowania dobra wspólnego i czynienia go w świadomości odpowiedzialności za dane zaufanie. Wydaje się, iż warto przykładowo podać choćby tylko tematy niektórych tekstów, które ukazują problematykę spotkań: modlitwa pokrzepieniem w trudach życia polityka, misterium radosnej służby także w zmartwieniach, polityka w życiu św. Katarzyny ze Sieny, odwaga i radość świadectwa chrześcijańskiego, radość wiary przekracza śmierć, wspomnienie zmarłych parlamentarzystów umacnia naszą wiarę, siła miłości.

Refleksje Polettego stanowią przykład teologiczno-pastoralnego podejścia do problematyki politycznej, w tym także zagadnień przemocy i terroryzmu. Autor widzi w ich zwalczaniu ogromną rolę chrześcijaństwa z jego właściwościami dawania świadectwa wiary. Te elementy wsparte mocami Chrystusa dają możliwość wytrwania i właściwego spełniania zadań życia politycznego i udziału w nim w sposób twórczy. Należy jeszcze dodać, iż książka ta zawiera wiele interesującego materiału z zakresu etyki zawodowej polityków i ludzi polityki.

Obok opracowań opartych na materiale biblijnym można odnotować także inne publikacje traktujące o współczesnej problematyce przemocy i terroryzmu. Przybliżają one te zagadnienia w wybranych krajach czy w określonych wycinkach historii. Zwłaszcza dość obfita jest literatura odnosząca

się do Ameryki Łacińskiej. O niej właśnie mówi praca *La no-violencia evangelica: fuerza de liberacion*, wyd. J. Goss i H. Goss-Mayr (Movimiento Internacional de Reconciliacion Vienna, Barcelona 1978, s. 154, Fontanella, ser. *Pensamiento*, t. 35), prezentująca materiały ze spotkania 20 biskupów (pochodzili oni z następujących krajów: Brazylia, Boliwia, Chile, Ekwador, Salvador, Nikaragua i Peru), obradujących w Bogocie w dniach 28.11—3.12. 1977 r.

Autorzy publikują najpierw dokument końcowy wspomnianej sesji, który analizuje zjawisko przemocy w kręgu latynoamerykańskim. Przejawia się ono w płaszczyźnie ekonomicznej, politycznej a także i religijnej, choć są również i inne formy wyraźne i trudniejsze do jednoznacznego określenia. Rozwijają się tam liczne działania przeciw przemocy, a zwłaszcza propagowana przez autorów akcja nieprzemocy.

Zasadnicza jednak część książki zawiera referaty na temat ewangelicznej nieprzemocy i jej świadectwa. Zostały w nich ukazane tak teoretyczne, jak i praktyczne podstawy tego zjawiska w krajach Ameryki Łacińskiej. Referowane świadectwa i przytoczone fakty są ilustracją pewnych ogólnych kwestii odnoszących się do wielopłaszczyznowego zjawiska przemocy na tym kontynencie.

Interesująca jest także informacja o pracy w grupach dyskusyjnych. Rozważane były tam m.in. tematy: problem własności ziemi i rolników pracujących na niej, funkcja reżimów w całości bezpieczeństwa państwa oraz konfliktów rodzących się w Kościele, zwłaszcza na tle problemu nieprzemocy i sprawiedliwości. W sumie jest to interesująca książka, choć w wielu miejscach kontrowersyjna i jednostronna. Nauka Kościoła, zwłaszcza o miłości i sprawiedliwości, została w niej ukazana w sposób niepełny, bez dostatecznego uwzględnienia doktryny objawionej, która przecież ma być podstawą do rozwiązywania problemów współczesnego świata.

Warto tu także wskazać na specyficzne opracowania dotyczące przemocy i terroryzmu w Chile: *La Iglesia del Silencio en Chile* (Santiago de Chile 1976, s. 468, Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad) i T. Donoso Loero *Los cristianos por el socialismo en Chile* (Santiago de Chile 1976, s. 314, Vaitea). Książki te nie są wolne od pewnych przejawskrawień.

Problematyce przemocy na tym kontynencie poświęcone zostało opracowanie pod redakcją wspomnianej wyżej H. Goss-Mayr *Geschenk der Armen an die Reichen, Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika* (Wien 1980, s. 172, Europaverlag, ser. *Sozial Brennpunkte*, 1. 7). Książkę rozpoczynają dwa artykuły naświetlające problematykę od strony ogólnej: R. Antoncich, *Diagnoza sytuacji Ameryki Łacińskiej i miejsce w niej Kościoła* — oraz L. Proano, *Refleksja wiary i jej konsekwencja dla Kościoła*. Dalsze referaty zajmują się zagadnieniami bardziej szczegółowymi dotyczącymi zwłaszcza tzw. odnowy Kościoła. Idzie tu o kontrowersyjne zjawisko „wspólnot oddolnych” (*comunidades desde abajo*), tj. kształtowania Kościoła wychodząc od mas wierzących, a nie ze strony hierarchii czy teologów. Poruszono także tematykę ubóstwa Kościoła oraz zaangażowania jego w politykę, np. w artykułach L. Boffa i H. Camary.

Dalsze opracowania zajmują się jeszcze bardziej wycinkowymi zagadnieniami, zwłaszcza problematyką nieprzemocy w znaczeniu ewangelicznym. W niej widzi się zasadniczą siłę, która jest w stanie umożliwić wyzwolenie Ameryki Łacińskiej i przynieść jej pełną wolność. Bardzo interesujące są przytoczone przez Goss-Mayr świadectwa ukazujące konkretne przykłady nieprzemocy i jej pozytywne owoce. Idzie tu o strajki głodowe, różne protesty przeciw dyktatorom wojskowym, obronę praw człowieka czy służbę pokojowi w rozmaitych formach. Zdaniem H. Camary, Kościół Ameryki Łacińskiej powołany jest do wytworzenia partnerstwa między

pierwszym a trzecim światem. Większość tekstów zamieszczonych w prezentowanym zbiorze była już wcześniej opublikowana i autorka dokładnie odnotowuje miejsca ukazania się poszczególnych pozycji. Ostatecznie zbiór ten jest zestawem wypowiedzi o problematyce przemocy i terroru w Ameryce Łacińskiej dość jednostronnym i w wielu wypadkach tendencyjnie ukazującym ją z perspektywy społeczno-gospodarczej. Daleko mniej zostały uwzględnione elementy teologiczne i etyczne, które mają przecież być podstawą i winny zająć należne miejsce w poszukiwaniach rozwiązania problemów tej części świata.

Te same zagadnienia Ameryki Łacińskiej porusza książka H. Camary, *Godzina Trzeciego świata. Wybór pism* (Warszawa 1973, s. 180, Więz). Prezentowane teksty pochodzą z następujących prac: *Spirale de Violence* (Paris 1970, Seuil), *Révolution dans la paix* (Paris 1970, Seuil) i *Pour arriver à temps* (Bruxelles 1969, Desclée de Brouwer).

Wybrane przez J. Bukowskiego teksty stanowią przegląd myśli Camary, choć są bardzo różnorodne pod względem formy (referaty, wykłady, artykuły, wywiady i inne). Dotyczą one szerokiej problematyki trzeciego świata: ekonomicznej, społecznej, religijnej, kulturowej, zwłaszcza politycznej. Wszystkie te sfery ściśle zazębiają się i rozwiązań należy szukać mając na uwadze ściśle ich powiązanie.

Najpierw Camara omawia wzajemne relacje między Kościołem a światem i na tym tle rozważa pewne aspekty stosunków między krajami rozwiniętymi a rozwijającymi się. Wiele z tych ostatnich dokonuje bolesnych zabiegów na drodze rozwoju, które niekiedy pogłębiają jeszcze bardziej istniejące opóźnienia i powodują tragedie ludzi, a czasem i całych narodów. Ameryka Łacińska stanowi szczególnie zestaw chrześcijańskiego ludu i władzy deklarującej się najczęściej jako chrześcijańska. Autor podkreśla wagę nieprzemocy jako najdoskonalszej formy i siły wyzwalającej na tym kontynencie. Dla abpa Camary wszystkie szczegółowe problemy winny być rozpatrywane z punktu widzenia służby ludzkości. Dotyczy to np. działalności uniwersytetów, posługiwania się energią atomową jak i akcji młodzieży czy np. wzorowania się na postaci Gandhiego.

W prezentowanych tekstach przejawia się także problematyka Kościoła widzianego w jego relacji do świata. Autor krytycznie odnosi się do Kościoła zinstytucjonalizowanego. Jego zdaniem, winien on być bardziej ubogi, ukierunkowany na dyskretną współpracę w rozwiązywaniu także problemów politycznych, bardziej otwarty wobec świata czy wreszcie świadczący przede wszystkim o Bogu.

W sumie wybór pism Camary przybliży polskiemu środowisku mało znaną naukę i postawy wybitnego Brazylijczyka. Jego działalność w płaszczyźnie walki z przemocą nacechowana jest wyraźnie przesłankami Ewangelii. Jest wołaniem do świata i świadectwem postawy nieprzemocy. Autor z troską jest o sprawiedliwość i pokój wszędzie, tak w świecie, jak i w Kościele.

Wiele ciekawych informacji o abpie Camarze podaje książka: J. de Brouckner, *Dom Helder Camara. La violence d'un pacifique* (Paris 1969, Fayard).

Interesującym świadectwem obserwacji i przeżyć związanych ze zjawiskiem przemocy i terroryzmu jest dziełko: Hans A. de Boer, *Unterwegs erfahren. Notizen aus drei Kontinenten* (Wuppertal 1981, s. 182, Jugenddienst Verlag). Autor w relacjach z odwiedzin w rozmaitych krajach (m.in. USA, Chiny, Korea Południowa) omawia dostrzeżone tam problemy ogólne, jak i rysuje sylwetki spotkanych tam ludzi. Nie jest obojętny na kwestie polityczne, społeczne czy religijne. Widzi ich związek z kwestiami ekonomicznymi, dostrzega jednak w tych wszystkich sprawach niesprawiedliwość oraz jej szczególną formę, tj. przemoc i terroryzm. Radykalizm chrześcijańskiej nauki, zdaniem Boera, jest faktem bezspornym, ale nale-

żałoby go przenieść w praktykę życia międzyludzkiego. W podjęciu powołania realizującego te założenia widzi nadzieję na zapanowanie nieprzemocy. Z książki tchnie duży optymizm, mimo dostrzeżonych i opisywanych przejawów niesprawiedliwości i zła. Człowiek ukazany jest jako zdolny do dobra i miłości.

Wspomniana wyżej H. Goss-Mayr jest także autorką książki, która ukazała się w tłumaczeniu francuskim *L'homme face a l'injustice. Liberation non-violence. Spiritualité et praxis* (Vienne 1976, s. 115, Europaverlag). Rozprzestrzenianie się przemocy, według niej, jest wyrazem pewnego kryzysu humanizmu, co w konsekwencji prowadzi do cywilizacji śmierci. Jednocześnie zauważa się także coraz wyraźniejszy trend ku wyzwoleniu. Temu zagadnieniu poświęcona została obszerna część książki. Autorka zamieszcza również historyczny przegląd zagadnienia od czasów biblijnych aż po współczesne, przy czym biblijne treści stanowią tło dla całości analiz w dziele. Świat został powierzony człowiekowi, w a tym, zdaniem Goss-Mayr, zawiera się rewolucyjna misja pokoju, którą zauważa się także w kręgach kultur pozabiblijnych. Słynne „Shalom” ma w dziejach Izraela szczególne znaczenie moralne, przechodzi ono jednak etapy coraz doskonalszego rozumienia, zwłaszcza wzbogacone o ideę wyzwolenia. Znamienne jest zjawisko walki o respektowanie praw wszystkich ludzi do życia, a sama walka o sprawiedliwość zawsze miała jako cel troskę o równe prawa dla każdego człowieka.

Ostatecznie, jak stwierdza autorka, Chrystus jest wypełnieniem oczekiwanego pokoju. On jako Wyzwoliciel był ubogi i dlatego Kościół jako głoszący i niosący wyzwolenie winien być podobny do niego. Rola ubóstwa jest szczególnie uwydatniona jako element świadomości walki z przemocą i terrorem, choć nie można tu pominąć także znaczącej roli miłości. W przedstawieniu idei wyzwolenia zawsze należy odwoływać się do Ewangelii głoszonej i spełnianej przez Chrystusa.

Po tych uwagach, bardziej teoretycznych, autorka podaje bliższe informacje o metodach, charakterze i strukturach akcji nieprzemocy. Wśród tych pierwszych wymienia m.in. dialog (negocjacje), akcje bezpośrednie (np. strajki, głodówki), nieposłuszeństwo cywilne — brak współpracy i wysuwanie własnych propozycji pozytywnych rozwiązań istniejących problemów. Bardzo ciekawe są także uwagi dotyczące walki przeciw zbrojeniom oraz przeciw handlowi bronią.

Wspomnieć trzeba także o książce H. Goss-Mayr pt. *Der Mensch vor dem Unrecht. Spiritualität und Praxis — Gewaltlose Befreiung* (Wien 1981, s. 175, Europaverlag, ser. *Sozial Brennpunkte*, t. 3). Stanowi ona przedruk pozycji wyżej zaprezentowanej, choć w wielu miejscach została wzbogacona o pewne nowsze ujęcia i elementy faktograficzne. Tak np. w rozdziale trzecim dodano opis protestu kobiet pracujących w kopalniach przeciw wojskowej dyktaturze w Boliwii. W końcowych fragmentach autorka wskazuje na społeczne formy obrony i walki ludzi o należne im prawa. Także i ekologiczne przesłanki winny tu odgrywać należną im rolę. Na końcu znajduje się interesujący i przydatny wykaz literatury przedmiotu.

Z wcześniejszych prac z zakresu tej tematyki małżeństwa H. Goss-Mayr i J. Goss można wymienić książki: *Revolution ohne Gewalt? Christen aus Ost und West im Gespräch* (Wien 1968, s. 194, Sensen-Verlag; w tłumaczeniu francuskim: *Une autre revolution des non violents*, Paris 1969, s. 185, Cerf); *Die Macht der Gewaltlosen. Der Christ und die Revolution am Beispiel Brasiliens* (Graz-Wien-Köln 1968, s. 254, Styria Verlag). Interesujący jest także ich wywiad na powyższe tematy, zamieszczony w „Annales d'Issoudun” 115/1980/246—250, 256—261.

O autorytecie i kompetencji wyżej wymienionych małżonków w zakresie omawianych zagadnień daje pojęcie książka. G. Houver, *Jean et*

Hildegarde Goss. *La non-violence c'est la vie* (Paris 1981, s. 162, Cerf, ser. *Temoins spirituels d'aujourd'hui*, t. 10). Całość opracowania ujęta jest w formie wywiadu-rozmowy na temat nieprzemocy we współczesnym świecie. Małżonkowie Goss dzielą się osobistymi spostrzeżeniami na temat przemocy i terroryzmu, tak oceniając zarówno fakty historyczne, jak i próbując podać pewne prognozy na przyszłość. Uwagi te odnoszą się tak do krajów europejskich, jak i trzeciego świata. Cenne są także zamieszczone ich prywatne listy oraz dokumenty dotyczące przedstawianych zagadnień.

W tekstach tych jest często mowa o przeżyciach poszczególnych ludzi, które uwidaczniają małość pojedynczego człowieka w ogromnej maszynie przemocy świata. Wypowiedzi autorów dotyczą przeważnie aspektów praktycznych zjawiska, nie teoretycznych, którymi zajmowano się częściej w uprzednio prezentowanych publikacjach. Osobiste zaś zaangażowanie pisarzy w walce z przemocą, jak to sami podkreślają, wyrasta z przesłanek Ewangelii. Wynurzenia ich jednak dotyczą przede wszystkim sfery życia politycznego, ekonomicznego i społecznego, mniej zaś odnoszą się do perspektywy religijnej tej tematyki.

Omawiając współczesną literaturę z zakresu zagadnień przemocy i terroryzmu, nie można pominąć dokumentu roboczego ostatniego Synodu Biskupów w Rzymie *La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa. Traduzione non ufficiale del Documento di lavoro per il Sinodo dei Vescovi de 1983* (Città del Vaticano 1983, s. 75). Porusza on niektóre szczególnie interesujące kwestie rozpatrywane w płaszczyźnie przebaczenia i pokuty, widząc w tym podstawowe przejawy misji Kościoła. Należy wskazać, że po raz pierwszy w oficjalnym dokumencie Kościoła użyto pomijanych dotąd określeń „grzech społeczny” czy „grzech strukturalny”. Wydaje się, iż tekst ten wymagałby oddzielnej prezentacji i bliższych analiz teologicznych.

Interesujące jest orędzie wydane przez uczestników synodu *De reconciliazione et paenitentia in missione Ecclesiae* (Civitate Vaticana 1983, s. 7). Także i w tym krótkim tekście występują treści dotyczące zagadnień przemocy, a interesujące teologa moralistę.

Ten dość pobieżny przegląd niektórych, z dużego bogactwa, pozycji, traktujących o przemocy, terroryzmie i zagadnieniach z nimi związanych, daje wyobrażenie, jak bardzo jest to problematyka złożona. Prezentowane publikacje są bardzo różnorodne w swej treści i formie (studia naukowe, reportaże, referaty, wywiady), wskazują jednak z dużą jednoznacznością na potrzeby rozpatrywania tej tematyki całościowo. Ujmowanie jej z różnych punktów widzenia daje lepszy obraz zjawiska przemocy i terroryzmu oraz pozwala je pełniej zrozumieć tak w płaszczyźnie społecznej, jak moralnej czy religijnej.

W większości wymienionych wyżej książek aspekty teologiczne zagadnienia terroryzmu i przemocy są rozpatrywane jedynie jakby wtórnie czy ubocznie. Z drugiej jednak strony szerzenie akcji nieprzemocy, aczkolwiek najczęściej występuje na innych płaszczyznach (np. ekonomicznej, politycznej, kulturowej) w znacznym stopniu wyrasta z ducha Ewangelii, który ma przecież ujawniać się w życiu jednostkowym, społecznym, a także między-narodowym. Związek z religią można też dostrzec w nierzadko spotykanym w środowiskach Ameryki Łacińskiej opowiadaniu się za teologią wyzwolenia. W prezentowanych pozycjach nie zawsze jednak spotyka się należyte odwołanie się do nauki Kościoła, a niekiedy niezupełną z nią zgodność.

Omawiane publikacje przeważnie tematykę od strony społecznej, natomiast niewiele poświęcają uwagi sprawie przemiany wewnętrznej człowieka. I to jest chyba poważnym niedostatkiem, gdyż najważniejsza przyczyna zła, a więc i zjawisk przemocy i terroryzmu, tkwi przecież w samym człowieku.

Zastanawiając się nad rozmaitymi sposobami podejścia do tych trudnych zagadnień, słusznym będzie wniosek, że należy rozpatrywać każdy oddzielnie, biorąc pod uwagę zarówno wadliwe struktury, błędne poglądy i ideologie, jak i niewłaściwe postępowanie jednostek i grup. Obiektywnie też należy zawsze wskazywać na zło, ujawniać jego faktyczne przyczyny i korzenie, nie kryjąc także jego smutnych, a nawet tragicznych, konsekwencji dla człowieka i świata.

W sumie za coś pozytywnego uznać należy dość szerokie zajmowanie się problematyką tak aktualną i bardzo ważną, wszelkie próby jej wszechstronnego naświetlenia, a także poszukiwania lepszych rozwiązań.

ks. Andrzej F. Dziuba, Gniezno-Warszawa