

SYMPOZJUM

Rok XVII 2013, nr 1(24)

ISSN 1429-558X

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
ZGROMADZENIA KSIĘŻY NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Robert Ptak SCJ (red. naczej.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. naczej.)
ks. Krzysztof Napora SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA
ks. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 1429-558X

NAKLAD: 220 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

KOŚCIÓŁ W SŁUŻBIE POKOJU

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ Chrystus jest naszym pokojem (por. Ef 2,14). Wizja pokoju w Liście do Efezjan	9
KS. WŁADYSŁAW MAJKOWSKI SCJ Pokój dobrem wspólnym ludzkości	23
KS. JANUSZ BURKAT SCJ <i>Pacem in terris</i> – magna charta pokoju	45
RYSZARD A. PODGÓRSKI Antropologiczno-aksjologiczny wymiar encykliki <i>Pacem in terris</i>	61
KS. WITOLD KAWECKI CSsR Ład moralny a pokój światowy	73
KRYSTYNA CZUBA Media a postawy propokojowe	95
KS. ANDRZEJ OFFMAŃSKI Rola katechezy w wychowaniu do pokoju	113
KS. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ Duszpasterstwo parafialne w służbie pokoju	137

KS. BRONISŁAW MIERZWIŃSKI	
Pojednanie między narodami warunkiem i owocem pokoju. Refleksje nad dokumentami Kościoła katolickiego Polski i Niemiec oraz Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej	163

KS. LEON SZOT	
Polska pomoc humanitarna w misjach pokojowych i stabilizacyjnych Wojska Polskiego	181

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

KARD. KAROL WOJTYŁA, <i>Kościół w tajemnicy odkupienia.</i> <i>Interpretacja Vaticanum II</i> , opr. ks. A. Dobrzyński, Rzym 2012, ss. 472 (ks. R. Ptak SCJ)	209
--	-----

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej <i>Posoborowe koncepcje teologii katolickiej</i> , Kraków, 28 lutego 2013 roku (ks. R. Ptak SCJ)	214
--	-----

Od redakcji

Kościół zawsze zabiegał i troszczył się o pokój między narodami, który byłby oparty na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Pół wieku temu, 11 kwietnia 1963 roku ukazała się encyklika Jana XXIII o pokoju *Pacem in terris*. Jej wyjątkowy charakter wiąże się z ówczesnym kontekstem warunków polityczno-społecznych, w których coraz bardziej narastało realne zagrożenie pokoju w skali ogólnoświatowej. Głos Kościoła wyrażony ustami Papieża Pokoju zdecydowanie przypomina, że stosunki między narodami nie mogą się opierać wyłącznie na sile. Prawdziwy pokój, którego ludzie wszystkich czasów taka żarliwie pragnęli, może być budowany i utrwalany tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga (por. *Pacem in terris*, 1).

Waga poruszanego w dokumencie zagadnienia oraz jego dogłębna analiza wraz z proponowanymi rozwiązaniami słusznie nadają tej encyklice miano „wielkiej karty pokoju”. Stąd też główne artykuły niniejszego numeru naszego półrocznika wiążą się ściśle ze wspomnianym tematem. Warto spojrzeć na kwestię pokoju, sięgając do jego źródeł biblijnych, a także przyrzeć się temu zagadnieniu od strony dogłębnie omawianej dzisiaj w Kościele nowej ewangelizacji.

Ponawiam zaproszenie do współpracy i proszę o zapoznanie się z warunkami przygotowania nadsyłanych materiałów.

ks. Robert Ptak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

KOŚCIÓŁ
W SŁUŻBIE POKOJU

ks. Stanisław Hałas SCJ
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

CHRYSTUS JEST NASZYM POKOJEM (POR. EF 2,14). WIZJA POKOJU W LIŚCIE DO EFEZJAN

W Liście do Efezjan znajduje się piękny i pełen wymowy tekst na temat pokoju. Mówi on, że Chrystus jest naszym pokojem, ponieważ obalił mur wrogości i stworzył w sobie jednego nowego człowieka (2,14n). W ten sposób wprowadził pokój i pojednał nas z Bogiem. Ogłosił też pokój wszystkim: i tym znajdującym się daleko, i tym, którzy są blisko (por. ww. 15-17). Tekst ten jest umiejscowiony w pierwszej, kerygmatycznej części listu, która ma na celu ukazanie wielkości Bożego miłosierdzia w stosunku do ludzi. Znalazła ona najpełniejszy wyraz właśnie w zbawieniu (Ef 1-3)¹. Po wstępnym błogosławieństwie (1,3-14) autor mówi o obdarzeniu wcześniejszych grzeszników nowym życiem, a dalej ukazuje dzieło Chrystusa, prezentując je właśnie jako zaprowadzenie pokoju. Chodzi o całą perykopę 2,11-22. Autor listu ukazuje w niej Chrystusowe dzieło jako pojednanie i zaprowadzenie pokoju, używając określenia εἰρήνη aż czterokrotnie (Ef 2,14n; 17).

Tekst ten jest tak piękny literacko, że dawniej traktowano go jako wczesnochrześcijański hymn o Chrystusie zaprowadzającym

¹ Na temat budowy Listu do Efezjan por. choćby P. KOBELSKI, *List do Efezjan*, KKB 1390.

pokój². Dzisiaj jednak podchodzi się do tej hipotezy bardziej sceptycznie. Okazuje się bowiem, że nie ma właściwie mocnych argumentów za tym, aby Paweł i inni autorzy wykorzystali wcześniej istniejące starochrześcijańskie poematy. Widać to dobrze choćby na przykładzie tekstu z 1 P mówiącego o cierpieniach Chrystusa (2,21-24), który dawniej również uważano za hymn wczesnochrześcijański, a dzisiaj znaleziono bezsprzeczne dowody na to, że jest on na pewno kompozycją własną autora listu³. Również i podobieństwa naszego tekstu Listu do Kolosan świadczą przeciw hipotezie o wczesnochrześcijańskim hymnie, a każą widzieć w nim kompozycję własną autora listu, w której widoczne są idee i koncepcje z jego listu. Sformułowanie o pojednaniu (ἀποκαταλλάξη) z Bogiem przez krzyż (σταυρός), które przynosi pokój (Ef 2,16n), jest bardzo podobne do tego z Listu do Kolosan, również mówiącego o pojednaniu dokonanym przez Chrystusa, a określonego dokładnie takim samym słowem ἀποκαταλλάξει w 1,20nn. Warto zauważyć, że taki właśnie czasownik określający pojednanie z przedrostkiem ἀπό- znajdujemy tylko w tych dwóch listach i nigdzie poza nimi: ani w całej Biblii, ani w pismach Józefa Flawiusza, ani u Filona z Aleksandrii. Oprócz tego List do Kolosan mówi również o pojednaniu dokonanym przez krzyż, co jest stwierdzeniem dość osobliwym na tle listów Pawłowych, gdyż mówią one z reguły o usprawiedliwieniu dokonanym przez krew Chrystusa, a nie przez Jego krzyż (por. Rz 3,25; 5,9). Przelana krew Chrystusa wiązała bowiem Jego śmierć z ofiarą przebłagalną za grzechy i ukazywała jej ekspiacyjną skuteczność. Krzyż zaś pojmowano wtedy przede wszystkim jako znak hańby i najgorszego poniżenia (np. Flp 2,8), a jego teologia jako znaku zbawienia rozwinęła się dopiero później. Dlatego dzisiaj nie traktuje się

² Por. np. dawny komentarz KUL-owski autorstwa A. JANKOWSKIEGO, *Listy więzienne św. Pawła: do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 403; G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*, ZNW 56 (1965), s. 216nn; H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1963, s. 123.

³ Świadczy o tym zwłaszcza użycie słów bardzo charakterystycznych dla 1 P, a mianowicie δόλος w 2,22, πάσχειν i λοιδορέω w 2,23, a także kolejności odniesień do Iz 53 – por. S. HAŁAS, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2007, s. 194.

już tego tekstu jako wcześniejszego hymnu włączonego wtórnie do Listu do Efezjan, a raczej jako kompozycję własną autora, w pełni odpowiadającą treści całego listu⁴.

Chrystus jako dawca pokoju

Już na początku interesującego nas fragmentu autor Listu do Efezjan stwierdza, że Chrystus „jest naszym pokojem” (ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν – 2,14). Jest to określenie szczególne, na które już od dawna zwracano uwagę. Kalwin nazwał je nawet *pulcherrimus titulus Christi*⁵. Rzeczywiście, takiego określenia nie znajdziemy w żadnym innym tekście biblijnym: ani w pismach Pawłowych, ani poza nimi. Jest ono całkowicie oryginalne i sygnalizuje, że mamy do czynienia z bardzo oryginalną i przemyślaną teologią pokoju. Swoją konstrukcją przypomina jednak inne podobne sformułowania, znajdujące się także w listach Pawłowych. Chodzi np. o stwierdzenie, że Chrystus jest naszym życiem: ἡ ζωὴ ὑμῶν (Kol 3,4), nadzieją na chwałę (ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης – Kol 1,27), czy też stał się mądrością pochodzącą od Boga, a także usprawiedliwieniem, uświęceniem i odkupieniem (ὁς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε, καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις – 1 Kor 1,30)⁶. Dla porównania można by jeszcze dołączyć Janowe sformułowanie o tym, że Bóg jest miłością: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (1 J 4,8.16).

Co właściwie może znaczyć takie sformułowanie? Na co ono w swej wymowie wskazuje? Jest zapewne mocniej wymowne od innych, które nie zawierają wyraźnego orzecznika ἐστίν, chyba że chodzi o bardzo podobny w swym sensie czasownik ἐγενήθη (= stał się) w 1 Kor 1,30. Z kolei sformułowanie Janowe zawiera orzecznik ἐστίν, lecz nie odnosi się do Chrystusa, tylko do Boga. Podobieństwo określenia Chrystusa jako pokoju do sformułowań analogicznych polega także

⁴ Por. H. MERKLEIN, *Zur Tradition und Komposition Eph 2,14 – 18*, BZ 17 (1973), s. 97; P. KOBELSKI, *List...*, dz. cyt., 1394.

⁵ Na podstawie: B. BARTH, *Ephesians*, Garden City 1974, s. 262.

⁶ Przykłady przytoczone w komentarzu A. JANKOWSKIEGO (*Listy więzienne św. Pawła...*, dz. cyt., s. 403).

na wskazaniu, że chodzi o dar przeznaczony dla chrześcijan – adresatów listów Pawłowych. Chodzi bowiem o życie *wasze* (ὕμῶν – Kol 1,3), mądrość, usprawiedliwienie, uświęcenie i odkupienie przeznaczone dla nas (ἡμῖν – 1 Kor 1,30) oraz nadzieję chwały, którą jest Chrystus dla *was* (ἐν ὑμῖν – Kol 1,27). We wszystkich tych tekstach chodzi po prostu o to, że Chrystus jest dawcą nowego, chwalebego życia (Kol 3,4), a także usprawiedliwienia, uświęcenia, odkupienia i pochodzącej od Boga mądrości (1 Kor 1,30). Jest źródłem nadziei na osiągnięcie chwały wiecznej (Kol 1,27). Analogicznie i w sformułowaniu Listu do Efezjan Chrystus jest ukazany jako dawca pokoju. Taka interpretacja znajduje swoje potwierdzenie także w stwierdzeniu, że On wprowadził, dosłownie *uczynił pokój*: ποιῶν εἰρήνην (Ef 2,15). Na czym więc Jego dar polega?

Można to łatwo wywnioskować z najbliższego kontekstu Listu do Efezjan. Wiersze poprzedzające mówią o przybliżeniu chrześcijan do Boga dzięki krwi Chrystusa. Chodzi oczywiście o odkupienie dokonane przez Mękę Chrystusa, w której dokonuje się przelanie Jego krwi (por. Ef 1,7; Rz 3,25; 5,9). Najbardziej podobne jest w tym względzie wspomniane już stwierdzenie z Listu do Kolosan mówiące, że Bóg wszystkich pojednał ze sobą przez krew Chrystusa przelaną na krzyżu i w ten sposób zaprowadził pokój (1,20). Wprowadzenie pokoju zostało w Liście do Kolosan określone czasownikiem εἰρηνοποιέω, który oczywiście wywodzi się od rzeczownika εἰρήνη i ma analogiczny sens znaczeniowy. Zaprowadzenie pokoju jest więc w obu tych listach, których podobieństwa już dawno zauważono, innym określeniem Chrystusowego odkupienia.

Skutek pojednania z Bogiem i ludźmi

Zarówno w Liście do Kolosan, jak i w Liście do Efezjan dzieło zbawcze Chrystusa zostało określone jako pojednanie, za pomocą takiego samego czasownika ἀποκαταλλάσσω (Kol 1,20.22 i Ef 2,16). Zwrócono już uwagę na to, że takie określenie nie pochodzi z tradycyjnego języka biblijnego, jak np. zbawienie (σωτηρία – sōzō) czy też odkupienie

(λύτρον – λυτρόω – Wj 13,13; 34,20; Pwt 33,29; Kpł 27,33; Ps 24,22)⁷. Jest terminem czysto świeckim wywodzącym się z języka greckiego i oznacza pogodzenie zwaśnionych stron, ludzi wrogo nastawionych do siebie. Dobrze to widać na przykładzie 1 Kor 7,11, gdzie καταλλάσσω oznacza pogodzenie się żony z obrażonym mężem⁸. Paweł chętnie używa tego określenia zarówno w formie czasownikowej, jak i rzeczownikowej: καταλλαγή na określenie tego, czego dokonał Chrystus przez swoją mękę i zmartwychwstanie. Chodzi mu oczywiście o pojednanie ludzi z Bogiem i wyeliminowanie nieprzyjaźni, jaka zaistniała w wyniku grzechu, jak to widać również na przykładach Drugiego Listu do Koryntian (5,18n) i Listu do Rzymian (5,10n; 11,5). W Listach do Kolosan i Efezjan został on użyty we wzmocnionej formie z przedrostkiem από- : ἀποκατάλλάσσω. Tak wzmocnioną formę tego czasownika znajdziemy tylko w tych dwóch listach i zapewne akcentuje ona sam fakt pojednania z Bogiem jako dokonanie szczególnie istotne.

Pokój ofiarowany przez Chrystusa jest więc rezultatem i owocem pojednania z Bogiem. Taka jest właśnie wymowa połączenia ze sobą określeń εἰρήνη i ἀπο – καταλλάσσω. Połączenie to widoczne jest już w 1 Mch 1,4n, gdzie również chodzi o pokój i pojednanie z Bogiem. Widoczne jest także w Liście do Kolosan, w którym obydwa pojęcia zostały wyrażone czasownikowo jako ἀποκατάλλάσσω i εἰρηνοποιέω (1,20). Również w tym ostatnim liście chodzi o powszechne pojednanie dokonane przez Boga za pośrednictwem męki Chrystusa, co pociągało za sobą równoczesne zaprowadzenie pokoju. W Liście do Efezjan chodzi także o pojednanie ludzi z Bogiem, co jest równocześnie zaprowadzeniem pokoju: ποιῶν εἰρήνην (Ef 2,15n).

⁷ Określenia te są w Septuagincie odpowiednikami hebrajskich *jāsz'a* i *gā'al*. W ścisłym ujęciu pierwsze z tych określeń σωτηρία – σώζω oznaczało początkowo uratowanie kogoś od śmierci (np. 1 Sm 11,13), λύτρον – λυτρόω zaś oznaczało wykupienie niewolnika z niewoli i obdarzenie go wolnością (Kpł 19,20; 25,25nn). Dopiero później zaczęto je stosować na oznaczenie ratunku czy uwolnienia dokonanego przez Boga.

⁸ Por. S.E. PORTER, *Pokój*, w: G. HAWTHORNE i in. (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010, s. 605. Określenia μεσσιτοχον nie ma w dziełach ani Józefa Flawiusza, ani Filona z Aleksandrii.

Różnica między Listem do Efezjan a Listem do Kolosan jest taka, że pierwszy mówi o pojednaniu obydwóch części ludzkości, tzn. żydów i pogan z Bogiem. Aby tego dokonać, Chrystus zlikwidował głęboki podział, jaki między nimi istniał, a jakiego boleśnie doświadczył Paweł w czasie swej apostołskiej posługi. Podział ten został przez autora Ef zobrazowany za pomocą rozdzielającego muru (μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ; Ef 2,14). Niezależnie od tego, czy określenie to odnosi się do muru na dziedzińcu świątyni jerozolimskiej oddzielającego część przeznaczoną dla rodowitych żydów od części dostępnej również dla pogan, czy też jest tylko określeniem o charakterze bardziej ogólnym, chodzi o zobrazowanie głębokiego podziału między jednymi a drugimi⁹. Dla podkreślenia głębi tego podziału autor listu używa do określenia podwójnego μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (Ef 2,14), którego obydwie człony mają właściwie podobny sens muru szczelnie oddzielającego ludzi od siebie.

Specyfiką Listu do Efezjan w porównaniu z Listem do Kolosan, a także innymi listami Pawłowymi, jest równoczesne połączenie ze sobą dwóch skutków Chrystusowej męki, a mianowicie pojednania ludzi z Bogiem (relacja wertykalna) i pojednania ich między sobą (relacja horyzontalna). Jak autor listu mógł sobie wyobrażać wzajemne powiązanie obydwóch tych skutków Chrystusowej śmierci? Jak postrzegał zależność między pojednaniem religijnym a społecznym?¹⁰

⁹ Obszerniejsza dyskusja na ten temat w: S. MĘDALA, *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*, w: WMWKB 9, s. 471n.

¹⁰ Okazuje się, że dla Pawła ważne jest nie tylko pojednanie z Bogiem, co zwykły wyrażać wielokrotnie za pomocą pojęcia καταλλάσσω – καταλλαγή. Również i jedność między chrześcijanami jest problemem bardzo ważnym w jego listach. Określa ją w naszym tekście właściwie aż trzykrotnie za pomocą liczebnika ἓν (2,14. 16.18). Mówi bowiem, że dwie części ludzkości Chrystus uczynił jednym (ἓν), pojednał je w jednym ciełe (ἓν ἐν τῷ σώματι – w. 16) i że wszyscy mają przystęp do Boga w jednym Duchu (ἓν ἐν τῷ πνεύματι – w. 18). Nawiązuje w ten sposób do bardzo rozpowszechnionego w listach Pawłowych nauczania o zgodzie, jedności i miłości braterskiej we wspólnocie kościelnej. Listy te również często używają liczebnika ἓν na określenie tej jedności. Mówią bowiem o Kościele jako jednym ciełe: ἓν σῶμα (Rz 12,4n, por. 1 Kor 10,17; 12,12nn; Kol 3,15), w którym wszystkie narządy współpracują dla dobra całej osoby. Mówią także o odkupieniu jako nowym stworzeniu: καινή κτίσις (2 Kor 5,17; Ga 6,15), podobnie

Znamienne, że mówi on najpierw o pojednaniu dwóch ludów przez zniszczenie rozdzielającego muru, uchylenie Prawa i stworzenie zupełnie nowego człowieka (ww. 14n). Dopiero w dalszej kolejności widzi pojednanie zjednoczonej już wspólnoty z Bogiem: ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους... τῷ θεῷ (2,16). Zdaje się w ten sposób sugerować, że warunkiem pojednania z Bogiem jest uprzednia jedność we wspólnocie. Wprowadzenie pokoju również dotyczy najpierw wspólnoty (w. 15n), a następnie Boga. Dopiero proklamacja pokoju w wierszu 17. łączy wyraźnie obydwie kierunki: zarówno horyzontalny, jak i wertykalny. Obejmuje zarówno pojednanie z Bogiem, jak i między ludźmi.

Szerszy zakres znaczeniowy

Chodzi o pokój w pełnym biblijnym rozumieniu jako całkowite pojednanie, zgoda, a także całkowity dostęp do ojcowskiej miłości Boga (w. 18) i pełne włączenie do Bożego domu. W ten sposób wszyscy chrześcijanie mają perspektywę stania się συμπολιται τῶν ἀγίων καὶ οἰκέτοι τοῦ θεοῦ (Ef 2,19). Pierwotny sens greckich określeń συμπολιται i οἰκέτοι dotyczy zarówno pełnych uprawnień obywatelskich, jak i włączenia do rodziny. Autorowi listu chodzi więc o pełne włączenie do wspólnoty kościelnej, rozumianej z jednej strony jak dobrze funkcjonujące państwo, a z drugiej – jak zjednoczona miłością rodzina. W końcu kościelna wspólnota jest ukazana jako w pełni zjednoczony lud, który nawiązuje serdeczną, synowską więź, łączność z Bogiem.

Pokój zaprowadzony i proklamowany przez Chrystusa ma więc sens znacznie szerszy i głębszy niż tylko zwykły brak wojny i wrogości. To ostatnie określenie ἐχθρα występuje zresztą dwukrotnie w naszym tekście dotyczącym Chrystusowego pokoju: wierszach 14. i 16. Wrogość jest w naszym tekście logiczną antytezą pokoju jako nastą-

jak nasz tekst mówi o stworzeniu z dwóch części ludzkości jednego nowego człowieka: κτίση... εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον (Ef 2,15).

W żadnym innym liście nie mówi jednak o pojednaniu żydów i pogan, chrześcijan pochodzenia żydowskiego i etnochrześcijan.

wienie całkowicie nieprzyjazne, przeciwne i nieżyczliwe. To przeciwstawienie dwóch określeń widoczne jest także w innych tekstach biblijnych, np. w Kpł 26,6n; 2 Sm 18,32; 1 Krn 12,18; 22,9; Łk 19,42n; Rz 8,6n. W tekście Listu do Efezjan zaprowadzenie pokoju jest równoznaczne z unicestwieniem wrogości między dwoma narodami, którą obrazował rozdzielający mur (w. 14). Pojednanie z Bogiem zaś oznacza również całkowitą likwidację wrogości między ludźmi a Bogiem. Dlatego autor listu mówi dosłownie o uśmierceniu tej wrogości, które zakłada jej całkowite zniszczenie i unicestwienie (ἀποκτείνω w. 15-17).

Równocześnie jednak zaprowadzenie pokoju oznacza dla zwaśnionych wcześniej chrześcijan całkowite pojednanie, które owocuje najpierw gruntowną przemianą i odnową. Zostało to ukazane obrazowo jako stworzenie całkowicie „nowego człowieka” (w. 15). Skutkuje także bezpośrednim zbliżeniem do Boga jako dobrego i kochającego Ojca (w. 18). Tę bezpośrednią bliskość w stosunku do Ojca określa nasz autor jako προσαγωγή. Określeniem tym posłużył się Paweł w Liście do Rzymian w podobnym znaczeniu (5,2). Oznaczało tam dostęp do Bożej miłości (χάρις), która jest następstwem dokonanego przez Chrystusa usprawiedliwienia. Również i tam mówi się o pokoju z Bogiem, który należy zachowywać (5,1).

To bezpośrednio przybliżenie do Boga skutkuje również przywilejami wewnątrz wspólnoty kościelnej, a mianowicie pełnym uczestnictwem w niej bez jakichkolwiek ograniczeń lub umniejszeń. Skutkuje pełnym włączeniem do świątyni Boga, która jest wznoszona i powiększana dzięki Chrystusowi (w. 21n). Przeznaczeniem tej świątyni jest, aby stała się faktycznym mieszkaniem Boga. Chodzi więc o ścisłą i uszczęśliwiającą komunię z Bogiem, jaka jest właściwa Bożej świątyni.

Pokój zaprowadzony przez Chrystusa implikuje wszystkie te dobrodziejstwa. Widzimy więc, że εἰρήνη nie oznacza dla autora Listu do Efezjan jedynie braku wojny czy wrogości. Jego zakres znaczeniowy jest znacznie szerszy¹¹. Jest to więc typowo biblijny sens pokoju. Ozna-

¹¹ Na ten szerszy zakres znaczeniowy pojęcia „pokój” z Biblii zwracały od dawna uwagę teologiczne słowniki biblijne, np. W. FOERSTER [I IN.], „εἰρήνη i in”, TDNT; H. BECK, *Pace* – εἰρήνη, TBNT wł. 1129nn.

czał tam bowiem również pełną zgodę, bezpieczeństwo, a nawet przyjaźń i dobrobyt¹². Te aspekty widoczne są w różnych tekstach biblijnych, np. w poetyckim sformułowaniu Izajasza:

Ja, Pan, sprawiam *szalôm*, a więc pomyślność (BJ: *bonheur*,
P: *benessere, well-being*)
i tworzę *rā'* (= zło, niedolę – Iz 45,7).

Określenia *szalôm* (= pokój) i *rā'* (= zło) odpowiadają sobie wzajemnie w paralelizmie antyetycznym. Ich przeciwstawność znaczeniową w sposób właściwy uwzględnili różni tłumacze i dlatego nie przetłumaczyli rzeczownika *szalôm* szablonowo jako pokój, lecz jako przeciwieństwo zła i niedoli, a więc pomyślność. Podobnie *Bible de Jérusalem* przetłumaczyła *szalôm* jako *bonheur*, włoska Biblia Paulińska jako *benessere*, a *New American Standard Bible* jako *well-being*. Podobnie przetłumaczono określenie *szalôm* także w innych tekstach biblijnych, jak np. w Ps 147,14; Iz 54,13; Ps 72,7 itd. W innych tekstach biblijnych *szalôm* oznacza z kolei przyjaźń i życzliwość, co widać dobrze na przykładzie 1 Krl 5,26:

Utrwalił się zatem *szalôm* (= przyjaźń) między Hiramem a Salomonem, gdyż zawarli ze sobą przymierze.

Podobnie przetłumaczono określenie *szalôm* jako przyjaźń także w innych wersjach językowych, a mianowicie w *Bible de Jérusalem: la bonne entente i harmonie parfaite* w *Traduction Oecuménique de la Bible*. Wszystkie te tłumaczenia właściwie uwzględniają kontekst, w którym zostało użyte hebrajskie określenie *szalôm*. Najbliższy kontekst Pierwszej Księgi Królewskiej mówi bowiem nie o braku wojny między dwoma królami, lecz o dobrej ich współpracy, zwłaszcza gdy chodziło o budowę świątyni jerozolimskiej. W kilku biblijnych tekstach z kolei przyjaciel został określony dosłownie jako człowiek pokoju, hebr. *îsz szalôm* (Ps 41,10, por. Ps 37,37; Jr 38,22; Ab 7). Również i w tym okreś-

¹² Por. np. najnowszy słownik hebrajski D.J. CLINESA, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993-, hasło: *szalom*.

leniu chodzi nie tylko o brak wrogości czy ogólnie pokojowe nastawienie, lecz o coś więcej, a mianowicie o prawdziwą przyjaźń i życzliwą współpracę.

To szersze znaczenie pokoju możemy dostrzec także w naszym tekście z Listu do Efezjan. Pokój bowiem, wysłużony przez Chrystusa, pociąga za sobą serdeczną więź z Bogiem i pełne włączenie do Kościoła tych, którzy dawniej byli całkowicie pozbawieni tej możliwości. Autor listu mówi o nich, że byli oddzieleni od Chrystusa, obcy wobec Ludu Bożego, bez jakiegokolwiek udziału w przymierzu z Bogiem i wynikających z niego obietnic, bez jakiegokolwiek nadziei na przyszłość (w. 12). W takiej sytuacji wprowadzenie Chrystusowego pokoju oznaczało pełne włączenie adresatów do udziału w przymierzu z Bogiem i wynikających z tego przywilejów. Daje więc uszczęśliwienie tym, którzy wcześniej byli go pozbawieni.

W pokoju zaprowadzonym przez Chrystusa widać także aspekt przyjaźni z Bogiem i ludźmi. Dwa wrogię w stosunku do siebie narody zostały w pełni pojednane. Ten szeroki zakres pojednania został uwypakowany zarówno przez powtórzony trzykrotnie liczebnik ἕν, jak i obraz zburzenia muru rozdzielającego (w. 15). Przyjaźń z Bogiem zaś została określona jako bezpośrednia łączność z kochającym Ojcem.

Taki też sens pojęcia „pokój” widać w bardzo charakterystycznych pozdrowieniach początkowych, znajdujących się w pierwszych wersach listów św. Pawła. Znajdujemy je na początku wszystkich bez wyjątku listów Pawłowych, łącznie z Listem do Efezjan. W pozostałych listach natomiast pozdrowienie nie zawsze występuje. Nie ma go np. w pozdrowieniu początkowym Listu św. Jakuba, którego autor posługuje się charakterystyczną dla literatury greckiej tamtych czasów formułą χαίρειν (1,1; por. też 1 Mch 10,18.25.30; 2 Mch 1,1; 11,16; Est 8,12; 1 Ezd 6,8; 8,9). Wszystkie natomiast listy Pawłowe zaczynają się charakterystycznym życzeniem: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνῃ, w którym pokój zawsze jest łączony z łaską: χάρις. Zawsze też χάρις wymieniana jest na pierwszym miejscu, a dopiero po niej εἰρήνη – nigdy odwrotnie.

Najczęściej jest to formuła: „łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana Jezusa Chrystusa”. Występuje ona w identycznej formule aż

w połowie jego listów: 2 Tes 1,2¹³; 1 Kor 1,3; 2 Kor 1,2; Ga 1,3; Flp 1,2; Flm 3; Ef 1,2. W innych zaś tylko nieznacznie się różni. W pozdrowieniu z Listu do Kolosan mówi się tylko o pokoju pochodzącym od Boga naszego Ojca (1,2). W Pierwszym Liście do Tesaloniczan, a więc najwcześniejszym liście św. Pawła, znajdujemy formułę w wersji najkrótszej, a mianowicie: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. Niemniej jednak w poprzednim wierszu zostali również wymienieni Bóg Ojciec i Pan Jezus Chrystus jako Ci, dzięki którym Paweł pisze swój pierwszy list. Natomiast w obydwóch Listach do Tymoteusza oprócz życzenia łaski i pokoju autor dodaje również życzenie miłosierdzia: ἔλεος (1 Tm 1,2; 2 Tm 1,2).

To dosłowne podobieństwo zwrotów świadczy niewątpliwie o tym, że stało się ono dla Pawła już jednoznacznie określoną formułą. W innych listach Nowego Testamentu pojawiają się inne sformułowania, choć również w nich częste jest połączenie χάρις i εἰρήνη (w obydwóch listach św. Piotra: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη; 2 J 3, a nawet w Ap 1,4). Wydaje się więc, że taki rodzaj pozdrowienia chrześcijańskiego pochodzi właśnie od Pawła. Jest dla jego listów bardzo charakterystyczny, a późniejsi autorzy chrześcijańscy na nim się wzorują. Uznali widocznie jego głęboko chrześcijańską treść, która wyraża życzenie bardzo właściwe dla wyznawców Chrystusa¹⁴.

Ponieważ takie pozdrowienie, wyrażające życzenie łaski i pokoju, jest pomysłem Pawłowym, na pewno wyraża jego myśl teologiczną. Sformułowanie Pawłowe jest doskonałą okazją, aby zapytać, jak Paweł rozumie pokój, którego życzy adresatom swych wypowiedzi. Rozumie go oczywiście jako dar zarówno od Boga, naszego Ojca, jak i Pana Jezusa Chrystusa. Nie mniej charakterystyczne jest połączenie pokoju z innym, bardzo typowym dla Pawła pojęciem, a mianowicie łaski: χάρις.

¹³ Nie wchodzimy w detale dyskusji na temat zaimka ὑμῶν w wersji oryginalnej. Zdania bowiem są w tej sprawie podzielone, por. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London–New York 1975, s. 635.

¹⁴ Por. J. FITZMYER, *Wprowadzenie do Listów Nowego Testamentu*, KKB 1253; M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (NKB NT VII), Częstochowa 2009, s. 100nn.

Podsumowanie

Analizowany tekst z Listu do Efezjan (2,14-18) jest najpiękniejszym tekstem biblijnym o pokoju nie tylko w zbiorze listów Pawłowych, lecz także w całym Nowym Testamencie, a może nawet i całym Piśmie Świętym¹⁵. Autor zasugerował teologiczną doniosłość swojego tekstu, używając zasadniczego określenia εἰρήνη aż czterokrotnie w kolejnych wierszach 14, 15 i 17. Test ten nie tylko najczęściej zawiera słowo „pokój”, ale i najbardziej rozbudowaną teologię pokoju w całej Biblii. Chodzi o pokój zawarty dzięki Chrystusowemu pojednaniu zarówno z ludźmi, jak i z Bogiem. Pokój ten daje pełną synowską komuniję z Bogiem, a także całkowite zjednoczenie dwóch wrogich narodów. Obydwa ukierunkowania tego pokoju wzajemnie się warunkują i są względem siebie nierozłączne. Pokój z Bogiem umożliwia także pokój z ludźmi, a pokój z ludźmi jest warunkiem prawdziwego i szczerego pojednania z Bogiem. Pokój ten daje też całkowity udział w przywilejach Ludu Bożego i uszczęśliwia.

Chodzi przy tym o pokój w szerokim rozumieniu biblijnym, który nie ogranicza się do braku otwartego konfliktu, lecz wyraża w szczególnej bliskości i przyjaźni. Jest więc pokojem widzianym w perspektywie personalistycznej jako całkowite i pełne dobro dla człowieka. Tak rozumiany pokój z Bogiem i ludźmi jest konsekwencją Chrystusowego usprawiedliwienia, jego następstwem i konsekwencją.

Nauka, jaką na dziś należy wyciągnąć z Listu do Efezjan, wydaje się taka, że pełnego i szczerego pokoju nie można osiągnąć bez prawdziwej i dogłębnej przemiany wewnętrznej człowieka. Pokój bowiem nie powinien się ograniczać tylko do braku wrogości, lecz winien się wyrażać szczerym dążeniem do pełnej życzliwości, przyjaźni, a nawet miłości. Dopiero takie pojednanie z innymi będzie gwarancją prawdziwego i trwałego pokoju, który daje pełne poczucie bezpieczeństwa i szczęścia. Odkupienie, którego dokonał Jezus Chrystus, jest znakomi-

¹⁵ Innym pięknym tekstem na temat pokoju jest prośba o pokój dla Jerozolimy w Ps 122,6nn, oparta na podobieństwie słownym *szalôm* i *jrûszalâim*. Ciekawy jest też Janowy tekst o pokoju podarowanym przez Chrystusa (J 14,27).

tą pomocą do osiągnięcia prawdziwej odnowy człowieka i jego nastawienia do innych w taki sposób, aby mógł osiągnąć prawdziwy i trwały pokój na ziemi.

Christ is Our Peace (Eph 2,14).

Concept of Peace in the Letter of St. Paul to Ephesians

Summary

The analyzed perycopes of the Letter to Ephesians is one of the nicest and theologically richest texts about the peace in whole the Bible. It presents the peace as result of the reconciliation of the men mutually and with God at the same time. The concept of peace used here has a broader sense, typical of the Bible. It means not only the lack of the war, but also full agreement, harmony and communion with God and with the men. The Letter to the Ephesians is showing us, that the authentic peace includes a profound renovation of the interpersonal relations among men and with God. The reconciliation made by Christ is valid help for reaching the true peace also in the contemporaneous world.

Ks. dr hab. Stanisław Hałas, sercanin, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; wykładowca egzegezy biblijnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach; specjalizuje się w biblijnej teologii miłosierdzia i miłości, czego dotyczy m.in. jego najnowsza książka: *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur. Określenia hebrajskie i ich greckie odpowiedniki*, Kraków 2011; dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych przy Wydziale Teologicznym w Krakowie.

e-mail: stanha@poczta.onet.pl

ks. Władysław Majkowski SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

POKÓJ DOBREM WSPÓLNYM LUDZKOŚCI

Wstęp

Chociaż mogłoby się wydawać, że pokój jest niezaprzeczalną wartością, o którą należy usilnie zabiegać, to jednak konflikty i wojny towarzyszyły ludziom od zarania. Można wręcz powiedzieć, że historia ludzkich wspólnot jest historią konfliktów, a nawet otwartych wojen. Same zaś wojny były inicjowane nie tylko często, ale wcale nierzadko z błahych powodów. Na skutek wojen ginęło wiele ludzi: żołnierzy i cywilów po wszystkich stronach konfliktu. Zniszczeniu ulegało wiele dóbr materialnych. W gruzy były zamieniane najwspanialsze budowle, niszczone dzieła sztuki¹.

Jednak podczas gdy w przeszłości konflikty miały zwykle lokalny charakter i niosły ograniczone terytorialnie zniszczenia, to nowo-

¹ Mając na uwadze oczywisty fakt wojen, które były udziałem społeczeństw, wypracowano w przeszłości doktrynę na temat wojny i pokoju. Jej sednem jest pojęcie wojny sprawiedliwej. Wojnę można uznać za sprawiedliwą, o ile spełnione są trzy warunki: wojna musi mieć charakter państwowy, czyli może ją prowadzić legalna władza państwowa; po drugie wojna jest reakcją na niesprawiedliwe działania agresora i po trzecie wojna ma być koniecznym środkiem przeciwstawienia się złu, a nie sposobem osiągania innych celów, na przykład zdobyczy terytorialnych czy sławy. Zob. J. HÖFFNER, *Problem pokoju w świetle wiary chrześcijańskiej*, „Chrześcijanin w świecie” 124 (1984), s. 66-67.

czesne konflikty, a zwłaszcza wojny światowe, mają totalny charakter. Z racji zastosowania nowoczesnych technologii odznaczają się wielką siłą rażenia ludzi i niszczycielską mocą ludzkiego *habitat*. Najlepszym tego przykładem są dwie wojny światowe XX wieku, które pociągnęły za sobą śmierć wielu milionów ludzi i ogromne zniszczenia ludzkiego dorobku. W zwały gruzów zostały zamienione takie miasta jak Stalingrad, Warszawa, Wrocław, Drezno... Jeszcze gorszy los spotkał Hiroszimę i Nagasaki. Obecnie nawet lokalne konflikty, np. wojna w Korei, wojna wietnamska, afgańska czy konflikt na Bałkanach, spowodowały wiele ofiar w ludziach i przyniosły ogromne zniszczenia dóbr materialnych i sprzętu wojennego. To do stulecia tych wojen (XX wieku) odnosi się stwierdzenie papieża Jana Pawła II: „stulecie nasze było jak dotąd stuleciem wielkich niedoli człowieka, wielkich zniszczeń nie tylko materialnych, ale i moralnych, może nade wszystko moralnych (...); był to jak dotąd wiek, w którym ludzie ludziom ogromnie wiele zgotowali krzywd i cierpień” (RH, 17). Śmierć żołnierzy i cywilów jest najbardziej dramatycznym, ale nie jedynym skutkiem wojen dla człowieka. Wielu z tych, którym udało się przeżyć te konflikty, noszą do końca życia w psychice ranę, która czyni z nich ludzi chorych, niezdolnych do normalnego życia w społeczeństwie. Dobrym tego przykładem są następstwa wojny amerykańsko-wietnamskiej. Poległo w niej czterdzieści tysięcy Amerykanów, ale pięćset tysięcy zostało naznaczonych syndromem wojny, psychicznie okaleczonych. Stąd weterani wojny wietnamskiej byli i są nadal wielkim problemem dla Ameryki.

Dlaczego zatem państwa uciekają się do tak dramatycznego w skutkach środka rozwiązywania sporów, jakim jest wojna? Czy istnieje jednoznaczny powód wojny międzypaństwowej, a tym bardziej światowej? Czy zrozumienie, że pokój jest największym dobrem ludzkości, przerasta umysł ludzi, a w szczególności polityków?

Pokój dobrem wspólnym ludzkości

1. Pojęcie dobra wspólnego

U podstaw powstawania wszelkich grup leży zawsze jakieś dobro; to dzielany przez grupę systemem wartości albo stawiane sobie przez członków grupy cele. W obu przypadkach chodzi o scalający jednostki element, tak że w następstwie stają się odrębną od innych jednostką społeczną.

Odnosząc się do tego wymogu konstytuowania się grupy, katolicka nauka społeczna używa kategorii „dobra wspólnego”. Podobnie jak społeczeństwo nie jest jedynie sumą jednostek, a rzeczywistością *sui generis*, również dobro wspólne nie jest prostą sumą dóbr jednostek, lecz raczej „obejmuje całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość” (MM, 65). Z przytoczonej definicji wynika, że: dobro wspólne w ostatecznym swoim odniesieniu ma zawsze na uwadze osobę ludzką, czyli jest dobrem osoby, ale jednocześnie nie jest utożsamiane z prywatnym interesem jednostek. Nadto, i to jest ogromnie ważne, obciąża odpowiedzialnością za jego realizację władze publiczne. Stąd „uznając dobro wspólne za wartość służącą organizacji życia społecznego i nowemu porządkowi ludzkiego współżycia, Kościół uwypukla jego wymiar ludzki oraz zdolność do ożywiania struktur społecznych – tak ich całości, jak i poszczególnych sektorów – oraz do stymulowania głębokich przemian, stosownie do wymogów sprawiedliwości społecznej” (W, 37).

Dobro wspólne społeczności państwowej obejmuje „zatrudnienie jak największej liczby pracowników, przeciwdziałanie tworzeniu się uprzywilejowanych grup społecznych, także wśród pracowników, odpowiednie dostosowanie płac do cen towarów; udostępnienie dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli; całkowitą likwidację bądź przynajmniej ograniczenie dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarki, tj. między rolnictwem, przemysłem i usługami; zharmonizowanie produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych, zwłaszcza świadczonych przez władze publiczne; do-

stosowanie w miarę możliwości sposobu produkcji do rozwoju nauki i techniki; wreszcie czuwanie nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględniał także perspektywy przyszłości” (MM, 79).

2. Pokój dobrem wspólnym ludzkości

Dobro wspólne ludzkości domaga się, „by unikać złej woli we współzawodnictwie narodów w rozwijaniu potencjału gospodarczego, by popierać porozumienie oraz przyjazną i owocną współpracę gospodarczą między nimi, by wreszcie zabiegać skutecznie o rozwój gospodarczy tych krajów, których potencjał gospodarczy jest niedostateczny” (MM, 80). Z wymienionych elementów dobra wspólnego ludzkości przynajmniej dwa bezpośrednio odnoszą się do pokoju. Unikanie złej woli we współzawodnictwie między narodami i przyjazna między nimi współpraca. Pierwszy element wyklucza konfliktogenne postawy – niezdrowe współzawodnictwo; drugi – stanowi zespół pozytywnych postaw i działań. Wreszcie chociaż dobro każdego narodu stanowi element dobra wspólnego ludzkości, to żadną miarą nie wyczerpuje jego istoty. Każde dobro wspólne, łącznie z dobrem ludzkości, ma swoje najgłębsze odniesienie do ludzkiej natury; „pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględniwszy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby” (PT, 55).

3. Doświadczenia wojen w XX wieku

Chociaż wojen w XX wieku było wiele, to jednak dwie z nich miały zasięg globalny i dlatego są nazwane wojnami światowymi. Pierwsza trwała przeszło cztery lata (1914-1918), druga zaś sześć lat (1939-1945). Obydwie spowodowały śmierć wielu milionów ludzi, tak żołnierzy, jak cywilów, potężne zniszczenia dóbr materialnych, straty moralne i zniszczenie ogromnej ilości sprzętu wojennego². W czasie pierwszej wojny

² W czasie pierwszej wojny światowej zginęło 7,4 mln żołnierzy i około 5 mln cywilów; zostały zatopione 672 okręty różnych bander i różnego przeznaczenia, zniszczono

światowej użyto po raz pierwszy gazu trującego; w czasie drugiej – posłużono się bombami atomowymi. Setki miast zostało zamienionych w stopy ruin, a dobytek wielu narodów uległ zniszczeniu.

Państwem, które inicjowało wojny w obu przypadkach, była Rzesza Niemiecka. Pierwsza pod rządami cesarza Wilhelma II; druga za rządów kanclerza Adolfa Hitlera. Wprowadzie pierwszą wojnę rozpoczęły Austro-Węgry atakiem na Serbię, ale stało się to po uzyskaniu od Rzeszy zapewnienia pomocy naddunajskiej monarchii. W przypadku drugiej wojny światowej Rzesza zapoczątkowała walki atakiem na Polskę pierwszego września 1939 roku.

Zagrożenia pokoju

Pokój na świecie jest zagrożony na różne sposoby. Sytuację tę powodują różnego rodzaju antagonizmy i sprzeczne interesy grup społecznych, całych społeczeństw, a nawet bloków państw. Wydaje się jednak, że wszystkie można sprowadzić do trzech głównych kategorii: fałszywe ideologie, społeczna niesprawiedliwość i ograniczenie wolności religijnej lub religijny fanatyzm³.

tysiące domostw i znaczną część wszelkiej infrastruktury państw Europy. Zob. J. PIEKAŁKIEWICZ, *Kalendarium wydarzeń I wojny światowej*, Janki 1988, s. 589.

Straty spowodowane przez drugą wojnę światową są prawie nie do oszacowania. Ich ogrom przerasta wszelką wyobraźnię. Dość powiedzieć, że w 1942 roku na rosyjskim froncie stanęły naprzeciw siebie ogromne siły militarne. Wehrmacht i sojusznicy (Rumunia, Węgry i Włosi) mieli: 1 011 500 żołnierzy, 10 290 armat, 675 czołgów i 1216 samolotów. Armia Czerwona zgromadziła: 1 000 500 żołnierzy, 13 541 armat, 894 czołgi i 1115 samolotów. Zob. J. PIEKAŁKIEWICZ, *Kalendarium wydarzeń II wojny światowej*, Janki 1988, s. 1942.

W czasie drugiej wojny światowej zginęło około 72 mln ludzi. W tym było 25 mln żołnierzy, pozostali to cywile. Ci ostatni byli nie tylko ofiarami działań wojennych, ale i w nie mniejszym stopniu zaplanowanej eksterminacji w obozach koncentracyjnych czy sowieckich łagrach. Zob. http://pl.wikipedia.org/wiki/ofiary_w_II_wojnie_%C%9Bwiatowe (odczyt: z dn. 9.02.2013 r.).

³ W. MAJKOWSKI, *Pokój największym dobrem ludzkości*, „Chrześcijanin w świecie”, 191(1993) nr 2, s. 117.

1. Fałszywe ideologie

Chociaż wielorakie ideologie mogą leżeć u podstaw wojennego konfliktu, to dwie z nich jednoznacznie były źródłem wojny: faszyzm i komunizm.

Pierwsza z nich – faszyzm, to ideologia wyrosła z przekonania, że o jakości społeczeństwa decydują zasadniczo czynniki biologiczne. To sama „natura” podzieliła ludzi na „lepszych” i „gorszych”, a więc wyznaczyła im miejsce w społeczeństwie, w jego strukturze. Zatem z natury rzeczy pewne grupy etniczne są wyższe od innych; jedna grupa przewyższa inną. Ci „lepsi” są predestynowani do panowania nad „gorszymi”; przeznaczeniem „gorszych” jest służba wybrancom losu. W konsekwencji ta ideologia „usprawiedliwiała nieograniczony prawie podbój innych narodów, ich zniewolenie, a nawet eksterminację”⁴. Oczywistym i niezaprzeczalnym tego przykładem była Trzecia Rzesza Niemiecka czasów Hitlera.

Jedną z przeszkód w urzeczywistnianiu się tej ideologii jest wiara w Boga, która utrzymuje, że przed Bogiem wszyscy ludzie są równi. Trzeba zatem Boga „uśmiercić”. Friedrich Nietzsche pisał: „Wy, ludzie wyżsi – tak oto pomrukuje ciżba – nie ma ludzi wyższych, jesteśmy wszyscy równi, człowiek jest człowiekiem, przed Bogiem – jesteśmy równi! Przed Bogiem! – Lecz oto ten Bóg umarł”⁵. Jeśli Bóg stał na przeszkodzie panowaniu rasy ludzi wyższych, to Jego śmierć usuwała tę przeszkodę. Trzeba było ogłosić Jego śmierć. „O ludzie wyżsi – wołał Nietzsche – ten Bóg był waszym największym niebezpieczeństwem. Od czasu, gdy on w grobie legł, wyście dopiero zmartwychwstali. Teraz dopiero zbliża się wielkie południe, teraz dopiero człowiek wyższy staje się – panem!”⁶.

Drugą ideologią, na podstawie której wyrastały konflikty, jest komunizm. Sednem tej ideologii jest materialnie zorientowany humanizm, otwarcie ateistyczny, oraz fałszywe rozumienie i przekonanie o dziejowej misji proletariatu. Ateistyczny humanizm odziera człowieka

⁴ Tamże, s. 118.

⁵ F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1923, s. 337.

⁶ Tamże, s. 337-338.

z wszelkich wymiarów *sacrum* i, przynajmniej teoretycznie, w centrum zainteresowań stawia człowieka. „Człowiek zagubił w religii swą własną istotę, wyrzekł się swego ludzkiego oblicza i teraz, kiedy skutek postępu historii zachwiały się podstawy religii, uświadamia sobie swą pustkę i brak oparcia. Nie ma jednak dla niego innego ratunku, nie może on w żaden sposób inny odzyskać swego ludzkiego oblicza, swej istoty, niż przez zupełne przewyciężenie wszelkich wyobrażeń religijnych i zdecydowany, szczerzy powrót nie do Boga, lecz do siebie samego”⁷. Szukanie kogoś ponad sobą, poza granicami czasu i przestrzeni jest bezcelowe. „Własna istota człowieka jest o wiele wspanialsza i bardziej wzniosła aniżeli urojona istota wszelkich możliwych ‘bogów’, które same są przecież jedynie bardziej lub mniej niewyraźnym i spaczonym obrazem człowieka”⁸.

Wysiłków mających na celu uszczęśliwienie człowieka nie należy kierować poza sferę doczesności. Człowiek jest wyłącznie materialnym elementem świata i z tym światem należy wiązać jego spełnienie i szczęście. Stanie się to wtedy, gdy niesprawiedliwy ze swej natury system kapitalistyczny zostanie zastąpiony przez nowy, sprawiedliwy, którego sednem jest społeczeństwo bezklasowe, uwolnione od wszelkich struktur, nierówności i wyzysku wyrosłych na bazie prywatnej własności środków produkcji. Stąd ich uspołecznienie jest „pozytywnym zniesieniem wszelkiej alienacji, czyli powrotem człowieka od religii, rodziny, państwa itp. do swego ludzkiego, to jest społecznego bytu”⁹. Grupą, która dokona tego światowego przewrotu społecznego, jest klasa robotnicza, proletariat. Dokona tego na drodze rewolucji, a więc stosując przemoc.

Cechą wspólną przywołanych ideologii jest przeciwstawienie Bóg – człowiek. Według nich religia, która jest wiarą w istnienie Pana Boga, wyrywa człowieka z jego naturalnego miejsca w świecie, by go umieścić

⁷ F. ENGELS, *Sytuacja Anglii*, w: *Dzieła*, t. I, Warszawa 1949, s. 806.

⁸ Tamże.

⁹ K. MARKS, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła*, t. I, Warszawa 1962, s. 807.

w fikcyjnych „obłokach”¹⁰. Ma zatem miejsce podwojenie świata na świat religijny wyobrażony i na świat rzeczywisty. Stąd deklaruje K. Marks: „Fakt, że podstawa ziemską odrywa się sama od siebie i utrwała się w obłokach jako samodzielne państwo, da się wytłumaczyć jedynie samorozdarcie tej ziemskiej postawy”¹¹. Religia wprowadza człowieka w świat fikcji, iluzji, proponuje mu iluzoryczne szczęście. Jej krytyka, a następnie wyeliminowanie „uwalnia człowieka od omamienia po to, by myślał, działał, kształtował własną rzeczywistość jako człowiek, który wyzwolił się od omamienia i doszedł do rozumu; aby poruszał się on dookoła samego siebie, a więc dokoła rzeczywistego słońca”¹².

Dla chrześcijanina ideologia marksizmu jest nie do przyjęcia zarówno z racji ateistycznego materializmu, jak i proponowanych środków mających prowadzić do zmiany ustroju – przemocy. W pierwszym przypadku negowana jest wszelka transcendencja, pozamaterialna rzeczywistość; w drugim – proponuje się działanie, które sprzeciwia się nie tylko miłości, ale i sprawiedliwości. Trzeba nadto dodać, że nawet jakakolwiek „zmitygowana” forma marksizmu nie jest do zaakceptowania. Podstawową racją takiego twierdzenia jest fakt, że marksizm jest ideologią holistyczną. Dlatego, jak to podkreśla papież Paweł VI, „jest rzeczą niesłuszną i niebezpieczną zapominać o bardzo ścisłej więzi, jaka je ze sobą łączy, czy też przyjmować poszczególne elementy analizy marksistowskiej z pominięciem ich związku z ideologią; włączać się w walkę klas w jej marksistowskiej interpretacji, nie dostrzegając, że taka metoda prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalnego” (OA, 34).

¹⁰ Według L. Feuerbacha wiara w Boga szkodzi człowiekowi, ponieważ wyrwała go z „jego związku ze światem i uczyniła istotą pyszną, wynoszącą swoje ja ponad przyrodę” (L. FEUERBACH, *Wykłady o istocie religii*, Warszawa 1953, s. 45). Ta postawa jest swoistym egoizmem człowieka. Prawdziwa religia to religia rozpoznana, „w której nie będzie nic prócz człowieka” (tamże, s. 31).

¹¹ K. MARKS, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. MARKS, F. ENGELS, *O religii*, Warszawa 1956, s. 65.

¹² K. MARKS, *Przyczynek do krytyki heglowskiej teorii prawa*, tamże, s. 36-37. W ten tok myślenia wpisuje się również filozofia J.P. Sartre’a. Jeden z bohaterów jego sztuki – Götz wołał: „Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest nicością”, i dalej: „A jeśli Bóg nie istnieje (...) nie ma już nieba, nie ma już piekła; nic, tylko ziemia” (J.P. SARTRE, *Le diable et Bon Dieu*, Paris 1951, s. 268).

Papież Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* odnosi się do tej sytuacji w bardziej jeszcze negatywnie jednoznacznych terminach: „żaden chyba przejaw głupoty nie wydaje się bardziej znamienny dla naszych czasów, jak dążenie do utworzenia trwałego i dostatniego porządku życia doczesnego, nie opartego na nieodzownym fundamencie, to znaczy pomijającym Majestat Boga. W ten sposób usiłuje się podkreślić dostojeństwo człowieka, wysuszony źródło, z którego to dostojeństwo wypływa i jest zasilane...” (MM, 217).

Sytuacja jest podobna, gdy jakąś rasę lub państwo czyni się najwyższą i ostateczną normą wszystkich wartości. Jest to bałwochwalcza cześć. Papież Pius XI, odnosząc się jednoznacznie do sytuacji w nazistowskich Niemczech, powiedział dobitnie: kto tak czyni, „przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga-Człowieka, i daleki jest od prawdziwej wiary w Boga i od światopoglądu odpowiadającego takiej wierze” (MBS, 12). Nie mniej absurdalną rzeczą jest mówić o Bogu narodowym czy o religii narodowej. Stwórca wszechświata nie można ograniczyć do Boga jednej rasy, Boga narodowego; Bóg jest Prawodawcą i Bogiem wszystkich ludzi, wobec Jego wielkości wszystko jest nicością (MBS, 15).

2. Społeczna niesprawiedliwość

Jeśli jest prawdą, że *opus iustitae pax* („dziełem sprawiedliwości będzie pokój”; Iz 32,17), to prawdą jest również, że brak sprawiedliwości jest wielkim zarzewiem wojen. „Człowiek bowiem – jak stwierdza *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* – nie zamierza dłużej biernie poddawać się wyniszczeniu przez nędzę i wynikające z niej następstwa: śmierć, choroby, poniżenia. Odczuwa on tę nędzę jako nie dające się ścierpieć naruszenie jego wrodzonej godności” (Instrukcja, 10). Nie ma takiego poziomu życia, który mógłby funkcjonować dłużej, jeśli jest w niego wpisana jakakolwiek forma dyskryminacji i niesprawiedliwości wobec osób czy grup etnicznych. Każdy człowiek ma poczucie swojej godności, co zresztą ma swoje uzasadnienie w objawieniu. Pismo Święte przypomina, że wszyscy ludzie przed Bogiem są sobie równi. „Jeden jest bowiem Pan wszystkich” (Rz 10,12). Tej

godności nie tylko nie wolno nikomu w drugim człowieku znieważać czy jej pomniejszać, lecz nawet samemu człowiekowi nie wolno z niej rezygnować, ponieważ jest ona podstawowym wymiarem odniesienia stworzenia do Stwórcy (RN, 32). Oczywiście nie chodzi o to, by dążyć do stworzenia równości w każdym wymiarze, ponieważ z natury ludzie nie są równi w wymiarze swoich możliwości fizycznych, intelektualnych czy moralnych. „Należy jednak – jak to podkreśla Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – przewyżczać i usuwać wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu” (KDK, 29).

Niesprawiedliwość może przyjmować różne formy: ekonomiczną, społeczną, kulturową... i mieć miejsce na różnych poziomach: jednostki, grup społecznych, klas społecznych, a nawet na forum międzynarodowym. W wymiarze ekonomicznym każdy człowiek ma prawo do godnego życia, a więc ma „prawo do rozwoju własnej osobowości i własnych zdolności w wykonywaniu zawodu, ma prawo do sprawiedliwej płacy... ma wreszcie prawo do pomocy na wypadek choroby i starości” (OA,14). Naruszenie naturalnej sprawiedliwości następuje też, kiedy „pracownik zmuszony koniecznością albo skłoniony strachem przed gorszym nieszczęściem, przyjmuje niekorzystne dla siebie warunki, które zresztą przyjmuje pod przymusem, ponieważ mu je narzuca właściciel warsztatu lub w ogóle pracodawca” (RN, 34).

Formą społecznej niesprawiedliwości jest każda forma dyskryminacji: ze względu na płeć, kolor skóry, pochodzenie czy religię. Dyskryminujące uprzedzenia nie mają racji bytu, ponieważ ludzie mają tę samą naturę, nadprzyrodzone przeznaczenie, a w konsekwencji tę samą godność. Natomiast „we wspólnej ojczyźnie wszyscy powinni być równi wobec prawa, znaleźć jednakowy dostęp do życia gospodarczego, kulturalnego, politycznego i społecznego i w równej mierze korzystać z bogactw narodowych” (OA, 16).

Ciągle obecną formą niesprawiedliwości jest społeczna marginalizacja i wykluczenie. Jeśli dawniej były one związane z wrodzonym niskim statusem społecznym, to obecnie podstawą jest status zdobywany.

Jednostki czy grupy społeczne z różnych racji nie osiągają wysokiego statusu społecznego lub w pewnym czasie czy w określonych sytuacjach go tracą. Płaszczyzną, na której to się rozgrywa, jest liberalizm społeczny i ekonomiczny. Każdy, kto w ramach tego systemu z jakichkolwiek powodów nie wytrzymuje konkurencji, jest marginalizowany. Rzecz bowiem w tym, że „w świecie, gdzie (...) pieniąż i bogactwo są miarą wszystkiego, gdzie wolnorynkowość narzuca swoje nieubłagalne prawa każdej dziedzinie życia, autentyczna etyka ludzka wydaje się obcym ciałem, przeżytkiem, rodzajem meteorytu kontrastującym nie tylko z konkretnymi zwyczajami życia, ale także z podstawą sposobu myślenia”¹³. Taką kategorią ludzi doświadczających współcześnie niesprawiedliwości są ludzie starsi, niepełnosprawni i społecznie nieprzystosowani. Jest rzeczą konieczną, „aby ich odnaleźć, pomóc im i bronić ich miejsca i godności w społeczeństwie wyzutym z ludzkich uczuć wskutek konkurencji i pogoni za zyskiem” (OA, 15).

Společne zaangażowanie na tym poziomie wymaga wnikliwego przeanalizowania konkretnych sytuacji, „by u samego źródła uchwycić przyczynę niesprawiedliwości i starać się stopniowo zbliżyć do coraz pełniejszej sprawiedliwości” (OA, 15). Istnieje absolutna konieczność stworzenia społeczeństwa sprawiedliwego, opartego na braterstwie, ponieważ tylko takie społeczeństwo warunkuje trwałą pokój. Wtedy bogaci i możni „zmieniają (...) swoją obojętność względem biednych na serdeczną i czynną miłość, chętnym sercem przyjmują ich słuszne żądania, a możliwe winy i błędy wybaczą. Robotnicy zaś szczerze stłumią w sobie nienawiść i zazdrość klasową, rozbudzone dziś tak zżęcznie przez zwolenników walki klas, i przyjmują tę rolę w społeczeństwie, którą im opatrność przeznaczyła, a nawet będą ją sobie wysoko cenili, wiedząc, że każdy zależnie od swego zawodu i obowiązku współpracuje na rzecz dobra wspólnego...” (QA, 137). To samo odnosi się do stosunków międzynarodowych. Papież Pius XII wylicza w bożonarodzeniowym orędziu z 1941 roku warunki prawdziwego międzynarodowego ładu. Są nimi: poszanowanie wolności i godności innych narodów, nawet jeśli są one

¹³ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa 1986, s. 71.

liczbowo małe; poszanowanie ich odrębności kulturowej, sprawiedliwa ekonomiczna wymiana bez ich eksploatawania, dotrzymanie umów i traktatów¹⁴.

3. Ograniczanie religijnej wolności. Brak religijnej tolerancji

W ramach praw przysługujących człowiekowi jako osobie ludzkiej prawo do wyznawania własnej religii jest podstawowym. Religia dotyka bowiem ogromnie ważnej dla człowieka sfery życia – *sacrum*. Stąd „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie” (DH, 2).

Ograniczenie wolności religijnej ma miejsce wtedy, gdy siłą albo zastraszaniem narzuca się obywatelom religię albo zabrania się im ją wyznawać; gdy zabrania się komukolwiek wstąpienia do grupy religijnej lub jej opuszczenia; gdy dyskryminuje się kogoś z racji wyznawanej religii. Ograniczenie wolności religijnej dyskryminuje osobę ludzką, a więc zadaje jej gwałt, ale także sprzeciwia się Bożemu porządkowi, którego elementem składowym jest ludzka wolność. Stąd „władza cywilna, której właściwym celem jest troszczenie się o wspólne dobro doczesne, powinna uznawać życie religijne obywateli i sprzyjać mu, ale jeśli pozwala sobie kierować aktami religijnymi albo przeszkadzać im, to należy stwierdzić, iż przekracza wyznaczone dla niej granice” (DH, 3).

Ograniczanie wolności religijnej może przyjąć formę braku tolerancji ze strony innych grup religijnych. Ujawniający się w ten sposób spór niszczy ład społeczny, antagonizuje strony w konflikcie, a niekiedy prowadzi do otwartej wojny. Konflikty na tle religijnym zaś są najbardziej ostrymi konfliktami. Historia zna ich przykłady. Z tej racji „w realizowaniu swych praw poszczególni ludzie i grupy społeczne mają moralny

¹⁴ PIUS XII, *Orędzie w Wigilię Bożego Narodzenia 1941 r.*, 13-18.

obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych, i na swoje wobec nich obowiązki, i wspólne dobro wszystkich. Wobec wszystkich należy postępować sprawiedliwie i humanitarnie” (DH).

Wymienione skrajne postawy względem religii stanowią nie tylko potencjalne źródło konfliktu, ale są poważną przeszkodą w realizowaniu dobra wspólnego. Zwrócił na to uwagę papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate*: „Wykluczenie religii ze sfery publicznej, podobnie jak fundamentalizm religijny z drugiej strony, przeszkadzają w spotkaniu osób oraz ich współpracy dla dobra ludzkości (...). W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwości owocnego dialogu i pożytecznej współpracy między rozumem a wiarą religijną (...) rozum zawsze potrzebuje oczyszczenia ze strony wiary, (...) Ze swej strony religia potrzebuje zawsze oczyszczenia przez rozum, by ukazać swoje autentyczne ludzkie oblicze” (CV, 56).

Nowa świadomość pokoju jako dobra wspólnego

Dramatyczne doświadczenia wojen, w szczególności drugiej wojny światowej nie spowodowały radykalnego odwrótu od stosowania przemocy i siły w stosunkach między państwami. Potwierdzają to liczne wojny o charakterze lokalnym. Można się pokusić o stwierdzenie, że nawet po tym dramatycznym doświadczeniu aż do dziś nie było ani jednego dnia na świecie bez wojennego konfliktu. Państwem zaś najczęściej zaangażowanym w te konflikty były Stany Zjednoczone. Wynika to z roli żandarma światowego, jaką pełni ten kraj. Z racji bowiem swojego potencjału militarnego jest on w stanie prowadzić wojnę w każdym miejscu na świecie.

Niezależnie od tego należy podkreślić, że świadomość potrzeby budowania pokoju znacznie się utrwaliła w umysłach ludzi na świecie. Coraz więcej ludzi angażuje się w budowanie pokoju¹⁵, powstają struktury o charakterze międzynarodowym, których celem jest zabie-

¹⁵ To zaangażowanie zyskało nawet kiedyś absurdalne sformułowanie: „wojna o pokój”!

ganie o pokój. Najważniejszą z nich jest Organizacja Narodów Zjednoczonych, skupiająca wszystkie państwa na świecie, co w dużej mierze stanowi instrument zapobiegania konfliktom i budowania powszechnego zaufania. Na Starym Kontynencie została stworzona Unia Europejska wiążąca na różne sposoby należące do niej państwa. U jej podstaw leżała Europejska Wspólnota Węgla i Stali założona w 1951 roku z inicjatywy Roberta Schumana, Konrada Adenauera, Jeana Monneta, Alicidego de Gasperi i Paula Henriego Spaaka. Jan Paweł II, odnosząc się do ich zasług w tym zakresie, powiedział: „Ich zasługą jest to, że nie pogodzili się z rozbiciem Europy, co umożliwiło jej odbudowę, rozwinięcie jakże wspaniałego dziedzictwa kulturowego i materialnego, odnalezienie dawnego dynamizmu nawiązującego do pozytywnych inspiracji płynących z historii”¹⁶.

Ujmując problem od strony negatywnej, trzeba zaznaczyć, że pewne postawy i działania nie prowadzą do celu, jakim jest pokój. Zwykle celem jest fałszywy pacyfizm, który bardziej niż do prawdziwego pokoju zmierza do uspienia przeciwnika. Metodami, jakimi posługują się fałszywi prorocy pokoju, są pustosłowie, banały, ogólniki... Jest to zabieg bardziej propagandowy niż faktyczne zaangażowanie na rzecz pokoju. Drugą postawą, która nie służy pokojowi, jest chęć odwetu. Doznanie krzywdy zwykle powoduje wrogie postawy i pragnienie zemsty. Konieczna jest rezygnacja z odwetu. Zemsta i nieprzejednana postawa jednoznacznie sprzeciwiają się pokojowi. Wreszcie nie służy pokojowi wszelka retoryka stosowania przemocy. Należą do niej hasła rewolucyjne czy gwałtowny opór. Rzecz bowiem w tym, że dzisiejsze ofiary przemocy jutro mogą się stać jeszcze gorszymi oprawcami. Najlepszym tego przykładem są rewolucje francuska czy bolszewicka. Stworzony przez nie terror przewyższał wielokrotnie doznane krzywdy¹⁷.

Nie ma i pewnie nigdy nie będzie doskonałej wspólnoty państw. Oznacza to, że sporne kwestie będą się pojawiać w różnych miejscach i w różnym natężeniu. Jak jednak zauważa papież Jan XXIII, w obecnej epoce „byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek

¹⁶ JAN PAWEŁ II, *Przemówienia i homilie*, Kraków 1997, s. 137.

¹⁷ Zob. J. HÖFFNER, *Problem pokoju...*, dz. cyt., s. 69-72.

przywrócenia naruszonych praw” (PT, 127), ponieważ jak to już wcześniej stwierdził papież Pius XII, „przez pokój nic nie ginie, przez wojnę można utracić wszystko”¹⁸. Stąd wszelkie spory należy rozwiązywać nie przy użyciu siły, a na drodze porozumień i rokowań (PT, 126). Rzecz bowiem w tym, że – jak podkreśla papież Pius XII – „Mieczem można dyktować warunki rozejmu, lecz nie stworzy się pokoju” (SP).

Pokój dobrem wspólnym *in statu fieri*

Obecnie, sześćdziesiąt osiem lat po zakończeniu drugiej wojny światowej można zauważyć, że w sprawie pokoju na świecie istnieje kilka opinii: pierwsza utrzymuje, że pełny pokój nie jest możliwy do osiągnięcia; druga identyfikuje pokój ze zwykłym rozejmem i wreszcie trzecia mówi, że pokój jest możliwy, ale należy o niego ciągle zabiegać.

Opinia utrzymująca, że pokój nie jest możliwy do osiągnięcia, wyraza w kontekście rozumienia samego społeczeństwa i podstawy jego funkcjonowania. W tej filozofii akcentuje się wrodzone, egoistyczne postawy ludzi, które ich orientują na realizację własnych interesów. Człowiek człowiekowi był i nadal jest wilkiem – *homo homini lupus*, a „ludzkie uczucia i pasja nie wygasają. Egoizm jest chwastem, którego nigdy nie można do końca wyplenić z ludzkiej psychiki”¹⁹. Pokój, według teorii kultury Z. Freuda, jest budowlą wznoszoną na podmiowanym placu. „Pierwotne, dzikie i złe popędy ludzkości nie znikają w żadnej jednostce, lecz istnieją dalej, acz w stanie zrepresjonowania (...) i czekają na sposobność do rozwinięcia znowu swego działania”²⁰. Skoro zatem sednem ludzkich interakcji jest konflikt i walka, pokój na dłuższą metę jest nieosiągalny.

Ten rodzaj filozofii nie tylko tłumaczy konflikty i wojny, ale także znajduje swój wyraz w *praxis* życia społeczno-ekonomicznego, wyznaczając podstawowe priorytety polityki. Można je wyrazić w nastę-

¹⁸ PIUS XII, *Orędzie radiowe z dnia 24 sierpnia 1939 r.*, AAS 31(1939), s. 334.

¹⁹ PAWEŁ VI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1972*, p. 5.

²⁰ J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 341.

pującej sentencji: najpierw miecz, a pług później! Konsekwencje takiej postawy odbijają się zawsze na poziomie życia każdego społeczeństwa. Jednak najbardziej cierpią z tego powodu obywatele państw rozwijających się, które mają do nadrobienia zapóźnienia w rozwoju. W ramach tej polityki nie tylko nie nadrabiają zapóźnień, a wręcz się cofają. Dzieje się tak dlatego, że „narzucają sobie ogromne wyrzeczenia, redukując fundusze na zaspokojenie takich podstawowych potrzeb jak wyżywienie, opieka lekarska, oświata, drogi, budownictwo mieszkaniowe, (...) jedynie po to, aby zbroić się, budzić lęk i narzucać władzę swym sąsiadom”²¹.

Teoria utrzymująca, że pokój to w rzeczy samej swoisty rozejm, jest jedynie stanem przejściowym, jest doraźnym i kruchym przystosowaniem do nowej sytuacji. Wrogie sobie strony wprawdzie nie walczą, a jedynie zawieszają akcję zbrojną, pozostając w okopach. Póki co równowaga sił stron każe im powstrzymać się od działań zbrojnych. Nowy konflikt to kwestia czasu. Tę sytuację papież Paweł VI nazywa karykaturą pokoju, przemocą stającą się prawem, hipokryzją... Ta namiastka pokoju nie zaspokaja i nie może zaspokoić pragnienia prawdziwego pokoju. Stąd papież pyta: czy „ludzkość miałaby się zadowolić pokojem, który jest wynikiem dyplomatycznych sztuczek i pewnego uregulowania antagonistycznych interesów i niczego więcej?”²². Gwarancja pokoju musi mieć inną bazę – solidną i trwałą. Musi opierać się na wzajemnym zaufaniu (PT, 113).

To, że dziś pokój jest wielce zagrożony, nie podlega dyskusji. Wprawdzie niektóre kontynenty cieszą się względnie długim spokojem, ale kwestia ostatecznego pokoju pozostaje ciągle otwarta. Taki pokój jeszcze nie zapanował na świecie, a przemysł zbrojeniowy pracuje pełną parą. Dotąd tzw. państwa atomowe zgromadziły dziewiętnaście tysięcy głowic atomowych. Ich użycie przyniosłoby nie tylko zagładę walczących stron, ale spowodowałoby zgubne następstwa wynikłe z zastosowania tego rodzaju broni. Nawet dwudziesta część wspomnianego arsenału atomowego byłaby w stanie uśmiercić całą ludzkość ziem-

²¹ PAWEŁ VI, *Orędzie na...*, dz. cyt., p. 5.

²² Tamże, p. 4.

skiego globu. Prowadzony na dużą skalę wyścig zbrojeń stanowi podstawowe zagrożenie dla pokoju na świecie i „jeśli nadal będzie trwać, spowoduje kiedyś wszystkie zgubne klęski, do których już przygotowuje środki” (KDK, 81).

Ten stan rzeczy stawia problem wojny i pokoju w całkowicie nowym świetle. Dziś do utrwalenia pokoju należy zaprzęgać wszelkie siły. Pokój staje się dobrem nadrzędnym ludzkości. W jego możliwość trzeba nie tylko wierzyć, ale nade wszystko należy kłaść pod niego podwaliny i budować jego zręby. W żadnym zaś wypadku nie należy go pozostawić na pastwę losu. Usilnie apelował o to papież Paweł VI w swoim orędziu: „Nie pozwólmy zwyrodnieć idei pokoju, nadziei na pokój, dążeniu do pokoju, doświadczaniu go”²³. Pokój ze swej natury jest racjonalny, wyważony i wielkoduszny, jest stanem ducha. Pokoju potrzebują żywi, ale apelują o niego ofiary wojen. To ich głos „wznosi się z pola bitew dwóch wojen światowych i z pobojozisk przesiąkniętych krwią podczas nowych, współczesnych nam konfliktów zbrojnych. To tajemniczy i przerażający głos poległych ofiar i minionych starć, to westchnienie płynące z niezliczonych mogił na cmentarzach wojskowych i z Grobów Nieznanego Żołnierza. Chór ten woła: pokój, pokój”²⁴.

Niezależnie od faktu, że dziś pokój jest ciągle zagrożony, a droga do jego całkowitego osiągnięcia długa, to szanse na jego osiągnięcie są większe niż kiedykolwiek. Jest ku temu kilka racji. Pierwszą jest nowy rodzaj stosunków pomiędzy państwami. I tak po pierwsze: „wzmogła się znacznie wymiana nie tylko dóbr i zdobyczy nauki, ale także ludzi... zacieśniły się bardzo stosunki między obywatelami, rodzinami, ale także średnimi zrzeszeniami rozmaitych narodów; częściej też odbywają się spotkania przywódców różnych państw” (PT, 130). Po drugie wzrasta współzależność ekonomiczna państw w ramach procesu globalizacji²⁵: „Sytuacja gospodarcza jednych krajów zaczyna zależeć

²³ Tamże, p. 10.

²⁴ Tamże, p. 6.

²⁵ Zob. W. MAJKOWSKI, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010, s. 140-149.

coraz bardziej od sytuacji gospodarczej innych, i to tak dalece, że narody zaczynają stopniowo tworzyć między sobą wspólnoty gospodarcze, z połączenia zaś między nimi powstaje jakby jakiś ogólnoświatowy ustrój gospodarczy” (PT, 130). Po trzecie „ład społeczny, bezpieczeństwo i pokój w każdym państwie są z konieczności związane z tymi samymi zjawiskami w innych państwach” (PT, 130). Wreszcie działająca od ponad sześciu dekad Organizacja Narodów Zjednoczonych stanowi początek doskonalszej, jak się ma nadzieję, organizacji, która stanie na straży światowego pokoju.

W odniesieniu do Organizacji Narodów Zjednoczonych należy zmierzać do udoskonalania jej metod działania i wyposażenia w instrumenty, dzięki którym skutecznie realizowałyby swoją misję. Docelowo chodzi o to, by w przyszłości stworzyć władzę powszechną światową, „której zasięg winien rozciągać się na cały świat i która powinna dysponować odpowiednimi środkami, wiodącymi do powszechnego dobra wspólnego (...) [natomiast] powinna być ustanowiona w wyniku zgodnego porozumienia wszystkich narodów, a nie narzucona przemocą” (PT, 138). Trzeba jednak przyznać, że wspólnota międzynarodowa nie dojrzała póki co do podjęcia takich kroków. Wielkie mocarstwa niechętnie zrezygnowałyby z roli, jaką pełnią w świecie. Poza tym koniecznym warunkiem, jaki trzeba by spełnić, by stworzyć taką władzę, jest rozbrojenie. Obecnie jest to warunek nie do spełnienia. Większość państw na świecie nie tylko nie redukuje swojego arsenału, ale jeszcze bardziej go rozbudowuje.

Wreszcie należy sobie uświadomić, że wojna ma najgłębsze odniesienie do wnętrza człowieka – jego serca. Rzecz w tym, że przemoc i wojny wyrastają przede wszystkim na bazie nieładu moralnego, nieładu serca. Gwałt, którego sprawcą był Kain, zrodził się najpierw w jego sercu, a dopiero później zmaterializował się w bratobójczym czynie. Historia i doświadczenie jednoznacznie potwierdzają tę prawidłowość. Wręcz należy zauważyć, że nienawiść, nawet jeśli rodzi się w ramach doznananej krzywdy, jest na wskroś konfliktogenna i prowadzi do eskalacji wojny. Odwrotnie – prawdziwy pokój jest zawsze i to przede wszystkim owocem ducha – „nowego serca”. Jego cechami są: wolność, poczucie sprawiedliwości, solidarności z innymi, braterstwa i wreszcie

miłości. Tak jak „nowe serce” nie jest jedynie darem nieba, ale i rezultatem wysiłków jednostki, podobnie pokój jest darem Księcia Pokoju, ale też wymaga od każdego czujności i niestrudzonych wysiłków; troska o budowanie pokoju jest powinnością wszystkich!

Zakończenie

Chociaż jest rzeczą prawie oczywistą, że pokój jest najwyższym dobrem ludzkości, to wcale nie oznacza, że jest łatwy do osiągnięcia. Jest on bowiem uwarunkowany wieloma czynnikami, o których była mowa wcześniej. Papież Jan XXIII żywił jednak nadzieję, „że narody poprzez ustalanie wzajemnych kontaktów i porozumień dojdą do lepszego poznania łączących je więzów ludzkiej natury. Zrozumieją dokładniej, że do podstawowych obowiązków, wypływających ze wspólnej natury, należy liczenie się ze zwyczajami poszczególnych ludzi i narodów w oparciu nie o strach, lecz o miłość” (PT, 129). To zaś powstrzyma je od wrogich poczynań, a zwłaszcza militarnego konfliktu w ramach ludzkiej solidarności. Bo jak zauważył następca Jana XXIII, papież Paweł VI, źli to bracia, którzy ze sobą walczą. Stąd jeśli ludzie chcą być braćmi, muszą odłożyć z rąk broń. „Nie można miłować z bronią w rękę. Broń (...) rodzi złe sny, podsyca złe uczucia, wywołuje koszmary, nieufność i złowieszcze postanowienia; wymaga olbrzymich wydatków; hamuje wykonanie planów użytecznych prac przesiąkniętych duchem solidarności, wypacza psychikę ludzką”²⁶. Już obecnie jest szansa, by urzeczywistnić Izajaszową wizję: „(...) swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy” (Iz 2,4). Ten wysiłek jest tak dalece konieczny, że jak powiedział John Kennedy, jest warunkiem przetrwania: „Ludzkość musi położyć kres wojnie, w przeciwnym razie wojna położy kres ludzkości”.

Jednak trwały i powszechny pokój jest uwarunkowany zmianą mentalności ludzi i utrwaleniem się w społeczeństwach i między nimi zasad sprawiedliwości. W pierwszym przypadku chodzi o to, że „pokój jest

²⁶ PAWEŁ VI, *Orędzie do Narodów Zjednoczonych*, 4 października 1965 r., p. 5.

przede wszystkim stanem ducha... (dlatego) konieczna jest pedagogika nowa i powszechna pedagogika pokoju²⁷. W drugim chodzi o najgłębsze uwarunkowanie społecznego i światowego pokoju. Dobitnie zwrócił na to uwagę papież Pius XII: „Duszą pokoju godnego tego imienia, jego duchem ożywczym, może być tylko jedno: sprawiedliwość, która bezstronną miarą oddaje wszystkim to, co się każdemu należy, i od wszystkich wymaga tego, do czego każdy jest zobowiązany; sprawiedliwość, która nie daje wszystkiego, ale wszystkich darzy miłością i nikomu nie wyrządza krzywdy; sprawiedliwość, która jest córką prawdy i matką zdrowej wolności i rzeczywistej wolności”²⁸.

Peace as a world's common good

Summary

The author of the article presents peace in the world as the greatest common good. Nonetheless the peace has always been the most desirable good, human history is rather a history of wars than of a peaceful cooperation of the peoples. According to the author, presently peace in the world is imperiled with wrong ideologies, social injustice, lack of religious freedom, and radical proselytisms. If any war brings about deaths among many peoples: soldiers and civil population, a war in the modern world kills them many times more because of high destruction capacity, the technologically advanced weapons possess. This is why the peace is the highest and the most desirable common good of today's world.

Peace is not simply a lack of hostile action. Peace is not a state of things, which is given once forever; *vice versa*, it should be always conquered, and billed. Engagement for peace in the world is a duty of any human person, but in a particular way of the politicians because they rule the nations, and take decisions. For peace in the world are responsible also international organizations. The *United Nations Organization* is one of them.

²⁷ PAWEŁ VI, *Orędzie na...*, dz. cyt., p. 7.

²⁸ PIUS XII, *Orędzie z 1 września 1944 r.*, p. 21.

Ks. prof. dr hab. Władysław Majkowski, sercanin; absolwent socjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego oraz filozofii Uniwersytetu Urbanianum w Rzymie. Uzyskał doktorat z socjologii na Loyola University w Chicago, habilitację w ATK w Warszawie, tytuł profesora na UKSW w Warszawie; wykładowca wstępu do socjologii, historii myśli socjologicznej, socjologii rodziny oraz problemów współczesnej rodziny polskiej. Autor kilkudziesięciu artykułów w języku polskim, włoskim i angielskim; jego najważniejsze publikacje to: *Peoples' Poland. Patterns of Social Inequality and Conflict*, Westport 1985; *Czynniki dezintegracji współczesnej rodziny polskiej*, Kraków 1997; *Rodzina Polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Kraków 2010.

ks. Janusz Burkat SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

PACEM IN TERRIS – MAGNA CHARTA POKOJU

Wstęp

Tytuł *magna charta*, rzadko nadawany jakiemuś dokumentowi, przysługuje tylko temu, który nosi znamiona doniosłości, wyjątkowości oraz spełnia funkcję innowacyjną. Niewiele było dokumentów w historii powszechnej, którym przypisano takie określenie. Początki używania terminu *magna charta* łączone są z wydaniem tzw. *Magna Charta Libertatum*, która od XIII wieku uznawana jest w Anglii za „fundament porządku konstytucyjnego i gwarancję wolności obywatelskich”¹. W historii nowożytnej za przykład doniosłego dokumentu może służyć choćby Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, którą nazywa się *Magna Charta ludzkości*. Może jednak istnieć tendencja do nadużywania owego tytułu, kiedy to w sposób nieuprawniony, chcąc podnieść rangę jakiegoś dokumentu, nazywa się go „kartą” lub tym bardziej „wielką kartą”. Choć tak się dzieje, to jednak istnieją dokumenty, dzieła, umowy czy deklaracje, które wyznaczają nowe horyzonty oraz są poparte nadzwyczajnym autorytetem grupowym lub jednostkowym. Dopiero spełnienie takich warunków sprawia,

¹ P. JANOWSKI, *Magna Charta*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 804.

że określenie *magna charta* może być przypisane danemu dokumentowi w sposób uprawniony.

Z powodzeniem tytuł *magna charta pokój* może być nadany encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*, dokumentowi, który stał się przełomową i nowatorską wypowiedzią Kościoła katolickiego w kwestii pokoju na świecie. „Niebezpiecznie nazwano encyklikę *Pacem in terris* wielką kartą pokoju współczesnego świata; jest ona bowiem dokumentem z programem zawierającym coś o wiele bardziej zasadniczego niż tylko uniknięcie wojny nuklearnej – budowę pokojowego społeczeństwa światowego”². O powszechności nazywania encykliki *Pacem in terris* wielką kartą pokoju świadczy fakt, że w niespełna rok po jej ogłoszeniu tytułu takiego użył w przedmowie do jej polskiego tłumaczenia prymas Polski kard. Stefan Wyszyński, który z uwagi na doniosłość encykliki o pokoju tytułuje ją „Wielką kartą pokoju”³.

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione następujące aspekty tego dokumentu: niezwykle uporządkowana struktura encykliki, innowacyjny sposób uchwycenia tematu pokoju i uwarunkowań jego zaistnienia oraz nowatorski i odważny sposób refleksji nad problemami dotąd niepodejmowanymi przez dokumenty kościelne o tak wysokiej randze.

Struktura encykliki

Konstrukcja encykliki Jana XXIII nie jest przypadkowa, lecz służy tematowi pokoju oraz wspiera innowacyjny sposób argumentacji jego uwarunkowań. Tezą, od której wychodzi autor *Pacem in terris*, jest stwierdzenie, że podstawą pokoju jest ład i porządek w świecie⁴. Czytelna struktura encykliki sprawia, że już w samej budowie dokumentu czytelnik z łatwością dopatrzy się specjalnie wprowadzonego schema-

² J. KONDZIELA, *Pokój w nauce Kościoła*, Lublin 1992, s. 22.

³ Por. Przedmowa J. Em. Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski, w: JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, Paryż 1964, s. 10.

⁴ Por. R. RAJECKI, *Stolica Apostolska wobec rozbrojenia*, Warszawa 1989, s. 19.

tu, który tworzy porządek i ład. „Niemalą satysfakcję daje możliwość stwierdzenia, że encyklika zawierająca wskazania dotyczące porządku życia społecznego, sama reprezentuje pewien wzór harmonii treściowej i formalnej”⁵.

Dokonując analizy dzieła Papieża Pokoju, trzeba zwrócić uwagę na dwie płaszczyzny, które wzajemnie się spotykają i uzupełniają. Pierwsza z nich zawarta jest w czterech głównych elementach, z których składa się encyklika. Oprócz wskazań duszpasterskich, które stanowią końcowy fragment encykliki, są nimi poszczególne części: 1) porządek między ludźmi; 2) relacje pomiędzy obywatelami a władzami politycznymi; 3) stosunki pomiędzy państwami; 4) odniesienie pomiędzy ludźmi, władzami, państwami do społeczności międzynarodowej. Zaprezentowane części odpowiadają czterem różnym płaszczyznom życia w społeczności.

Jan XXIII w poszukiwaniu modelu pokoju wybiera drogę od jednostki przez społeczności o charakterze mikrostrukturalnym i mezostrukturalnym, a kończy na społeczeństwie w wymiarze makrostrukturalnym, określając stosunek ludzi i społeczności państwowych do społeczności światowej. Taki schemat przejścia jest bardzo uporządkowany i pomocny w przewidywaniu następnego etapu refleksji. „Posuwając się (...) od dołu do góry mówi się najpierw w encyklice o porządku w samym człowieku, porządku sumienia warunkującym jakikolwiek ład i pokój zewnętrzny, następnie o porządku, jaki należy przywrócić we wzajemnych stosunkach między ludźmi, o rewizji uprawnień państwa i stosunku obywatela do państwa, o pokojowej współpracy między państwami, a wreszcie o dobru wspólnym społeczności ogólnoludzkiej (...)”⁶.

Druga płaszczyzna ujęta jest w podtytule encykliki. Autor zaznacza w nim, że swoje refleksje będzie opierał na czterech zasadach, którymi są: prawda, sprawiedliwość, miłość i wolność. W każdy z czterech wymiarów życia społecznego encykliki, które to tworzą płaszczyznę ho-

⁵ Wstęp do encykliki, w: JAN XXIII, *Encyklika o pokoju...*, dz. cyt., s. 22.

⁶ J. MAJKA, *Koncepcja pokoju chrześcijańskiego w świetle encykliki „Pacem in terris”*, „Chrześcijanin w świecie” 11 (1979) nr 1, s. 20.

ryzontalną, wpisywana jest płaszczyzna wertykalna w postaci owych czterech wzajemnie uzupełniających się zasad, nazywanych „filarami pokoju”⁷. Jan XXIII permanentnie przeplata swoje myśli związane ze stosunkami społecznymi zasadami opierającymi się na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Zasady te tworzą bowiem fundament dla tych wartości, które budują solidarność międzyludzką. Jak zauważa C. Strzeszewski, to właśnie te cztery zasady stanowią swoisty warunek każdej społeczności i są gwarantem porządku moralnego w życiu społecznym⁸.

Dla Jana XXIII prawda, miłość, sprawiedliwość i pokój to nie tylko zasady kształtowania ładu społecznego, ale także wskazania metodyczne, gdyż stanowią z jednej strony pewnego rodzaju normy ustrojowe każdej społeczności, z drugiej zaś – wytyczne każdego działania społecznego⁹. W dalszej części niniejszego opracowania owe zasady będą się przewijać w kontekście uwarunkowań pokoju.

W encyklice *Pacem in terris* można dostrzec jeszcze inne modele usystematyzowania treści, które są zauważane przez interpretujących dzieło Jana XXIII. Przykładowym schematem, który porządkuje refleksje papieża na temat pokoju, jest ustawienie obok siebie poszukiwań idealnych warunków dla jego zaistnienia przy jednoczesnym zestawieniu ich z „fałszywymi doktrynami”¹⁰. Permanentne porównywanie idealnych rozwiązań obok błędnych kroków współczesnego człowieka pozwala jeszcze wyraźniej wykazać jasność i klarowność rozwiązań podsuwanych przez Papieża Pokoju. Jednakże schemat ten podany został tylko jako jeden z przykładów spośród tych, które nie odgrywają tak zasadniczej roli, jak schemat dwu płaszczyzn: stosunków społecznych i „filarów pokoju”.

Kończąc omawianie struktury encykliki, trzeba zauważyć, że argumentowanie w *Pacem in terris* „opiera się wyraźnie na dowodzeniu

⁷ Por. Z. SKWIERCZYŃSKI, *Pacem in terris*, *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1080.

⁸ Por. C. STRZESZEWSKI, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 148.

⁹ Wstęp do encykliki, w: *Pacem in terris*, Paryż 1964, s. 18.

¹⁰ Por. G. ANGELINI, *Nauka społeczna Kościoła*, w: L. CASATI [I IN.], *Nauka społeczna Kościoła*, Kraków 1998, s. 62.

wstępującym, na racjonalności rozumianej jako prawo naturalne i podsumowuje tym samym poprzednie teksty kościelnego nauczania¹¹.

Pokój jako ład i porządek w świecie

Słowa, którymi papież rozpoczyna encykliki, zwyczajowo stanowią jej tytuł, a ten ściśle odnosi się do celu, tematu i treści w niej zawartej. Pewnego rodzaju truizmem jest zdanie, że głównym tematem encykliki *Pacem in terris* jest pokój na świecie. Jednak sytuacja staje się bardziej złożona, kiedy analizując treść encykliki, czytelnik ujrzy oryginalną drogę Jana XXIII w argumentacji w sprawie pokoju na świecie. Autor nie powtarza dotychczasowych stwierdzeń, ale przyjmuje szeroką perspektywę poznawczą odnoszącą się do tematu pokoju. Taka perspektywa pozwala nawet niektórym badaczom twierdzić, że głównym tematem encykliki nie jest temat pokoju, ale człowiek i jego ontologiczna kondycja. „Centralnym zagadnieniem encykliki *Pacem in terris* jest człowiek, ściślej, osoba ludzka. Z godności ludzkiej – jak naucza Papież – wynikają wszystkie prawa człowieka. Prawa te są pierwotne i nienaruszalne¹²”.

1. Treść poszczególnych części encykliki odnosząca się do tematu pokoju

Aby dokonać refleksji na temat pokoju według Jana XXIII i jego encykliki, trzeba pokrótce przypomnieć główne tezy zawarte w treści tego wyjątkowego dzieła. Autor niniejszego opracowania nie stawia sobie za cel dokonania streszczenia encykliki z uwagi na jej rozpiętość i systematykę analizy. Jednak niezbędne zdaje się przypomnienie najważniejszych zagadnień, tak aby w następnym etapie analizy opierać się na poglądach Jana XXIII, a nie na komentarzach powstających wokół encykliki.

¹¹ F. COMPAGNONI, *Prawa człowieka*, Kraków 2002, s. 202.

¹² A. TOMASZEWSKI, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 1969, s. 229.

Papież Pokoju rozpoczyna swą argumentację na rzecz pokoju od omówienia konstrukcji ontologicznej człowieka, który to jako osoba jest nośnikiem praw i obowiązków. Choć rozważania części pierwszej *Pacem in terris* odnoszą się do osoby ludzkiej i na niej się skupiają, to takie rozpoczęcie gwarantuje uporządkowanie refleksji na temat pokoju. Pokój ma najgłębsze źródło w respektowaniu praw człowieka, takich jak: prawo do życia, do korzystania z wartości moralnych i kulturowych, do oddawania czci Bogu, do wolnego wyboru stanu i swobody życia rodzinnego, praw w dziedzinie gospodarczej (do pracy i godnych warunków jej wykonywania, własności prywatnej, należytej płacy), prawa do zrzeszania się, emigracji i imigracji oraz prawa do udziału w życiu publicznym¹³.

Autor encykliki nie akcentuje jednak samych praw, lecz wskazuje także na rangę obowiązków, „(...) bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem”¹⁴. Widać zatem, że encyklika nie jest katalogiem samych praw, ale także „katalogiem korelatywnych do uprawnień obowiązków, które także wynikają bezpośrednio z godności człowieka”¹⁵. Także w pierwszej części encykliki ukazany jest aspekt duchowy społeczności ludzkiej, której źródłem istnienia jest sam Bóg. Jeśli zatem społeczność posiada ów aspekt duchowy, to i porządek na świecie także posiada wymiar niematerialny, który opiera się na miłości, sprawiedliwości, wolności i prawdzie. Ostatnim tematem pierwszej części są charakterystyczne cechy współczesnego życia społecznego, do których należy zaliczyć: rozwój gospodarczy i społeczny warstwy robotniczej, docenienie rangi kobiety w życiu publicznym czy kwestię państw narodowych¹⁶.

Druga część encykliki *Pacem in terris* zatytułowana jest *Stosunki między obywatelami a władzami społeczności politycznych*. Ta część

¹³ Por. JAN XXIII, *Pacem in terris*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, L. KAMIŃSKA, A. STANOWSKI, *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, Lublin 1996, 9-27 (dalej: PT).

¹⁴ PT, 30.

¹⁵ H. SKOROWSKI, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 47.

¹⁶ Por. PT, 39-43.

swoim zakresem obejmuje następujące zagadnienia: potrzebę władzy i jej pochodzenie, zakres władzy i jej zadania, zasadę dobra wspólnego i warunków jego zaistnienia oraz ustroju w kontekście działania władz państwowych¹⁷. Wymienione problemy w encyklice podjęte są w sposób nowatorski i jasny. Jan XXIII podejmuje się w tej części zadania wyjaśnienia chrześcijańskiej wizji pochodzenia władzy, która w jego ocenie nie może posiadać cech tylko teokratycznej interpretacji o boskim pochodzeniu państwa i władzy¹⁸, czy też naturalistycznych koncepcji umowy społecznej¹⁹ lub teorii przemocy²⁰.

W części trzeciej zatytułowanej *Stosunki między państwami* Jan XXIII, opierając się na zasadach prawdy, miłości, sprawiedliwości i wolności, podejmuje refleksję na następujące tematy: równość wszystkich narodów i państw, umiejętność rozwiązywania sporów, traktowanie mniejszości narodowych, czynna solidarność prowadząca do zlikwidowania dysproporcji, pomoc emigrantom i imigrantom, rozbrojenie, pomoc krajom rozwijającym się i dążenie do jedności²¹. W tej części pada ważne stwierdzenie Papieża Pokoju: „Wzajemne stosunki między

¹⁷ Por. PT, 46-79.

¹⁸ Teokratyczna wizja genezy państwa i władzy upatruje ich pochodzenie tylko w woli Boga. Chryścijanie żywili przekonanie, że tylko ustrój monarchiczny jest zgodny z wolą Bożą i prawem naturalnym. Takiemu ujęciu służyła analogia rządów Boga nad światem oraz przekonanie, że tylko władza skupiona w jednych rękach zapewnia jednolitość rządów. Por. *Komentarz do encykliki „Pacem in terris”*, w: JAN XXIII, *Encyklika o pokoju...*, dz. cyt., s. 113.

¹⁹ Zwolennicy teorii umowy społecznej uważali, że państwo powstało jako efekt umowy pomiędzy wolnymi jednostkami, której to celem była lepsza obrona praw za cenę ograniczenia innych uprawnień. Twórcy tej teorii uważali, że dzięki umowie społecznej pomiędzy jednostkami „możliwe jest przejście od stanu naturalnego (...) do stanu społecznego. Skoro są one z natury wolne i równe, tylko jakieś porozumienie między nimi może tłumaczyć charakterystyczne dla stanu społecznego ograniczenia i zależności”. Por. J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 69.

²⁰ Teoria przemocy głosi, że podział na rządzących i rządzonych jest wynikiem podboju. Według L. Gumplowicza, jednego z klasyków tej teorii, państwo powstało, gdy „eksterminację wrogów zastąpiła ich eksploatacja, zamiast zabijać jeńców zmieniano ich w niewolników lub poddanych”. Por. J. SZACKI, *Historia myśli...*, dz. cyt., Warszawa 2004, s. 370.

²¹ Por. PT, 80-129.

państwami winny nadto układać się zgodnie z zasadą wolności. Na mocy tej zasady nie wolno żadnemu narodowi niesprawiedliwie uciskać innych narodów lub bezpodstawnie wtrącać się w ich sprawy²². Jednocześnie encyklika *Pacem in terris* zastrzega, że państwa powinny nie ustawać „w podejmowaniu nowych i pożytecznych poczynań oraz w samodzielnym wysiłku przyczyniania się we wszystkich dziedzinach do ich własnego rozwoju”²³.

Rozwój nie może polegać na uruchomieniu planu dozbrajania się, który to ma na celu zabezpieczenie pokoju poprzez zagwarantowanie równowagi sił. Jeśli weźmie się pod uwagę nowe typy broni o niespotykanej dotąd sile niszczenia, rozwój posiadanego arsenału zawsze będzie budzić lęk przed możliwością wybuchu wojny²⁴.

Czwartą część dzieła Jana XXIII stanowi rozdział *Stosunek ludzi i społeczności państwowych do społeczności światowych*. W tym fragmencie autor wyklada katolickie spojrzenie na następujące problemy: współzależność państw, niewystarczalność obecnego systemu władzy międzynarodowej do realizacji ogólnoludzkiego dobra wspólnego, zasady ustalania i działania powszechnej władzy publicznej, zasada pomocniczości oraz problem zadań stojących przed Organizacją Narodów Zjednoczonych. Wydaje się, że najcenniejszą uwagą tej części encykliki jest propozycja papieża, aby z powodu braku możliwości realizowania zasadniczych celów przez ONZ powołać do istnienia władzę międzynarodową, która byłaby wyposażona w niezbędne instrumenty w postaci kompetencji i środków mogących skutecznie rozstrzygać konflikty międzynarodowe²⁵.

Koniec encykliki stanowią wskazania duszpasterskie, które dla Jana XXIII są bardzo ważną częścią nauki. W owych wskazaniach, na które składają się m.in.: synteza elementów technicznych i wartości duchowych, potrzeba wychowania religijnego i moralnego, współpraca katolików z niekatolikami w dziedzinie spraw doczesnych, Papież

²² PT, 120.

²³ Tamże.

²⁴ Por. J. KONDZIELA, *Pokój w nauce Kościoła*, Lublin 1992, s. 23.

²⁵ Tamże, s. 25.

Pokoju widzi wytyczne dla katolików chcących podjąć temat pokoju na różnych odcinkach życia społecznego²⁶.

2. Koncepcja pokoju dynamicznego

Próbując dokonać syntezy poglądów na temat pokoju zawartych w encyklice *Pacem in terris*, trzeba użyć terminu „pokój dynamiczny”. Koncepcja pokoju dynamicznego stała się pokłosiem encykliki i innowacyjnym wkładem Magisterium Kościoła w dziedzictwo świata, gdyż w nowatorski sposób widzi uwarunkowania trwałego pokoju na świecie. Jak już zostało pośrednio ukazane poprzez zarysowanie schematu argumentacji i tematów podjętych przez Jana XXIII, temat pokoju rozpatrywany jest w odmienny sposób niż do czasu pojawienia się encykliki.

Samo pojęcie pokoju wymagało doprecyzowania, gdyż pojawiło się wiele trudności w jednoznacznym rozumieniu treści w nim zawartej. „Trudności w definiowaniu pokoju pojawiają się z całą ostrością, gdy pod pojęcie ogólne zacznie się podkładać określone wartości. Wraz z konkretyzacją tych wartości wystąpią bowiem faktyczne różnice interesów – interesy są bowiem dynamicznym aspektem wartości”²⁷. W myśleniu potocznym przez pokój często rozumie się brak wojny. Takie podejście jest pochodną greckiego pojmowania pokoju. „Grecy wyobrażają sobie pokój (eirene) jako czas lub stan pokoju, odróżniony od czasu lub stanu wojny”²⁸. Nieco inne stanowisko w kwestii pokoju prezentuje myśl rzymska, wedle której pokój to „(...) stosunek prawny wyzwalający wszystkie części, a zabezpieczony porządkiem państwowym”²⁹. Jeśli jednak poprzestaniemy na ujęciu pokoju jako

²⁶ A. TOMASZEWSKI, *Jan XXIII i jego działalność społeczna*, Poznań 1969, s. 221.

²⁷ J. KONDZIELA, *Badania nad pokojem: teoria i jej zastosowanie*, Warszawa 1974, s. 48.

²⁸ J. GLINKA, *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój*, „Communio” 5 (1989), s. 4. Rozumienie pokoju u starożytnych Greków sprowadza się także do refleksji mówiącej, że stan wojny traktowano jako stan normalny, pokój zaś to tylko przerwanie stanu wiecznej wojny.

²⁹ Tamże.

„braku wojny”, to – jak pisze A. Nello – „będziemy mieli do czynienia z pokojem formalnym, pozornym, skrywającym nawet poważne napięcia”³⁰.

W opozycji do negatywnej definicji pokoju jako braku wojny, gdy weźmie się pod uwagę uwarunkowania szybkiego rozwoju współczesnego świata, nagłą potrzebą staje się widzenie pokoju jako zjawiska definiowanego pozytywnie. Chociaż rozwój życia społecznego we współczesnym świecie nie przebiega wcale bezkonfliktowo, to jednak domaga się popatrzenia na zjawisko pokoju z perspektywy nie statyki, ale dynamiki³¹. „Realizacja pokoju czy też jego budowanie jest procesem wybitnie dynamicznym. Budowanie pokoju powinno być przede wszystkim całościowe i integralne, od osoby ludzkiej po społeczność ogólnoludzką”³².

Takie ujęcie pokoju jest pochodną wyводу Jana XXIII, który widząc ciągły ruch w rozwoju człowieka, zauważa ową dynamikę. Choć uczy, że „pokój można budować i utrzymywać jedynie poprzez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga, a porządek między ludźmi powinien opierać się na przestrzeganiu praw osoby ludzkiej”³³, to ten odwieczny ład nie jest czymś statycznym. Dopiero w kontekście koncepcji dynamicznego pokoju widać cel części pierwszej encykliki. Ona to przypomina personalistyczną wizję godności człowieka jako tego, który jest nosicielem ontologicznie zasadzonych praw i obowiązków. Z tej racji koncepcja dynamicznego pokoju nie docenia uznawania pokoju jako rezygnacji, biernej akceptacji niesprawiedliwości, ucisku obcej agresji, lecz pragnie rozwijać wszelki wysiłek zmiany struktur świata opartych na gospodarczych, politycznych, społecznych czy też kulturowych dominacjach mniejszości nad większością³⁴. Pokój jest wynikiem ładu, jaki w świat stworzony wpisał Bóg, a to powoduje niezmienną zasad związanych z ludzkim prawem do życia itd. Jednak

³⁰ A. NELLO, *Uznawanie pokoju z punktu widzenia konfliktu wartości*, „Communio” 5 (1989), s. 62.

³¹ J. KONDZIELA, *Badania nad pokojem...*, dz. cyt., s. 51.

³² R. RAJECKI, *Stolica Apostolska...*, s. 21.

³³ A. ZWOLIŃSKI, *Wojna – wybrane zagadnienia*, Kraków 2003, s. 230.

³⁴ Por. A. NELLO, *Uznawanie pokoju...*, dz. cyt., s. 69.

„niezmiennosc odnosi się jedynie do zasad, a nie do rozwoju człowieka, którego istotę cechuje dynamizm”³⁵.

Owoce refleksji Jana XXIII na temat dynamicznego postrzegania pokoju jest potwierdzenie tej wizji przez Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. W odniesieniu do możliwości zaistnienia trwałego pokoju na świecie ojcowie soborowi nawiązują do Jana XXIII, pisząc, że pokój „jest owocem porządku zaszczerpionego społeczeństwu ludzkiemu przez jego Boskiego Założyciela, nad którego realizacją pracować mają ludzie spragnieni wciąż doskonalszej sprawiedliwości”³⁶. Sobór rozwija tę myśl, kontynuując: „Ponieważ wspólne dobro rodzaju ludzkiego wprawdzie w podstawowym wymiarze rządzi się prawem wiecznym, lecz w konkretnych wymaganiach w miarę upływu czasu podlega nieustannym zmianom, pokój nigdy się nie osiąga raz na zawsze, lecz należy go budować nieustannie”³⁷.

W encyklice *Pacem in terris* widać troskę o to, aby pokój nie był rozumiany w sposób „bezwładny i bierny, lecz wielkoduszny i sprawiedliwy na miarę jak nowe czasy domagają się odeń nowych form wyrazu. Pokój nie może być słaby i służalczy, ale solidny, bazujący na moralnych racjach”³⁸.

Oryginalność encykliki

Jak zostało zauważone we wstępie, aby jakiś dokument nosił tytuł *magna charta*, powinien się cechować przełomowością oraz innowacyjnością. Warunek ten w przypadku encykliki *Pacem in terris* jest spełniony w okazały sposób, nie tylko dzięki oryginalności sposobu podjęcia tematu pokoju, ale także poprzez następujące kwestie:

³⁵ A. ZWOLIŃSKI, *Wojna...*, dz. cyt., s. 230.

³⁶ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, 78.

³⁷ Tamże.

³⁸ W. MAJKOWSKI, *Pokój najwyższym dobrem ludzkości*, „Chrześcijanin w świecie” 2 (1993), s. 124.

adresaci encykliki, podjęcie kwestii kobiet, pośrednie wprowadzenie pojęcia „znaku czasów” oraz jasny przekaz na temat odniesienia katolicyzmu do demokracji.

Wszyscy komentatorzy dzieła Papieża Pokoju podkreślają fakt, że jest to pierwszy dokument Kościoła katolickiego o tak wysokiej randze skierowany nie tylko do wierzących, ale i do „wszystkich ludzi dobrej woli”. Ten aspekt nowości encykliki wysuwa się na plan pierwszy, gdyż chronologicznie jest zauważalny na samym jej początku. Kiedy poprzednicy Jana XXIII ogłaszali jakąś encyklikę, to adresatami byli zazwyczaj biskupi i wierni³⁹. Inaczej stało się w przypadku *Pacem in terris*, która dzięki zaliczeniu do adresatów wszystkich ludzi dobrej woli stała się encykliką nie tylko demokratyczną, ale ekumeniczną i dialogową⁴⁰.

Drugim elementem stanowiącym *novum* jest podjęcie przez Stolicę Apostolską tematu emancypacji kobiet w dokumencie o tak wysokiej randze. Jan XXIII odważnie przypomina prawdę o tym, że w chrześcijaństwie kobiety zawsze były zrównane z mężczyznami w osobowych uprawnieniach i że pod tym względem zajmuje ono pierwsze miejsce wśród innych religii. Encyklika domaga się także, aby podjąć trud zrównania kobiety w jej społecznych uprawnieniach, z zastrzeżeniem jednak, że nie będą to takie obowiązki społeczne, do których kobieta nie jest przygotowana z uwagi na swoją kondycję fizyczną i psychiczną oraz szczególne powołanie do macierzyństwa⁴¹.

³⁹ „Nie oznaczało to wprawdzie, że encykliki miały charakter poufny. Biskupi katolicki mają być tylko pośrednikami w przekazywaniu encyklik do wiadomości wszystkich wiernych. Stolica Apostolska pozostawia jednak biskupom do oceny i wyboru sposób podania swym diecezjanom wskazań i pouczeń zawartych w encyklikach. Zróżnicowanie bowiem poziomu intelektualnego czy nawet samej znajomości zasad religii katolickiej wymaga nieraz odpowiednich przygotowań i komentarzy. W ten sposób jednak dotarcie posłannictwa Stolicy Apostolskiej do wiernych uzależnione było od dobrej woli biskupów. Sprawdziło się to właśnie na *Rerum novarum*, która to encyklika była uznana przez niektórych biskupów za zbyt radykalną i nie została podana do wiadomości wiernych”. Por. C. STRZESZEWSKI, „*Pacem in terris*” – nowy typ społecznej encykliki papieskiej, „Chrześcijanin w świetle” 1/73 (1979), s. 50.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. Komentarz do encykliki, w: JAN XXIII, Encyklika o pokoju..., *dz. cyt.*, s. 109.

Choć w encyklice *Pacem in terris* pojęcie znaków czasu jest zaledwie naszkicowane, to w odniesieniu do wskazań gospodarczych, społecznych, politycznych czy kulturalnych widać pewien nieustanny dynamizm rozwoju społeczności ludzkiej⁴². Pojęcie, które na stałe wpisało się w kulturę, zostało użyte po raz pierwszy przez Jana XXIII w bulli *Humanae salutis* z 25 grudnia 1961 roku⁴³. Mimo że nie znajdziemy w encyklice bezpośrednio użytego terminu „znaki czasów”, to jednak nieustannie pojawia się koncepcja odnoszenia uwarunkowań pokoju nie tylko do niezmiennych zasad ładu płynącego z prawa wiecznego, ale także do dynamicznych aspektów społeczeństwa. Zdaniem encykliki „znakiem czasów” jest m.in.: promocja klasy robotniczej (jej preradzenie się w tzw. klasę średnią), promocja kobiet i krajów byłych kolonii, demokratyzacja stosunków społecznych i politycznych czy też wzmocnienie międzynarodowych instytucji⁴⁴.

Inną nowością zauważaną przez komentatorów jest fakt, że encyklika *Pacem in terris* stanowi pierwszy dokument papieski, który tak wyraźnie odnosi się do poglądu chrześcijańskiego na demokrację. Jan XXIII zaznacza, że ludzie posiadają prawo „do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie”⁴⁵, oraz przysługuje im prawo do „decydowania o formie rządów w państwie oraz do określania zasad i zakresu sprawowania władzy”⁴⁶. Encyklika nie przeczy faktowi wywodzenia się władzy od Boga i odpowiedzialności rządzących przed Nim, lecz widzi jako jeden ze znaków czasu pragnienie demokratyzacji w wymiarze społecznym i politycznym.

Zakończenie

Mimo że od napisania omawianej encykliki minęło już pięćdziesiąt lat, to nadal jest ona wybijającym się głosem na arenie dążeń pokojo-

⁴² C. STRZESZEWSKI, „*Pacem in terris*” – nowy typ..., dz. cyt., s. 51.

⁴³ R. RAJECKI, *Stolica Apostolska...*, dz. cyt., s. 22.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ PT, 52.

⁴⁶ Tamże.

wych ludzkości. Trzeba w tym dokumencie zauważyć aspekt nie tylko doktrynalny, ale i profetyczny. Jako przykład niech posłuży postulat encykliki, aby nie ograniczać jednostkom czy społecznościom prawa do informacji⁴⁷. Jan XXIII przewidział zagrożenia płynące z ograniczenia dostępu do tego prawa. Mówi się obecnie o nowym typie społeczeństwa – o społeczeństwie informacyjnym, w którym najważniejszą rolę odgrywa wytwarzanie, przekształcanie i przekazywanie znacznej liczby informacji. W takim kontekście postulat encykliki o prawie do informacji nabiera jeszcze większej aktualności. Współcześnie akty agresji mogą godzić w „funkcjonowanie systemów informatycznych obsługujących systemy energetyczne, telekomunikacyjne, bankowe, czy kontroli ruchu”⁴⁸, a te obecnie stanowią najwrażliwszy, krytyczny element bezpieczeństwa państw⁴⁹.

Inną cechą pozwalającą nazwać jakiś dokument „wielką kartą” jest autorytet, który stoi u jego źródeł. Abstrahując od autorytetu płynącego z wiary, który należy się głowie Kościoła katolickiego, trzeba zaznaczyć, że Jan XXIII miał szczególne powody ku temu, aby jego głos w sprawie pokoju był przyjęty. Znając jego praktyczne zaangażowanie w dialog służący rozbrojeniu oraz zaangażowanie w mediację skonfliktowanych stron, jego głos ceniono i uznawały go nawet osoby niebędące członkami Kościoła katolickiego.

„Budowanie pokoju, jest zadaniem złożonym, kompleksowym, wymaga wiele studiów, zespolonych wysiłków, całego wachlarza instytucji, rozwiązania wielu powikłanych i zespolonych wzajemnie zagadnień politycznych, ekonomicznych a także kulturowych i społecznych (...)”⁵⁰. Przedstawione tu wymogi pokoju zostały podane przez głos Kościoła, który może być dumny z faktu, że w jego łonie powstał tak nieporównywalny i nowatorski dokument, jakim jest encyklika o pokoju Jana XXIII.

⁴⁷ PT, 12.

⁴⁸ B. BALCEROWICZ, *Czym współcześnie jest wojna?*, „Etos” 71-72 (2005), s. 143.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ J. MAJKA, *Koncepcja pokoju chrześcijańskiego...*, dz. cyt., s. 29.

Pacem in terris – the *magna charta* of peace

Summary

The author of the article shows the intent and the features of *Pacem in terris* which makes this document the *magna charta* of peace. At the first place it is presented the structure of the Encyclical. According to John XXIII peace is not a given state of things, but a result of order and justice in a society and in the world. In any society and in the world there should be respected human rights. But on the other side it is necessary to keep in mind that to every right corresponds a duty, because there is a reciprocity of rights and duties between human persons.

Peace is the highest common good; “nothing is lost by peace; everything may be lost by war”. Presently everybody has to realize that the true and solid peace between nations consists not in equity of arms, but in mutual trust. Additionally, peace is not a reality which is achieved once forever. It has to be gained and build. Building peace is an universal duty. This is primarily a tusk of the politicians, but also a tusk of every person. The first step in this engagement for peace is a peace in man’s oven heart, because there can be no peace between men unless it takes place within each one of them. Only under this condition peace can be achieved on the society and between the nations.

Ks. mgr Janusz Burkat, sercanin (ur. 1978); absolwent studiów seminaryjnych w WSM Księży Sercanów w Stadnikach zakończonych obroną pracy magisterskiej *Rola fenomenu religii w kształtowaniu się wartości moralnych* (2005), od 2012 roku na studiach doktoranckich z socjologii na UKSW w Warszawie.

Ryszard Adam Podgórski
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn

ANTROPOLOGICZNO-AKSJOLOGICZNY WYMIAR ENCYKLIKI *PACEM IN TERRIS*

Wstęp

Mija pięćdziesiąt lat od wydania przez papieża Jana XXIII encykliki *Pacem in terris*. Encyklika Jana XXIII w całości zachowała swą profetyczną i wychowawczą aksjologię, która zasadniczo wzięła się z umiejętności uchwycenia głębokich potrzeb ludzkiego ducha i odwołania się do najlepszych elementów kultury współczesnej Europy.

Dokument ten zawiera wiele istotnych treści antropologicznych, które przyczyniły się do uchwalenia deklaracji na temat godności, wolności i równości wszystkich istot ludzkich oraz praw człowieka. Jednocześnie jako Głowa Kościoła Jan XXIII doprowadził do pełnego i nieodwracalnego potwierdzenia wolności, którą od pierwszych wieków swego istnienia chrześcijaństwo przynosiło człowiekowi, broniąc wolności religijnej, stanowiącej zapowiedź zdobycia wolności myśli, słowa i zgromadzeń uznawanych przez współczesne prawodawstwo.

II Sobór Watykański, zwołany przez Jana XXIII, potwierdził poparcie Kościoła dla wszystkich stwierdzeń antropologiczno-aksjologicznych opartych na rzeczywistym i obiektywnym fakcie, że człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem i uczestnictwa w Jego życiu: „istnieje bowiem tylko dlatego, że Bóg stworzył go

z miłości i wciąż z miłości zachowuje, a żyje w pełni prawdy, gdy dobrowolnie uznaje ową miłość i powierza się swemu Stwórcy” (KDK 19). Przytoczony cytat świadczy o tym, że rację godności ludzkiej i wynikających z niej praw i obowiązków stanowi powołanie człowieka do uczestniczenia w życiu Boga.

Godność osoby ludzkiej

Jan XXIII rozpoczyna encyklikę *Pacem in terris* od wyeksponowania osoby ludzkiej, jej godności, która w świecie materii ożywionej należy tylko do człowieka. Godność ma charakter antropologiczno-aksjologiczny, ponieważ odnosi się tylko do człowieka i przypisuje mu wartości, które należą się tylko jemu¹. Godność ludzkiej osoby – *dignitas*

¹ Argumentacja przywołująca ideę godności ludzkiej swoimi korzeniami sięga zarówno starożytnej filozofii greckiej, jak i myśli judeochrześcijańskiej. Trafnie odzwierciedla ją maksyma stoików: człowiek dla człowieka rzeczą świętą (*homo homini res sacra*). To właśnie dla człowieka, zdaniem stoików, zostało stworzone to wszystko, co znajduje się w świecie. Ten swoisty antropocentryzm stoików podkreślał bliski Staremu Testamentowi ideę, zgodnie z którą człowiek jest jedynym celem uformowania świata i wszystko zostało stworzone właśnie dla niego. Poglądy te wzmacniał dodatkowo etos hipokratejski, który respektował każde życie ludzkie jako wartość podstawową. Niewątpliwie chrześcijaństwo nadało godności ludzkiej jeszcze wyraźniejszy wymiar, rozwijając zaczerpniętą z judaizmu teorię człowieka jako obraz Boga oraz partnera zdolnego do dialogu z Bogiem. Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, w: *Systemy epoki hellenistycznej*, t. III, Lublin 1999, s. 388.

Po drugiej wojnie światowej dwaj wybitni filozofowie katolicki, mianowicie Jacques Maritain oraz Emmanuel Mounier zapoczątkowali nową drogę w dziejach filozofii chrześcijańskiej: filozofię personalizmu chrześcijańskiego określanego mianem humanizmu integralnego lub też teocentrycznego. Obaj ci filozofowie wskazywali na nadrzędną wartość osoby ludzkiej, jej godność i wolność, przy czym trzeba zaznaczyć, że godność ta wynikała z faktu, że człowiek został stworzony i obdarzony duszą. Wolność człowieka winna go zawsze prowadzić do Boga. Humanizm integralny (taki nosiła tytuł jedna z książek autorstwa Maritaina) był protestem przeciw poświęcaniu osoby ludzkiej takim filozofiom i wartościom jak filozofia narodowa czy też klasowa. Zdaniem Maritaina, „chodzi o idee świętej wolności stworzenia, które łaska jednoczy z Bogiem”. J. MARITAIN, *Humanizm integralny*, Kraków 1967, s. 64. Wolność w rozumieniu personalizmu nie miała wiele wspólnego z wolnością w rozumieniu filozofii wolności liberalnej, chociaż przeciwstawiała się wszelkim totalitaryzmom.

personae humanae – jest racją przyznania godności każdemu człowiekowi i uznania jego praw. Potwierdzają to słowa papieża stwierdzające, że każdy człowiek, będący ludzką osobą, „ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury...” (PT, 9).

Godność ludzkiej osoby uwidocznia się jeszcze bardziej w świetle Bożego objawienia. „Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej” (PT, 10). Oznacza to, że ludzka godność jest zakotwiczona zarówno w samym akcie stworzenia człowieka przez Boga, jak i w dziele odkupienia. W pierwszym przypadku Bóg – Stworzyciel nie tylko przywołuje człowieka do bytu, ale jednocześnie nadaje mu godność osoby ludzkiej; w drugim – potwierdza i udoskonala tę godność w odkupieńczym dziele swojego Syna Jezusa Chrystusa. Z tych dwóch faktów wynika, że „ludzie nie mogą wywyższać się jedni ponad drugich z racji swej natury, ponieważ wszyscy obdarzeni są tą samą przyrodzoną godnością, (oraz) że i społeczności cywilne niczym się między sobą nie różnią pod względem swej godności, wypływającej z natury” (PT, 89); w ramach odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa zaś powstaje wspólnota równych: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,28).

Niniejsze stwierdzenie jest rozwinięciem doktryny papieża Piusa XI, który – odnosząc się do sytuacji w nazistowskich Niemczech – w dokumencie *Mit brennender Sorge* – napisał: „Kto wynosi ponad skalę wartości ziemskich rasę albo naród, albo państwo, albo ustrój państwa, przedstawicieli władzy państwowej albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności, które w porządku doczesnym zajmują istotne i czcigodne miejsce, i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych, i oddaje im cześć bałwochwalczą, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga-Człowieka, i daleki jest od prawdziwej wiary w Boga i od światopoglądu odpowiadającego tej wierze” (MBS, 12).

Koncepcja personalna wywodzi się z tomistycznej tezy, zgodnie z którą człowiek oprócz tego, że jest istotą społeczną, stanowi „meta-

fizyczny” punkt oparcia dla zasad społecznych, dla zrozumienia, czym one są i jak działają w ramach życia społecznego. „Człowiek – pisze Jan Paweł II – zostaje obdarzony najwyższą godnością, która jest zakorzeniona w wewnętrznej więzi łączącej go ze Stwórcą. Jaśniej w nim odbłask rzeczywistości samego Boga” (EV, 34). Sama godność jest wartością nieredukowalną, zakorzenioną w ontycznej strukturze człowieka i jego osobowej kondycji. Ludzka godność bowiem to zarazem sama osoba jako wartość pierwsza i pierwowzór wszystkich innych wartości oraz ich ostateczny sprawdzian. Możemy więc powiedzieć, że godność ujawnia nadrzędność osoby i jej pozycji wobec wszystkich innych bytów stworzonych i związanych z nimi dóbr (z dobrem wspólnym włącznie)².

Z punktu widzenia aksjologicznego godność człowieka wyraża się w zdolności myślenia, rozumowania, kochania, poznania siebie, panowania nad sobą, dobrowolnego dawania siebie innym i interakcji empatycznych oraz tworzenia wspólnoty z innymi ludźmi. Oznacza to, że człowiekowi jako osobie dzięki godności przysługuje pewna autonomia aksjologiczna w rozumieniu pojęcia „jak” i sposobie jej realizowania. Antropologia chrześcijańska mówi, że o człowieku niczego nie można powiedzieć, jeżeli na niego nie popatrzymy z perspektywy Boga.

Antropologiczno-aksjologiczny wymiar człowieka jako podmiotu praw

Ilekróć papież Jan XXIII mówi o godności człowieka, mówi także o prawach człowieka, które to prawa wynikają z jego godności. Poszanowanie godności ludzkiej i praw człowieka jest uznawane za podstawę sprawiedliwości i pokoju na świecie³. Prawa człowieka są powszechne,

² Ten ostatni aspekt godności został rozwinięty przez etyków o orientacji personalistycznej i znalazł swoje praktyczne odniesienie w tzw. normie personalistycznej, a więc bezwzględnej powinności afirmowania osób w imię ich godności.

³ Zwykle autorzy wymieniają trzy grupy praw człowieka: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Często podział ten uzasadnia się historycznie i mówi się o pierwszej, drugiej i trzeciej generacji praw człowieka. W nauce Kościoła prawa wolnościowe

niezbywalne, nienaruszalne i przyrodzone⁴. Jan Paweł II, kontynuując myśl papieża Jana XXIII i Pawła VI, wyekspozował prawo do rozwoju integralnego osoby ludzkiej i prawo narodów do rozwoju. Uznawanie i realizację tego prawa uważa za ważny czynnik rozwoju narodów. W nauce społecznej Kościoła prawa człowieka ujmowane są integralnie; wskazuje się, że są one współzależne. Za ich jednością przemawia ich podstawa – godność osoby ludzkiej, która jest niepodzielna. Każdemu uprawnieniu odpowiadają obowiązki, które posiadają wymiar osobowy i społeczny. Osobowy, gdyż na samym uprawnionym spoczywa obowiązek; społeczny, gdyż na innych osobach, grupach pośrednich, władzy państwowej spoczywa obowiązek uznawania i poszanowania praw przysługujących jednostkom. Prawa człowieka określają relacje nie tylko między jednostkami a władzą państwową, ale także między samymi jednostkami. Istnieje prawna i pozaprawna ochrona praw człowieka.

W doktrynie papieża Jana XXIII każdy, kto ma jakieś prawa, powinien być świadomy odpowiadających im obowiązków. Dlatego odnosząc się do politycznej działalności człowieka papież mówi: „(...) we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z nimi w rozmaitych pracach i dziełach. Każdy

łączy się zawsze z takimi wartościami, jak dobro osoby ludzkiej, dobro wspólne i prawda. Od Jana XXIII (PT) nastąpiło przejście od przedmiotowego do podmiotowego ujmowania prawa do wolności sumienia i wyznania; nie prawdzie, lecz osobie ludzkiej przysługuje prawo do przyjmowania i wyznawania jej prywatnie i publicznie. Spośród praw społecznych w nauce społecznej Kościoła najczęściej wymieniane są następujące prawa: do pracy, sprawiedliwej płacy, własności, wypoczynku, opieki lekarskiej, mieszkania, stowarzyszania się.

⁴ „Godność człowieka” jest pojęciem etycznym i trudnym do zdefiniowania z prawnego punktu widzenia. Mimo to stało się u zarania trzeciego tysiąclecia fundamentem takich uniwersalnych praw człowieka jak: prawo do życia, prawo do nietykalności cielesnej, prawo do sądu, uchodząc za wartość najwyższą przed „władzą”, a nawet wbrew niej. Do koncepcji tej wywodzącej się z prawa naturalnego odwołują się zarówno wierzący, jak i niewierzący. Idea godności ludzkiej została uznana za fundament prawa pozytywnego zawartego w konstytucjach wielu państw. Również prawodawstwo Unii Europejskiej umieściło zasadę godności ludzkiej w swojej aksjologii, w art. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej przyjętej na szczycie w Nicei w grudniu 2000 roku.

więc ma działać zgodnie z własną inicjatywą, poglądami i poczuciem obowiązku, a nie – jak to często bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemocy, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich. Pozbawia się bowiem ludzi wolności, zamiast zachęcać ich do rozwoju i dążenia do doskonałości” (PT, 34).

Dla tej argumentacji jest nieważne, w jakim stopniu ktoś dąży do świętości życia, przez sam bowiem fakt bycia człowiekiem posiada godność osoby ludzkiej i dlatego nie wolno dopuścić do traktowania go instrumentalnie – nie można odebrać jednostce człowieczeństwa i zredukować jej praw. Prawa te, rozumiane jako pierwotne i nienaruszalne, stanowią bowiem element składowy dobra wspólnego każdej społeczności. Dobro wspólne jest im nawet podporządkowane w takim sensie, w jakim jest ono podporządkowane dobru człowieka⁵. To antropologiczne uzasadnienie znalazło wyraz w encyklice Jana XXIII. Papież napisał: „Dzięki niej ludzie, współdziałając ze światem prawdy, przekazują sobie wzajemnie swą wiedzę, mogą bronić swych praw i wypełniać obowiązki, otrzymują zachętę do starania się o dobra duchowe, słusznie cieszą się wspólnie z każdej rzeczy pięknej, bez względu na jej rodzaj, stale pragnąc przekazywać innym to, co w nich jest najlepsze, starają się usilnie przyswajać sobie duchowe wartości posiadane przez innych. Wartości te oddziałują pobudzająco i kierowniczo zarazem na wszelkie sprawy dotyczące nauki, gospodarki, stosunków społecznych, rozwoju i ustroju państwa, ustawodawstwa oraz innych elementów składowych i rozwojowych doczesnej wspólnoty ludzkiej” (PT, 36).

Godność osoby ludzkiej oraz opierające się na niej osobowe prawa stanowią podstawowe założenia porządku społecznego, na którym musi się opierać pokój ludzkości. Prawa człowieka przysługują każdej jednostce ludzkiej z tej racji, że jest ona osobą⁶. Osoba rodzi się jako podmiot tych praw. Przysługują one człowiekowi od chwili jego po-

⁵ Mówiąc o prawach człowieka, autor ma na uwadze ich wymiar antropologiczny, ponieważ dotyczą człowieka, i aksjologiczny, ponieważ odnoszą się do wartości. Jak widać, podłożem tych specyficznych praw jest godność przypisywana tylko istocie ludzkiej.

⁶ Zob. J. MAJKA, *Chrześcijańska myśl społeczna. Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 370.

częcia aż do naturalnej śmierci i są niezależne od aktów prawa stanowionego oraz od różnych działań ludzkich⁷.

Świadomość takich praw ukazują źródła pisane z różnych epok i różnych obszarów kulturowych. Świadczą one o tym, że człowiekowi należą się pewne dobra już z samego faktu, że jest osobą. O swoistym awansie tych praw można mówić z związku z drugą wojną światową, kiedy to zbrodnia dyskryminacji rasowej i wszechwładna machina ludobójstwa owładnęły światem. Uświadomiono sobie wówczas wielkie znaczenie poszanowania i ochrony praw ludzkich, zwłaszcza prawa do życia jednostek i społeczeństw, jako fundamentu odbudowy praworządności w stosunkach między ludami i narodami. Zaczęto ujawniać tragiczny w skutkach upadek godności człowieka, jego kultury i religii, a nawet całych cywilizacji. Prawa człowieka po drugiej wojnie światowej stały się istotnym elementem ogólnoludzkiej kultury humanistycznej⁸.

Dla Jana XXIII prawa i obowiązki człowieka wpływają na konieczność aktywnego udziału każdej osoby ludzkiej w tworzeniu i zachowaniu porządku społecznego, który oparty jest na prawie moralnym i prawie stanowionym. Zasady te nawiązują do wolnościowych założeń demokracji obywatelskiej, m.in. takich jak prawo do swobodnej inicjatywy (własności prywatnej), prawo do pracy oraz do aktywnego udziału w życiu politycznym. Z prawa moralnego wyprowadzał papież także zasadę suwerenności ludów oraz pogląd, że struktura polityczna państwa musi być zmienna. Wskazywał wreszcie, że społeczeństwa współczesne są pluralistyczne i wskutek tego mogą być laickie.

Na szczególną uwagę zasługuje dążenie Jana XXIII do stworzenia płaszczyzny porozumienia i współpracy katolików z niekatolikami w walce o pokój światowy. Wychodząc poza krąg spraw wyznaniowych, papież oświadczył, że sytuacja we współczesnym świecie nakłada

⁷ Podstawowe prawa każdego człowieka od urodzenia aż do naturalnej śmierci, przysługujące mu niezależnie od pochodzenia, koloru skóry, wyznania, narodowości, płci, wykształcenia i zawodu nazywamy prawami człowieka. Wynikają one z faktu bycia człowiekiem i są: przyrodzone – czyli nabywane przez urodzenie; powszechne – przysługują wszystkim ludziom; niezbywalne – nie można się ich zrzec; nienaruszalne – nikt nie może pozbawić człowieka tych praw.

⁸ Niestety prawami człowieka nie objęto nienarodzonych.

na wszystkich ludzi obowiązek zgodnego współżycia i współdziałania, że wszelkie konflikty i nieporozumienia powinny być rozwiązywane przez pertraktacje i rozumne kompromisy. Optymistycznie sądził, że pokój na ziemi jest możliwy pod warunkiem współpracy wszystkich państw i akceptacji porządku stanowionego przez Boga (PT, 1).

Według papieża najważniejsze prawa człowieka to: „(...) prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia” (PT, 11). Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie (PT, 14). Ponadto ludzie mają prawo wybrać sobie taki stan, jaki im najbardziej odpowiada: albo założyć rodzinę, albo obrać stan kapłański lub też zakonny. Rodzinę należy uważać za pierwszy i naturalny związek społeczności ludzkiej, dlatego musi być otoczona troską przez państwo, tak w sprawach gospodarczych i socjalnych, jak w dziedzinie poglądów i obyczajów (PT, 16).

W społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi uznania i poszanowania tego prawa. Każde istotne prawo człowieka czerpie bowiem swą moc i siłę z prawa naturalnego. Współżycie ludzi wymaga, aby w równej mierze uznawali oni wzajemnie swe prawa i wypełniali swe obowiązki. Godność osoby ludzkiej wymaga, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozważliwej z zachowaniem wolności osobistej innych. Społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy bazuje na prawdzie i wolności. Rzecz bowiem w tym, że społeczność jest przede wszystkim wartością duchową. Dzięki niej ludzie współdziałając ze światłem prawdy, przekazują sobie wzajemnie swą wiedzę, mogą bronić swoich praw i wypełniać obowiązki.

Źródłem istnienia społeczności ludzkiej i właściwego porządku społecznego jest Bóg. Porządek obowiązujący w ludzkiej społeczności powinien się opierać na prawdzie, musi być realizowany według sprawiedliwości oraz ożywiony i doskonalony przez miłość wzajemną. Bóg jest najgłębszym źródłem istnienia społeczności ludzkiej, która powinna mieć właściwy i pożyteczny ustrój, respektujący ludzką godność. Ludzie, np. robotnicy, kobiety czy też mieszkający w krajach pozostających pod obcym panowaniem, powoli uświadamiają sobie swoje prawa i zaczynają ich dochodzić. Kto posiada bowiem jakieś prawa, ma też prawo domagania się poszanowania ich jako wyrazu jego godności. Z drugiej strony, będąc świadomym swoich praw, człowiek jednocześnie powinien uświadomić sobie też swoje obowiązki, a więc oczekiwania innych od niego.

Zakończenie

Aktualność przesłania Jana XXIII w czasach współczesnych może być wezwaniem do stworzenia fundamentów prawnych w obronie wolności każdej ludzkiej istoty. Po wiekach totalitaryzmów, autokratyzmów daje to szansę na zrównanie praw dla wszystkich ludzi. Papież Jan XXIII przewidział, że ekonomia liberalna, inaczej oświeceniowa i pozytywistyczna, wykreowała człowieka, dla którego wartościami nie są wartości moralne i etyczne, a władza, wartości materialne, egoizm czy hedonizm.

W odpowiedzi na nurtujące dzisiejszego człowieka pytania o tożsamość, transcendencję i nadzieję, współczesna antropologia oznajmia utratę chrześcijańskiej i kulturowej tożsamości, anihilację transcendencji, nadejście czasu lęku i niepewności. Możemy mówić również o dehumanizacji współczesnego człowieka⁹. Dehumanizacja prowadzi często do negatywnych zachowań, pozwala bowiem traktować ludzi

⁹ Dehumanizacja to swoisty proces zmiany stosunków interpersonalnych. Zaczyna się traktować innych ludzi jako istoty nieczujące. W jej wyniku zaczyna się postrzegać drugiego człowieka jako przedmiot pozbawiony jakichkolwiek uczuć, afektów i emocji. Taki człowiek staje się bezosobowym „to”, a nie „Ty”.

przedmiotowo, wręcz jako podludzi. Umożliwia uzasadnienie wrogości, okrucieństwa, poniżania, przemocy, dyskryminowania i stereotypizacji, sprzyja agresji. Współczesna kultura, zwłaszcza w obrębie cywilizacji euroatlantyckiej, z punktu widzenia aksjologicznego sprzyja deprecjacji takich wartości jak: przyjaźń, więzi międzyludzkie, życzliwość, braterstwo, sympatia, szlachetność, wyczucie, koleżeństwo itd., a charakteryzuje ją pochwałą powierzchowności, umacnianie się i pogłębienie problemów związanych z gettami środowiskowymi, poczucie chaosu, niepewności i zagubienia, fetyszyzmu, upadku autorytetów. Jan XXIII walczył z agresją, szczególnie tą polityczną, i stąd jego encyklika¹⁰.

Współczesna wojna o duszę człowieka przybiera rozmiary globalne, bo spór o człowieka to także spór o jego prawa: wolnościowe, społeczne i solidarnościowe. Obserwujemy walkę między relatywizmem a uniwersalizmem. W tej drugiej perspektywie jednostka ludzka stanowi kategorię przedmiotu, a nie podmiotu, o którą zabiegał Jan XXIII. Podmiotowość człowieka jest zagrożona we współczesnym świecie przez fakt marginalizacji osoby ludzkiej albo kryzys wartości moralnych.

Anthropologic and axiological dimensions of *Pacem in terris*

Summary

The author of the article undertakes analysis of the Encyclic *Pacem in terris* from two perspectives: anthropologic and axiological. The starting point of the Document is thesis that peace has been always an important common good. Presently, because of the nuclear weapons, different states possess, peace

¹⁰ Inspiracją do napisania encykliki przez Jana XXIII był konflikt kubański. Dziś, kiedy zimna wojna należy już do historii, można z całą pewnością stwierdzić, że świat nigdy nie był tak blisko samobójstwa, jak w czasie trzynastu październikowych dni 1962 roku, gdy dwa supermocarstwa z aż nadto wystarczającymi arsenałami atomowymi zwarły się w konflikcie, który w każdej chwili mógł eksplodować, powodując ogólnosiatową katastrofę.

becomes the highest common good. Eventual nuclear war would be able to annihilate the whole population of the world and destroy our culture.

Peace, however, is not a given state of things; it is a dynamic process. It has to be gained and build. The most important way of building peace is creation of the society in which human rights are respected. There are two reasons for such a respect for human rights: anthropologic – every man is a human person, and flowing from the Christian faith – human persons are equals in front of God, because they all are God’s creations, redeemed through death and resurrection of Jesus Christ, Son of God. There is, however, a reciprocity of rights and duties. Therefore those, “who claim their own lights, yet altogether forget or neglect to carry out their respective duties, are people who build with one hand and destroy with other” (PT, 30).

dr Ryszard Adam Podgórski, absolwent Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; doktor nauk humanistycznych z zakresu socjologii. Przez wiele lat był dyrektorem Ośrodka Kształcenia Zawodowego w Suwałkach, wykładał socjologię w tamtejszej Wyższej Szkole Służby Społecznej. Obecnie jest zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Socjologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Jego najważniejsze publikacje to: *Hierarchia wartości młodego pokolenia Polaków w Unii Europejskiej*, Warszawa 2005; *Socjologia: wczoraj, dziś, jutro*, Rzeszów 2006; *Socjologia: mikrostruktury*, Bydgoszcz 2008; *Historia myśli społecznej*, Poznań 2011; *Socjologia: makrostruktury*, Poznań 2011.

ks. Witold Kawecki CSsR
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

ŁAD MORALNY A POKÓJ ŚWIATOWY

Pokój na ziemi, którego ludzie wszystkich czasów tak żarliwie pragnęli, nie może być budowany i utrwalany inaczej, jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga.

(PT, 1)

Wprowadzenie

Historia obdarzyła Jana XXIII wieloma przydomkami, oprócz określeń Papież Przełomu¹ i Papież Uśmiechu często pojawia się także wyrażenie Papież Pokoju. W swoim nauczaniu, a zwłaszcza w encyklice *Pacem in terris* (dalej: PT), której pięćdziesiątą rocznicę opublikowania obchodzimy w tym roku, zarysował on bowiem koncepcję

¹ Kardynał A. G. Roncalli, czyli Jan XXIII określony przez współczesnych mianem Papieża Przełomu, zwołał w bazylice laterańskiej pierwszy w dziejach Rzymu synod (24-31 stycznia 1960 roku), a następnie Powszechny II Sobór Watykański (11 października 1962 roku). Sobór ten zwołało – mimo opozycji niektórych kręgów kościelnych – aby przeanalizować świadectwo Kościoła we współczesnym świecie. Sam siebie sobór określił jako pastoralny. W czasie jego obrad odbyły się cztery sesje, podczas których dyskutowano nad najważniejszymi schematami poświęconymi: liturgii, objawieniu, środkom przekazu, ekumenizmowi itd. Przewodnią ideą soboru było *aggiornamento*, które dla Jana XXIII oznaczało przede wszystkim wewnętrzną odnowę Kościoła w dialogu ze światem, zmierzającą do ożywienia wiary i skuteczności apostołowskiej Kościoła.

tę, co w później nazwano teologią pokoju. Od samego początku swego pontyfikatu Jan XXIII dostrzegał potrzebę zarówno znalezienia przez Kościół właściwego miejsca w pluralistycznym społeczeństwie, jak i uzdrowienia świata od jego bolączek pod wpływem prawdy objawionej. Sprawiedliwość i pokój to najczęściej powtarzające się motywy w nauczaniu tego papieża. W swoich koronnych encyklikach *Ad Petri Cathedram* (1959), *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) przygotował on teologiczne tło pod prace soborowe. Jedną z najbardziej nośnych intuicji Jana XXIII odnosi się do pluralizmu świata, w jakim przyszło Kościołowi być i działać. Rodziło to zupełnie nowy sens współodpowiedzialności i współpracy, dlatego – jego zdaniem – chrześcijanie jako pierwsi powinni popierać i tworzyć „cywilizację powszechnej solidarności” opartej na pokoju i ładzie moralnym. W rozumieniu papieża wojna nigdy nie jest metodą taką samą jak inne i nie można się nią dowolnie posługiwać, aby rozstrzygać spory między państwami. Postęp ludzkości polega m.in. na tym, aby istniejące konflikty pokonywać wszelkimi dostępnymi środkami pokojowymi i za pomocą dialogu, w duchu odpowiedzialności, prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. Są to niejako cztery filary pokoju, integralnie potrzebne do utrzymania światowego ładu. Pokój – w ujęciu Jana XXIII – nie jest tylko nieobecnością wojny, lecz nakazem, który opiera się na najważniejszych, naturalnych, fundamentalnych, niezbywalnych prawach osób i narodów. Kultura pokoju opiera się na fundamentalnym założeniu, że każdy człowiek jest osobą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego jest on podmiotem praw i obowiązków, które powinien wypełniać zgodnie ze swoją naturą. Prawa te są nienaruszalne i nie można się ich wyrzec. Poszczególne państwa i narody przez ustalanie wzajemnych kontaktów i porozumień powinny dojść do lepszego poznania łączących je więzów ludzkiej natury i do pokojowego współżycia, opartego nie na strachu, lecz miłości. Pokój inspiruje ludzi i narody do tolerancji i uniwersalnej solidarności. W tym celu – zauważa papież – 26 czerwca 1945 roku została powołana do życia Organizacja Narodów Zjednoczonych (ONZ), której najważniejszym zadaniem jest ochrona i umacnianie pokoju między narodami oraz sprzyjanie i dopomaganie im w nawiązywaniu przyjaznych stosunków opartych na

zasadach równości, wzajemnego poszanowania oraz żywej współpracy we wszystkich dziedzinach działalności ludzkiej. 10 grudnia 1948 roku ONZ uchwaliła Powszechną Deklarację Praw Człowieka, we wstępie której można przeczytać, „(...) że najgorętszym pragnieniem wszystkich ludów i narodów jest rzeczywiste uznawanie i całkowite przestrzeganie wszystkich praw i form wolności w niej wymienionych”². Przywołana deklaracja była krokiem w kierunku ustalenia prawnego i politycznego ustroju wszystkich istniejących na ziemi narodów. Uznaje ona bowiem godność osoby ludzkiej wszystkich bez wyjątku ludzi i potwierdza prawo każdego człowieka do swobodnego poszukiwania prawdy, do postępowania według zasad uczciwości, do wypełniania obowiązków sprawiedliwości, do domagania się poziomu życia godnego człowieka oraz zatwierdza inne prawa z tymi się wiążące. Jan XXIII wyraża nadzieję, że tego rodzaju instytucje będą w stanie skutecznie bronić praw ludzkiej osoby, które – wpływając bezpośrednio z godności osoby – są powszechne, nienaruszalne i niezmiennie. Zdaniem Jana XXIII, pokój, żeby nie został pustym słowem, musi się ściśle wiązać z układem stosunków społecznych, opartych na prawdzie, zbudowanych według nakazów sprawiedliwości, ożywionych i dopełnionych miłością i urzeczywistnianych w klimacie wolności. Analizowana przez papieża teologia pokoju swoimi korzeniami sięga do Kazania na Górze i koncepcji Błogosławieństw. Zakłada ona, że dawcą prawdziwego pokoju jest Jezus Chrystus: „Nazwano go imieniem (...) Książę Pokoju. Wielkie będzie jego panowanie w pokoju bez granic” (Iz 9,5-6). Jezus, będąc źródłem pokoju, mocą Ducha Świętego dzieli dar i misję pokoju ze swoimi uczniami. Jest posłany, aby czynić pokój na ziemi, mesjański pokój, czyli zbawienie i wyzwolenie. „Pokój mój daję wam. Nie tak jak daję świat, Ja wam daję” (J 14,27-31). Pokój świata oparty jest na sile, władzy, dobrobycie, pewności siebie, chciwości, pysze, samolubstwie, a więc nie jest to już prawdziwy pokój, skoro wypływa z namiętności. Pokój Chrystusowy, który staje się udziałem człowieka, ma swoje źródło w sumieniu człowieka i jest wrażliwy na Boże słowo. Implikuje on dy-

² http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (odczyt z dn. 17.01.2013 r.).

namiczną miłość i zdolność do przebaczenia – elementy nieodzowne dla realizacji pokoju. Istnienie pokojowego współżycia narodów „papierz pokoju” jednoznacznie uzależnia od realizacji ewangelicznych zasad prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności. One to prowadzą do jedności i solidarności, a w konsekwencji do promocji dobra wspólnego. Jedność narodów, podobnie jak jedność poszczególnych klas społecznych, prowadząca do dobrobytu i zabezpieczenia praw przysługujących wszystkim, w tym Kościoła, prowadzi do autentycznego pokoju. Kultura pokoju w naturalny sposób zakłada istnienie społeczności cywilnej solidarnej i zdolnej do kompromisów, umiejącej zrezygnować z egoistycznego myślenia prowadzącego do konfliktów. W myśl nauczania Jan XXIII, katolicy otwarci na otaczający ich świat powinni dbać o to, aby postępować zawsze zgodnie z własnym sumieniem i nie uciekać się do tych kompromisów, z których powodu religia bądź też „nieskazitelnosc obyczajów” mogłyby ponieść szkodę. Równocześnie jednak winni przyjąć postawę obiektywnej życzliwości dla poglądów innych, bezinteresowności, i okazywać gotowość do lojalnej współpracy w dążeniu do osiągnięcia wspólnymi siłami tego, co albo jest dobre z samej swej natury, albo prowadzi do dobrego³. Analizując encyklikę PT z perspektywy pięćdziesięciu lat od jej napisania, należy podkreślić istniejące i wciąż aktualne implikacje pomiędzy ładem moralnym a kwestią pokoju. W moim mniemaniu dotyczą one głównie ekonomii, polityki i międzynarodowej współpracy.

Etyka ekonomii prowadząca do pokoju

Encyklika PT nie zadowalała się tradycyjnymi postulatami doktryny społecznej Kościoła, takimi jak podstawowe prawa osoby, rola autorytetu władzy publicznej, relacje społeczne, jak to mogliśmy zauważyć w poprzednich encyklikach. PT reprezentuje nowy styl, moż-

³ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 157 http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terris_11041963.html (dalej PT) (odczyt z dn. 17.01.2013 r.).

na by powiedzieć nową mentalność w podejściu do kwestii społecznych. Przede wszystkim encyklika pozostawia na boku ton profetyczny, pozostawia dotychczasową metodologię nieustannego powracania do poprzedników, aby w ten sposób rozwijać ich myśl, natomiast zdecydowanie zmierza do konkretnego wyakcentowania wskazań pastoralnych. Encyklika jest pierwszym dokumentem Magisterium proponującym lekturę znaków czasów. Owe znaki czasów rozeznaje w całej serii fenomenów charakteryzujących epokę moderną, spośród których można by wymienić choćby takie: coraz większy udział pracowników w życiu ekonomicznym i społecznym, wejście kobiety w życie publiczne, odzyskiwanie autonomii politycznej przez państwa dotąd pozostające w zależności kolonialnej, uznanie naturalnej godności i równości wszystkich ludzi⁴. Nie można powiedzieć, aby w centrum zainteresowania encykliki stały problemy ekonomiczne, PT jest dokumentem, który bardziej traktuje o polityce niżli o ekonomii. Można natomiast powiedzieć, że w centrum zainteresowania tegoż dokumentu tkwi troska o centralne umiejscowienie człowieka (wyższość człowieka nad ekonomią) jako osoby inteligentnej i wolnej, która jest podmiotem wszelkich praw i obowiązków wypływających bezpośrednio z jej wewnętrznej społecznej natury, a prawa te są nienaruszalne⁵.

Wychodząc z założenia, jakie pojawiło się kiedyś u Pawła VI w *Populorum progressio*: „innym imieniem pokoju jest rozwój”, trzeba zauważyć, że kwestia zdrowej ekonomii jest nie do przecenienia w konstruowaniu światowego pokoju. W opinii Jana XXIII tworzenie się nowej kultury ekonomicznej oznacza zmianę podejścia do skomplikowanych zagadnień społeczno-ekonomicznych. Powstanie kultury gospodarczej w sposób oczywisty związane jest z rozwojem gospodarczym i społecznym warstw robotniczych. W encyklice PT papież przypomina, że: „Rozwój ten zapoczątkowało wystąpienie robotników w obronie swych praw, zwłaszcza gospodarczych i socjalnych. Następnie warstwy te zaczęły się domagać uprawnień w sprawach politycznych, a wreszcie skupiły swe starania na osiągnięciu możliwości korzystania ze zdoby-

⁴ PT, 18-20; 39-45.

⁵ Tamże, 9.

czy kulturalnych”⁶. Kultura gospodarcza – zdaniem Jana XXIII – oznacza traktowanie pracowników jako podmiotów życia gospodarczego uczestniczących we wszystkich dziedzinach życia społeczności ludzkiej, tj. w sprawach gospodarczych i socjalnych, w życiu publicznym oraz w dziedzinie nauki i wiedzy⁷. Stwierdzenie to wynika z założenia, że ekonomia należy do rozlicznych sfer ludzkiej działalności. Nie sposób zatem traktować sektora ekonomicznego jako niezależnego od innych obszarów życia jednostki i społeczeństwa. Zajmowanie się działalnością gospodarczą zgodnie z poczuciem odpowiedzialności wypływa z godności człowieka⁸, podobnie zresztą jak prawo posiadania własności prywatnej⁹ i wypływających z nich obowiązków społecznych¹⁰. Jest prawdą, że ekonomia kieruje się sobie właściwymi kryteriami, takimi jak: produkcja, samowystarczalność, skuteczność działania prowadząca do wypracowywania zysku, podział tego zysku itp. Ale z drugiej strony, będąc aktywnością ludzką, zawsze pozostaje w ścisłym kontekście antropologicznym, społecznym i kulturowym powiązana wieloma relacjami z człowiekiem. Z tego powodu pozostaje pod wpływem zarówno naturalnego dobra człowieka – będąc wyrazem jego wolności, pragnienia sprawiedliwości i miłości; jak i jego skłonności do zła – pozostając wyrazem egoizmu, przemocy, wyzysku i zamknięcia. Jest też rzeczą oczywistą – w założeniu papieża – że doskonaląc człowieka, przyczyniamy się do rozwoju społecznego, w tym także i do rozwoju gospodarczego. Ekonomia powinna więc działać na rzecz promocji człowieka tak w sensie materialnym, jak duchowym. Jej bezpośrednim celem powinno być zaspokojenie oczekiwań materialnych człowieka i jednocześnie ubieganie się o realizację praw osoby. Ze zrozumiałych względów Kościół interesuje o wiele bardziej to drugie pole aktywności. Jak można zauważyć, papież przełomu pozytywnie ustosunkowywał się do ekonomii i procesów ekonomicznych. Jest to fakt bardzo ważny, choć-

⁶ Tamże, 40.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, 20.

⁹ Tamże, 21.

¹⁰ Tamże, 22.

by dlatego że w przeszłości brakowało tego specyficznego dialogu pomiędzy doktryną Kościoła a kulturą przemysłową. Dialog ów dobrze widać w sposobie rozumienia zysku ekonomicznego. Zysk można definiować na różne sposoby, najogólniej należy jednak przyjąć, że jest to różnica pomiędzy wartością produktu a kosztami produkcji¹¹. Przedsiębiorstwo, zakończywszy proces produkcyjny i dystrybucyjny swoich produktów, przechodzi w fazę kumulacji zysków, z których część oddaje jako podatek dla państwa. Zysk jest zatem dodatnim wynikiem finansowym osiągniętym przez przedsiębiorstwo w ciągu danego okresu gospodarczego. Jest to pewnego rodzaju nadwyżka dochodów pieniężnych, otrzymanych z działalności gospodarczej, nad kosztami własnymi wykonywania tej działalności. W ekonomii przedsiębiorstwa zyski otrzymuje się, wymieniając dobra i usługi tak, aby słuszne było wynagrodzenie zarówno dla pracowników, jak i właścicieli kapitałów. Zysk stanowi zawsze dobre narzędzie promocji i wydajności przedsiębiorstwa, bo jest naturalnym stymulatorem aktywności ludzkiej¹². Zdaniem ekonomisty A. Q. Curzia z Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie, problem zysku można rozważać na cztery różne sposoby: *zysk-wzrost* – rozumiany jako warunek inwestycji i wzrostu gospodarczego; *zysk-skuteczność* – rozumiany jako warunek skuteczności przedsiębiorstwa; *zysk-dystrybucja* – pojęty jako komponent dystrybucji wytworzonego dobra pomiędzy poszczególne kategorie społeczne; *zysk-cena-zatrudnienie* – ujmowany w relacji do cen poszczególnych produktów, zatrudnienia, produktywności i konkurencji międzynarodowej¹³. Mówiąc o roli zysku we właściwym funkcjonowaniu gospodarki, należy nade wszystko uwzględnić słuszną równowagę pomiędzy podziałem zysków a wzrostem produkcji. Zwiększenie produkcji przez korzystanie z wypracowanego zysku jest w rzeczywistości niezbędnym warunkiem do powiększania realnego zysku, a w konsekwencji do powiększania

¹¹ A.Q. CURZIO, *Per una riflessione sul profitto*, „Aggiornamenti Sociali” 11 (1985), s. 676.

¹² Por. C. CASTELLANO, *La Centesimus annus e l'economia di mercato*, Bologna 1992, s. 81-82.

¹³ A.Q. CURZIO, *Per una riflessione...*, dz. cyt., s. 676.

ogólnego dobrobytu. Już Pius XII zauważył, że najlepszym sposobem zaspokajania potrzeb poszczególnych członków społeczności narodowej jest powiększenie i rozwój zasobów naturalnych poprzez właściwy rozwój produkcji¹⁴. Przywołana wypowiedź suponuje, że istnieje obiektywna norma do utrzymania pomiędzy zyskiem przeznaczonym do konsumpcji a zyskiem-wzrostem przeznaczonym na dalszy rozwój gospodarczy. W podobnym duchu wypowiadał się Jan XXIII, podkreślając, że musi istnieć należąca równowaga pomiędzy poprawą warunków życia społeczeństwa współcześnie żyjącego a rozwojem systemu produkcyjnego przygotowującego dobrobyt dla przyszłych pokoleń¹⁵. Słuszny podział zysku jest wymaganiem sprawiedliwości społecznej, dla której rozwojowi ekonomicznemu zawsze powinien towarzyszyć rozwój społeczny – w tym sensie, że wszystkie grupy społeczne mogłyby w równej mierze korzystać z wypracowanego zysku. Co więcej, w interpretacji papieża Jana XXIII, rozwój gospodarczy danego kraju powinien nie tylko gwarantować pomoc swoim obywatelom, ale jednocześnie otwierać się na wspólnotę międzynarodową¹⁶. Zasadniczym problemem społeczeństw pozostaje więc należyty podział wypracowanego zysku. Nie może on pozostać własnością tylko określonego przedsiębiorstwa, lecz winien być rozpatrywany w całokształcie ekonomii. Sprawiedliwy podział zysków powinny zapewniać niezależne od państwa i niezależne od przedsiębiorstwa instytucje¹⁷.

Jak już zaznaczyłem, zdaniem Jana XXIII, postępowi ekonomicznemu powinien towarzyszyć postęp w dziedzinie moralnej, który dopiero kształtuje prawdziwą kulturę gospodarczą, zwracając uwagę na godność człowieka¹⁸. W ramach właściwej kultury gospodarczej w dziedzinie życia gospodarczego należy uznać pierwszeństwo prywatnej inicjatywy poszczególnych ludzi, działających bądź jednostkowo, bądź też w ramach różnego rodzaju zrzeszeń tworzonych dla osiągnięcia wspól-

¹⁴ PIUS XII, *Lettera a Ch. Flory* (7 lipca 1952 r.), w: AAS, 1952, 621.

¹⁵ MM, 79.

¹⁶ Tamże, 79-80.

¹⁷ Por. PIUS XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casti Connubii*, w: www.kns.gower.pl/pius_xi/pius_xi.htm (odczyt z dn. 17.01.2013 r.).

¹⁸ JAN XXIII, Encyklika *Ad Petri Cathedram* 48 (dalej: APC).

nych korzyści¹⁹. Państwo ma się kierować zasadą pomocniczości²⁰. Należy uwzględnić też procesy tzw. uspołecznienia, które polegają na tym, że wzrastająca ciągle współzależność obywateli wprowadza do ich życia i działalności wiele form współżycia społecznego, uznanych na ogół za instytucję prawa bądź prywatnego, bądź też publicznego. Uspołecznienie jest wynikiem rozwoju techniki i nauki, udoskonalenia procesów produkcyjnych i wzrostu kultury życia społecznego²¹. Kulturze gospodarczej – w rozumieniu papieża – winno towarzyszyć powstawanie zrzeszeń, organizacji i instytucji dla celów gospodarczych i społecznych, kulturalnych i rozrywkowych, wychowania fizycznego, różnego rodzaju spraw zawodowych, a wreszcie dla zagadnień politycznych²². Właściwie rozumiana kultura gospodarcza wymaga odpowiedniego dostosowania płac do cen towarów; udostępnienia dóbr i usług kulturalnych jak największej liczbie obywateli, całkowitej likwidacji bądź przynajmniej ograniczenia dysproporcji między poszczególnymi sektorami gospodarki, tj. między rolnictwem, przemysłem i usługami, zharmonizowania produkcji dóbr z produkcją usług konsumpcyjnych, zwłaszcza świadczonych przez władze publiczne, dostosowania w miarę możliwości sposobu produkcji do rozwoju nauki i techniki, wreszcie czuwania nad tym, by osiągnięty dobrobyt służył nie tylko obecnemu pokoleniu, lecz by uwzględniał także perspektywę przyszłości²³. Jak wykazuje Papież Przełomu, kultura gospodarcza to: humanizacja ustroju przedsiębiorstwa²⁴ przejawiająca się w aktywnej roli pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem²⁵, obecność pracowników we wszystkich dziedzinach życia²⁶, zapewnienie wszystkim podstawowych urządzeń użyteczności publicznej²⁷. Człowiek nie może być podporządkowany

¹⁹ MM, 51.

²⁰ Tamże, 53.

²¹ Tamże, 59.

²² Tamże, 60.

²³ Tamże, 79.

²⁴ Tamże, 83.

²⁵ Tamże, 91.

²⁶ Tamże, 97.

²⁷ Tamże, 127.

w sposób absolutystyczny skądinąd koniecznym prawom ekonomicznym, finansowym czy organizacyjnym przedsiębiorstw. Musi być postrzegany w kontekście innych praw i wymiarów życia. Z tego też względu ekonomia powinna pozostawać w służbie człowieka nie tylko w sensie zaspokajania jego elementarnych potrzeb, sprawiedliwego rozdziału wyprodukowanych dóbr, ale także w sensie zagwarantowania mu godnych warunków i sposobów produkowania tych dóbr. Można powiedzieć, że papież – a z nim nauka społeczna Kościoła, której był współtwórcą – stawiał w szczególności sposób na człowieka. Zdaniem katolickiej nauki społecznej, człowiek żyjący w społeczności winien być postrzegany w kluczu nie tylko humanistycznym czy filozoficznym, ale w równej mierze w kluczu religijnym i moralnym. W takiej perspektywie należy widzieć także ekonomię, która będąc sposobem relacji międzyludzkich, ożywiona wartościami antropologii chrześcijańskiej może się stać nawet elementem uczestniczącym w historii zbawienia człowieka. W ten sposób ekonomii zostaje „przypisany” teologiczny charakter, w tym sensie, że wiara widzi aktywność gospodarczą w perspektywie dynamizmu zbawienia. Podsumowując, należy stwierdzić, że Kościół uznaje wartość przedsiębiorczości, poszukiwania zysku i skuteczności działań, czyli stosowania reguł ekonomicznych, bez których gospodarka po prostu nie istnieje. Ale upomina się również o konieczność etyki w ekonomii, apelując do obowiązku jednoczenia imperatywu etycznego z wymaganiami nowoczesnej ekonomii, czego zaczątki możemy znaleźć już w nauczaniu Jana XXIII.

Kultura polityczna kreująca pokój

Z metodologicznego punktu widzenia, kulturę polityczną można ująć w sposób analityczno-opisowy jako ogół wzorców indywidualnych postaw i orientacji wobec polityki, przyjmowanych przez członków systemu politycznego, bądź też w sposób podkreślający wagę wartości w systemie politycznym, aktywną współpracę polityczną wynikającą z potrzeby uczestnictwa i demokracji. Jan XXIII kulturze politycznej poświęca wiele uwagi. Papież przypomina uznawaną przez Kościół

zasadę, że władza wywodzi się od Boga, z czego jednak nie wynika, że ludzie nie posiadają żadnego prawa do wybierania tych, którzy mają sprawować władzę w państwie. Co więcej, decydują nie tylko o osobach, ale i o formie rządów w państwie oraz określają zasady zakresu sprawowania władzy. Taki sposób uczestnictwa w sprawowaniu władzy nazywamy demokratycznym ustrojem państwowym²⁸. Demokracja – w opinii papieża – winna jednak przestrzegać zasad moralności, których źródłem i celem jest Bóg. Cytując Piusa XII, Jan XXIII pisze: „Bezwzględny porządek świata ożywionego i sam cel człowieka (mamy na myśli człowieka wolnego, posiadającego obowiązki, wyposażonego w nienaruszalne prawa i będącego źródłem i celem społeczności ludzkiej) zakładają także istnienie państwa jako społeczności koniecznej i wyposażonej we władzę, bez której społeczność ta nie może ani działać, ani istnieć. Ponieważ zaś porządek wszechrzeczy może pochodzić – zgodnie z rozsądkiem, a zwłaszcza zgodnie z wiarą chrześcijańską – tylko od Boga, Stwórcy nas wszystkich, będącego również Osobą, dlatego urzędy czerpią swą godność stąd, że w pewien sposób uczestniczą we władzy samego Boga”²⁹. Rządzący powinni – zdaniem papieża – odwoływać się do sumień ludzi w uświadamianiu im obowiązku współdziałania na rzecz dobra wspólnego. Podstawowa definicja polityki przyjmuje, że jest ona troską o dobro wspólne, służbą dla dobra wspólnego, zatroskaniem o dom.

Bezsprzecznie polityka jest kategorią interpretacyjną naszej ludzkiej egzystencji. Bardzo często jest jednak odrzucana, a przynajmniej kontestowana. Z drugiej jednak strony dla wielu jest przedmiotem pożądania. Termin „polityka” (*politikon*) pochodzi od greckiego słowa *polis* oznaczającego miasto. W szerszym znaczeniu dotyczy to oczywiście relacji ludzkich. Dlatego, jak zauważa R. D’Ambrosio, *politikon* należy tłumaczyć nie tyle jako „społeczny” czy „obywatelski”, ile jako „relacyjny”³⁰. Osoba ludzka jest z natury osobą polityczną – tak twierdził już Arystoteles, gdy mówił o naturze politycznej człowieka (*zoon*

²⁸ PT, 52.

²⁹ Tamże, 47.

³⁰ R. D’AMBROSIO, *Istituzioni, persone e potere*, Roma 2004, s. 11.

politikon)³¹. Osoba istnieje w relacjach z sobą samą, innymi, naturą i boskością, o ile jest ich świadoma, aktualizuje je według określonego projektu i prowadzi do harmonii pomiędzy nimi³². Życie ludzkie oznacza zatem nieustanne szukanie harmonii w tych fundamentalnych relacjach. Stawanie się sobą oznacza budowanie owych relacji, czyli stawanie się osobą polityczną. Należy zauważyć, że polityka jest kategorią filozoficzną, a przede wszystkim aksjologiczną, to znaczy dotyczącą wartości. Jak wiadomo, filozofia dzieli się na ontologię – naukę o bycie; gnoseologię – naukę o poznaniu; aksjologię – naukę o wartościach, która z kolei podlega podziałowi na etykę, estetykę i politykę. Etyka, estetyka i polityka są kategoriami praktycznymi, inaczej prakseologicznymi, i – w przeciwieństwie do ontologii i gnoseologii zajmujących się aspektami teoretycznymi – są związane z praktyką i realizują wartości życia, zarówno jednostkowego, jak i społecznego³³. Z naszych rozważań w sposób oczywisty wynika, że polityka ma potrzebę aksjologizacji. Temu zadaniu ma służyć między innymi kultura polityczna. „Cała trudność demokracji polega na tym, że stanowią o niej ludzie i ich kultura”³⁴. Jacy zatem są ludzie i ich kultura, taka jest polityka. Chociaż polityka kieruje się sobie właściwymi prawami, antropologia, czyli widzenie człowieka, odgrywa w niej zasadniczą rolę. Karl Jaspers ujmował to w następujący sposób: „Gdy osobowość ludzka i polityka zostają od siebie oddzielone, to wtedy polityka staje się zła i niszczy ona człowieka. I odwrotnie, kiedy patrzymy na człowieka politycznego (*anschanen des politischen Menschen*), to wówczas dostrzegamy pewne wartości w jego politycznych działaniach. A zatem polityka nie może być sensownie kształtowana, gdy rozgrywa się tylko w sferze władzy, a zwłaszcza, kiedy zawodowi politycy traktują ją jako własną dziedzinę (...). Czysta polityka pojmowana jako szczególny zakres ludzkich działań, jako czysta dziedzina – w takich warunkach nie może ani istnieć, ani też się rozwijać.

³¹ ARYSTOTELES, *Polityka*, 1253 a 3.

³² G. LA PIRA, *Premesse della Politica e Architettura di uno Stato democratico*, Firenze 1945, s. 32.

³³ Z. ŁYKO, *Etyczne wymiary polityki*, w: M. SZYSZKOWSKA i T. KOZŁOWSKI (red.), *Polityka a moralność*, Warszawa 2001, s. 11.

³⁴ J. KŁOCZOWSKI, „Rzeczpospolita” nr 122 (1995), s. 18.

To, co jest ponadpolityczne (*das Uberpolitische*) – moralność, ofiara, rozum – jest rozstrzygające, istotne dla podejmowania decyzji³⁵. Wobec tego przyjmujemy zatem, że jednym z zadań kultury politycznej będzie zmierzanie do kontroli postaw i zachowań politycznych przez skoncentrowanie się na człowieku i jego decyzjach. Jakość uprawianej polityki jest zależna od właściwej antropologii. Na politykę należy więc patrzeć z perspektywy personalistycznej. Personalizm bowiem, ze względu na silne akcentowanie godności i wolności człowieka, może być wykorzystany do budowania uniwersalnej etyki życia politycznego, społecznego i gospodarczego. Zapytajmy zatem: czym jest współczesny personalizm? By odpowiedzieć na to pytanie, należy wstępnie zdefiniować kluczowe dla personalizmu pojęcie osoby. Zgodnie z twórcą kierunku E. Mounierem, a następnie jego polskim interpretatorem C. Bartnikiem, w personalizmie osobę pojmuje się jako wcielenie ducha w konkretny świat (*incarnation*). Osoba jest wezwana do rozwoju i transformacji świata (*vocation*) oraz uczestnictwa w budowaniu wspólnoty (*communio*). Dzięki zaangażowaniu i wkorzenieniu w doczesną historię osiąga ona transcendencję³⁶. Elementarną cechą osoby jest jej podmiotowość, czyli zdolność wnikania w siebie, pogłębiania i przekraczania siebie, przewycięzania siebie aż po transcendowanie. Przez refleksję i odpowiedzialność człowiek ma zdolność panowania nad światem. Należy jednak zdecydowanie odróżnić personalizm od indywidualizmu. Personalizm ma bowiem wyraźny charakter społecznościowy. *Ja* nie jest oderwane od innych *ja*, nie przeciwstawia się im, jak pisał E. Mounier: „Osoba istnieje tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć. Pierwotnym doświadczeniem osoby jest doświadczenie drugiej osoby. «Ty,» a z nim «my», poprzedza «ja» lub, co najmniej temu «ja» towarzyszy³⁷”.

³⁵ K. JASPERS, *Was ist Erziehung, ein Lesetuch*, Munchen 1981, s. 250- 251.

³⁶ B. BOMBAŁA, *Działalność polityczna z perspektywy personalistycznej*, w: E. MARCINIAK (red.), *Etyka i polityka*, Warszawa 2001, s. 312. Zob. E. MOUNIER, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Kraków 1964; C. S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995.

³⁷ E. MOUNIER, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów ...*, dz. cyt., s. 37.

Personalizm konsekwentnie określa życie społeczne jako wspólnotę (*koinonia, communion*), w której uzewnętrznia się i unifikuje społeczność. Nie są zatem ważne tylko interesy, zyski, więzy autorytetu i dyscypliny. Ważne są więzi i wolny wybór, wspólne wartości, zainteresowania. Kierunek ten proponuje postrzeganie życia politycznego w kategorii służby społecznej (*servant leadership*) przejawiającej się w tworzeniu swoistego rodzaju infrastruktury politycznej, określającej warunki i granice wszelkiej aktywności człowieka: gospodarczej, społecznej i kulturalnej. Owa infrastruktura winna się posiłkować takimi zasadami życia społecznego jak: solidaryzm, pomocniczość, uczestnictwo, organiczna koncepcja życia społeczno-gospodarczego, dobro wspólne. Zasada solidarności wyklucza skrajny indywidualizm, który jest zaprzeczeniem społecznej natury człowieka, oraz kolektywizm sprowadzający człowieka do roli przedmiotu w procesach społecznych. Proponuje natomiast wzajemne współdziałanie i zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego. Zasada pomocniczości broni człowieka przed utratą należnej mu autonomii. Ukazuje zaledwie pomocnicze i uzupełniające działania większych organizmów społecznych. Społeczność wyższego rzędu nie ingeruje bez potrzeby w społeczność rzędu niższego. Zasada uczestnictwa ma zapewnić sprawiedliwe, proporcjonalne i odpowiedzialne uczestnictwo wszystkich członków społeczeństwa w życiu publicznym, zgodnie z przysługującą człowiekowi wolnością. Organiczna koncepcja życia społeczno-gospodarczego polega zaś na tworzeniu struktur społecznych, które ułatwią współpracę między organizacjami, podkreślającymi podmiotowość społeczeństwa. Dobro wspólne z kolei to całościowy kształt warunków życia społecznego, poprzez które ludzie mogą pełniej osiągnąć swoją doskonałość³⁸. Z drugiej strony, trudno jest mówić o kulturze politycznej – zarówno obywateli, jak i elit – bez odwołania się do kultury ogólnej. Polityka jest jedną z form szeroko rozumianej kultury, dlatego rozumienie pojęcia „kultura polityczna” zawsze będzie zależać od rozumienia pojęcia „kultura”. Nie jest to kwestia prosta, gdyż – jak wcześniej zauważyliśmy – przyjmuje się około trzystu różnych definicji kultury. Ważnymi jej komponentami są nie-

³⁸ B. BOMBAŁA, *Działalność polityczna...*, dz. cyt., s. 318-319.

zaprzeczalnie: łączenie się ludzi w trosce o dobro wspólne, prowadzenie autentycznego dialogu, poszanowanie godności każdego człowieka, szacunek dla każdego bez względu na jego przekonania. Nauczanie Kościoła podkreśla w tym kontekście, że władzy publicznej nie wolno łamać sumień ludzkich czy zmuszać do czegoś, co nie jest zgodne – jak to określa papież – z „władzą duszy”³⁹. Co więcej, Jan XXIII nakłada na rządzących obowiązek zapewnienia ładu społecznego opartego na równości w kwestiach gospodarczych, politycznych, naukowych czy kulturalnych; ładu, który by zapewniał każdemu obywatelowi możliwość łatwej obrony swych praw i wypełniania swych obowiązków⁴⁰. Z poprawną kulturą polityczną wiąże się właściwe traktowanie mniejszości narodowych. Nie można zatem w jakikolwiek sposób ich ograniczać albo blokować ich siły rozwoju, by nie wspomnieć już o próbach prześladowania i eksterminacji jakiejś narodowości⁴¹. Przeciwnie, nakazem sprawiedliwości jest działanie na rzecz polepszenia ich sytuacji materialnej, zachowania języka narodowego, tradycji, dopuszczenie do możliwości kształcenia i wolnej inicjatywy gospodarczej⁴².

W nauczaniu papieża Jana XXIII możemy znaleźć także elementy kultury prawa. Mimo że samo pojęcie państwa prawa pochodzi z nieco późniejszej epoki, u Papieża Przełomu możemy już dostrzec nowoczesne postulaty prawnego ustroju państwa. Po pierwsze, funkcjonowanie państwa na podstawie istniejącej konstytucji, która określa sposoby sprawowania władzy, kompetencje, prawa i obowiązki obywateli⁴³. Po drugie, szczegółowe określenia praw i obowiązków wiążących obywateli z władzami⁴⁴. Po trzecie, spełnianie przez władzę zadań, które są konstytucyjnie wyznaczone⁴⁵. Jak już zaznaczaliśmy, w rozumieniu Jana XXIII obowiązkiem chrześcijanina jest uczestniczenie w życiu publicznym oraz współdziałanie w zwiększaniu dobrobytu całej ludz-

³⁹ PT, 48.

⁴⁰ Tamże, 63.

⁴¹ Tamże, 95.

⁴² Tamże, 96.

⁴³ Tamże, 76.

⁴⁴ Tamże, 77.

⁴⁵ Tamże, 79.

kości i swojego kraju. Powinien on również dążyć do tego, aby instytucje gospodarcze, społeczne, naukowe i kulturalne nie tylko nie przeszkadzały ludziom, lecz dopomagały im w stawaniu się coraz lepszymi, tak w porządku spraw przyrodzonych, jak i nadprzyrodzonych⁴⁶.

Etyka solidarności dająca pokój

Jak wiadomo, nowe osiągnięcia w dziedzinie nauki i techniki mają wielki wpływ na kształtowanie świadomości ludzkiej i skłaniają ludzi do coraz ściślejszej wzajemnej współpracy oraz do zrzeszania się. W czasach pontyfikatu Jana XXIII wzmożła się znacznie nie tylko wymiana dóbr i zdobyczy nauki, ale także ludzi. Stąd też zacieśniły się bardzo relacje międzyludzkie tak w mikro-, jak i makroskali – stosunki między obywatelami, rodzinami i pośrednimi zrzeszeniami rozmaitych narodów, częściej też odbywały się spotkania przywódców różnych państw. Równocześnie sytuacja gospodarcza jednych krajów zaczynała zależeć w coraz większym stopniu od sytuacji gospodarczej innych, i to tak dalece, że narody stopniowo zaczynały tworzyć międzynarodowe wspólnoty gospodarcze, z połączenia których powstawał niejako pewien ogólnoswiatowy ustrój gospodarczy. Wspomniane zjawisko Kościół postrzegał w kategoriach współzależności. Precyzyjniej mówiąc, u Jana XXII widać załączki koncepcji, którą w przyszłości miał rozwinąć w swojej doktrynie społecznej Jan Paweł II⁴⁷. Niewątpliwie współzależność jest międzynarodowym wymiarem problemów społecznych. Własne prawa, różne potrzeby społeczne lokalne i narodowe są rzeczywistością, która wpływa na porządek międzynarodowy

⁴⁶ Tamże, 146.

⁴⁷ Encyklika *Sollicitudo rei socialis* nazywa współzależność „systemem determinującym” stosunki w świecie współczesnym: stosunki ekonomiczne, kulturalne, polityczne, religijne, i przyznaje jej wielki wpływ na budowanie nowego porządku światowego. W SRS współzależność rozumiana jest jako stanowisko moralne i społeczne, jako „cnota” wynikająca ze świadomości, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za „dobro wspólne”, także na poziomie ogólnoswiatowym, że wszyscy jesteśmy powołani do wspólnej budowy dobrych relacji przy wyrzeczeniu się własnego egoizmu. SRS 38. 26.

i może być rozwiązana tylko pod warunkiem, że będzie się realizować uniwersalne dobro wspólne. Współzależność jest stanem rzeczy, który warunkuje wszystkich, tak jednostki, jak społeczności. Na płaszczyźnie ekonomicznej współzależność ma za zadanie zbudować coś w rodzaju „rządu światowego”, który byłby w stanie zrównoważyć stosunki ekonomiczne między krajami rozwiniętymi i nierozwiniętymi i przynieść rozwiązanie problemu ekonomicznego. Współzależność winna prowadzić do odpowiedzialności wszystkich za wszystkich i do konkretnego zachowania, które jest w stanie oprzeć się różnego rodzaju nadużyciom w zdobywaniu zysku i przemocy władzy, nadużyciom, które wstrzymują rozwój ludzki. W ten sposób współzależność wyraża się i tłumaczy jako rzeczywistość etyczna.

Mówiąc o współzależności, Jan XXIII nie tylko myślał o całokształcie stosunków wymiany, wzajemnej pomocy, współpracy, rozwoju planetarnym, ale także inspirował w kierunku „rozwoju duchowego i ludzkiego wszystkich”. Widać tu zaczątki procesu globalizacji, której jednak papież nie nazywa *explicite* w ten sposób⁴⁸. Jan XXIII wyraźnie zdaje sobie sprawę, że stosunki między państwami powinny być kształtowane według zasad moralnych. Są to zasady: prawdy, sprawiedliwości, żywej solidarności duchowej i wolności. Papież stwierdza, że w stosunkach międzynarodowych winno obowiązywać to samo prawo natury, które dotyczy zasad współżycia poszczególnych obywateli⁴⁹. Nie wolno zatem w żaden sposób go naruszać, bo jest ono właściwą normą moralności⁵⁰. Wzajemne stosunki między państwami muszą się układać w prawdzie, która nie uznaje żadnej dyskryminacji rasowej. Wszystkie państwa – podkreśla papież – są sobie z natury równe co do godności, choć często zróżnicowane naukowo, kulturowo i materialnie⁵¹. Tym niemniej każde z nich ma prawo do istnienia, rozwoju, posiadania niezbędnych do tego środków, podejmowania na własną odpowiedzialność inicjatywy w dążeniu do nich i ich osiągnięciu. Ma też uzasadnione

⁴⁸ PT, 130.

⁴⁹ Tamże, 80.

⁵⁰ Tamże, 81.

⁵¹ Tamże, 88.

prawo domagać się poszanowania swego dobrego imienia i należnego sobie szacunku⁵². Przesłanie papieża w tym względzie można streścić następująco: stosunki między państwami należy układać wedle zasad sprawiedliwości przez wzajemne uznawanie swych praw i wypełnianie wzajemnie swych obowiązków⁵³.

Dla Jana XXIII integralną część współpracy międzynarodowej stanowi także kultura solidarności. Prowadzi ona – jak to łatwo zauważyć – do korzyści zarówno w dziedzinie gospodarczej, społecznej, politycznej, jak i w dziedzinie kultury, ochrony zdrowia i rozwoju fizycznego. Tworzenie warunków międzynarodowej solidarności – w rozumieniu papieża – jest obowiązkiem rządzących⁵⁴. Solidarność oznacza dla niego także popieranie w ramach danego narodu wszelkiego rodzaju kontaktów między obywatelami i stowarzyszeniami pośrednimi lub zróżnicowanymi, a niekiedy zantagonizowanymi, grupami etnicznymi⁵⁵. Wielokrotnie w swym nauczaniu Jan XXIII wraca do myśli, że wzajemne stosunki między państwami powinny się układać zgodnie z zasadą wolności. Na mocy tej zasady nie wolno żadnemu narodowi niesprawiedliwie uciskać innych narodów lub bezpodstawnie ingerować w ich sprawy⁵⁶. W nowym porządku opartym na zasadach moralnych nie ma miejsca na naruszanie wolności, całości i bezpieczeństwa innych narodów. Jest natomiast obowiązek „(...) uszanowania ich wolności politycznej, skutecznej ochrony ich neutralności, jaka im przysługuje według prawa naturalnego i prawa narodów, ochrony ich rozwoju ekonomicznego, bo tylko w ten sposób będą mogły w całości osiągnąć dobro wspólne, dobrobyt materialny i duchowy własnego ludu”⁵⁷. Papież Jan XXIII zauważał przy tym niewystarczalność współczesnego mu systemu władzy międzynarodowej do realizacji ogólnoludzkiego dobra wspólnego. Jak stwierdzał, wciąż powstają nowe problemy, jak

⁵² Tamże, 86.

⁵³ Tamże, 91.

⁵⁴ Tamże, 98.

⁵⁵ Tamże, 100.

⁵⁶ Tamże, 120.

⁵⁷ Tamże, 124.

choćby zapewnienie bezpieczeństwa i pokoju na całym świecie⁵⁸. Przytoczone obserwacje stanowiły asumpt do tezy, iż ani ustrój i forma życia publicznego, ani też siła, którą rozporządza we wszystkich krajach władza publiczna, nie są w stanie zapewnić rozwoju wspólnego dobra wszystkich narodów⁵⁹. W związku z tym powstaje wiele ważnych problemów w dziedzinie nauki, techniki, życia gospodarczego i społecznego, administracji oraz kultury, które przerastają często możliwości jednego tylko państwa i z konieczności wymagają współpracy wielu, a czasem nawet wszystkich krajów świata⁶⁰. Poszczególne państwa, nawet jeśli przodują swą kulturą i cywilizacją, liczebnością i pracowitością mieszkańców, poziomem życia gospodarczego, zamożnością, rozległością obszaru, nie mogą odpowiednio rozwiązać własnymi tylko siłami wszystkich swych problemów, dlatego narody stoją wobec nieodzownej konieczności zgodnego porozumienia i wzajemnego świadczenia sobie pomocy⁶¹. Te ogólne założenia zachęcające do dialogu papież odnosi do kulturowych problemów związanych z prawem każdego do emigracji czy imigracji. Do wolności człowieka należy wybór miejsca zamieszkania i jego zmiany. Jest on bowiem obywatelem określonego państwa, ale również członkiem rodziny ludzkiej⁶². To stwarza – jak wiemy – złożoną problematykę przemieszczania się wraz z ludźmi różnorodnych religii, kultur, tradycji i sposobów życia, które muszą ze sobą współistnieć i współpracować. W tym sensie konieczny jest dialog kultur. W opinii papieża, szczególnie przypadek imigrantów stanowi uchodźcy polityczni. Do ich osobowych praw ludzkich należy to, że wolno im udawać się do kraju, w którym mają nadzieję łatwiejszego zaspokojenia potrzeb własnych i swej rodziny. Dlatego obowiązkiem sprawujących władzę w danym państwie jest przyjmowanie przybywających cudzoziemców i włączanie ich w nową społeczność⁶³.

⁵⁸ Tamże, 134.

⁵⁹ Tamże, 135.

⁶⁰ MM, 201.

⁶¹ Tamże, 202.

⁶² PT, 25.

⁶³ Tamże, 106.

Zakończenie

Reasumując, należy zauważyć dialogiczne otwarcie Jana XXIII na różnorakie przestrzenie kulturowe, w których realizuje się ziemskie i nadprzyrodzone powołanie człowieka. Było to możliwe m.in. ze względu na nową jakość kulturową, nową formę życia społecznego i publicznego, tj. społeczeństwo otwarte, wolnościowe, demokratyczne, realizujące zasady równości i poszanowania człowieka. Jan XXIII jako pierwszy papież na tak dużą skalę podjął się otwarcia Kościoła na spotkanie z kulturami, prądami, filozofiami współczesnych czasów. Niewątpliwie cennym wkładem tego papieża jest uwypuklenie kulturotwórczych działań człowieka w służbie dobra wspólnego nie na zasadzie przywileju, lecz prawa do czynnego udziału w życiu publicznym. Każdemu człowiekowi mają w tym pomóc jego zdolności poznawcze – poczucie piękna i zdolność tworzenia. Papież pokoju z naciskiem podkreślał, że każdy chrześcijanin zobowiązany jest w swoim sumieniu do zaangażowania w sprawy pokoju i cywilizacji. Optował on za odpowiedzialną kulturą religijną i moralną, aby zniwelować istniejący rozdźwięk między wiarą religijną i postępowaniem jednostek. Postulował kształtowanie prawdziwej kultury gospodarczej, zwracającej uwagę na godność człowieka. W ten sposób teologiczny charakter zostaje przypisany ekonomii w tym sensie, że wiara widzi aktywność gospodarczą w perspektywie dynamizmu zbawienia. Widząc potrzebę aksjologizacji polityki, Jan XXIII proponował uprawianie kultury politycznej, w której kultura solidarności stanowiłaby integralną część współpracy międzynarodowej, prowadząc do wymiernych korzyści zarówno w dziedzinie gospodarczej, społecznej, politycznej, jak i ochrony zdrowia i rozwoju fizycznego. Jak zaznaczyłem uprzednio, zdaniem Jana XXIII, tworzenie warunków międzynarodowej solidarności i kultury pokoju jest obowiązkiem rządzących. Pokój ma inspirować ludzi i narody do tolerancji i uniwersalnej solidarności, a ta opiera się w sposób nieunikniony na porządku moralnym.

The Moral Order and the World Peace

Summary

When analysing the encyclical *Pacem in Terris* from the perspective of 50 years after its promulgation, the emphasis should be put on existing and still valid implications between the moral order and the issue of peace. These refer mainly to the economic, political and international cooperation. John XXIII stressed the point that every Christian in his own conscience is bound to engage in the cause of peace and civilization. He opted for the responsible religious and moral culture in order to bridge the existing gap between the religious faith and the conduct of individuals. The Pope advocated the formation of a true culture of business, with due consideration given to human dignity. By that means the theological character is assigned to the economy in the sense that faith perceives the economic activity in the perspective of the dynamism of salvation. Recognizing the need for an axiologization of politics, the Pope called for practicing a political culture in which the culture of solidarity would constitute an integral part of international cooperation, and hence it would lead to tangible benefits both on the economic, social and political level and on that of healthcare and physical development. According to John XXIII, the formation of international solidarity and culture of peace is a duty of ruling authorities. Peace is supposed to inspire and to drive human beings and nations in the direction of tolerance and of universal solidarity, which in turn is based inevitably on the moral order.

Ks. dr hab. Witold Kawecki, prof. UKSW, redemptorysta; kierownik Katedry Dialogu Wiary z Kulturą, twórca specjalności Teologii Kultury i Komunikacji Medialno-Kulturowej na WT UKSW, redaktor naczelny „Homo Dei” (1997-2002), dyrektor wydawnictwa, współzałożyciel grupy wydawniczej ORDO. Autor dwudziestu książek i kilkuset artykułów. Tłumacz z francuskiego, włoskiego i hiszpańskiego. Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich, Stowarzyszenia Teologów Moralistów Polskich, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Współzałożyciel czasopisma naukowego „Kultura – Media – Teologia”, członek Międzynarodowej Rady Serii *Europa XXI wieku*, współpracownik Telewizji Polskiej i Polskiego Radia.

e-mail: o.witold@interia.pl

Krystyna Czuba
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

MEDIA A POSTAWY PROPOKOJOWE

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój.
(Mt 5,9)

Zadaniem mediów jest służyć społeczeństwu informacją o rzeczywistości. Przekaz informacji musi się opierać na zaufaniu. Możliwe jest ono tylko w prawdzie. Podstawowym prawem i zadaniem dziennikarza jest poszukiwanie i przekazywanie prawdy. Prawdą o współczesnym świecie jest nieustanne zagrożenie pokoju w życiu pojedynczego człowieka, społeczeństw, narodów i w relacjach międzynarodowych. Czy jest zatem możliwe, aby media ukazywały prawdę w świetle postaw propokojowych? Czy jest możliwe, aby w świecie różnorodnych zagrożeń, konfliktów, wojen mówiły o pokoju jako wartości i potrzebie człowieka? Czy media mogą wyciszać konflikty i zagrożenia? Czy i jak mogą służyć pokojowi?

Udręczony człowiek, udręczone narody szukają pokoju, potrzebują go. Skąd mogą czerpać pomoc, szukając pokoju serca? „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5,9).

Pokój jako wartość w życiu człowieka i społeczności ludzkiej

Szukając źródeł rzeczywistego pokoju, należy się odnieść do Biblii, która dla chrześcijanina jest drogą poznania prawdy o świecie i życiu człowieka. W Starym Testamencie hebrajski rzeczownik „szalom” oznacza dobre stosunki między różnymi osobami, rodzinami, narodami (por. Joz 9,15; Sdz 4,17; Krl 5,26). Oznacza dobre relacje pomiędzy mężem a żoną (por. Syr 26,2), a także między człowiekiem a Bogiem, o czym mówi niemal cały Stary Testament. Dlatego przeciwieństwem pokoju jest nie tylko wojna, ale i wszystko, co szkodzi dobru osoby i stosunkom międzyludzkim¹. W Nowym Testamencie pokój jest darem Jezusa Chrystusa. Już samo przyjście na świat Jezusa zapowiada pokój. „Chwała Bogu na wysokościach, a na ziemi pokój ludziom, w których sobie siebie upodobał” (Łk 2,14). Jezus, nauczając, wiele razy mówi: „pokój wam” (por. Mk 5,9). Po zmartwychwstaniu zatrwożonym i zalęknionym apostołom powiedział: „Pokój wam” (Mt 24,36). Kiedy człowiek ma pokój w sercu, wówczas ma dobre relacje z sobą i z innymi. Owocem pokoju jest miłość i radość (por. Ga 5,22). A królestwo Boże, które poprzez odkupienie podarował nam Chrystus, to pokój i radość w Duchu Świętym (por. Rz 14,17).

Powstaje pytanie: czy współcześnie dziennikarze poszukują właściwych i nadprzyrodzonych źródeł pokoju? Czy mają w ogóle potrzebę głębszego odniesienia do źródeł? Wydaje się, że w poszukiwaniu źródeł pokoju można dostrzec tylko niektórych dziennikarzy, przede wszystkim dziennikarzy katolickich mediów. A przecież dziennikarz informując, właściwie także wskazuje drogę.

Istotą pokoju jest bezwzględne poszanowanie godności człowieka. II Sobór Watykański stwierdza: „wzrasta świadomość szczególnej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, ponieważ przewyższa ona wszystkie rzeczy, a jej prawa i obowiązki są powszechne i nienaruszalne”². Z tego też względu nie można sprowadzać człowieka do poziomu

¹ Por. J. KALNIUK, *Pokój*, w: A. ZWOLIŃSKI (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, Radom 2003, s. 365.

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 26.

rzeczy. Nie może być traktowany jako narzędzie, jako środek do celu. Człowiek jest zawsze celem samym w sobie, a wszystko inne jemu służy. Godność osobowa przysługuje każdej osobie ludzkiej bez wyjątku³. Ta wiedza jest niezbędna dla dziennikarza, gdyż na tym fundamencie oparta jest etyczna odpowiedzialność za działanie na rzecz godności człowieka. A odpowiedzialność to tworzenie właściwej kultury medialnej. Kultura medialna nie zawsze ma charakter uszanowania godności, a z nią praw osoby ludzkiej. Media mogą służyć umacnianiu godności ludzkiej lub jej niszczeniu. Media służą godności człowieka, gdy bronią jego podstawowych praw. Prawa te gwarantują człowiekowi możliwość wykonywania określonych działań, władania czymś lub ubiegania się o coś⁴. Jeżeli są naruszane prawa człowieka, naruszany jest pokój człowieka i społeczności, w której żyje. Obowiązkiem dziennikarza, ze względu na etykę zawodową, jest stanięcie przy człowieku, którego prawa w jakimś stopniu zostały naruszone. Należy jednak pamiętać, że prawa nie są nieograniczone, a korzystanie z nich nie może godzić we wspólne dobro⁵. Dobro wspólne przewyższa dobro poszczególnych osób. Jednak „ochrona dóbr osobistych nie może być naruszana”⁶. Dobra osobiste są naruszane przez dziennikarzy w różny sposób. Nierzadko następują różnego typu niesprawiedliwości i niegodziwości dziennikarskie, takie jak: oszczerstwo, szyderstwo, dyskryminacje, niszczenie autorytetu, naruszające dobro osoby, tym samym pokój człowieka i społeczności, w której on żyje i funkcjonuje. Uszanowanie praw osoby gwarantuje pokój. Zabezpiecza wolność i sprawiedliwość. Osoba czuje się sobą, do czego ma podstawowe prawa⁷. Gdyby naruszone zostały prawa osoby, rodziny czy społeczności, zobowiązaniem

³ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis*, 13, 14.

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1991), 44; por. A. CZACHOROWSKI, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka a wychowanie*, „Człowiek w Kulturze” nr 11 (1998).

⁵ Por. W. ŁĄCZKOWSKI, *Wolność słowa w mediach a poszanowanie godności człowieka w prawie polskim*, w: *Wolność mediów. Materiały II Międzynarodowej Konferencji Kultura i Prawo*, t. II, Lublin 2002, s. 117.

⁶ Por. *Dziennikarski kodeks obyczajowy*, Warszawa 1992.

⁷ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1984.

dziennikarza jest naprawienie wyrządzonych krzywd, to jest wyraźne odwołanie pomówień i przeproszenie. Naprawienie krzywd w znaczeniu chrześcijańskim to nawrócenie, czyli postawa żalu, uznanie swej religijno-moralnej winy. Ważna jest także dla pokoju zdolność do przebaczenia⁸. Etyka i kultura przebaczenia niosą nadzieję na pokój osoby i społeczności. Pokój jest przede wszystkim kategorią moralną, to znaczy jest moralną wartością i powinnością. Rodzi się w myśli i sercu człowieka⁹. Właściwie wykonana powinność, zarówno przez dziennikarza, jak i przez odbiorcę, niesie pokój. Należy jednak zaznaczyć, że człowiek nie może chcieć pokoju za wszelką cenę. Nie może to być cena ucieczki od prawdy i sprawiedliwości. Takie postawy mają wymiar niewolnictwa. Popularne sformułowanie „święty spokój” wcale nie mówi o pokoju w relacji do Boga i człowieka. Jest to rodzaj wygodnictwa, odrzucającego trudne problemy rzeczywistości, a tym samym i głos sumienia.

Pokój to właściwa hierarchia wartości, zarówno w osobistym wyborze, jak i w relacji zawodowej. Aby media niosły postawy, które dają pokój człowiekowi i społeczności, nie mogą propagować relatywizmu, proponować świata bez odniesienia do Boga i transcendencji człowieka. Nie mogą stawiać postępu technicznego jako wartości nadrzędnej z pominięciem etyki. Nie mogą przekładać ekonomii i zysku nad aspekty humanistyczne i moralne ludzkiej kultury. Czy jednak dziennikarze w powszechnym przekazie i odbiorze medialnym zachowują hierarchię wartości? Trudno dziś odnaleźć wiele pozytywnych przykładów. We współczesnej kulturze medialnej zostały podważone wartości człowieka i wartości absolutne. Istnieje subiektywizm poznawczo-aksjologiczny, który prowadzi do relatywizacji wartości, interpretując je jako ekspresję przeżyć indywidualnego człowieka. Tymczasem jeżeli człowiek posiada właściwą hierarchię wartości, jego działanie staje się celowe i przejrzyste, zdobywa on pokój wewnętrzny i niesie pokój innym. Aby pokój stał się rzeczywistą wartością w życiu człowieka i spo-

⁸ Por. JAN PAWEŁ II, *Światowy Dzień Pokoju*, 1997.

⁹ Por. P. GÓRALCZYK, *Pokój*, w: J. NAGÓRNY, K. JEŻYNA (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, Radom 2005, s. 398-401.

łączeństwa, osoba winna być kluczem i podmiotem relacji medialnych. „Człowiek nade wszystko! Tu znajduje się rzeczywiście wymiar podstawowy, zdolny dogłębnie odnowić każdy system organizacyjny, indywidualną i społeczną egzystencję”¹⁰. Tylko antropologia chrześcijańska oparta na Chrystusie daje rękojmię, że człowiek jest celem, a nie przedmiotem działania. Jan Paweł II stwierdził w *Orędziu na Światowy Dzień Pokoju* w 1988 roku: „Postawą i celem porządku społecznego jest osoba ludzka... jest ona czymś, co wyrasta ponad uwarunkowania społeczne, kulturowe i historyczne, bowiem właśnie człowiek, istota obdarzona duszą, dąży do celu, który pozostaje transcendentny wobec zmiennych warunków jego egzystencji”¹¹.

Prawda podstawą pokojowych relacji osobowych i społecznych

Prawda jest normą moralną i powinnością człowieka i dziennikarza jako wyraz szacunku dla godności osoby. Jest drogą do pokoju. „Pragnienie prawdy – napisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – jest tak głęboko zakorzenione w sercu człowieka, że gdyby musiał się go wyrzec, prowadziłyby to do kryzysu egzystencjalnego”¹². Stąd człowiek z natury poszukuje prawdy. Celem tego poszukiwania jest nie tylko poznanie prawd cząstkowych, dotyczących różnych aspektów rzeczywistości, ale i dążenie do tego, „aby w każdej ze swych decyzji wybrać prawdziwe dobro”¹³. Prawda zawsze prowadzi do dobra. Dobrem potrzebnym ludzkiemu sercu i ludzkiemu dojrzewaniu jest pokój, który niesie prawda. „Konieczna jest odnowa prawdy, jeśli się nie chce, żeby jednostki, grupy i narody nie wątpiły w siłę pokoju i nie zgadzały się na nowe formy przemocy”¹⁴. Co to znaczy odnowić prawdę? Znaczy

¹⁰ JAN PAWEŁ II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 204.

¹¹ TENŻE, *Światowy Dzień Pokoju*, 1988.

¹² TENŻE, Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993), 66 (dalej: VS).

¹³ Por. TENŻE, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą a rozumem (1998), 33 (dalej: FR).

¹⁴ TENŻE, *Światowy Dzień Pokoju*, 1980.

to wrócić do źródła prawdy. „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Chrystus wskazuje człowiekowi, gdzie szukać prawdy, która jest drogą prowadzącą do życia. Jest to zobowiązanie dla każdego chrześcijanina. Jest to także oferta dla każdego, kto chce odnaleźć prawdę i dzielić się nią. Dla dziennikarza jest drogą do pokoju jego sumienia i sumiennego wypełniania obowiązku zawodowego.

Prawda wyzwala od wszelkich form przemocy, które niszczą pokój człowieka i pokój społeczny. „Prawda was wyzwoli” (J 8,32). Prawda czyni człowieka wolnym, znaczy to, że jest ponad wszelkimi zależnościami i układami. Relacja pomiędzy prawdą a wolnością jest niepodważalna. Wybierając „wolność” przeciwko prawdzie, człowiek degruduje swoje człowieczeństwo. W konsekwencji wybiera uległość zamiast wolności. Jeżeli zamiast wolności człowiek wybiera „prawdy fragmentaryczne”, to także przestaje być wolny. Odrzucając prawdę, dziennikarze wyznaczają odbiorcom miejsce i rolę w życiu społecznym i kulturowym, pozbawiając ich suwerennych decyzji, które są możliwe tylko dzięki prawdzie. Manipulacja prawdą stwarza przemoc, która sprowadza człowieka do roli przedmiotu. Odbiera wolność, niszczy pokój. Przyjęcie „świętego spokoju” zamiast prawdy jest koniunkturalizmem. Pragmatyczne czy koniunkturalne traktowanie prawdy jest katastrofą dla człowieka i nie jest możliwe osiągnięcie pokoju w doświadczeniu sumienia i życiu społecznym. Prawda bowiem jest normą, według której winno być realizowane życie każdego człowieka, społeczności i narodów¹⁵. Absolutny charakter prawdy i związanego z nim dobra moralnego, jakim jest rzeczywisty pokój, wpisuje się w tradycję „wrażliwości moralnej ludów i wszystkich wielkich tradycji religijnych i mądrościowych Zachodu i Wschodu, w których także w sposób wewnętrzny i tajemniczy działa Duch Święty”¹⁶. Wrażliwość na prawdę i związane z nią dobro moralne, jakim jest pokój, jest darem Boga, ale także zadaniem ludzkiej kultury, w tym kultury medialnej. Media są bowiem „areopagiem” współczesnej kultury, mającej szczególne oddziaływanie na formowanie świata i formację człowieka.

¹⁵ TENŻE, VS, 2.

¹⁶ TENŻE, VS, 94.

Więzi między ludźmi istnieją tylko dzięki prawdzie. Jeśli nie ma prawdy, nie ma więzi. Jeżeli nie ma więzi, pokój jest tylko pozorny. Szczególna odpowiedzialność ciąży tutaj na zawodzie dziennikarza, który może budować lub rujnować społeczność. Słowa prawdy budują. Nieprawda niszczy. Tymczasem współcześnie w układach międzyludzkich, w społeczności dziennikarskiej kłamstwo nie jest złem wyraźnie określonym. Wydawać by się mogło, że nawet zostało zaakceptowane. W czasach relatywizmu etycznego, opartego na absolutnej wolności, twierdzi się, że prawda nie jest stałym współczynnikiem istnienia ludzkości. W czasach tolerancji i kompromisów prawda i kłamstwo nie są rozróżniane i nie mają niemal żadnego znaczenia. A przecież kłamstwo to nie tylko manipulowanie prawdą, ale i pogarda dla rzeczywistości i dla ludzi. Pogarda tych, co się łudzą, że pokój człowieka i pokój społeczeństwa jest możliwy bez prawdy. I choć prawda i kłamstwo nie znikną z życia ludzkiego, bo kłamstwo jest dziełem złego ducha i skazą powstałą po grzechu pierworodnym, choć walka pomiędzy prawdą a kłamstwem będzie trwała do końca świata, to należy prawdę i kłamstwo nazwać po imieniu i tylko wtedy możliwe jest pokojowe myślenie i działanie. Jest to bardzo trudne i bardzo ważne zadanie dla współczesnych dziennikarzy.

Troska dziennikarza o wspólne dobro a pokój społeczny

Dobro wspólne jest zasadą prawidłowych relacji między osobą, narodem, społeczeństwem, państwem. Samo pojęcie dobra wspólnego jest zobowiązaniem dla każdego, kto jest uczestnikiem danej wspólnoty. Można powiedzieć, że w sposób szczególny jest zobowiązaniem dla przekazujących informację. Informacja jest źródłem wiedzy i działania. „Publiczne bowiem i szybkie przekazywanie informacji o wydarzeniach i sprawach dostarcza poszczególnym ludziom pełniejszej i aktualnej wiedzy na ich temat, tak że mogą oni wносить skuteczny wkład w dobro ogólne i wspólnie łatwiej popierać szerszy postęp całego społeczeństwa”¹⁷. Postęp społeczny to nie tylko rozwój cywilizacyjny,

¹⁷ *Inter mirifica*, 5.

ale i pokój społeczny mający swoje źródła w wolności, sprawiedliwości i solidarności społecznej. Zasady te budują kulturę pokoju społeczeństwa i narodu.

Dziennikarz, jako przekazujący informację, ma w tej dziedzinie poważne zadania w kształtowaniu opinii publicznej. II Sobór Watykański, podejmując temat opinii publicznej, stwierdził, że wywiera ona „ogromny wpływ zarówno na życie prywatne”, jak i na „publiczne życie obywateli wszystkich warstw społecznych”¹⁸. W demokracji informacja, będąca własnością zarówno publiczną, jak i prywatną, winna być „służbą publiczną” i powinna wywoływać publiczne dyskusje o prawdziwych problemach i kanalizować wielość opinii w konfrontacji sprzyjającej kształtowaniu się autentycznej opinii publicznej¹⁹. Opinia publiczna ma wpływ na pokój, bo wytwarza lub niszczy pokojowe myślenie. Dziś, kiedy opinia publiczna jest często źródłem nacisku na tworzenie prawa, sprawowanie władzy i styl życia całych społeczeństw, odpowiedzialność opinii publicznej nabiera wagi wyjątkowej. Zadaniem dziennikarza jest harmonijne, zgodne z rzeczywistością, a nie sensacyjne przygotowanie i przedstawienie informacji. Tylko taka informacja ukierunkowuje na poszukiwanie rozwiązań i tworzenie pokoju społecznego. We współczesnym doborze informacji dominuje tendencja do szukania sensacji, skandali, wypadków, katastrof, gwałtów. Ludzie wówczas zwracają uwagę na zagrożenia zewnętrzne, takie jak wojna, głód, katastrofy, a nie chcą widzieć zagrożeń wewnętrznych, co prowadzi do utraty sensu życia i sensu budowania dobra indywidualnego i społecznego. Takie informacje kształtują u odbiorców zdeformowany obraz świata. Odbiorca może nabrać przekonania, że życie nie ma sensu i wysiłek nie ma sensu, bo istnieje znikome dobro, nad którym zło ma przewagę. Przekaz taki to przede wszystkim oddziaływanie na emocje, które przeważają nad rozumem. Nie niesie to pokoju.

Opinia publiczna, tworzona przez media, kieruje się współcześnie najczęściej tak zwaną poprawnością polityczną. Staje się ona skutecznym narzędziem manipulacji. Poprawność polityczna opiera się na

¹⁸ Por. tamże, nr 8.

¹⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 75.

sztucznie wykreowanej rzeczywistości – z zasady „nowoczesnej”, bo bez kryteriów prawdy i moralności. Prowadzi do zafałszowania i degradacji nie tylko polityków, ale i życia społecznego. Ludzie poddani tym wpływom często nie zdają sobie sprawy, że oznacza to zredukowanie obszaru ich wolności. Aby nie odstawać od lansowanych sposobów myślenia, wybierają „święty spokój” zamiast pokoju sumienia i rzeczywistego pokoju życia społecznego. Media poprawności politycznej serwują odbiorcy relatywizm. W wydaniu współczesnych mediów pluralizm w rzeczywistości oznacza relatywizm. Według Jana Pawła II u źródeł relatywizmu jest sceptycyzm – niewiara w Boga i zagubienie religijnego wymiaru życia. Bez Boga wolno wszystko! Nie jest to droga prowadząca do pokoju²⁰.

Współczesne media tworzą przejście od komunikacji międzyosobowej do komunikacji masowej. Są ucieczką od rzeczywistości w świat cyberprzestrzeni. Daje to człowiekowi pozorną relację międzyosobową i pozorny pokój, który nie wymaga doświadczenia konfrontacji z prawdą o rzeczywistości.

Działania na rzecz pokoju jako wspólnego dobra to działania na rzecz wolności słowa, sumienia i religii. Prawo do wolności słowa poprzez społeczną komunikację medialną jest prawem wszystkich. Rozciąga się ono także i na sferę wolności religijnej, której nie można ograniczać do swobody kultu. Oznacza też prawo do głoszenia prawd religijnych przy pomocy środków społecznego przekazu. „Chrześcijaнин nigdy nie może myśleć, że wiara jest sprawą prywatną. Wiara właśnie dlatego, że jest aktem wolności, wymaga odpowiedzialności”²¹. Wolność sumienia i religii jest probierzem wolności człowieka i wolności społeczeństwa, „jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów”²². Wolność religii jest budowana na wolności myśli, słowa i sumienia. Jest czymś najbardziej oso-

²⁰ Por. VS, 32.

²¹ BENEDYKT XVI, List apostolski w formie *motu proprio Porta fidei* ogłaszający Rok Wiary (2011), 10.

²² JAN PAWEŁ II, Encyklika *Redemptoris missio* o stałej aktualności posłania misyjnego (1990), 39.

bowym i osobistym, najgłębszym dla człowieka, co rodzi się w jego wnętrzu, w jego myśli i sumieniu²³. Wolność religii jest dziś powszechnie deklarowana, ale często naruszana. We współczesnym świecie, między innymi w Polsce, można mówić o prześladowaniach z powodu wyznawanej religii katolickiej. Media mają w tym nierzadko niechlubny udział. Prześladowanie jest przekreśleniem wszelkich zasad prowadzących do pokoju. Dziennikarz, niezależnie od osobistego stosunku do religii, jest zobowiązany zawsze pamiętać, że jest ona faktem społecznym, a Kościół zajmuje ważne miejsce w życiu publicznym²⁴. Prawo do wolności religijnej wynika z podstawowych zasad życia społecznego. Są to zasada równości wszystkich obywateli wobec prawa i zasada pomocniczości, do których z istoty zobowiązane są władze państwowe. „Nowoczesne państwo ma stwarzać spokojny klimat społeczny i odpowiednie ustawodawstwo pozwalające każdej osobie i każdemu wyznaniu żyć swobodnie swą wiarą, dawać jej wyraz w życiu publicznym²⁵. Chrześcijańska nauka społeczna jest fundamentem pokoju osoby i społeczeństwa.

U podstaw właściwych relacji społecznych, prowadzących do pokoju, jest sprawiedliwość wobec osoby i sprawiedliwość społeczna. Sprawiedliwość wobec osoby pozostaje w ścisłej relacji ze sprawiedliwością wobec ludów i narodów. Jest fundamentem dobra wspólnego. Pokój jest dziełem sprawiedliwości i owocem ładu moralnego (por. Iz 32,17). Pokój i sprawiedliwość idą razem – albo są razem, albo razem upadają. „Tam, gdzie zachwianiu ulega sprawiedliwość, chwije się też pokój. Można powiedzieć, że wojny zaczynają się tam, gdzie miara sprawiedliwości traci wyrazistość albo siłę²⁶. Pokój „jest wynikiem wolnej woli ludzkiej, kierującej się rozumem, ku dobru wspólnemu, które osiąga się w prawdzie, sprawiedliwości i miłości²⁷. Wolność mediów może być na służbie pokoju i sprawiedliwości jako fundamentów dobra wspólnego.

²³ Por. Z. ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 129.

²⁴ Por. K. CZUBA, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, Toruń 2007, s. 185-202.

²⁵ JAN PAWEŁ II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Hawanie*, 25.01.1988, „Biuletyn KAI” 1988 nr 4, s. 36.

²⁶ J. RATZINGER, *Czas przemian w Europie*, Kraków 2005, s. 36.

²⁷ JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1982.

Absolutyzacja tej wolności nie służy prawdzie i dobru wspólnemu. Nie jest więc postawą stwarzającą klimat pokoju. Tymczasem dziennikarze we współczesnych mediach absolutyzują wolność w oderwaniu od wszystkich zasad etycznych. Ten wymiar ma odniesienie przede wszystkim do wolności dziennikarskiej. Wolność odbiorcy najczęściej nie jest wyznacznikiem dla dziennikarzy.

Pokój rodzi się z solidarności międzyludzkiej. Świadomość wspólnego dobra tworzy solidarność, pozwala bowiem odkrywać zależność między ludźmi i między pokoleniami. Solidarność ma charakter egzystencjalny, gdyż respektowanie jej warunkuje istnienie autentycznej wspólnoty. Współczesne media bardzo rzadko dostrzegają potrzebę solidarności społecznej. A przecież „solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, zainteresowaniem losem bliźniego, lecz realnym zobowiązaniem i to zobowiązaniem ściśle określonym”²⁸. Filozofia indywidualistyczna nie widzi potrzeby solidarności, a media są jej głosem. Solidarność ma wymiar chrześcijański, oparty na normie personalistycznej. Norma ta stanowi afirmację osoby dla niej samej. To teza trudna, wymagająca wysiłku, czasem nawet heroicznego, dlatego nie jest przyjmowana przez współczesne dziennikarstwo. Łatwiej pisać i mówić o agresji w życiu społecznym i politycznym, gdyż jest to związane z narracją sensacyjną. Budzi więc u znacznej liczby odbiorców zainteresowanie, jest newsem, który łatwo się sprzedaje. Nie tworzy jednak klimatu pokojowego.

Wydaje się, że warto też dotknąć zobowiązań dziennikarzy wobec wspólnego dobra w odniesieniu do historii i kultury rodzimej. Jan Paweł II niejednokrotnie podkreślał, że rozwój człowieka domaga się bycia w kulturze określonej jako narodowa²⁹. Dziennikarz z racji swego zawodu jest zobowiązany do posiadania i stałego pogłębiania wiedzy o kulturze ojczystej. Wiedza ta powinna dotyczyć historii, tradycji, literatury i sztuki. Historia jest podstawowym elementem znajomości kultury. Wiedza ta stanowi element edukacji obywatelskiej. Niestety, we współ-

²⁸ TENŻE, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio* (1987), 38.

²⁹ Por. TENŻE, *Wiara i kultura*, dz. cyt., s. 153.

czesnym dziennikarstwie panuje moda na odbrażowanie narodowej historii i bicie się w piersi za niepopołnione winy, przy jednoczesnym zamazywaniu odpowiedzialności za winy realne. Można stwierdzić, że interes narodowy traktuje się w dziennikarstwie jako chorobę polskiej prawicy³⁰. Zadania dziennikarza wobec kultury narodowej są powinnością moralną o charakterze imperatywu jako odpowiedzialności za dar dziedzictwa – wspólnego dobra³¹. Nabierają one szczególnej wagi w procesach integracji i globalizacji europejskiej i światowej. Wymagają od dziennikarza szacunku, sprawiedliwości i obiektywizmu. Dotyczą także kultury uniwersalnej³². Tylko poważne odniesienie od tych wartości i zasad tworzy warunki pokoju narodowego i międzynarodowego.

Czy współczesne media służą pokojowemu rozwiązywaniu konfliktów wojennych?

Czy dziennikarz może być korespondentem wojennym, służąc pokojowi? Jest to pytanie ważne, bo ma odpowiedzieć na sytuacje graniczne, które dotyczą życia ludzkiego. Znane jest dzieło Melchiora Wańkowicza o korespondencji wojennej, pisane według zasad prawdy i sprawiedliwości. Powszechnie znana jest w Polsce postać Waldemara Milewicza, korespondenta wojennego naszych czasów. W 2007 roku powstała poświęcona mu praca magisterska Iwony Magdaleny Sztabowskiej, pisana pod moim kierunkiem. W odpowiedzi na postawione pytanie – czy korespondent wojenny może służyć pokojowi – niniejsza praca posłuży za pomoc źródłową. Komentarze nie są tożsame z punktem widzenia autorki pracy³³.

Dziennikarz śledzący z bliska współczesne konflikty wojenne znajduje się w szczególnym niebezpieczeństwie. Obecnie wojny dzięki tech-

³⁰ Por. W. ROSZKOWSKI, *O potrzebie polskiej polityki historycznej*, w: R. KOSTRO i T. MERTA (red.), *Pamięć i odpowiedzialność*, Kraków 2005, s. 124.

³¹ Por. K. CZUBA, *Katolickie podstawy...*, dz. cyt., s. 175-180.

³² Por. tamże, s. 169-174.

³³ Por. I.M. SZTABOWSKA, *Specyfika pracy korespondenta wojennego na przykładzie Waldemara Milewicza*, UKSW, Warszawa 2007.

nice elektronicznej i globalizacji świata są oglądane przez miliony ludzi na wszystkich kontynentach. Dla widzów są spektaklem i widowiskiem. Wojny te są widziane w cyberprzestrzeni. Niektórzy z dużym dystansem rozmawiają o śmierci ludzi i strasznych doświadczeniach wojny. Uczestniczą niejako w teatrze, bez zaangażowania. Dziennikarz – korespondent wojenny jest w środku dramatu. Ma przedstawiać obiektywną prawdę o tej rzeczywistości. Oglądając korespondencję wojenną W. Milewicza, można ocenić, że nie wojna była jego pasją, ale prawda o ludzkim doświadczeniu związanym z działaniami wojennymi. W 1991 roku powstała jego relacja z przewrotu odrzucającego komunizm na Litwie. W 1994 roku Milewicz wyjechał do Ruandy i Somalii. W 1995 roku udał się do Czeczeni, do oblężonego przez wojska rosyjskie Groznego. Za reportaż *Czeczenia – 6 dni wojny* otrzymał nagrodę Uniwersytetu w Waszyngtonie. Był na frontach najpoważniejszych wojen i konfliktów w Ruandzie, Bośni, Kosowie, Palestynie, Czeczenii, Abchazji, Etiopii, Indiach, Gruzji, Afganistanie, Iraku. Tymczasem otrzymał propozycję objęcia placówki zagranicznej w Brukseli. Nie przyjął jej. Chciał być dziennikarzem służącym prawdzie i dobru człowieka. Zginął w Iraku 7 maja 2004 roku, gdzie chciał zrobić reportaż o prawdziwym życiu Irakijczyków. Docierając do prawdy, złożył ofiarę z własnego życia. Nie był jedynym, który zginął.

W latach 1989-1997 zostało zabitych 533 reporterów wojennych. Śmierć dziennikarza na wojnie ma być najskuteczniejszą formą cenzury wobec prawdy o ludzkich dramatach. Coraz częściej korespondenci wojenni są zabijani z rozmysłem. Czasem nawet ich egzekucje odbywają się na oczach świata. Ma to na celu zastraszenie innych dziennikarzy³⁴. Dyskusję medialną wywołało pokazanie przez „Super Express” zdjęć ze zbliżeniem ciała zamordowanego W. Milewicza. Publikację potępiło większość redakcji prasowych, radiowych i telewizyjnych, również Zarząd SDP. Te same redakcje niejednokrotnie pokazują zdjęcia zabitych w podobny sposób, uważając, że w tych przypadkach śmierć ma oblicze zdepersonalizowane, bo osoba nie jest znana. Mamy więc do czynienia z podwójnymi standardami. Jest to nieetyczne.

³⁴ Por. P. GROCHMAŃSKI, *Korespondent wojenny*, w: J. SOB CZAK (red.), *Media i polityka*, Poznań–Wrzesnia 2001, s. 158.

Należy także choćby wspomnieć o szczególnym braku szacunku dla godności osoby w przypadku prezydenta Lecha Kaczyńskiego, gdy niektóre media pokazywały zmasakrowane ciało prezydenta i innych osób, które zginęły w tragedii smoleńskiej, sięgając do relacji pokazywanych w Rosji. Te fotografie nie mają funkcji informacyjnej. Są łamaniem tabu i wyzwaniem rzuconym zasadzie poszanowania śmierci. Człowiek, także po śmierci, ma prawo do szacunku i tajemnicy. Zdarza się też nierzadko, że dziennikarze telewizyjni fotografują ludzi w tragicznych sytuacjach, nie myśląc, jak pomóc, ale jak zyskać sensacyjną i niepowtarzalną fotografię. Fotografowanie w przypadku terroryzmu budzi duże wątpliwości, bo terroryści zabijając, chcą być pokazywani – chcą komunikować tym, z którymi walczą, że istnieją i są dla nich postrachem. TVP wyemitowała w dniu śmierci W. Milewicza reportaż, który dotyczył metod pracy dziennikarzy biegających po szpitalu w Iraku i szukających „fotogenicznego tematu”. Podobnych zdjęć było wiele. Ludzkie zwłoki traktowano jak inne tematy, to jest czołgi, wraki, ruiny domów, szczątki zwierząt. W wyścigu za newsem znieważano ludzkie życie i ludzką godność³⁵.

Waldemar Milewicz w swoich zapiskach zanotował: „Kocham swoją pracę. Mogę robić to, co lubię, i modłę się, by mi ktoś tego nie odebrał”³⁶. Można powiedzieć, że jest w tym świadectwie nie tylko jakaś pasja dziennikarska, ale szukanie właściwych źródeł mocy i pomocy w przekazie dziennikarskim. Życie i śmierć polskiego reportera jest potwierdzeniem tego wyznania. Pokazując grozę i dramaty wojny, W. Milewicz chciał pokazać, że prawda o wojnach jest wezwaniem do pokoju. Można pytać, czy ma on wielu naśladowców wśród dziennikarzy?

³⁵ Por. P. BĄCZEK, *Hieny wojny*, „Głos”, 17.05.2004, s. 13.

³⁶ I.M. SZTABOWSKA, *Specyfika pracy...*, dz. cyt., s. 113.

Próba podsumowania

„Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5,9). Pokój jest błogosławieństwem dla tych, którzy go niosą, i tych, którzy go otrzymują. Pokój jest darem Boga. Współcześni dziennikarze w większości nie szukają pokoju, ale poszukują niepokoju i sensacji, która podsyca niepokój. Są dziećmi i wyznawcami współczesnej filozofii postmodernistycznego niepokoju, w której wszystko jest relatywne i bez odniesień do źródeł. Tymczasem istotą pokoju jest odnalezienie prawdy o człowieku i jego godności. W bardzo wielu relacjach współczesnego dziennikarstwa człowiek jest towarem, na którym można zarobić – zdobyć nazwisko i „salony”. Głoszony pluralizm społeczny i kulturowy to nie szacunek dla inności osób i ich przekonań, dla różnorodności kultur narodowych i możliwości społecznych. „Pluralizm” to tygiel, w którym dziennikarz miesza papkę nowomowy, niemającej niemal żadnych odniesień do rzeczywistości i zdrowego rozsądku. Współcześni dziennikarze są zakładnikami wolności bez prawdy i moralności. Przyjmują i formują postawy ludzi, którzy nie pragną pokoju, ale szukają wygody i „świętego spokoju”. W tym przekazie Bóg, o ile istnieje, jest abstraktem niezidentyfikowanym. Istnieje powszechne medialne kłamstwo antropologiczne, które niesie różnego rodzaju dewiacje moralne. Promowana jest także w wulgarnej i skrajnej wersji wiedza dotycząca ludzkiej płciowości. W mediach zastrasza się tych, którzy sprzeciwiają się tym kłamstwom. Zorganizowane kłamstwo antropologiczne, niesione za pomocą współczesnych mediów, staje się prawem stanowionym i receptą na życie całych społeczeństw. Czy można, żyjąc w kłamstwie, budować pokój?

Zatomizowane za pomocą mediów społeczeństwo nie rozumie i nie szuka sensu wspólnego dobra. Pojęcie sprawiedliwości zostaje niemal wycięte z medialnych przekazów. Jak szukać pokoju w mediach, gdy pokój i sprawiedliwość w rzeczywistości idą razem. Agresja w życiu społecznym i w polityce jest metodą sprawowania władzy. Do arsenału środków politycznych weszła nienawiść, podsycona przez usługowe media polityczne. Nienawiść, która spowodowała nie tylko śmierć jednego przeciwnika politycznego, ale i śmieć całej

elity politycznej, na czele z prezydentem L. Kaczyńskim. Nienawiść niesiona przez media. Dziennikarze współcześni bardzo rzadko są ludźmi pokoju.

Pokój nie może być ceną milczenia przyzwalającego na sprzeniewierzenie się wszelkim wartościom i normom moralnym. Pokój jest wprowadzeniem właściwej hierarchii wartości, według której Bóg jest na pierwszym miejscu, jako Stwórca i Prawodawca. Właściwą kartą pokoju jest Dekalog. Jest sposobem na pokój wewnętrzny osoby ludzkiej i zewnętrzny w życiu społecznym. Pokój jest zależny od zachowania osobistej wolności wewnętrznej, bo ona warunkuje życie w prawdzie. Dziennikarstwo w służbie pokoju jest możliwe, gdy dziennikarz żyje w prawdzie i prawdę przekazuje w życzliwości dla osoby i poszukiwaniu wspólnego dobra. Dziennikarstwo może i powinno być służbą dla pokoju w służbie osoby, rodziny, narodu, ludzkości.

„Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję” (J 14,27).

Mass media and the peaceful attitudes

Summary

In the modern world mass media are one of the most powerful instrument of influencing others. They can be used either for good of a man or for his detriment; they can serve society or destroy it. Mass media are also an instrument of peace or war in the world. They are instrument of peace when they are an instrument of truth and promote justice among people, and serve the common good. They become an instrument of war when they lie, destroy social and religious values, promote social conflict.

The main duty of the journalist is writing the truth. To fulfill this role he has to be free. Also for that reason he cannot be at direct service of the politicians, who usually are willing to use this instrument for their own good or the good of their parties; a journalist should not pursue the sensation, which usually serve for nothing positive.

Prof. dr hab. Krystyna Czuba, etyk, medioznawca, publicystka; jej specjalność to: edukacja medialna, teologia kultury, teologia moralna; kierownik Katedry Teorii, Aksjologii i Prawa Mediów w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie. Autorka książek, m.in.: *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, *Media i władza*, *Katolickie podstawy etyki dziennikarskiej*, oraz artykułów w czasopismach „Niedziela”, „Źródło” i „Nasz Dziennik”. Senator IV kadencji Senatu (1997-2001), przewodnicząca Komisji Kultury i Środków Przekazu.

ks. Andrzej Offmański
Uniwersytet Szczeciński

ROLA KATECHEZY W WYCHOWANIU DO POKOJU W PIĘCDZIESIĄT LAT PO ENCYKLICE *PACEM IN TERRIS*

Stając przed tak sformułowanym tematem, musimy wziąć pod uwagę przemiany, jakie w tym pięćdziesięcioleciu dokonały się nie tylko w Europie i Polsce, ale też w koncepcji misji kerygmatycznej Kościoła i w samej jej realizacji. Przemiany te zachodziły coraz szybciej i dokonywały się na coraz większej płaszczyźnie.

Transformacja społeczno-kulturowa od Jana XXIII

Jeszcze nie przebrzmiały echa drugiej wojny światowej, w połowie XX wieku trwała zimna wojna między Wschodem a Zachodem, w zachodniej Europie budziły się postmodernizm, globalizm i dynamicznie rozwijające się mass media zmieniające diametralnie dotychczasowy obraz rzeczywistości. Papież Jan XXIII, poszukując w tej sytuacji drogi dotarcia Kościoła do ówczesnego świata, by służyć w pokonywaniu rodzących się niebezpieczeństw laicyzacji i panoszącego się ateizmu, postanowił zwołać kolejny sobór, który dokonałby *aggiornamento*

i podjął się dialogu ze światem. Dzięki temu mógłby usłużyć ludziom poszukującym rozwiązania palących problemów egzystencjalnych, wśród których zapewnienie pokoju stanowiło jedno z kluczowych zagadnień. Tymczasem papież ogłosił także dwie encykliki o charakterze społecznym: *Mater et magistra*¹ oraz *Pacem in terris*², szczególnie ważne nie tylko dla Kościoła, ale i dla wszystkich „ludzi dobrej woli”. Obie enuncjacje papieskie zwróciły uwagę świata na sytuację, w jakiej znalazła się ludzkość po przeżyciu dwóch wojen powodujących straszne spustoszenia społeczne i gospodarcze, a równocześnie w obliczu ciągle narastającego wyścigu zbrojeń i fiaska różnych prób rozwiązania konfliktów między narodami i państwami. Kilkakrotnie już nawet podczas II Soboru Watykańskiego sytuacja ta groziła wybuchem wojny nuklearnej, w konsekwencji mogącej doprowadzić świat do totalnej zagłady.

Poszukując przyczyn takiego stanu rzeczy, nierzadko dochodzą do wniosku, że źródłem tego typu zagrożeń jest „rozbrat polityki z moralnością”³ i że zażegnanie tego niebezpieczeństwa wymaga podjęcia systematycznego wysiłku teoretycznego, wychowawczego i politycznego⁴. Kościół także poczuwał się do obowiązku ze względu na swoją misję i niekwestionowany autorytet moralny wskazania światu drogi prowadzącej do osiągnięcia autentycznego pokoju. Zarówno sobór, który już w pierwszym swoim publicznym akcie ogłosił apel do świata o podjęcie dynamicznych współdziałań na rzecz pokoju niezależnie od różnicy światopoglądów i statusu polityczno-społecznego, jak i posoborowe działania pastoralno-katechetyczne zdążyły właśnie do kształtowania się postaw propokojowych⁵. Podejmijmy się więc przeglądu propozycji katechetyczno-wychowawczych mogących służyć temu dziełu.

¹ JAN XXIII, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej *Mater et magistra*, Rzym 15 czerwca 1961 r. (dalej: MM).

² JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, Rzym 11 kwietnia 1963 r. (dalej: PT).

³ J. MAJKA, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1987², s. 130.

⁴ Por. tamże.

⁵ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Orędzie do świata*, Watykan, 20 października 1962 roku.

Cele posługi katechetycznej doby soborowej

Pomimo że sobór nie wydał osobnego dokumentu wprost poświęconego katechizacji, to jednak problematyka posługi katechetycznej nie była nieobecna w jego obradach. Liczne dokumenty soborowe inspirowały do nieustannych poszukiwań dostosowania sposobu realizowania misji ewangelizacyjnej i katechetycznej do wymagań współczesności, do podejmowania prób rozwiązywania problemów, z jakimi ustawicznie boryka się świat, i do uwrażliwienia uczestników procesu katechetycznego na palące problemy egzystencjalne.

Myśl antropologiczna wyrastająca z soborowej konstytucji *Gaudium et spes*⁶, z katechizmu holenderskiego czy z poszukiwań społeczno-pastoralnych Kościoła Ameryki Łacińskiej doprowadziła katechetyków i katechetów czasu soborowego do przesunięcia akcentów z kerygmatycznej katechezy przepowiadania na sformułowanie modelu katechezy, która będzie angażować uczestników procesu katechetycznego do refleksji, osobistego poszukiwania rozwiązań i wspólnego odkrywania prawdy na temat problemów egzystencjalnych. Dominujący po drugiej wojnie światowej kerygmatyczny nurt katechezy przepowiadania skupiał swoją uwagę na przekazie orędzia zbawczego i nawiązywaniu dialogu Boga z człowiekiem. Ale właśnie w tym czasie ożywiły się ruchy preferujące koncepcję katechezy o orientacji antropologicznej interpretującej problemy egzystencjalne⁷.

Koncepcja antropologiczna katechezy wymagała podejmowania i zaspokajania życiowych potrzeb człowieka i bycia ściśle powiązaną z jego codziennym życiem; miała wpływać na nie, ale też być przez te życiowe problemy inspirowana do ciągłych dalszych poszukiwań. Katecheza o orientacji antropologicznej z różnymi jej odcieniami (katecheza wyzwolenia, biblijno-hermeneutyczna, polityczna, terapeutyczna czy egzystencjalno-interpretacyjna), jeśli ma prowadzić do pełni rozwoju

⁶ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (dalej: KDK).

⁷ J. STROBA, *Przepowiadanie i interpretacja w katechezie. Polski tekst referatu wygłoszonego na Międzynarodowym Kongresie Katechetycznym w Rzymie 22.09.1971 r.*, Poznań 1981, s. 102-106; B. TWARDZICKI, *U źródeł katechezy*, Przemysł 2011, s. 122-134.

osobowego człowieka wiary, nie może pominąć problemów, z jakimi ludzie się na co dzień borykają. Sprawiają one, że jedną z głównych funkcji katechezy upatruje się w ich interpretacji w świetle objawienia Bożego i nauki Kościoła. Punktem wyjścia tego procesu winno więc być doświadczenie ludzkie oraz dialog wiary z kulturą i edukacją⁸, z nauką i problemami społecznymi.

W latach pięćdziesiątych XX wieku szczególnie mocno zazna-
czyła się kwestia społeczno-polityczna w krajach Ameryki Południo-
wej, gdzie życie codzienne wielu obywateli daleko odbiegało od ele-
mentarnych wymogów Ewangelii⁹ i minimum społecznego. Tam
też zrodziła się katecheza polityczna¹⁰. Podczas konferencji w Me-
dellin i Puebli katechetycy jednoznacznie opowiedzieli się po stro-
nie ubogich i wysunęli na czoło posługi katechetycznej zatroska-
nie o zagubioną młodzież. W konsekwencji katecheza realizująca
te założenia skoncentrowała się na wyzwoleniu duchowo-społecz-
nym człowieka, zwracając uwagę na fakt, że wszystkie zniewolenia i nie-
sprawiedliwości ostatecznie wywodzą się z grzechu. Dlatego Kościół
powinien wpływać na uczestników katechezy, by wykształcić w nich
postawę walki o sprawiedliwość i pokój, co prawda nie na drodze prze-
mocy czy rewolucji, ale na podstawie prawdy o ludzkiej godności i za
pomocą środków jej odpowiadających¹¹. Katecheza, która by nie odpo-
wiadała na aktualne pytania egzystencjalne uczestników katechezy, ska-
zywałaby się na utratę możliwości oddziaływania na ten świat, a nawet

⁸ T. PANUŚ, *Główne kierunki katechetyczne XX wieku*, Kraków 2001, s. 94; por. P. TO-
MASIK, *Religia w dialogu z edukacją. Studium na temat korelacji nauczania religii katolic-
kiej z polską edukacją szkolną*, Warszawa 2004, s. 159-167.

⁹ F. ROTH, *Politische Katechese*, „Christlich Pädagogische Blätter” 87 (1974),
s. 80-82.

¹⁰ Por. T. PANUŚ, *Główne kierunki...*, dz. cyt., s. 114.

¹¹ Hans Fink wyróżnia trzy modele katechezy politycznej: ideologiczną – wspierającą
panujący system polityczny; krytyczną – przeciwstawiającą się temu, co jest złe i błędne
w uprawianej polityce; pośrednią – asymilującą do treści katechezy wartości i rozwiąza-
nia proponowane przez konstytucje i dokumenty państwowe; por. H. FINK, *Politik und
Katechese*, w: E.J. KORHERR, G. HIERZENBERGER (red.), *Praktische Wörterbuch der Reli-
gionspädagogik und Katechetik*, Wien-Freiburg-Bassel 1973, s. 747-748.

stawiała się antykatechezą¹². Hiszpański katechetyk Emilio Alberich uzasadnia podjęcie troski o wartość, którą jest pokój, właśnie w tym duchu. Twierdzi, że katecheza wychowująca do pokoju prowadzi do humanizacji świata, a przecież to należy do misji służebnej Kościoła¹³.

W związku z gwałtowną przemianą cywilizacyjną w ostatnim stuleciu powstały nowe sytuacje, w których znaleźli się ludzie wierzący. Dla opisanie tej rzeczywistości teologia współczesna wypracowała termin „znaki czasu” rozumiany jako zjawisko znamienne dla współczesności, charakteryzujące ją i wyrażające aspiracje epoki. Odczytywanie ich jednak w świetle Ewangelii pozwala rozpoznać, że są to prawdziwe znaki Bożej obecności czy też Bożych planów¹⁴. Termin ten spopularyzował, a nawet nieco zmodyfikował jego sens już sam Jan XXIII w *Pacem in terris*. Za znaki czasu przyjął cały zbiór zjawisk (np. świadomość obrony praw gospodarczych i społecznych, domaganie się uprawnień politycznych i korzystania ze zdobyczy nauki i kultury), które stanęły z dala od zainteresowań Kościoła. Znaki te potrzebują jednak ewangelicznej interpretacji, i tak w konsekwencji zrodziła się katecheza egzystencjalno-interpretacyjna. Katecheza ta posługuje się metodą indukcyjną, gdzie punktem wyjścia jest nie wykład doktryny chrześcijańskiej, lecz rzeczywistość otaczającego świata, będąca „głośnym krzykiem współczesności”. Człowiek wierzący nie może być nań obojętny. Podejmując te problemy, katecheza egzystencjalno-interpretacyjna spotkała się jednak z przeakcentowaniem haseł wolności, relatywizmu moralnego czy uleganiem manipulacji mass mediów. Dlatego ostatecznie katecheza ta sama dostrzegła wewnętrzną konieczność powiązania tych ludzkich problemów ze słowem Bożym. Dzięki niemu może się zrodzić szansa przygotowania młodego pokolenia do „życia zgodnego z sumieniem i przykazaniami Bożymi, podejmującej i interpretującej współczesne znaki czasu”¹⁵, w tym problem pokoju na świecie.

¹² T. PANUŚ, *Główne kierunki...*, dz. cyt., s. 133.

¹³ E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003, s. 220-222.

¹⁴ A. JANKOWSKI, *Znaki czasu w Piśmie Świętym*, „Ataneum Kapłańskie” 74 (1970), s. 12-18.

¹⁵ T. PANUŚ, *Główne kierunki...*, dz. cyt., s. 141.

Wychowanie do pokoju według nauczania *Pacem in terris* i II Soboru Watykańskiego

Kwestia formacji chrześcijan do istotnych dla życia wartości szczególnie silnie wybrzmiała w encyklikach społecznych Jana XXIII i na II Soborze Watykańskim zwłaszcza wówczas, gdy papieże czasu soboru podjęli się ukazywania godności człowieka i rozwoju osoby ludzkiej jako podstawy uformowania życia społecznego (KDK, 63)¹⁶. W encyklice *Pacem in terris* Jan XXIII przypomniał, że fundamentem wszelkiego harmonijnego życia społecznego są podstawowe prawa osoby (PT, 9). Występujące problemy społeczne, w tym zagrożenie pokoju, spotkały się z apelem o zatroskanie się chrześcijan o pokój i ukształtowanie ducha pokoju według zasad sformułowanych przez Papieża Dobroci.

Podstawą, „warunkiem i korelatem pokoju jest ład, porządek w świecie, a przede wszystkim między ludźmi”¹⁷, i dlatego nauka o sposobie jego realizacji i formowania „ludzi pokoju” jest istotna w przekazie encykliki Janowej. Przeciwwstawiając się błędnym doktrynom, papież rozpoczyna swoją naukę od przypomnienia pragnienia pokoju odczuwanego przez ludzkość we wszystkich czasach, a szczególnie XX wieku. Realizacja wartości, którą jest pokój wpisany w Boże dzieło stworzenia, stanowi płaszczyznę współpracy i współdziałania wszystkich ludzi w harmonii wynikającej z naturalnego porządku w Bożym planie. Dlatego właśnie w nauce o autentycznym pokoju podstawą porządku międzynarodowego i społecznego jest prawo naturalne, mające swe źródło w Stwórcy. Przestrzeganie prawa naturalnego na różnych stopniach życia społecznego – w stosunkach ludzi między sobą, między władzą a obywatelami, między narodami i państwami winno być celem socjalizacji w całym procesie wychowania, w tym także wychowania religijnego.

¹⁶ L. NEGRI, *Luomo e la cultura. Nel magisterio di Giovanni Paolo II*, Milano 1988, s. 39.

¹⁷ Wstęp do encykliki *Pacem in terris*, w: JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in Terris*, Paryż 1964, s. 16.

Drugą podstawową tezą encykliki *Pacem in terris*, a zarazem drogą wychowania ku pokojowi jest ochrona godności osoby ludzkiej, i to na każdym szczeblu życia społecznego. Poszanowanie godności osoby stanowi też nieodzowny element dobra wspólnego, związane z „naturą i jego powołaniem, jego naturalnym i nadprzyrodzonym celem ostatecznym, że nie ma i nie może być takiej racji dobra wspólnego, która nie musiałaby być jej podporządkowana”¹⁸. Godność osoby i praw człowieka z tej godności wynikających stanowią podstawowe założenia porządku społecznego, na którym musi się opierać pokój ogólnoswiatowy.

Szczególnie należy zwrócić uwagę na metodologię encykliki, w której papież mówiąc o godności człowieka, rozgranicza argumentację filozoficzną i teologiczną. Pierwsza stanowi płaszczyznę porozumienia ogólnoludzkiego, ale dopiero w świetle drugiej wyraźnie jaśniej nadprzyrodzony wymiar godności człowieka – stworzonego przez Boga i przez Chrystusa odkupionego. Tę metodologię należałoby w procesie wychowania szczególnie dzisiaj uwzględnić.

Z tak przyjętych fundamentalnych założeń wychowania do troski o pokój wynikają szczegółowe zasady, które Jan XXIII rozwinął w swojej encyklice, a które należałoby skorelować z całym nauczaniem posoborowym i papieskim ostatnich pięćdziesięciu lat.

Każdy ustrój społeczny oraz działania aktywności ludzkiej winny się opierać na całościowo ujętej prawdzie o Bogu, o człowieku, społeczności i świecie. W ostatnim stuleciu świat przeżył jakże wielkie tragedie, które były wynikiem obłądnych ideologii uporczywie głoszonych, nie biorących pod uwagę pogłębienia prawdy i zweryfikowania jej z prawem naturalnym obejmującym każdego człowieka. Kolejni papieże w swoich encyklikach społecznych wielokrotnie domagają się nie tylko poznania i uznania prawdy objawionej, ale także zdrowej myśli filozoficznej oraz refleksji pełnej gotowości do korygowania błędnych czy też niepełnych twierdzeń (PT, 24). Szczególnie dzisiaj w czasie dominacji mass mediów i systemów „demokracji” można się spotykać z próbami narzucania uproszczonych poglądów, których siłą nierzadko jest

¹⁸ Tamże, s. 18.

demagogia i fascynacja słowno-obrazowa, a nie zawsze niezgłębiona prawda. Prawda w życiu społecznym jakże często jest przedstawiana w sposób niepełny, a wręcz wielokrotnie naginana, by można nią było manipulować. Nierzadko współczesne ideologie przypisujące sobie totalny charakter stawiają państwo, a nawet określone partie lub grupy społeczne w roli decydenta o prawdzie absolutnej, powodują uleganie obywateli głoszonym przez nie prawdom, półprawdom czy pseudo-prawdom, stanowiąc zarzewie niepokoju.

Kolejną zasadą wychowania do pokoju, na którą papież chce zwrócić uwagę, jest zasada sprawiedliwości budowana na prawie. Czyn jest sprawiedliwy wówczas, gdy mieści się między uprawnieniami osoby z poszanowaniem godności człowieka a racją dobra wspólnego. Ale „niełatwo przychodzi rozeznac należycie istotny stosunek między wydarzeniami życia ludzkiego a zasadami sprawiedliwości, czyli – aby to jasno wyrazić – w jakim stopniu i w jaki sposób zrealizować zasady i nakazy doktryny w obecnych warunkach życia ludzkiego” (PT, 154). Wymaga to bowiem permanentnego wychowania religijnego i moralnego, gdyż rozbicie jedności w świecie jest dzisiaj tak wielkie, a osiągnięcia techniczne tak daleko posunięte, że raczej dostrzegamy coraz większy podział świata i próby coraz większej dominacji państw mocniejszych nad słabszymi¹⁹ niż dążenie do jedności i sprawiedliwości.

Dwie kolejne zasady wychowania ku pokojowi, na których Jan XXIII opiera kształtowanie ducha pokoju, to miłość i wolność. Choć *expressis verbis* dostojny autor niewiele poświęca miejsca miłości, jednak jak bez prawdy i sprawiedliwości nie sposób ukształtować ładu społecznego, tak bez miłości praktycznej niemożliwe jest zapewnienie pokoju. Ukazanie ducha miłości należy wyprowadzać z godności każdego człowieka, z poczucia solidarności międzyludzkiej i z realizowania dobra wspólnego, jakim pokój jest przecież dla wszystkich ludzi.

Najwyraźniej Jan XXIII eksponuje ostatnią z zasad, na których opiera się pokój, a jest nią zasada wolności. Jest ona konsekwencją przyjęcia rozumnej natury ludzkiej, a wszelkie jej ograniczania stanowią na-

¹⁹ Por. PAWEŁ VI, Encyklika o popieraniu rozwoju narodów *Populorum progressio*, Rzym, 26 marca 1967 roku.

ruszenie porządku ustanowionego przez Boga. Należy jednak zwrócić uwagę na rozprzestrzeniający się dzisiaj nieograniczony liberalizm, prowadzący aż do anarchii. Poszanowanie praw i wolności człowieka jest warunkiem porządku, ładu i pokoju społecznego dla dobra człowieka, a nie wypełnianiem poprawności politycznej. Korzystania z wolności należy się ustawicznie uczyć – jak to wiele lat później przypomniał Jan Paweł II²⁰. Wymaga ono jednak wysiłku ascetycznego, który stanowi czynnik dynamizujący dojrzewanie do wolności osoby ludzkiej. Możemy stwierdzić, że wolność jest możliwością urzeczywistniania przez człowieka swojej tożsamości, rozumianej jako kompetencja do działania, czyli do odpowiedzialnego rozwiązywania problemów w wymiarze indywidualnym czy społecznym w relacjach z innymi ludźmi i dla nich, która to umiejętność powiększa pole wolności, a w konsekwencji prowadzi do ładu i harmonii stanowiących podstawy pokoju.

Kategoria wolności ma wiele wymiarów treściowych. Występuje jako wolność w sztuce, w moralności, w polityce, w badaniach naukowych, a nawet w wierze. Można rozpatrywać wolność jako dar dany człowiekowi, tzn. prawo do decydowania o sobie, o swoich wyborach w odniesieniu do wartości, o swojej drodze życiowej. Wolność jest także zadaniem, czyli stopniowym wyzwaniem się ze wszelkich irracjonalnych ograniczeń i dorastaniem do podejmowania decyzji trafnych w sprawach, w których należy stosować zasady pragmatyzmu, oraz decyzji zgodnych z normami etycznymi, w których obowiązują powinności moralne²¹. Pokój stanowi właśnie wartość, która zależy od umiejętnego i odpowiedzialnego z niej korzystania.

²⁰ „Wolność stale trzeba zdobywać, nie można jej tylko posiadać. Przychodzi jako dar, utrzymuje się poprzez zmaganie. Dar i zmaganie wpisują się w karty ukryte, a przecież jawne. Całym sobą płacisz za wolność – więc to wolnością nazywaj, że możesz płacąc ciągle na nowo siebie posiadać. Tą zapłatą wchodzimy w historię i dotykamy jej epok: Którędy przebiega dział pokoleń między tymi, co nie dopłacili, a tymi, co musieli nadpłacać? Po której jesteście stronie?” por. JAN PAWEŁ II, *Mysłąc Ojczyzna. Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w Nowym Targu*, 8 czerwca 1979 roku.

²¹ Z. MATULKA, *Wychowanie do wolności jako podstawowy problem pedagogiczny*, w: T. KUKOŁOWICZ, M. NOWAK (red.), *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, Lublin 1997, s. 244.

We wprowadzeniu do paryskiego wydania encykliki *Pacem in terris* autor komentarza doszedł do stwierdzenia, że „encyklika o pokoju jest w istocie rzeczą encykliką o porządku społecznym, iż jest ona w tej samej mierze encykliką o prawach człowieka”²², wśród których prawo do pokoju należy traktować na równi z prawem do życia jako jedną z najwyższych wartości.

Szanse formacji ku pokojowi w XXI wieku

Mija pięćdziesiąt lat od ogłoszenia encykliki *Pacem in terris*. Przez ten czas katecheza przeszła wielką metamorfozę, także w Polsce. Odbyły się trzy synody biskupów w Rzymie poświęcone posłudze przepowiadania: o ewangelizacji (1974), o katechizacji (1977), o nowej ewangelizacji (2012), po których kolejni papieże wydawali adhortacje apostołskie zawierające kluczowe wskazówki ożywienia katechezy²³.

W Polsce w wyniku transformacji społeczno-politycznej w 1991 roku nauczanie religii powróciło do szkół publicznych, a na podstawie *Dyrektorium katechizacji Kościoła katolickiego w Polsce* uformowano zasady nauczania religii w polskiej szkole i jej relacje do pełnej katechezy, która winna być realizowana również w parafii i w domu rodzinnym²⁴. Należy jednak na tę realizację spojrzeć krytycznie, a wówczas odkrywamy, jak bardzo konieczna jest dzisiaj odnowa wspólnot parafialnych, rówieśniczych oraz rodzin, które nierzadko są dysfunkcyjne i nie spełniają swych zasadniczych ról, w tym zwłaszcza wychowania.

W szkolnym nauczaniu religii dzięki korelacji międzyprzedmiotowej może się dokonywać dialog religii z edukacją, w którym problemy

²² Wstęp do encykliki *Pacem in terris*, w: JAN XXIII, Encyklika o pokoju..., dz. cyt., s. 21.

²³ PAWEŁ VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi* o ewangelizacji w świecie współczesnym, 8 grudnia 1975 roku; JAN PAWEŁ II, Adhortacja *Catechesi tradendae* o katechizacji w naszych czasach, 16 października 1979 roku (dalej: CT).

²⁴ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Dyrektorium katechizacji Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001; por. E. OSEWSKA, J. STALA (red.), *Drogi katechezy rodzinnej*, Poznań 2002.

egzystencjalne podejmowane przez różne przedmioty zwłaszcza humanistyczne, mogą korespondować z nauką religii i odnajdywać w niej swoją pełną interpretację²⁵. Nauka religii może często stanowić inspirację do refleksji nad widzeniem świata, miejsca w nim każdego człowieka i budzić w człowieku poczucie odpowiedzialności za humanizację współczesności.

1. Poszukiwanie systemu wartości w szkolnej edukacji

W procesie wychowania opiekunowie odwołują się do wartości, które wychowankowie mogą zaakceptować – z którymi nawet mogą się identyfikować – albo mogą je odrzucić. Pociągają one dzieci, uczniów, ale i dorosłych ku sobie, skłaniają do dokonywania właściwych wyborów i podejmowania poprawnych decyzji. Dlatego wychowawcy winni uczynić wszystko, żeby wartości mogły być rozpoznawane, rozumiane, akceptowane i respektowane przez wychowanków teraz i w przyszłości²⁶.

Dla edukacji szkolnej podstawowe znaczenie mają wartości poznawcze. Zalicza się do nich jako podstawowe: jasną, klarowną i uporządkowaną wiedzę, a także: odkrywczość, prawdziwość, twórczość, podmiotowość uczestników edukacji, wolność, odpowiedzialność, autentyzm, spotkanie, dialog, zaangażowanie, altruizm, wizję, wolę, odwagę, nadzieję i szacunek. U ich podłoża znajduje się dzierżąca prymat prawda. Edukacja jest procesem polegającym na wdrażaniu młodzieży, integrowaniu wszystkich działań wokół wartości. Muszą one przeznikać cały proces kształcenia i wychowania.

2. Wychowanie ku wartościom przez katechezę

Wychowanie do tworzenia systemu wartości stanowi także jeden z celów procesu wychowania w posłudze katechetycznej. Wiedza w edu-

²⁵ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce. Nowe wydanie*, Kraków 2010, s. 14; por. B. KLAUS, *Zadania katechezy w świetle założeń programowych polskiej szkoły*, w: R. MURAWSKI (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 259-276.

²⁶ W. PASTERNAK, *Przestrzeń edukacyjna*, Zielona Góra 1995.

kacji religijno-moralnej stoi w służbie życia, kształtowania osobowości i odpowiedzi na wezwanie zapraszającego Boga, a także wychowania do wspólnotowości. Poznanie w sensie biblijnym wymaga całościowego emocjonalnego przyłgnięcia do prawdy i dokonania w jej świetle wyboru, co w nauce religii oznacza także kształtowanie wewnętrznych pozytywnych motywacji dążenia ku wartościom. Najbardziej prawidłowe i efektywne nabywanie wartości dokonuje się w procesie wartościowania wobec najwyższej wartości, którą jest zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie przez Ducha Świętego.

Źródłem optymalnej aktywności człowieka w tym procesie jest wolne, odpowiedzialne, mądre i samodzielne postępowanie, zorientowane na świadomie wybrane, zaakceptowane i realizowane wartości.

Wymaga to refleksji nad sobą, wypracowania osobowego stosunku do norm i wartości etycznych, wynoszonego z domu rodzinnego systemu wartości, prezentowanego stanowiskiem zarówno w wymiarze intelektualnym, jak i w praktycznym działaniu.

W procesie religijnej socjalizacji katechetycy także podkreślają potrzebę oparcia się w życiu indywidualnym i społecznym na właściwie uporządkowanej hierarchii wartości. Problem zaczyna się dopiero wówczas, gdy dochodzi do rozstrzygnięcia, które to wartości mają być najważniejsze i w jaki sposób mają one być obecne w życiu społecznym. Można więc chyba stwierdzić, że spór o rolę wartości w życiu społecznym dotyczy nie tyle samych wartości, ile ich usytuowania w kształtowaniu relacji międzyludzkich.

Systemy religijne wskazują na znaczenie wyborów dokonywanych przez człowieka i na jego odpowiednie, zwłaszcza pod względem moralnym, życie. Dla osiągnięcia celu finalnego, zjednoczenia z Bogiem – zbawienia, człowiek potrzebuje zorganizowania zachowań swojego życia według zaakceptowanego i uporządkowanego religijno-moralnego systemu. Ten system pełni rolę wartości instrumentalnych. Wartości religijne wskazują więc także na drogę do osiągnięcia celu ostatecznego, jakim jest przyłgnięcie do Boga i głęboka z Nim zażyłość (CT, 20).

W zgodzie z takim systemem wartości, który tworzy swego rodzaju program życia, człowiek spostrzega rzeczywistość, rozwija swoją świadomość, dokonuje wyborów. W człowieku uznającym religijny

system wartości taką dominującą rolę – z samej definicji – mogą pełnić tylko wartości religijne.

Jednym z ważniejszych zadań katechezy jest więc staranie się o wychowanie człowieka do dojrzałej osobowości, w której odkryje on istotną rolę wartości chrześcijańskich, w tym troskę o pokój. Przyszłość aksjologiczna Europy będzie najbardziej zależała od procesu formacji chrześcijańskiej w rodzinie, w grupach rówieśniczych czy w całym społeczeństwie. Jednakże ten proces nie jest przez wielu zauważany, bo nie przynosi on spektakularnych osiągnięć. Zagrożeniem dla Europy, a więc i dla Polski jest przede wszystkim człowiek o niewyraźnym systemie wartości, człowiek o niedojrzałej, niekonsekwentnej religijności i hołdujący systemom prawnym opartym na niepoprawnej lub niewyraźnej aksjologii.

Wobec dokonującej się transformacji i pojawiającego się zagubienia aksjologicznego istotna jest troska o wychowanie młodego pokolenia w duchu wartości, bowiem – jak stwierdza K. Chałas – „Nie ma wychowania bez wartości. Wychowanie bez wartości staje się pustym dzwonem, który nawet mimo silnego rozkołysania nie wyda oczekiwanych dźwięków. Wychowanie musi prowadzić do głębi człowieczeństwa, które jest treścią życia osoby, jej integralnego rozwoju, który ostatecznie jest wyznaczony przez urzeczywistnianie najwyższych wartości i dążenie do Boga pokoju”²⁷.

3. Wychowanie do pokoju w polskiej katechezie posoborowej

W wydanym w 1992 roku Katechizmie Kościoła katolickiego²⁸ problem pokoju został umieszczony pod hasłem *Obrona pokoju* w części III – *Życie w Chrystusie*, w art. 5 – *Piąte przykazanie Boże*. Poprzedzony jest on zagadnieniem *Poszanowanie godności człowieka*. Godność ta jest naruszana nie tylko przez zabójstwo czy eutanazję, ale nawet przez zgorszenia, które są znakiem nieposzanowania ducha osoby ludzkiej (integralnego człowieczeństwa), i prowadzi do rozwoju zła, co w kon-

²⁷ K. CHAŁAS, *Wychowanie ku wartościom*, t. I, Lublin–Kielce 2003, s. 41-42.

²⁸ Katechizm Kościoła katolickiego, wyd. pol., Poznań 1994 (dalej: KKK).

sekwencji powoduje chaos będący poważnym wykroczeniem w życiu społecznym. W kolejnych punktach katechizmu znajdujemy najpierw zwrócenie uwagi na przyczyny zagrożenia pokoju: gniew czy nienawiść, a po omówieniu ich autorzy Katechizmu bardzo zdecydowanie podkreślają, że „pokój nie polega jedynie na braku wojny i nie ogranicza się do zapewnienia równowagi sił. (...) Jest on spokojem porządku. Jest dziełem sprawiedliwości i owocem miłości” (KKK, 2304).

Ponieważ pokój ziemski stanowi obraz i owoc Chrystusowego pokoju, autorzy katechizmu mocno akcentują, że jest to dar Boży, i ci, którzy wyrzekają się przemocy, agresji i unikają wojny, mogą się uważać za współpracujących z Bogiem dla wprowadzania pokoju. Nie pomijają oni jednak milczeniem problemu możliwości obrony z użyciem sił militarnych, jeśli najpierw zostały wyczerpane wszystkie środki pokojowych negocjacji. Podają warunki tzw. wojny sprawiedliwej: sprawiedliwy powód, sprawiedliwy zamiar, adekwatne środki (KKK, 2307-2309), ale bardzo mocno zaznaczają, że podczas konfliktu zbrojnego nie może zostać zawieszona prawo moralne, które jest prawem najwyższym (KKK, 2328).

W paragrafie *Unikanie wojny* autorzy katechizmu idą jeszcze dalej, zaznaczając, że gromadzenie broni, wyścig zbrojeń, nadmierne zbrojenie się, a nawet handel bronią już mogą stanowić naruszenie dobra wspólnego narodów i wspólnoty międzynarodowej, „podsycają [bowiemy] przemoc i konflikty między narodami” (KKK, 2316).

Szczególną adaptację Katechizmu Kościoła katolickiego stanowi jego wersja dla młodych – *Youcat*²⁹, w którym, podobnie jak w KKK, problematyka pokoju znalazła się przy okazji omawiania przykazania „Nie zabijaj”. Autorzy stawiają jednak problem pokoju w formie pytania: *Czy troska o pokój jest równoznaczna z postawą pacyfizmu?* Odwołując się do nauki Jezusa o królestwie Bożym, a zwłaszcza do błogosławieństw na górze (Yc, 283-284), pouczają, że nie można identyfikować troski o pokój z radykalnym pacyfizmem (Yc, 198). Różne i długotrwale zabiegi (np. przeciwstawianie się nadmiernym zbrojeniom,

²⁹ *Youcat. Katechizm Kościoła katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011 (dalej: Yc).

handlowi bronią, niwelowanie dysproporcji gospodarczych i społecznych) winny prowadzić do zwalczenia już w zarodku nastrojów wojennych, ducha przemocy. A właśnie do tego jest powołany każdy chrześcijanin.

W początkowej fazie posoborowej katechezy parafialnej w Polsce dominowała jeszcze katecheza kerygmatycznego przepowiadania w parafii, dla której opracowano *Ramowy program katechetyczny*³⁰ i na jego podstawie przygotowano dwie wersje programu szczegółowego – jezuicki i kielecki (dla szkoły podstawowej) oraz poznański, krakowski i jego wersję łódzką dla katechezy młodzieżowej³¹. Już jednak przy opracowywaniu materiałów katechetycznych czy to w formie skryptów, czy podręczników drukowanych można spotkać zarówno katechezę przepowiadania, jak i katechezę interpretacyjną o tendencjach antropologicznych. W materiałach dla katechezy młodzieżowej w tym czasie problematyka społeczna, a w niej zagadnienia związane z pokojem, zdominowała katechezę „spotkań osobowych”, i to zwłaszcza w ostatniej klasie (maturalnej).

Ramowy program... katechezy młodzieżowej, biorąc pod uwagę badania na temat wartości przeprowadzone wśród młodzieży lat siedemdziesiątych XX wieku, stwierdza, że młodzi deklarują aprobatę dla ideałów pokoju i solidarności, w swoich perspektywach życiowych jednak nie przewidują zaangażowania się w ich osiągnięcie³². Tym dziwniejsze wydaje się marginalne potraktowanie problemu pokoju w programie całego cyklu katechezy młodzieżowej. Za ledwie raz w maturalnej klasie, kreśląc sytuację we współczesnym świecie, autorzy wymieniają wśród ówczesnych zagrożeń problem niepokoju i niepewności egzystencji. Wyraźnie jednak zaznaczają konieczność zaangażowania się

³⁰ *Ramowy program katechizacji. Cykl III – katechizacja młodzieżowa*, Warszawa 1971 (mps).

³¹ *Program nauki religii w klasach licealnych I-IV*, Kraków 1971 (mps); *Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły średniej (I-IV)*, Poznań 1971 (mps); *Szczegółowy program nauczania i wychowania religijnego przez katechizację dla liceum i techników*, Łódź 1971 (mps).

³² Por. A. ULIG, *Wartości socjocentryczne*, w: H. ŚWIDA (red.), *Młodzież a wartości*, Warszawa 1979, s. 208-223.

wszystkich ludzi w zadbanie o pokój, wolność i porozumienie międzynarodowe³³.

Biorąc pod uwagę te założenia, autorzy szczegółowej wersji poznańskiej przewidują w maturalnej klasie zamieszczenie problematyki pokoju wśród tzw. problemów świata. Jednostka tematyczna: *Pokój – wojna*³⁴ właściwie stanowi konspekt lekcji z zakresu tej problematyki zawartej w konstytucji *Gaudium et spes* (KDK, 77-89). Przewiduje m.in. omówienie przyczyn wojen, potępienie wojen totalnych, wyścigu zbrojeń, ale także odnalezienie możliwości usunięcia wszelkich zagrożeń pokoju. Autorzy nie chcą jednak, by młodzież знаła tylko instytucje kościelne zabiegające o pokój, ale zakładają uwrażliwienie jej na zło i dobro oraz zachęcenie do wspólnego nabywania umiejętności rozwiązywania wszelkich konfliktów przez dialog i poszanowanie godności każdego człowieka mającego inne zdanie.

Jeszcze obszerniejsze omówienie problematyki pokoju przewidują autorzy wersji łódzkiej programu, zamieszczający ją w kontekście jedności międzynarodowej, w którym problemy pokoju, pomocy ekonomiczno-kulturalnej i wzajemnej współpracy traktują jako różne aspekty tej samej rzeczywistości. W klasie drugiej ujmują te problemy w wymiarze historycznym, w czwartej klasie zaś przewidują ukazanie sposobów zaangażowania się chrześcijanina w budowę „nowego świata” opartego na wzajemnej współpracy i prawdzie.

Wszyscy autorzy programów szczegółowych zaznaczają konieczność zwrócenia uwagi młodzieży, że misją służebną Kościoła jest m.in. troska o pokój i jedność w świecie, które to uzależnione są od poszanowania godności każdego człowieka i każdej społeczności. Jedynie w wersji krakowsko-łódzkiej programu znajdujemy podkreślenie, że włączenie się młodzieży w zabieganie o pokój wynika ze świadomości miejsca we wspólnocie Kościoła i z poczucia odpowiedzialności członków Kościoła za wypełnienie tej misji diakonijnej zleconej Kościołowi przez Chrystusa, w której pełnienie każdy Jego uczeń winien się aktywnie włączać³⁵.

³³ *Ramowy program katechizacji, dz. cyt., IV – 3, I-III.*

³⁴ *Szczegółowy program katechezy młodzieży, Poznań 1971 (WP IV – 21) .*

³⁵ Por. K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy, Kraków 1988², s. 230.*

Wśród materiałów katechetycznych warto skupić uwagę na podręczniku dla młodzieży maturalnej opracowanym pod redakcją o. Jana Charytańskiego TJ. W części pierwszej podręcznika *Spotkania z Bogiem w świecie*, zatytułowanej *Społeczeństwo, w którym żyjemy*, autorzy przewidują cały blok tematów o charakterze społecznym. Wśród nich znajdujemy sugerowane przez Jana XXIII i sobór problemy kluczowe dla wychowania do pokoju, takie jak: prawda o godności człowieka jako kryterium rozwoju cywilizacyjnego³⁶, życie ludzkie jako powołanie³⁷, solidarność międzyludzka³⁸, rozwiązania problemów międzynarodowych poszukiwane przez chrześcijan³⁹ czy społeczeństwo, w którym żyjemy⁴⁰. Niejako ukoronowaniem całego bloku społecznego jest jednostka tematyczna zatytułowana *Wojna i pokój*⁴¹.

Rozpoczynając rozważania o niepokoju na świecie – przykład zaczerpnięty z aktualnej wówczas prasy – autorzy starają się podjąć kluczowy problem, który już na samym początku jednostki katechetycznej może ukierunkować jej uczestników na szukanie przyczyn konfliktów międzyludzkich, społecznych, a nawet wojen międzynarodowych. Źródłem niezgody jest zerwanie więzi człowieka z Bogiem. Niknie wówczas jedność braterska. Dlatego materiał katechetyczny, na którym tę tezę młodzież może zgłębić, został zaczerpnięty z adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et poenitentia*⁴², szczególnie uczulającej sumienie chrześcijanina. Światłem dla religijnej interpretacji tego problemu jest nauczanie zaczerpnięte z Pisma Świętego (Iz 9,5; Mt 5,9; Ef 2,14) oraz z konstytucji o Kościele w świecie współczesnym (KDK, 78). To Boże ponadczasowe źródło pokoju nie powinno jednak wprowadzać młodych chrześcijan

³⁶ J. CHARYTAŃSKI, R. MURAWSKI, A. SPŁAWSKI (red.), *Spotkanie z Bogiem w świecie. Materiały dla katechezy ponadpodstawowej*, Kraków 1995², s. 15-19.

³⁷ Tamże, s. 23-27.

³⁸ Tamże, s. 28-33.

³⁹ Tamże, s. 52-56.

⁴⁰ Tamże, s. 80-86.

⁴¹ Tamże, s. 101-105.

⁴² JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia* po synodzie biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Watykan, 2 grudnia 1984 roku.

w stan letargu wobec aktualnych konfliktów na świecie czy nawet tylko ich zagrożeń. Pokój jako dar Boży dopomina się od wierzących aktywnego zaangażowania przede wszystkim w modlitwę o pokój, w z troskanie o narody będące w stanie wojny, a nawet w działalność takich kościelnych organizacji jak *Iustitia et Pax* czy *Pax Christi*. Szczególnie wiele materiału do formacji propokojowej dają zawarte w tej jednostce teksty z obchodów Światowego Dnia Pokoju (1 stycznia), zapoczątkowanych przez Pawła VI, a na które także kolejni papieże opracowują listy apostolskie. Z tych listów autorzy podręcznika czerpią szczególne wskazówki dla pastoralnych działań.

Chociaż w podręczniku nie znajdujemy wprost odniesienia do encykliki *Pacem in terris*, to jednak w trzeciej części tej jednostki tematycznej zawarta jest skierowana do młodzieży zachęta do odwagi włączenia się w dialog pełen szacunku dla godności każdego człowieka i do zabiegania o poszanowanie praw człowieka, do czego przecież tak zdecydowanie nawoływał Jan XXIII w swoich społecznych encyklikach. Autorzy tej katechezy dopominają się też pełnego szacunku dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego dla ugruntowywania pokoju, co w obliczu nieporozumień religijnych w różnych krajach świata jest szczególnie ważne. U ich podłoża nierzadko tkwią jednak konflikty nie tyle religijne, ile polityczne (por. na tle islamu).

Autorzy tej jednostki nie boją się także podjąć kontrowersyjnego problemu „wojny sprawiedliwej” czy bohaterskiej walki o wolność Ojczyzny. Powołując się na katechizm zamieszczają apel o ograniczanie konfliktów zbrojnych aż do wyczerpania wszelkich możliwych pokojowych rozwiązań. Przeciwstawiają się nawet wyścigowi zbrojeń, który niesie ryzyko wybuchu konfliktów wojennych⁴³. Nie rozwijają jednak warunków, które mogą ugruntować pokój, a te są przecież wymieniane w katechizmie.

O wiele bardziej marginalnie problematykę związaną z pokojem potraktowali autorzy serii podręczników *Żyć prawdą*. W czwartym tomie serii (również przeznaczonym dla klasy maturalnej) nie znajduje-

⁴³ J. CHARYTAŃSKI [I IN.], *Spotkanie z Bogiem w świecie*, dz. cyt., s. 102.

my żadnej jednostki tematycznej poświęconej wprost pokojowi, choć pokrewne zagadnienia są rozproszone po całym podręczniku. Katecheta mógłby wykorzystać je do wychowania propokojowego, ale zależy to od osobistego ukierunkowania tematyki zgromadzonej w bloku *Moralność życia społecznego*, w którym przewidziano materiały związane z prawami i obowiązkami człowieka, z kulturą, pracą, mass mediami i ekologią. Dwie jednostki wprost stwarzają okazję do podjęcia tej problematyki: problem patriotyzmu⁴⁴ i obrona w sytuacji zagrożenia autonomii ojczyzny⁴⁵. Są to jednak próby dające duże pole do indywidualnych poczynań katechetów.

Dopiero po dziesięciu latach od powrotu nauki religii do polskiej szkoły katecheza dopracowała się w ogólnych zarysach koncepcji szkolnej katechezy wyznaniowej⁴⁶. Do niej opracowano *Podstawę programową katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*⁴⁷ oraz *Program nauczania religii*, a po następnych dziesięciu latach, dostosowując się do reformy szkolnej, wydano ich nową wersję, w której przewidziano zamieszczenie problematyki pokoju również na czwartym etapie edukacji określonej jako *Katecheza świadectwa wiary*. Z jednej strony zaakcentowany jest w niej dynamizm wiary i zaangażowanie się chrześcijanina w przemianę świata, a z drugiej – poczucie odpowiedzialności za diakonijną misję Kościoła wobec świata.

⁴⁴ *Patriotyzm czyli umiłowanie Ojczyzny*, w: J. SZPET (red.), *Chrześcijanin wobec współczesności*, Poznań 1998, s. 276-278.

⁴⁵ *Obowiązki wobec państwa – zagrożeniem autonomii?*, w: *Chrześcijanin wobec...*, dz. cyt., s. 278-285.

⁴⁶ Niektórzy katechetycy nie używają tego określenia, twierdząc, że ze względu na autonomię obu środowisk nie jest możliwe zrealizowanie wszystkich funkcji katechezy, zwłaszcza w szkole procesu inicjacji, patrz: K. MISIASZEK, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Warszawa 2010; por. P. TOMASIK, *Religia w dialogu z edukacją*, dz. cyt.; R. CHAŁUPNIAK, „Katecheza” czy „nauczanie religii”? *W obronie szkolnej katechezy*, www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAK/nauczanie.html (odczyt z dn. 13.02.2013 r.).

⁴⁷ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

Emilio Alberich, wybitny hiszpański katechetyk, poszukując nowej świadomości kościelnej diakonii, dochodzi do wniosku, że koniecznością dzisiaj jest dostrzeżenie w diakonii zasadniczej misji Kościoła. Ujawnia się to nie tylko w liturgii, kiedy to podczas zgromadzenia eucharystycznego wierni modlą się o pokój – Boży pokój, którego świat dać nie może, a niesienie jego jest służbą Kościoła w budowaniu królestwa Bożego na ziemi⁴⁸. Z drugiej strony dostrzega, że katecheza winna prowadzić do promocji tej misji, w której jest także miejsce dla promulgacji pokoju wśród uczestniczących w katechezie. W procesie katechetycznym należałoby więc uwzględnić, że wymiary przykazania miłości mają charakter integralnej ewangelizacji. „Świat obecny, poddany podziałom i sprzyjający niesprawiedliwości (...) to krzyk ludzi, którzy cierpią i wołają o sprawiedliwość, i on jest wyzwaniem dla ewangelizacji” (Puebla 8,7,90)⁴⁹. W tym kierunku współczesna katecheza ewangelizacyjna musi zdążyć, by wziąć na siebie wszystkie troski i nadzieje człowieka współczesnego. „(...) Musi ona tworzyć perspektywy i podawać motywacje, które pozwolą rozwijać pokój, sprawiedliwość i humanizm”⁵⁰.

Idąc w tym kierunku, *Podstawa programowa* (z 2010 roku) przewiduje przybliżenie młodzieży na czwartym etapie edukacyjnym zakresu zaangażowania Kościoła w rozwiązywanie aktualnych problemów świata, m.in. jak wprowadzać pokój, rozróżniać patriotyzm i nacjonalizm czy kosmopolityzm⁵¹. Katecheta, zwracając uwagę na zasady życia społecznego, winien zdążyć do tego, by uczeń potrafił „scharakteryzować uczestnictwo chrześcijanina w życiu społecznym i narodu jako realizację postawy służby, a działalność polityczno-społeczną jako dążenie do dobra wspólnego”, a także by umiał „charakteryzować chrześcijańską naukę na temat wojny i pokoju” (służba wojskowa, obrona konieczna, pacyfizm)⁵².

⁴⁸ E. ALBERICH, *Katecheza dzisiaj...*, dz. cyt., s. 206-207.

⁴⁹ Tamże, s. 207.

⁵⁰ Tamże, s. 211.

⁵¹ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce. Wydanie nowe*, Kraków 2010, s. 77.

⁵² Tamże, s. 78.

Autorzy *Podstawy...* w zalecanych warunkach i sposobach realizacji tych założeń preferują stosowanie metod poszukujących, mogących prowadzić do „uwrażliwienia na najważniejsze doświadczenia, ocenianie w świetle Ewangelii pytań i potrzeb, jakie z nich wynikają, oraz wychowania uczestników katechezy do nowego stylu życia” (DOK, 152)⁵³.

Szczególnego znaczenia nabiera w szkolnym nauczaniu religii korelacja z edukacją szkolną, na którą wskazują autorzy *Podstawy programowej katechizacji* w odniesieniu do *Podstawy programowej kształcenia ogólnego*⁵⁴. Niestety problematykę dotyczącą pokoju znajdujemy tylko w nauce historii, i to bardzo wyrwykowo, oraz *Wiedzy o społeczeństwie*, na którym to przedmiocie uczeń, poznając prawa człowieka, ma się skupić na wolności, powszechności, przyrodzoności i niezbywalności tych praw i widzieć również możliwości ich zabezpieczenia⁵⁵.

Zarówno do pierwszej, jak i do nowej wersji *Podstawy programowej...* ukazało się tak wiele serii podręczników do nauczania religii, że nie sposób je wszystkie przeanalizować wyczerpująco i stwierdzić, czy współczesna polska katecheza podejmuje właściwie problem wychowania do pokoju i jak je realizuje. Możemy jedynie stwierdzić za Egonem Spiegelem, że „wychowanie do pokoju jest czymś więcej niż tylko nauką o pokoju (tzn. przekazywaniem wiedzy o zadaniach i warunkach

⁵³ KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997 (dalej: DOK); por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 79. Należy wziąć pod uwagę to, że reforma szkolnictwa ogólnokształcącego przewidywała nauczanie historii i wiedzy o społeczeństwie w zakresie podstawowym tylko w I klasie ponadgimnazjalnej.

⁵⁴ *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych, których ukończenie umożliwiła uzyskanie świadectwa dojrzałości po zdaniu egzaminu maturalnego. Załącznik nr 4 do rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z dnia 23.12.2008*, Dz. U. 2009, Nr 4, poz. 17.

⁵⁵ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Podstawa programowa katechezy...*, dz. cyt., s. 94-95. W zakresie rozszerzonym problematykę dotyczącą pokoju znajdujemy tylko w przedmiocie wiedza o społeczeństwie jako jedno z wielu zagadnień dotyczących stosunków międzynarodowych w wymiarze globalnym. Poza tym problematyka ta nie jest podejmowana i ocena moralna również nie została dokonana.

pokoju). Zmierza ono do urzeczywistnienia wolnego od przemocy współistnienia, wprowadzając w zasady, strategie i metody działania wolnego od przemocy”⁵⁶.

THE ROLE OF CATECHESIS IN EDUCATION FOR PEACE On 50th anniversary of issuing *Pacem in terris*

Summary

Educating for the virtue of peace is one of the key issues of the Church's mission. It was also placed amongst the socio-cultural transformations of the XX century, becoming a leading theme after the issuing of two encyclical letters by Pope John XXIII – *Mater et Magistra* and *Pacem in terris* – dedicated to social problems.

In catechesis related to the time of the Council one can find reflections of attempts to educate for *pro*-peace attitudes. Despite the fact that Vatican Council II did not issue any document directly related to catechesis, nevertheless the Council inspired numerous formulations and indications in catechetical literature which focus on existential concerns and finding a way to dialogue with the contemporary world.

Parochial catechesis as well as the teaching of religion – after its return to Polish schools – undertakes the education for peace within the framework of axiological thinking. When referring to the teaching of the Conciliar and post-Conciliar popes, catechists look to accomplish the idea of peace presented in *Pacem in terris* by using four “pillars” or principles: truth, justice, love and freedom. It is important to underline at this point that the dialogue that aims at arousing a common concern for peace must respect the natural law and safeguard the dignity of every human being. In the post-modern world are not these values becoming rather “meaningless”? This is the leaning of the article's author.

translated by Roman Lebieziuk, C.R.

⁵⁶ E. SPIEGEL, *Wychowanie do pokoju*, w: C. ROGOWSKI (red.), *Leksykon pedagogiki religii*, Warszawa 2007, s. 857.

Ks. prof. dr hab. Andrzej Offmański, kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, kierownik Katedry Katechetyki Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. W latach 1984-1994 członek Komisji katechetycznej Episkopatu Polski, a w latach 2000-2005 konsultor komisji wychowania katolickiego EP; recenzent podręczników katechetycznych z ramienia tejże komisji. W pracy naukowej skupia się na katechetyce fundamentalnej, na procesie ewangelizacji, katechezy młodzieży i percepcji nauczania papieskiego przez polską katechezę.

e-mail: offman@um.szczecin.pl

ks. Józef Wroceński SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

DUSZPASTERSTWO PARAFIALNE W SŁUŻBIE POKOJU

Wstęp

Eklezjologia II Soboru Watykańskiego, ukazana w aspekcie prawnym w kodeksie prawa kanonicznego Jana Pawła II, skłania do nowego spojrzenia na wiele zagadnień życia parafialnego. Parafia to bowiem miejsce dynamicznego życia kościelnego. W niej gromadzi się wspólnota wiernych, będąca częścią Kościoła partykularnego, w celu słuchania słowa Bożego, sprawowania Najświętszej Eucharystii, przyjmowania sakramentów, oddawania czci Bogu. Z tej racji parafii została przyznana odpowiedzialna rola w ogólnym dziele ciągłej odnowy życia Kościoła i przemiany ludzkich serc, zwłaszcza w kontekście zmian zachodzących w mentalności współczesnego człowieka. Zmiany te powodują powstawanie struktur społecznych, gospodarczych i politycznych nie zawsze będących w służbie pokoju i dla dobra człowieka oraz jego życia. Mówi się dzisiaj głośno o tzw. cywilizacji śmierci, nasilają się działania terrorystyczne, wzrasta się obawa zagrożenia atomowego, pogłębiają się nierówności społeczne. Wnikliwą analizę przemian zachodzących w świecie współczesnym dał papież Jan XXIII. Główne kierunki przemian to zróżnicowanie ustrojów politycznych i gospodarczych, ekspansja ideologii i światopoglądu materialistycznego, in-

dustrializacja i urbanizacja, gwałtowne i ciągłe zmiany demograficzne, przeobrażenia kulturowe, naukowe i psychospołeczne¹. Stąd rodzi się konieczność przepojenia współczesnej kultury i cywilizacji prawdziwymi założeniami i zasadami chrześcijańskimi. Nie wystarcza to jednak, aby warunki życia codziennego układały się w sposób bardziej ludzki. Muszą one być kształtowane na podstawie prawdy, kierowane sprawiedliwością, muszą czerpać swą moc ze wzajemnej miłości ludzi do siebie i rozwijać się w atmosferze wolności. Aby urzeczywistnić skuteczność tych zasad, ludzie muszą dostosować swe postępowanie do przykazań moralnych i postępować zgodnie z nimi, zarówno przy korzystaniu z należnych im praw, jak i przy wypełnianiu swych obowiązków². Pokój na ziemi bowiem nie może być budowany i utrwalany inaczej jak tylko przez wierne zachowywanie porządku ustanowionego przez Boga³. Powstaje więc pytanie, czy i w jakim stopniu do budowania pokoju między ludźmi przyczynia się życie parafialne, zwłaszcza duszpasterstwo parafialne. O dynamiczności życia parafialnego, a tym samym duszpasterstwa decyduje przede wszystkim proboszcz. Przewodzi on parafii jako jej własny pasterz pozostający pod zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego. Został on powołany do szczególnego uczestniczenia w misji Chrystusa i w powierzonych mu wspólnocie wiernych spełnianiu zadania nauczania, uświęcania i kierowania⁴.

¹ JAN XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, w: M. RADWAN, L. DYCZEWSKI, A. STANOWSKI (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987, s. 271-303 (dalej: PT). TENŻE, Encyklika o współczesnych przemianach społecznych w świetle zasad nauki chrześcijańskiej *Mater et magistra*, tamże, s. 221-268.

² Por. PT, 147-150. Papież w cytowanym dokumencie sformułował szereg innych wskazań duszpasterskich mających na celu doprowadzanie ludzi do pokoju (por. nr 146-172).

³ Por. tamże, 1.

⁴ Por. Dekret *Christus Dominus*, 30; Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 519 (dalej: KPK/1983).

Pojęcie parafii

Mówiąc o duszpasterstwie parafialnym, nie sposób nie wspomnieć chociażby ogólnie o samym pojęciu parafii. Parafię można definiować pod względem prawnym, socjologicznym czy też teologicznym. Prawo kościelne określa parafię jako wspólnotę wiernych, będącą częścią diecezji, posiadającą własny kościół wraz z własnym kapłanem, któremu biskup powierzył kierownictwo i duszpasterstwo⁵. Sformułowanie to podkreśla związek parafii z diecezją, której jest częścią, a także wskazuje na jej terytorialny charakter, co oznacza, że zwykle jest określana poprzez wytyczenie granic terytorialnych (parafia terytorialna). Parafia może też jednak skupiać określonych wiernych bez względu na terytorium (parafia personalna). Przytoczona definicja wymienia także społeczne elementy parafii: wspólnota wiernych, świątynia, kapłan-duszpasterz, ale ujmuje je od strony administracji kościelnej i duszpasterstwa. Natomiast socjologiczne ujęcie parafii wykazuje w niej elementy społeczno-religijne, takie jak strukturę społeczną jej ludności, strukturę gospodarczą, organizacyjną, czynniki wpływające na przemianę tych struktur, rolę proboszcza, pracowników kościelnych, grup wiernych, wreszcie działalność i funkcjonowanie parafii. Wymienione czynniki przyczynią się do lepszego poznania parafii. Nie można też pominąć teologicznego ujęcia parafii, zgodnie z którym, chociaż nie jest ona pochodzenia Bożego, jak Kościół, urząd biskupa Rzymu, czy urząd biskupi, to jednak jest częścią Kościoła, w którym dociera do ludzi zbawcze dzieło Chrystusa i który jest przedmiotem wiary. W związku z tym parafię można określić jako część Kościoła partykularnego, w której urzeczywistnia się Kościół powszechny, jako wspólnotę wiary, kultu i miłości⁶. Kościół zaś nie działa jako zbiór poszczególnych, niezależnych od siebie jednostek, ale jest wspólnotą, nadprzyrodzoną społecznością, a jego zbawcza i uświęcająca działalność dokonuje się właśnie w parafii. Parafia jest więc częścią Kościoła, będącego w swojej najgłębszej istocie rzeczywistością porządku

⁵ Por. KPK/1983, kan. 515 § 1 w kontekście kan. 374 § 1.

⁶ Por. Konstytucja *Lumen gentium*, 23; Dekret *Christus Dominus*, 11.

nadprzyrodzonego. Stąd w parafii, jako częście Kościoła, obecny jest Chrystus i Jego dzieło zbawcze. Ta obecność przejawia się w głoszeniu słowa Bożego, w szafarstwie sakramentów, zwłaszcza w Eucharystii, w kapłaństwie, modlitwie wspólnoty parafialnej, w działaniu uświęcającym Ducha Świętego. Parafia zatem ma środki prowadzące wiernych do łączności z Chrystusem i Jego zbawieniem, a tym samym jest zdolna doprowadzać wiernych do pokoju i jedności między sobą w perspektywie życia ziemskiego. Przede wszystkim Eucharystia jest najbardziej skutecznym urzeczywistnieniem się Kościoła, bo w jej sprawowaniu Chrystus staje się obecny, ale też urzeczywistnia się wówczas wzajemna łączność wierzących ze sobą. Wychodząc od eucharystycznej wspólnoty ołtarza jako najbardziej istotnego elementu parafii, można stwierdzić, że dalsze jej funkcje są koniecznym następstwem tej wspólnoty. Do funkcji tych należeć będzie, jak tu już wspomniano, głoszenie słowa Bożego jako czynność wewnętrznie związana ze sprawowaniem Eucharystii, wychowywanie młodych pokoleń, chrześcijańska posługa miłości w jej różnorodnych formach jako promieniowanie Eucharystii w życiu. Można zatem powiedzieć, że parafia jako lokalnie zorganizowana wspólnota ołtarza włącza te wszystkie zadania w duszpasterską całość. Przez kult, słowo Boże i sakramenty, zwłaszcza przez Eucharystię ma wzrastać w sercach wiernych miłość Boga i ludzi. Ma się ona przejawiać w coraz doskonalszym oddaniu człowieka Bogu i posłuszeństwie Jego woli, miłość bliźniego zaś – we wzajemnym zjednoczeniu, życzliwości i czynach miłości braterskiej. W dzisiejszych warunkach, gdy miejsca zamieszkania, pracy, kształcenia się, wypoczynku itp. bardzo często nie są ze sobą tożsame, parafia zachowuje dla człowieka swoje ludzkie też znaczenie i tworzy naturalne środowisko gromadzenia się wiernych na wspólnotę kultu⁷ i wspólnotę serc.

⁷ Por. E. WARCHOŁ, *Parafia jako podstawowa wspólnota w duszpasterskiej działalności Kościoła*, Sandomierz 1999, s. 82.

Pojęcie duszpasterstwa

Przechodząc z kolei do próby określenia duszpasterstwa, należy zauważyć, że jest ono zorganizowaną działalnością zbawczą Kościoła, polegającą na służbie wobec człowieka przez głoszenie słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii i pozostałych sakramentów, na interpersonalnych kontaktach religijnych, a także na chrześcijańskim świadectwie życia. Jako że jest to działalność zorganizowana, musi być ona regulowana przepisami prawa. Podstawą teologiczną duszpasterstwa jest odwieczny zamysł Boga nawiązania osobowego kontaktu ze wszystkimi ludźmi, czyli powszechna wola zbawcza. Najpełniej swój zamiar Bóg zrealizował w określonym momencie dziejów w Osobie Jezusa Chrystusa, w którym dokonało się najściślejsze zjednoczenie bóstwa z człowieczeństwem. Chrystus, dzieląc z ludźmi swój los i przewyciężając grzech, został wywyższony w zmartwychwstaniu, dzięki czemu pojednał cały świat z Bogiem. Odtąd spotkanie z Chrystusem warunkujące zbawienie dokonuje się w Kościele i przez Kościół, który Chrystus uczynił znakiem swego uwielbionego człowieczeństwa i ustanowił jako konkretną społeczność ludzi zjednoczonych wiarą – Lud Boży. Istota duszpasterstwa polega więc na czynnym pośrednictwie w zbawianiu człowieka, poprzez umożliwienie mu osobowego spotkania z Bogiem i pomaganie mu w nim. A ponieważ zbawienie realizuje się w określonej sytuacji, duszpasterstwo ma charakter misyjny i zmierza do zwrócenia ludzkości i całego świata Bogu. Dzięki duszpasterstwu dokonuje się wymiana wartości, jakimi dysponuje Kościół i świat, głównie w dziedzinach małżeństwa i rodziny, kultury, życia społecznego, pokoju i sprawiedliwości⁸. Podmiot duszpasterstwa obok osób (hierarchii i świeckich) stanowią instytucje. Pomijając całą hierarchiczną strukturę tych instytucji, przejdźmy do parafii, która jest podstawową wspólnotą Kościoła lokalnego. Parafia, pozostając w jedności z diecezją, o czym już była mowa, a poprzez nią z całym Kościołem powszechnym, scala mniejsze grupy i jednostki działające w duszpasterstwie w jej ramach,

⁸ Por. R. NIPARKO, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 390-397.

dzięki czemu uobecnia Kościół we wszystkich jego istotnych elementach, objawiając się przede wszystkim w zgromadzeniu eucharystycznym i wspólnym wysiłku wiernych z wyznawcami innych religii i z niewierzącymi w trosce o dobro i pokój ludzkiej społeczności.

Należy też dodać, że ze względu na zróżnicowanie członków Ludu Bożego istnieją różne rodzaje duszpasterstwa. Nadmienię tylko, że można je posegregować zależnie od przyjętego kryterium, np. ze względu na wiek można wyróżnić duszpasterstwo dzieci, młodzieży, dorosłych; ze względu na zróżnicowanie zawodowe – duszpasterstwo akademickie, nauczycieli, robotników, rolników, wojskowych itp.

Duszpasterstwo w swych różnych rodzajach i funkcjach przyjmuje odpowiednie formy, które wzajemnie się przenikają oraz dopełniają, dlatego nie można ich traktować jako niezależnych od siebie. Naczelne miejsce wśród form duszpasterstwa zajmuje przepowiadanie. Przybiera ono postać ewangelizacji, homilii, katechezy.

Nauczanie jako podstawowa funkcja duszpasterstwa parafialnego w służbie pokoju

Misja zbawcza Kościoła jest nierozłącznie związana z posługą nauczania, rozumianą bardzo szeroko, jako dokonywany na różne sposoby przekaz wiary. Kościół nakaz nauczania otrzymał od samego Chrystusa. Potwierdzenie tego znajduje się na kartach Ewangelii⁹. Słowo Boże zostało przekazane Kościołowi, biorącemu udział w nauczycielskiej funkcji Chrystusa. Apostołowie pod przewodnictwem św. Piotra, podejmując misję głoszenia Dobrej Nowiny, wyszli poza granice Palestyny, by wypełnić Jego wolę¹⁰. Ich następcy pod przewodnictwem

⁹ Por. Mk 3,14: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki”; Mt 28,18-20: „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu... Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem”.

¹⁰ Por. Rz 10,17: „... wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa”.

biskupa Rzymu pełnią tę misję, przy pomocy kapłanów i diakonów, do dziś, podejmując i umacniając na całym świecie dzieło rozpoczęte przez apostołów¹¹. Opierając się na przytoczonych przesłankach, prawodawca kościelny zauważa, że Lud Boży również dziś jednoczy się przez słowo Boże, którego wierni mają prawo oczekiwać, a nawet domagać się od kapłanów. Dlatego też święci szafarze powinni bardzo cenić posługę przepowiadania, ponieważ ich podstawowym obowiązkiem jest głoszenie wszystkim Ewangelii Bożej¹². Stąd też głoszenie to należy do zadań własnych prezbiterów, którzy są współpracownikami biskupów. Obowiązek ten spoczywa szczególnie na proboszczach oraz innych duszpasterzach w stosunku do powierzonego im ludu. We wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium w tej posłudze powinni uczestniczyć także diakoni¹³. Do pomocy w głoszeniu i posłudze słowa Bożego mogą też być dobierani członkowie instytutów życia konsekrowanego i wierni świeccy¹⁴.

Głoszenie słowa Bożego we wspólnocie Ludu Bożego odbywa się przy różnych okazjach i na różne sposoby. W nim bowiem jest zawarta wola Boża jako najwyższa norma moralności, jak również podstawowe prawdy dotyczące Boga, człowieka i świata. Prawodawca kościelny wymienia sposoby i formy nauczania, poprzez które winno być głoszone słowo Boże¹⁵. Wśród różnych form przepowiadania szczególnie miejsce zajmuje homilia, która jest ze wszech miar zalecana w niedzielę i święta podczas celebracji eucharystycznych. Stanowi ona integralną część li-

¹¹ Por. T. PAWLUK, *Kapłańska postęga nauczania i uświęcania*, w: J. SYRYJCZYK (red.), *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 10.

¹² Por. KPK/1983, kan. 762.

¹³ Por. tamże, kan. 757. Więcej na ten temat por. J. DUDZIAK, *Kanoniczna rola proboszcza. Realizacja podstawowych zadań kościelnych: nauczania, uświęcania, rządzenia*, Tarnów 2001, s. 29-32; S. KOSOWSKI, *Kapłani współpracownicy biskupa w świetle soborowych uchwał*, „Prawo Kanoniczne” 14 (1971) nr 1-2, s. 75-86. Urząd diakona należy tu rozumieć zarówno jako pierwszy stopień święceń w drodze do prezbiteratu, jak i przywróconą praktykę diakonatu stałego. W tym względzie por. PAULUS VI, *Motu proprio Sacrum diaconatus ordinem*, AAS 59(1967)697-704.

¹⁴ Por. KPK/1983, kan. 759.

¹⁵ Por. tamże, kan. 528 § 1.

turgii i nie mogą jej głosić osoby świeckie¹⁶. Właśnie homilia, do której istoty należy wyjaśnianie – na podstawie tekstów świętych w ciągu roku liturgicznego – prawd wiary i norm życia chrześcijańskiego¹⁷, zajmuje szczególne miejsce wśród różnych form przepowiadania¹⁸. Stąd też we wszystkich mszach niedzielnych i świątecznych, sprawowanych z udziałem wiernych, homilia jest obowiązkowa i nie należy jej opuszczać bez poważnej przyczyny¹⁹. Prawodawca usilnie zachęca do głoszenia homilii również podczas mszy świętych sprawowanych z udziałem wystarczającej liczby wiernych w dni powszednie, szczególnie w okresie Adwentu, Wielkiego Postu i okresu wielkanocnego, lub też z okazji jakiegoś święta czy nabożeństwa żałobnego. Także inne obrzędy liturgiczne i paraliturgiczne, które są przejawami kultu Bożego i łączą się z kolejnymi etapami i wydarzeniami w życiu człowieka powinny być rozjaśniane przez słowo Boże w postaci homilii. Szczególną formą przepowiadania słowa Bożego są rekolekcje i misje parafialne. Mają one na celu ożywienie wiary, pogłębienie procesu przemiany wewnętrznej, zespolenie wiernych wokół słowa Bożego, Eucharystii.

Jeśli zaś chodzi o przedmiot, czyli treść przepowiadania, to przede wszystkim należy przepowiadać te prawdy, w które należy wierzyć, i to, co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi²⁰, czyli to wszyst-

¹⁶ Por. tamże, kan. 767 § 1; PAPIESKA KOMISJA DS. INTERPRETACJI TEKSTÓW PRAWNYCH, Odpowiedź na wątpliwość odnośnie do kan. 767 § 1: AAS 79(1987)1249. W związku z zarezerwowaniem homilii kapłanowi i diakonowi należy dopowiedzieć, że wiernych świeckich wolno dopuszczać do przepowiadania w Kościele, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo zaleca pożytek, zgodnie jednak z przepisami wydanymi w tej kwestii przez Konferencję Biskupów. Przepowiadanie podejmowane przez wiernych świeckich nie może jednak zastąpić homilii.

¹⁷ Por. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 52.

¹⁸ Wiele dokumentów Stolicy Apostolskiej wyraźnie eksponuje homilię. Por. m.in. SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Instructio Inter Oecumenici*, 53 i 54, AAS 56(1964) 890; SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Instructio Actio pastoralis*, 6, AAS 61 (1969)809; SACRA CONGREGATIO PRO CULTU DIVINO, *Instructio Liturgice instaurationis*, nr 2, AAS 62(1970)695-696; PAULUS VI, *Motu proprio Sacram Liturgiam*, III, AAS 56(1964)141; *Nowe Ogólne wprowadzenie do mszału rzymskiego*, Poznań 2004, nr 65 i 66.

¹⁹ Por. KPK/1983, kan. 767 § 2.

²⁰ Por. KPK/1983, kan. 768 § 1.

ko, co jest zawarte w słowie Bożym, pisany lub przekazany, a więc w jednym depozycie wiary powierzonym Kościołowi, i co równocześnie jako objawione przez Boga podaje do wierzenia Nauczycielski Urząd Kościoła, czy to w uroczystym orzeczeniu, czy też w zwyczajnym i powszechnym nauczaniu²¹. Ponadto treścią przepowiadania powinna być nauka, którą głosi papież lub Kolegium Biskupów w sprawach wiary i obyczajów, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają przedstawić jej w sposób definitywny²².

Tak więc w nauczaniu, jakim jest przepowiadanie słowa Bożego, powinny się mieścić treści Ewangelii, które budzą i umacniają wiarę w Jezusa Chrystusa. Ponadto nie mogą być pomijane inne zagadnienia, którymi żyją wierni, domagające się naświetlenia i oceny zgodnie z nauką Kościoła. Toteż przedmiotem nauczania są szeroko rozumiane rzeczy doczesne w odniesieniu do porządku ustanowionego przez Boga. Chociaż w kwestiach porządku doczesnego przepowiadanie nie może dać wszystkim konkretnych rozwiązań, to jednak głoszenie Ewangelii ma przenikać ziemską działalność wiernych i być jasnym ukazaniem nauki Kościoła wspierającym człowieka w przezwyciężaniu trudności, które go dotyczą²³. Stąd też zadaniem szafarzy słowa Bożego winno być badanie znaków czasu i wyjaśnianie ich w świetle Ewangelii²⁴.

Ważnym elementem w posłudze nauczania jest katecheza, która za cel główny stawia sobie ożywienie wiary przez naukę i doświadczenie życia chrześcijańskiego²⁵. Jest ona starożytną formą przekazywania wiary w Kościele, znana już od czasów apostoelskich. Zadaniem katechezy było zawsze wprowadzenie człowieka, już ochrzczonego, w znajomość wszystkich podstawowych prawd wiary, przekazywanych

²¹ Por. tamże, kan. 750. Więcej na ten temat por. J.S.J. PRISCO, *Derecho parroquial. Guía canónica y pastoral*, Salamanca 2008, s. 103-108.

²² Por. KPK/1983, kan. 752.

²³ Por. J. SYRYJCZYK, *Przepowiadanie słowa Bożego i nauczanie katechetyczne według norm nowego prawa kościelnego*, w: *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 132.

²⁴ Por. Konstytucja *Gaudium et spes*, 4.

²⁵ Por. KPK/1983, kan. 773; Dekret *Christus Dominus*, 14.

w sposób systematyczny i uporządkowany²⁶. Ponadto katecheza miała w sobie elementy formacyjne, co polegało na kształtowaniu postaw życiowych odpowiednich do poznawanej wiary oraz uczestnictwa w zbawczych i uświęcających tajemnicach. Postawy te weryfikowały się następnie w dawaniu świadectwa oraz apostołstwie²⁷. Choć metody i formy katechizacji ulegały w ciągu wieków różnym przemianom i modyfikacjom, to jednak Kościół nie utracił nigdy świadomości, że podstawowym składnikiem jego misji w świecie jest katechizacja.

Katecheza jest podstawowym elementem wtajemniczenia chrześcijańskiego oraz jest ściśle złączona z chrztem, sakramentem wiary²⁸. Stąd też powinna być prowadzona już na etapie wieku przedszkolnego dla wszystkich grup wiekowych, zgodnie z rozporządzeniami władz oświatowych. Treść i forma katechezy przedszkolnej powinna być dostosowana do stopnia rozwoju dziecka, z uwzględnieniem naturalnego środowiska, którym jest rodzina. Powinna ona kształtować wolę dziecka, a jej zadaniem jest wprowadzenie w świat podstawowych pojęć i przeżyć religijnych na podstawie doświadczeń osób starszych, przy skorzystaniu z bogatej symboliki, obecnej zwłaszcza w liturgii²⁹.

W Polsce na mocy rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej w publicznych szkołach podstawowych i ponadpodstawowych organizuje się w ramach planu zajęć naukę religii i etykę dla uczniów, których rodzice lub prawni opiekunowie wyrażają takie życzenie, a w szkołach

²⁶ Por. Katechizm Kościoła katolickiego, 4; J. SYRYJCZYK, *Nauczanie katechetyczne w świetle przepisów prawa kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 30 (1987) nr 1-2, s. 186-197; W. GÓRALSKI, G. OSTROWSKI, *Organizacja katechizacji w świetle uchwał polskich synodów diecezjalnych po roku 1983*, „Prawo Kanoniczne” 44 (2001) nr 3-4, s. 96-124; B. CIEŚLAK, *Posługa nauczania w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 76 (1984), s. 222-238.

²⁷ Por. JOANNES PAULUS II, *Adhortatio ap. Catechesi tradendae*, AAS 71(1979)1277-1340, zwłaszcza nr 18, 23, 25, 31.

²⁸ Por. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1997, nr 66.

²⁹ Por. I Synod Diecezji Ełckiej, st. 532; I Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej, st. 225.

ponadpodstawowych dla uczniów, których rodzice lub sami uczniowie wyrażą takie życzenie³⁰. Katecheza wieku szkolnego powinna zmierzać do bardziej osobowego spotkania z Bogiem poprzez coraz pełniejsze wtajemniczenie w życie Kościoła. Jej celem ostatecznym jest doprowadzenie dzieci do głębokiej zażyłości z Chrystusem³¹ oraz ożywienie ich wiary i uczynienie jej świadomą i czynną. Koniecznym uzupełnieniem katechezy szkolnej powinna być praca formacyjna z dziećmi w ramach różnorodnych grup i zespołów duszpasterskich w parafii.

Celem katechezy młodzieży powinno więc być niesienie pomocy młodemu człowiekowi w odkrywaniu sensu życia, w postrzeganiu chrześcijańskich roblemów z chrześcijańskiego punktu widzenia, wreszcie w porządkowaniu hierarchii autentycznych wartości. Ponadto zadaniem katechezy tego okresu jest budzenie zaufania w moc i mądrość Boga, wiązanie ze wspólnotą Kościoła, w której młody człowiek doświadcza rzeczy nadprzyrodzonych i podbudowuje intelektualnie swoją wiarę, oraz pomaganie młodzieży w osobowym przeżyciu wiary i w dojrzwaniu do pełnienia chrześcijańskich zadań i obowiązków³².

W tej posłudze homiletycznej i katechetycznej wydatnie może pomóc zastosowanie środków społecznego przekazu, które we współczesnym świecie odgrywają ogromną rolę nie tylko w szybkim przekazie informacji, ale też w kształtowaniu postaw społecznych, politycznych i religijnych.

³⁰ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 roku w sprawie warunków i sposobu nauki religii w szkołach publicznych, § 1 ust. 1. Na mocy Konkordatu nauczanie religii stało się przedmiotem nauczania przedszkolnego. Stąd też Minister Edukacji Narodowej na mocy rozporządzenia z 30 czerwca 1999 roku zmienił tytuł wymienionego rozporządzenia, który obecnie brzmi: „... w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach” (Dz. U. 1999, Nr 67, poz. 753).

³¹ Por. KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, dz. cyt., nr 80-87; CONGREGAZIONE DELLA EDUCATIONE CATHOLICA, *Lettera circolare ai presidenti delle conferenze episcopali sull'insegnamento della religione nella scuola*, n. 17-18, „Communicationes” 51 (2009) 2, s. 317-325.

³² Por. II Synod Diecezji Lubelskiej, st. 120-121; II Synod Diecezji Włocławskiej, st. 73.

Posługa uświęcania drogą do prawdziwego pokoju

Kościół zadanie uświęcania wypełnia w szczególny sposób przez świętą liturgię, która jest sprawowaniem kapłańskiego urzędu Chrystusa. W liturgii bowiem Chrystus poprzez widzialne znaki ukazuje się i udziela w sposób każdemu właściwy.

Nauczanie powinno prowadzić wiernych do żywej wiary i do przyjmowania sakramentów świętych, czyli jest podstawą funkcji uświęcania³³. II Sobór Watykański zaleca, aby w dokonywaniu dzieła uświęcania szczególnie proboszczowie zatroszczyli się o to, by celebrowanie ofiary eucharystycznej była ośrodkiem i szczytem całego życia wspólnoty chrześcijańskiej³⁴, źródłem całego życia chrześcijańskiego³⁵. Prawodawca kościelny podkreśla, że posługę uświęcania w parafii proboszcz wypełnia w szczególny sposób przez sprawowanie świętej liturgii³⁶, która jest przedłużeniem kapłańskiego urzędu Chrystusa. Ponieważ szczytowym punktem w sprawowaniu liturgii jest msza święta, proboszcz powinien z niej uczynić główny środek uświęcania. Eucharystia powinna stanowić centrum parafialnego zgromadzenia wiernych³⁷. W czasie sprawowania Najświętszej Ofiary proboszcz działa w zastępstwie Chrystusa. Zbiera wówczas modlitwy i ofiary wiernych i łączy je z Ofiarą Chrystusa. W ten sposób uobecnia w parafii Chrystusa i dokonuje dzieła zbawienia oraz oddaje chwałę Bogu. W czasie mszy świętej przez zgromadzenie liturgiczne parafii proboszcz uobecnia część Kościoła partykularnego, a przez to włącza się ze swoją parafią w Ciało Mistyczne Jezusa Chrystusa. Nadto posługiwanie eucharystyczne pogłębia więzy wspólnoty parafialnej³⁸, prowadzące do pokoju.

³³ Por. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Proboszcz pasterzem wspólnoty parafialnej*, w: KOMISJA EPISKOPATU POLSKI DUSZPASTERSTWA OGÓLNEGO, *Program duszpasterski na rok 1994/95, Ewangelizacja w tajemnicy i misji Kościoła*, Katowice 1994, s. 475.

³⁴ Por. Dekret *Christus Dominus*, 30: „Ponadto niech dołożą starań, aby wierni karmili się duchowym pokarmem przez pobożne i częste przyjmowanie sakramentów oraz przez świadome i czynne uczestnictwo w liturgii”.

³⁵ Por. Konstytucja *Lumen gentium*, 11.

³⁶ Por. KPK/1983, kan. 528 § 2.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Proboszcz pasterzem...*, dz. cyt., s. 476.

Proboszcz jako duszpasterz powinien usilnie zabiegać o wychowanie wiernych do uczestnictwa w ofierze mszy świętej, aby nie uczestniczyli w niej jak obcy lub milczący widzowie³⁹, oraz do przyjmowania sakramentów świętych, aby były one jak najowocniejsze dla uczestniczących i przyjmujących, zwłaszcza aby wierni często przystępowali do Eucharystii i pokuty⁴⁰. Świadome i czynne uczestnictwo wiernych we mszy świętej i sakramentach jest dla nich swoistą formą uświęcania. Cała posługa pasterska proboszcza ma zmierzać do tego, aby przez sprawowanie ofiary eucharystycznej oraz sakramentów świętych umacniać wiarę, nadzieję i miłość w sercach wiernych, a także aby wspólnota parafialna dawała żywe świadectwo miłości na co dzień. Dlatego też zadaniem proboszcza jest m.in. wiązanie codziennego życia chrześcijańskiego z uczestnictwem w Eucharystii. Wiązanie to ma sprawiać, aby wierni uświęcali się i pogłębiali swoje życie chrześcijańskie. W Eucharystii uobecnia się bowiem tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W niej On sam staje się pokarmem dusz ludzkich, w niej jest prawdziwie i rzeczywiście obecny pod postaciami chleba i wina. Poprzez Eucharystię Bóg najdoskonalej uświęca świat w Chrystusie, a jednocześnie ludzie oddają w niej najpełniejszy kult Bogu przez Chrystusa. Buduje ona Kościół, przynosząc najgłębszą jedność wiernych z Chrystusem i pomiędzy sobą⁴¹, co prowadzi do pokoju. Chrystus jest bowiem naszym pokojem⁴².

Z posługą uświęcania jest także ściśle związana troska o to, aby wierni wzmacniali się duchowo przez pobożne przyjmowanie innych sakramentów, zwłaszcza sakramentu pokuty, w którym Bóg pełen miłosierdzia odpuszcza grzechy i pozwala owocnie uczestniczyć w życiu Kościoła. Prawodawca do podstawowych obowiązków proboszcza zalicza troskę, aby oddani jego pieczy wierni często przystępowali do sa-

³⁹ Por. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 48.

⁴⁰ Por. KPK/1983, kan. 528 § 2.

⁴¹ Por. Synod Archidiecezji Przemyskiej, st. 334; II Synod Częstochowski, st. 2.3.16; I Synod Diecezji Łomżyńskiej, st. 250; I Synod Diecezji Kaliskiej 2007-2009, st. 440; I Synod Archidiecezji Białostockiej, st. 467.

⁴² Por. Ef 2,14.17.

kramentu pokuty⁴³. Z obowiązku tego wywiązuje się on poprzez szafarstwo tego sakramentu albo poprzez organizowanie warunków dla owocnego przeżywania pokuty i pojednania. Na mocy swego urzędu proboszcz oraz jego współpracownicy są zobowiązani do słuchania spowiedzi w określonych godzinach, zarówno w dni powszednie, jak w niedzielę i święta. Powinno to być stałą praktyką, o której wierni są informowani poprzez ogłoszenia zamieszczone na tablicy⁴⁴. Proboszcz jest pierwszym spowiednikiem we wspólnocie parafialnej, chociaż obowiązujący kodeks nie zawiera stwierdzenia mówiącego, że posługa ta ma u swoich podstaw zasadę sprawiedliwości⁴⁵. Obowiązkiem proboszcza jest nie tylko osobista posługa w konfesjonale, ale i zapewnienie wystarczającej liczby spowiedników zarówno w codziennej posłudze, jak i w dniach, kiedy chętnych do korzystania z tego sakramentu jest więcej. W większych miastach, w poszczególnych kościołach powinny być dyżury pełnione w celu słuchania spowiedzi w ciągu dnia, w godzinach uzgodnionych i odpowiednio zsynchronizowanych przez miejscowych proboszczów. Zwłaszcza w sanktuariach, w kościołach wieczystej adoracji, w parafiach centralnych, w dniach większego napływu wiernych należy pełnić kilkugodzinne dyżury w konfesjonalach⁴⁶.

Ważną płaszczyzną posługi uświęcania jest troska o małżeństwa i rodziny. Zawarcie małżeństwa, pojętego jako przymierze na całe życie między mężczyzną i kobietą, domaga się świadka ze strony Kościoła, który stwierdza zaistnienie sakramentu⁴⁷. Kościół ponosi za małżeństwo szczególną odpowiedzialność. W praktyce realizuje się to w podwójny sposób: przygotowuje i dopuszcza wiernych do małżeństwa, określa sposób jego zawarcia oraz celebracji liturgicznej⁴⁸.

⁴³ Por. KPK/1983, kan. 528 § 2.

⁴⁴ Por. Synod Archidiecezji Przemyskiej, st. 361 § 1.

⁴⁵ Por. M. PASTUSZKO, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania (kanon 983-986)*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 1-2, s. 54.

⁴⁶ Por. II Polski Synod Plenarny, st. 51, s. 246; IV Synod Diecezji Tarnowskiej, st. 175 § 1 i 176-177; I Synod Diecezji Łódzkiej, st. 745; I Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej, st. 331.

⁴⁷ Por. tamże, kan. 1055 § 1.

⁴⁸ Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Szafarz sakramentu małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 6, s. 69.

Oprócz sakramentów Kościół jeszcze na inne sposoby uświęca wiernych, z zachowaniem przepisów prawa powszechnego czy też partykularnego. Wśród nich prawodawca wymienia sakramentalia, liturgie godzin, pogrzeb, kult Matki Bożej i świętych oraz ślub i przysięgę. Czynności te dokonują się zazwyczaj pod przewodnictwem proboszcza.

Posługa pasterzowania we wspólnocie parafialnej

Termin „pasterzowanie”, którym posługuje się obecnie prawodawca kodeksowy w stosunku do proboszcza, to odpowiednik dawniej używanego pojęcia „rządzenie”. Oczywiście nie chodzi tu tylko o zmianę terminologii, ale przede wszystkim o wyrażenie nowego sposobu kierowania parafią. Albowiem określenie sposobu kierowania parafią nowym terminem „pasterzowanie” jest nawiązaniem do postawy Dobrego Pasterza, który jest najdoskonalszym wzorem dla wszystkich pasterzy⁴⁹. Posługę pasterzowania proboszcz powinien traktować nie jako przewodzenie, ale jako służbę braciom, poprzez którą ma ich jednoczyć, a przez to prowadzić do Ojca⁵⁰. W pełnieniu tej posługi proboszcz powinien naśladować Jezusa Chrystusa Dobrego Pasterza. Ma tę funkcję spełniać z pobudek miłości nadprzyrodzonej w stosunku do wszystkich w parafii. Dlatego też w trosce o najlepsze i najbardziej owocne jej wypełnianie powinien starać się poznać swoją owczarnię. Prawodawca kościelny wprost nakłada na proboszcza obowiązek poznania parafian, warunkując tym dobre spełnianie powierzonej posługi⁵¹. Nie może więc proboszcz dobrze wypełniać funkcji pasterza, nie znając swoich parafian, nie znając środowiska, w którym oni żyją, nie znając ich duchowych i materialnych potrzeb, ich poglądów, tradycji i przyzwyczajień. Nie wystarczy zatem, aby ograniczył swoją posługę do sprawowania kultu na użytek praktykujących wiernych, zapominając o tym, że jest posłany do wszystkich, także obojętnych i niewierzących. Pozna-

⁴⁹ Por. E. SZTAFFROWSKI, *Podręcznik prawa kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 205.

⁵⁰ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, Olsztyn 1986, s. 269.

⁵¹ Por. KPK/1983, kan. 529 § 1.

nie to obejmuje zarówno jednostki, jak i całą wspólnotę pod względem społecznym, w wymiarze duchowych wartości, ale także wewnętrznych zagrożeń. Nie chodzi tu więc o prostą znajomość adresu zamieszkania czy nawet rozeznanie w danych statystycznych miejscowości, ale o poznanie istotnych problemów parafian, zwłaszcza tych duchowych⁵². Dopiero prawidłowa znajomość parafii pod względem stanu duchowego, potrzeb i zagrożeń uczyni proboszcza zdającym do realizowania funkcji pasterskich. Do tych funkcji należy najpierw troska o rozwój życia religijnego. Dokonuje się to poprzez wypracowywanie adekwatnych programów duszpasterskich we współpracy z parafialną radą duszpasterską. Proboszcz powinien troszczyć się o błądzących, czy też zagubionych w wierze i współpracować z tymi, którzy szukają Boga na innych drogach. Do pasterskich zadań proboszcza należy niewątpliwie troska o potrzebujących w parafii zorganizowana z całą wspólnotą parafialną. Działalności charytatywnej służą przede wszystkim parafialne zespoły charytatywne⁵³.

Działania ekumeniczne w parafii

Posługa nauczania zmierza przede wszystkim do wprowadzania jak najpełniejszej jedności w wierze wśród parafian. Pośród nich mogą się znaleźć także osoby innego wyznania, co może powodować zachwianie pełnej jedności we wspólnocie parafialnej⁵⁴. Podstawą wszelkiej działal-

⁵² Por. J. GRĘŻLIKOWSKI, *Proboszcz pasterzem...*, dz. cyt., s. 478.

⁵³ Por. Dekret *Apostolicam actuositatem*, nr 8; Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o pracy charytatywnej w parafiach z dnia 19 listopada 1986 roku, Warszawa 1986 (mps).

⁵⁴ Obowiązek troski o odnawianie tej jedności nakłada na pasterzy i wiernych II Sobór Watykański. Por. w tej kwestii: Dekret soborowy *Unitatis redintegratio*, 5: „Odnowienie jedności powinno być przedmiotem troski całego Kościoła, zarówno wiernych, jak i pasterzy, każdego wedle jego własnych sił, tak w codziennym życiu chrześcijańskim, jak w badaniach teologicznych i historycznych. To staranie ujawnia istniejącą już w pewnej mierze braterską łączność między wszystkimi chrześcijanami...”. Więcej na ten temat por. A. Joos, *Il movimento ecumenico e il nuovo Codice di Diritto Canonico 1883*, „Apollinaris” 57 (1984), s. 61-88.

ności na rzecz zjednoczenia jest jednak najpierw ekumenizm duchowy, czyli nawrócenie i wierne realizowanie Ewangelii. Stąd też do zadań powierzonych proboszczowi jako pasterzowi wspólnoty parafialnej należy także troska o wiernych innego wyznania, w tym o małżonków żyjących w związkach mieszanych. Proboszcz, aby mógł należycie pełnić urząd pasterza i nauczyciela, powinien poznać nie tylko wiernych powierzonych jego pieczy, ale i wszystkich zamieszkujących terytorium parafii. Ma on wiele sposobności do poznania swoich parafian, np. w kościele, kancelarii parafialnej, w sali katechetycznej, jednakże prawodawca za najlepszy sposób poznania wiernych uznaje wizytowanie rodzin⁵⁵. Znajomość parafian nie może być tylko czysto teoretyczna, lecz powinna mobilizować do odpowiednich działań duszpasterskich. Stąd też proboszcz winien składać taką wizytę także w domach parafian należących do innego wyznania, jest to bowiem często jedyna okazja do spotkania się z nimi. Celem wizyty nie powinno być nawracanie, ale rozmowa parafian i duszpasterza parafii, na której terenie mieszkają, o ich problemach, radościach i troskach. Może się ona stać sposobnością do pełniejszego rozeznania ich sytuacji duchowej i materialnej. W przypadku uznania konieczności udzielenia pomocy proboszcz powinien objąć akcją charytatywną również braci odłączonych.

Ponadto proboszcz jako pasterz zatroskany o wszystkich wiernych powinien też wychowywać parafian do postaw ekumenicznych poprzez katechizację dzieci i młodzieży, wyjaśniać konfliktowe sprawy i doprowadzać do jedności. Troszczy się on więc o ekumeniczną formację wiernych, ukazując ich apostołską misję. Angażując ich w ekumeniczną działalność, chroni jednocześnie przed niebezpieczeństwem obojętności religijnej⁵⁶. Powinien również przekonywać wiernych o należnym każdemu człowiekowi szacunku, godności oraz o wolności przekonań i wierzeń. Powinien też łagodzić zatwardziałość serc, wyjaśniać przykre doświadczenia z historycznej przeszłości czy zaznane krzywdy, a także przedstawiać pozytywne cechy braci odłączonych,

⁵⁵ Por. Dekret *Christus Dominus*, 30.

⁵⁶ Por. J. DYDUCH, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym*, Kraków 1985, s. 77-79.

popierać wspólnotę życia dorosłych i dzieci, unikając antagonizmów, zachęcać do współuczestnictwa w niektórych obrzędach, np. pogrzebie czy ślubie⁵⁷.

Wskazanim i pożytecznym dla podtrzymania jedności w parafii jest osobisty kontakt z duchownymi niekatolickimi, składanie wizyty, zapraszanie na uroczystości parafialne, współudział w pielgrzymkach czy wycieczkach organizowanych dla całej wspólnoty parafialnej. Takie kontakty stwarzają okazję do rozmowy, omawiania lokalnych problemów, służą też pokonywaniu istniejącej niekiedy wzajemnej nieufności⁵⁸. Jedności braterskiej w parafii pomiędzy katolikami, którym proboszcz pasterzuje, a braćmi odłączonymi służą wspólne modlitwy ekumeniczne, np. w ramach Tygodnia Modlitw o Zjednoczenie Chrześcijan.

Roztropne prowadzenie przez proboszcza ekumenicznej działalności w parafii powinno się stawać równoczesnym przekazywaniem w różnej formie własnych wartości, wzajemnym ubogacaniem się i współdziałaniem dla dobra całej wspólnoty. Poprawna, przepełniona miłością, prawdą i gorliwością pasterską działalność ekumeniczna proboszcza może się niekiedy stać dla braci odłączonych przyczyną podjęcia aktu woli powrotu do jedności z Kościołem⁵⁹.

Do zakresu działalności ekumenicznej w parafii należy także troska duszpasterska nad małżonkami żyjącymi w małżeństwach mieszanych, ukierunkowana ku dobru wiary, małżeństwa i rodziny⁶⁰. Duszpasterze, przede wszystkim niewątpliwie proboszczowie, zostali zobowiązani do opieki duchowej nad małżonkiem katolickim i dziećmi zrodzonymi-

⁵⁷ Szereg dyspozycji w omawianej sprawie zawiera Instrukcja w sprawach ekumenicznych wydana przez Sekretariat Jedności Chrześcijan, por. *Secretariatus ad Christianorum Unitatem Fovendam, Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda*, AAS 59(1967)574-592.

⁵⁸ Por. J. BOGUSIAK, *Praca ekumeniczna w parafii*, „Homo Dei” 37 (1968) nr 2, s. 90-94.

⁵⁹ Por. M. ŻUROWSKI, *Realizacja uprawnień kościelnych w konkretnej rzeczywistości społeczno-kulturalnej*, „Prawo Kanoniczne” 27 (1984) nr 3-4, s. 48-49; TENŻE, *Współuczestnictwo kościelne. Ius ad communionem*, Kraków 1984, s. 254-255.

⁶⁰ Por. W. GÓRALSKI, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 298.

mi z małżeństwa mieszanego. Jednocześnie są oni zobowiązani utrwalać jedność życia małżeńskiego i rodzinnego w takim związku⁶¹. Stąd też dokumenty kościelne zwracają uwagę, aby przy zawieraniu takich małżeństw zostały jasno przedstawione wynikające z wiary obowiązki strony katolickiej, dotyczące swobodnego praktykowania wiary, i płynący stąd obowiązek zatroszczenia się w miarę własnych możliwości o to, aby dzieci zostały ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej. Ponadto proboszcz powinien również znać zasady wiary strony niekatolickiej oraz obowiązujące ją przepisy prawne i liturgiczne⁶².

Poszukiwanie zagubionych istotnym zadaniem duszpasterstwa parafialnego

Jak wspomniano, zadania duszpasterskie nie mogą dotyczyć tylko wiernych zainteresowanych sprawami wiary i Kościoła, uczestniczących w życiu wspólnoty parafialnej, ale również wyznawców religijnie obojętnych czy nawet wrogich Kościołowi. W tym duchu prawodawca kościelny zaleca, aby duszpasterstwo parafialne obejmowało również ludzi ochrzczonych, ale niepraktykujących. Proboszcz powinien przede wszystkim poznać sytuacje konkretnych osób i rodzin obojętnych religijnie. Poszczególne przedsięwzięcia duszpasterskie, zwłaszcza rekolekcje i misje parafialne, powinny uwzględnić również tych, którzy z różnych przyczyn pozostają poza Kościołem. Obowiązkiem pasterzy bowiem jest szukanie zagubionych i nawiązywanie ewangelicznego dialogu z niewierzącymi, wątpiącymi czy poszukującymi. Ważną rolę mają tu do spełnienia osobiste, życzliwe kontakty duszpasterza z tymi ludźmi, zwłaszcza z okazji chrztu, ślubu, Pierwszej Komunii

⁶¹ Por. KPK/1983, kan. 1128. Por. także *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw mieszanych o różnej przynależności religijnej* (2 XII 1982), „Miesięcznik Pastorski Płocki” 68 (1983) nr 3, s. 107-116.

⁶² Por. PAULUS VI, *Motu proprio Matrimonia mixta*, AAS 62(1970)257-265; *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (11 III 1987), w: C. KRAKOWIAK, L. ADAMOWICZ (opr.), *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, Lublin 1994, s. 247-262.

Świętej dziecka czy pogrzebu kogoś bliskiego oraz tworzenie dla nich ośrodków katechumenatu⁶³. Obowiązkiem duszpasterzy jest także docierać z orędziem ewangelicznym do tych, którzy wyrzekli się wiary w Boga, stając się ludźmi niewierzącymi. Metodą duszpasterzowania może tu być jedynie cierpliwy dialog, który anonimowe relacje przekształci w więzy osobowe, co może następnie doprowadzić do osobowego spotkania z Bogiem.

Przedmiotem zatroskania duszpasterskiego są ludzie młodzi niedostosowani społecznie, zagubieni egzystencjalnie i narażeni na skutki laicyzacji i patologii społecznych. Bardzo istotnym zadaniem wspólnot parafialnych jest szukanie sposobów ratowania młodzieży ulegającej alkoholizmowi, narkomanii, nikotynizmowi, seksualizmowi itp. Duszpasterze powinni poszukiwać dróg dotarcia do młodzieży zagubionej, wykorzystując zapał jej rówieśników zorganizowanych w parafialnych grupach młodzieżowych. Szczególną troskę duszpasterze powinni okazywać dzieciom rodziców niewierzących lub religijnie obojętnych. Nierzadko dzieci te biorą udział w katechizacji⁶⁴.

Poszukiwanie zagubionych to także domena duszpasterstwa w zakładach penitencjarnych. Odpowiedzialnym za posługę w zakładach zamkniętych jest miejscowy proboszcz, który może się zwrócić z prośbą do biskupa diecezjalnego o mianowanie kapelana. Może się zresztą zdarzyć, co ma niekiedy miejsce, że on sam podejmuje się tej funkcji. W trosce o duchową pomoc przebywającym w zakładach karnych zaleca się zapewnienie stałej opieki duszpasterskiej, celebrowanie w tych miejscach mszy świętych, sumiennie przygotowaną i dostosowaną do słuchaczy homilią, oraz inne formy posługi, zwłaszcza w sakramencie pokuty. Celem tej posługi ma być ułatwienie skazanym powrotu do normalnego życia po wyjściu z więzienia. Do współpracy w tym względzie powinno się zapraszać wiernych świeckich, a zwłaszcza bractwa więzienne czy istniejące w parafii grupy apostołskie wspomagające tę

⁶³ Por. IV Synod Diecezji Tarnowskiej, st. 96 § 1-2; *Aby byli jedno*. II Synod Diecezji Sandomierskiej, st. 342.

⁶⁴ Por. II Synod Diecezji Częstochowskiej, st. 2.3.3; II Synod Diecezji Lubelskiej, st. 664-665; III Synod Diecezji Kieleckiej, s. 158.

posługę poprzez modlitwę, odwiedziny, korespondencję⁶⁵, silne doświadczenie wiary może bowiem zdecydowanie pomóc człowiekowi w osiągnięciu wewnętrznej równowagi⁶⁶.

Coraz bardziej aktualnym problemem są sekty, które stają się atrakcyjne zwłaszcza dla ludzi młodych. Należy przestrzegać przed działalnością tych środowisk odwołujących się często do tradycji wschodnich czy propagujących swoiście rozumianą działalność charytatywną. Pozytywnym przeciwdziałaniem temu niebezpieczeństwu może być nowoczesne duszpasterstwo, wolne od form skostniałych, otwarte na oczekiwania i potrzeby, proponujące odkrycie wiary poprzez małe wspólnoty. Doświadczenia ruchów religijnych i stowarzyszeń katolickich mogą być też użyteczne dla podtrzymania osób zagrożonych i chwiejących się w wierze⁶⁷.

Parafialna działalność charytatywna w służbie Królestwa sprawiedliwości, prawdy i pokoju

Chociaż działalność charytatywna nie jest jedynym ani pierwszym zadaniem funkcjonowania parafii, to jednak czynienie miłosierdzia jest od początku uznawane za jej istotny element. Kościół zawsze przypominał, że miłosierdzie chrześcijańskie jest zarówno prawem, jak i obowiązkiem⁶⁸, a obok misji nauczania i uświęcania jest sposobem urzeczywistniania się w świecie. Posługa miłosierdzia w Kościele ma ponadto wymiar udziału w pasterskiej misji samego Chrystusa. Jak bo-

⁶⁵ Por. Synod Archidiecezji Przemyskiej, st. 116 § 2-4; Poznański Synod Archidiecezjalny, s. 280. Więcej na ten temat por. J. SIKORSKI, *Duszpasterstwo więzienne*, w: R. KAMIŃSKI, B. DROZDŹ (red.), *Duszpasterstwo specjalne*, Lublin 1998; K. BEDYŃSKI, *Duszpasterstwo więzienne w Polsce*, Warszawa 1995.

⁶⁶ Por. JAN PAWEŁ II, *Orędzie na Jubileusz w więzieniach*, Watykan 2000, nr 2.

⁶⁷ Por. *Aby byli jedno*, dz. cyt., st. 489; III Synod Archidiecezji Łódzkiej, art. 284.

⁶⁸ Por. Dekret *Apostolicam actuositatem*, 8. Więcej na ten temat por. W. PRZYGODA, *Funkcja charytatywna Kościoła po Soborze Watykańskim II*, Lublin 1998; S. PAWLIK, *Posługa charytatywna Kościoła w uchwałach polskich synodów po Soborze Watykańskim II. Studium prawno-historyczne*, Wrocław 2006.

wiem nasz Pan sprawuje swoją władzę królewską, oddając się służbie ludziom, tak chrześcijanie znajdują autentyczny sens udziału w królewskości swego Pana, uczestnicząc w Jego duchu i w postawie służby człowiekowi⁶⁹. Oznacza to, że posługa charytatywna nie jest wyjątkowym czy nadzwyczajnym działaniem Kościoła, ale jest integralną częścią szeroko rozumianej pracy duszpasterskiej i praktyczną realizacją funkcji pasterskiej.

Stąd też proboszcz parafii jest zobowiązany, aby troską pasterską otaczał biednych, cierpiących, samotnych, wygnańców oraz przeżywających szczególne trudności. Jako przewodnik wspólnoty parafialnej ma obowiązek otwierać tę społeczność na ludzi, problemy, a nawet na całe obszary cierpienia i niedostatku⁷⁰. Inicjatywy parafii powinny zmierzać do łagodzenia wszelkich przejawów bezrobocia, biedy, niedożywienia, braku lekarstw, pracy, oświaty, ingerować tam, gdzie są zagrożone wartości moralne, religijne, humanitarne, szczególnie w środowiskach skażonych pijaństwem, narkomanią, przestępczością i łamaniem praw ludzkich.

Prawodawca kościelny oczekuje od proboszcza nie tylko jego osobistej wrażliwości na potrzeby i cierpienia braci, ale przede wszystkim takiej organizacji parafii, aby była ona wspólnotą zdolną do skutecznego świadczenia miłosierdzia. Dlatego też jest on zobowiązany do stworzenia odpowiednich struktur parafialnych na rzecz dobroczynności, rozpoznawania rzeczywistych potrzeb na terenie parafii oraz tworzenia finansowych możliwości działalności charytatywnej w parafii. W działaniach na rzecz świadczenia miłosierdzia chrześcijańskiego proboszcz powinien gromadzić wokół siebie świeckich współpracowników. Sprawdzonej płaszczyzną tej współpracy są parafialne zespoły charytatywne⁷¹, złożone z wiernych świeckich, którzy we współpracy z duszpasterzami, w imieniu parafii, podejmują obowiązek świadczenia miłosierdzia spoczywający na całej wspólnotcie.

⁶⁹ Por. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 63.

⁷⁰ Por. KPK/1983, kan. 529 § 1.

⁷¹ Por. *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o pracy charytatywnej*, Warszawa 1986 (mps).

Z kolei przy pomocy wiernych świeckich pracujących w zespołach charytatywnych proboszcz jest w stanie dokładnie się zapoznać z parafią pod kątem zapotrzebowania na działalność dobroczynną. Wińien bowiem mieć rozeznanie środowiska w zakresie potrzeb rodzin wielodzietnych, ubogich, dotkniętych alkoholizmem oraz potrzeb ludzi chorych, starszych czy niepełnosprawnych, samotnie wychowujących dzieci itp. Niektórzy polscy ustawodawcy synodalni zalecają prowadzenie kartoteki osób potrzebujących, która ułatwi dotarcie do właściwych osób, określenie ich sytuacji oraz zarejestrowanie świadczonej pomocy⁷². Prawidłowemu rozpoznaniu potrzeb oraz poszerzeniu możliwości świadczenia pomocy służy współpraca ze wszystkimi, którzy na tym polu mogą być sprzymierzeńcami. Są to najpierw władze państwowe i samorządowe, które z innego względu interesują się problemami społecznymi⁷³, przeznaczają też na te cele znaczne środki społeczne. Bardzo często doświadczenia i wiedza tych instytucji mogą wzbogacić i uzupełnić rozpoznanie parafialne. Ponadto instytucje te prowadząc działalność humanitarną, jako zadanie własne, posiadają odpowiednich pracowników, którzy w ramach swoich codziennych obowiązków zajmują się analizą sytuacji materialnej mieszkańców danych miejscowości.

Świadczenie dobroczynności stwarza problem pozyskiwania środków na ten cel. Biorąc pod uwagę potrzeby rosnące wskutek rozszerzania się obszarów ubóstwa, zachodzi potrzeba wypracowania odpowiedniej metody pozyskiwania koniecznych funduszy. Oprócz własnych tradycyjnych już metod poszukiwania funduszy, np. różnego rodzaju zbiórek do skarbonek, do puszek, na tacę w kościele podczas liturgii czy zbiórek rzeczowych, mogą być stosowane inne metody wspomagania parafialnych działań dobroczynnych. Należy tu zauważyć, że ośrodki władzy państwowej czy samorządowej mają pewne możliwości wspierania charytatywnych przedsięwzięć wspólnoty parafialnej, a także istnieje możliwość korzystania z pomocy różnego rodzaju fundacji.

⁷² Por. II Synod Diecezji Częstochowskiej, st. 2.3.12; II Synod Diecezji Włocławskiej, st. 408; II Synod Diecezji Lubelskiej, st. 314.

⁷³ II Polski Synod Plenarny, st. 55, s. 227.

Miłosierdzie zawsze prowadzi do poszanowania godności człowieka i jego wewnętrznej wartości dostrzeganej w perspektywie jego wiecznych przeznaczeń, stąd też jest ważnym elementem duszpasterstwa parafialnego na rzecz budowania pokoju.

Warto może na zakończenie dodać, że pasterska troska proboszcza ogarnia nie tylko całą parafię, gromadzącą się na zbiorowym słuchaniu słowa Bożego, sprawowaniu sakramentów czy innych formach kultu, ale zmierza również do aktywizacji religijnej poszczególnych środowisk, grup wiekowych czy zawodowych, przez co życie religijne poszczególnych wiernych zyskuje nową jakość oraz intensywność⁷⁴. Praktyka duszpasterska zmierza do wyodrębnienia ze zwyczajnej posługi bardziej specjalistycznych form prowadzenia wiernych do Boga, zgromadzonych wokół zainteresowania rodziną, problemami ludzi młodych, oddanych posłudze liturgicznej, apostołów trzeźwości, chorych i niepełnosprawnych oraz ich rodzin, poszukujących głębszej formacji w stowarzyszeniach i ruchach religijnych. Jest to jednak temat zasługujący na odrębne potraktowanie.

Zakończenie

W podsumowaniu należałoby jeszcze raz przywołać słowa Jana Pawła II, że silne doświadczenie wiary może zdecydowanie pomóc człowiekowi w osiągnięciu wewnętrznej równowagi, czyli pokoju serca. Podstawowym zadaniem i celem duszpasterstwa parafialnego jest właśnie doprowadzanie ludzi do doświadczenia wiary. To jest właśnie to, co miał na myśli papież Jan XXIII, gdy pisał, że nie będzie pokoju w powszechnej społeczności ludzkiej, jeśli nie zakorzeni się on głęboko w sercu każdego człowieka, tzn. jeśli każdy nie zechce we własnym wnętrzu porządku nakazanego przez Boga⁷⁵. Dążenie do pokoju jest rzeczą tak wspianą i wzniosłą, że człowiek, nawet najlepszej woli, nie jest w stanie tego dokonać, opierając się na własnych siłach. Koniecz-

⁷⁴ Por. H. WISTUBA, *Wspólnota parafialna*, Olsztyn 1983, s. 13.

⁷⁵ Por. Encyklika *Pacem in terris*, 165.

na jest pomoc samego Boga, aby społeczność ludzka stała się możliwie najlepszym odbiciem królestwa Bożego⁷⁶. Całe duszpasterstwo parafialne właśnie ku temu zmierza i na taki cel jest ukierunkowane.

Parish ministry as a way of building peace

Summary

Parish ministry is an organized religious activity of the Church which consists of serving believers with proclaiming God's Word, celebrating Eucharist, administering others sacraments. Within the Church believers enter into personal interactions, they help one another, and confessing their faith, they bear witness of God's Good News to unbelievers. As an organized activity within the Church, it has to be regulated with proper legal acts.

Parish ministry involves lots of particular activities on the above mentioned fields which are directed towards building parish community. An immediate consequence of parish ministry is a reconciliation with God, unity of the believers and any person of good will. Strong experience of one's faith can be helpful to other persons to gain peace in their hearts. Every believer must be a spark of light, a centre of love amidst his follow men. And he will be this all the more he lives in communion with God, and the more he achieves peace within his heart. Peace in one's heart is a condition of peace within families and between nations.

Ks. dr hab. Józef Wroceński, sercanin (ur. 1952); profesor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła. Specjalista z zakresu kanonicznego prawa osobowego; zajmuje się również strukturą wewnętrzną Kościoła i jego relacjami z państwem. Autor licznych publikacji; promotor ponad sześćdziesięciu prac licencjackich i siedmiu prac doktorskich, promotor w kilkunastu otwartych przewodach doktorskich.

⁷⁶ Por. tamże, nr 168.

ks. Bronisław Mierzwiński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

POJEDNANIE MIĘDZY NARODAMI WARUNKIEM I OWOCEM POKOJU

Refleksje nad dokumentami Kościoła katolickiego
Polski i Niemiec oraz Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej

Wprowadzenie

Niniejsza refleksja łączy się w pewnym sensie z moją drogą życiową. Po wybuchu drugiej wojny światowej, we wrześniu 1939 roku mój ojciec, kawalerzysta X Pułku Ułanów Litewskich, stacjonującego w Białymstoku, aby uniknąć niewoli rosyjskiej, wraz ze swoim oddziałem oddał się w ręce Litwinów, którzy na krótki czas uzyskali państwowość. Dostał się wówczas do litewskiego obozu dla internowanych w Wiłkomierzu (Ukmerge, 60 km od Wilna). Gdy Rosjanie zajęli Litwę, oficerów wywieźli do Katynia lub na Sybir, a ojciec mógł wrócić do domu i natychmiast wstąpił do AK, która rozpoczęła partyzancką walkę z okupantem rosyjskim, następnie niemieckim i ponownie rosyjskim. Po rozwiązaniu AK wstąpił do WiN. Ja sam zaś urodziłem się w czerwcu 1941 roku, gdy Niemcy uderzyli na Rosjan. Gdy przy porodzie pojawiły się komplikacje, życie moje i mojej matki uratowała rosyjska akuszerka w polowym szpitalu Armii Czerwonej. Tak więc od

początku życia znajdowałem się w środku cyklonu: ostrej konfrontacji między Polską, Rosją i Niemcami.

Przechodząc do tematyki niniejszej refleksji, mam wrażenie, że pojednanie między narodami w sytuacji zniewolenia jednego przez drugiego jest niemożliwe. Najpierw musi ono ustać, musi nastać pokój akceptowany przez obie strony konfliktu. Dopiero na pokojowym gruncie można wypracowywać – niekiedy długim, mozolnym wysiłkiem – pojednanie. W tym sensie pojednanie jest **owocem** pokoju. Z drugiej jednak strony, osiągnięty lub narzucony pokój będzie kruchy i nietrwały, często powierzchowny, a nawet fikcyjny, jeśli chodzi o świadomość społeczeństwa, jeśli zwaśnione narody realnie się nie pojednają, poczynając od konkretnych ludzi i sytuacji. W tym sensie pojednanie jest **warunkiem** trwałego pokoju.

Wymowną dla mnie ilustracją przytoczonej tezy była wizyta delegacji mojej rodzinnej parafii z Antoninka, na przedmieściu Poznania w niemieckiej parafii Neubiberg, na obrzeżach Monachium. Byłem na zastępstwie wakacyjnym w tej właśnie parafii. Zaproponowałem mojemu koledze, proboszczowi wspólną wizytę w obozie koncentracyjnym w Dachau. Bał się tej wizyty, uważając, że wpłynie negatywnie na nastrój naszego spotkania. Dał się jednak przekonać. W kaplicy karmelitanek na terenie obozu w Dachau koncelebrowaliśmy mszę świętą. Ku mojemu zaskoczeniu na znak pokoju mój ojciec, jako pierwszy, spontanicznie podszedł do niemieckiego księdza i objął go w serdecznym uścisku. Obaj mieli łzy w oczach. Pojednanie stało się możliwe.

Niniejszy artykuł koncentruje się na analizie trzech dokumentów (polski, niemiecki i polsko-rosyjski). Ich znaczenie jest istotne z historycznego i religijnego punktu widzenia. Przy czym konieczne jest zastrzeżenie: najbardziej wartościowy dokument pozostanie martwą literą, jeśli obywatele powaśnionych narodów nie zapoznają się z nim i nie wezmą go sobie do serca. Moje pokolenie (przynajmniej środowisko duchowieństwa) skwapliwie czytało dokument polsko-niemiecki, by wyrobić sobie własne zdanie na jego temat. Dzisiejsze pokolenie o nim nawet nie słyszało. Nie trzeba sięgać tak daleko. Komu jest znany współczesny dokument Episkopatu Polskiego i Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej? Przy tym zastrzeżeniu nie wolno zapominać, że te

dokumenty odegrały i będą odgrywać ważną rolę we wzajemnym pojednaniu nie tylko wierzących, ale i narodów. Przykładem rangi i znaczenia dokumentu może być traktat pokojowy, który nie tylko kończy konflikt zbrojny, roszczenia terytorialne, ale i otwiera realną drogę do pojednania narodów.

Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim¹

1. Geneza dokumentu

Dwa kluczowe fakty stanowią istotne tło dla zrozumienia genezy i przesłania tego ważnego dokumentu. Pierwszym była Wielka Nowenna Narodowa ogłoszona przez prymasa Polski ks. kard. Stefana Wyszyńskiego na lata 1957-1966. Zawierała ona program duszpasterski, którego celem było przygotowanie narodu na uroczyste obchody Tysiąclecia Chrztu Polski poprzez gruntowną odnowę religijną i moralną całego społeczeństwa. Drugim był II Sobór Watykański otwarty 11 października 1962 roku przez papieża Jana XXIII, zakończony 8 grudnia 1965 roku przez papieża Pawła VI. Biskupi polscy obecni na soborze pragnęli poinformować ojców soborowych o zbliżającym się Millennium Chrztu Polski, zaprosić ich do udziału w tej uroczystości, a ich wiernych do modlitwy. W tym duchu wystosowali ponad pięćdziesiąt listów do bratnich episkopatów. Żaden list nie wywołał jednak takiego rozgłosu i tak negatywnej reakcji, jak list do biskupów niemieckich, który później nazwano *Orędziem*.

Głównym jego autorem był abp Bolesław Kominek, późniejszy metropolita wrocławski i kardynał. Jako Ślązak redagował list od razu po niemiecku. W redakcję byli także zaangażowani kard. Stefan Wyszyński,

¹ Dokument z 18 listopada 1965 roku. Tekst autoryzowany w publikacji: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris 1975, s. 829-836 (dalej: *Orędzie*); także na stronach internetowych: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/oredziem_18111965.html (odczyt z dn. 3.02.2013 r.).

abp Karol Wojtyła i bp Kazimierz Kowalski, w jakimś stopniu także bp Jerzy Stroba. Biskupi przemawiali w imieniu narodu i zwracali się do wszystkich Niemców, nie uwzględniając politycznego podziału na ówczesne NRD i NRF. Treść listu konsultowano ze stroną niemiecką. Uwzględniał on polską rację stanu, a zwłaszcza trwałość granicy na Odrze i Nysie. Mimo to władze komunistyczne w Polsce zareagowały na list ostro, posługując się jednym jego fragmentem, wyrwanym z kontekstu i zmanipulowanym: „przebaczamy i prosimy o przebaczenie”. Na tej podstawie organizowano wiece protestacyjne „oburzonej klasy pracującej” wymierzone przeciw biskupom, zwłaszcza przeciw prymasowi Polski. Opierano się na resentymencie z okresu agresji i okupacji niemieckiej podczas drugiej wojny światowej. Szeroko rozpowszechniano hasła „Nie przebaczymy” i „Precz ze zdrajcami ojczyzny”. W ramach represji ks. kard. Wyszyńskiemu po raz pierwszy od 1956 roku odmówiono paszportu. Przez to nie mógł uczestniczyć w otwarciu uroczystości milenijnych w Rzymie.

Wykorzystany perfidnie zwrot w kontekście brzmi następująco: „W tym jak najbardziej chrześcijańskim, ale i bardzo ludzkim duchu, wyciągamy do Was, siedzących tu na ławach kończącego się Soboru, nasze ręce oraz udzielamy wybaczenia i prosimy o nie. A jeśli Wy, niemieccy biskupi i Ojcowie Soboru po bratersku wyciągnięte ręce ujmiecie, to wtedy dopiero będziemy mogli ze spokojnym sumieniem obchodzić nasze *Millenium* w sposób jak najbardziej chrześcijański”². Postawa biskupów polskich wpływała z ducha Ewangelii, ze słów Chrystusowych: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam sobie przypomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5,23-24). Biskupi z niezwykłą cierpliwością wyjaśniali wiernym w Polsce znaczenie i potrzebę tego gestu pojednania w obliczu Millennium.

² *Orędzie*, s. 835-836.

2. Analiza treści

Zapraszając na uroczystości Tysiąclecia Chrztu Polski, które jest równocześnie tysiącleciem istnienia państwa polskiego, biskupi polscy szkicują najpierw kontekst historyczny tego wydarzenia i dokonują krótkiej syntezy dziejów Polski. Ponieważ jest to list skierowany do biskupów niemieckich, a za ich pośrednictwem do całego narodu niemieckiego, uwypukla główne momenty naszych wzajemnych relacji, wskazując na wydarzenia i wybitnych ludzi, na rolę świętych w powiązaniu obu narodów. Historyczna więź religijna, cywilizacyjna i polityczna została naruszona w ostatnich stuleciach przez swego rodzaju „dziedziczną wrogość sąsiedzką”³. Przyczyniły się do tego rozbioru Polski, których głównym inicjatorem był Fryderyk II. Jednakże głównym źródłem wspomnianej wrogości stała się agresja Hitlera na Polskę i okupacja niemiecka podczas drugiej wojny światowej. Jej skutki były tragiczne dla narodu polskiego: „Kraj pokryty był obozami koncentracyjnymi, z których dniem i nocą dymiły kominy krematoriów. Ponad 6 milionów obywateli polskich, w większości pochodzenia żydowskiego, musiało zapłacić życiem za ten okres okupacji. Kierownicza warstwa inteligencji została po prostu zniszczona; 2 tysiące kapłanów i 5 biskupów (jedna czwarta ówczesnego Episkopatu) zostało zamordowanych w obozach. Setki kapłanów i dziesiątki tysięcy osób cywilnych zostały rozstrzelane na miejscu w chwili rozpoczęcia wojny”⁴. Chodziło nie tyle o wyliczanie przejawów doznanej krzywdy, ile o wskazanie na realne przyczyny wrogości, a nawet nienawiści upokorzonego narodu. „Jeśli przypominamy tę strasliwą polską noc, to jedynie po to, aby nas dziś łatwiej było zrozumieć, nas samych i nasz sposób dzisiejszego myślenia”⁵ piszą biskupi polscy. Mają równocześnie nadzieję, że ten trudny dla współczesnych pokoleń problem dzięki łasce Bożej i przy dobrej woli człowieka w przyszłości zniknie. Do tego konieczne jednak jest zapewnienie narodowi polskiemu normalnych

³ Tamże, s. 830.

⁴ Tamże, s. 833.

⁵ Tamże, s. 834.

warunków dalszej egzystencji, przy wzięciu pod uwagę także radykalnego zredukowania terytorium jego państwa.

Autorzy listu są świadomi cierpień wielkiej części ludności niemieckiej, zwłaszcza prześladowania Kościoła niemieckiego. Biskupom nie chodzi jednak o porównywanie sytuacji obu narodów, lecz o zdecydowane wejście na drogę pojednania; nie polemika, ale poważny dialog w duchu chrześcijańskim. Przykład rzetelnego dialogu można zaczerpnąć z nauczania Pawła VI i II Soboru Watykańskiego. Biskupi podkreślają równocześnie: aby prowadzić owocny dialog, trzeba lepiej się poznać. Zapewne dlatego obszerna część listu została poświęcona milenijnej historii naszego narodu. Ona ukształtowała bowiem naszą tożsamość, obyczaje ludowe, kult religijny i styl życia. Wielka Nowenna, oparta na nauce Chrystusa i pobożności Maryjnej, miała ukazać te wartości, a równocześnie zająć się „współczesnymi problemami duszpasterskimi i zadaniami społecznymi, jak na przykład społeczne niebezpieczeństwa, odbudowa sumienia narodowego, małżeństwo i życie rodzinne, katechizacja”⁶.

W końcowych fragmentach listu, który stał się faktycznym orędziem, znalazło się zaproszenie do udziału w świętowaniu chrześcijańskiego Millennium Polski, zwrócone do katolickich pasterzy narodu niemieckiego, z prośbą o przekazanie pozdrowień i wyrazów wdzięczności dla braci ewangelików za ich współpracę w rozwiązywaniu istniejących problemów. Zwrot o wybaczeniu i prośbie o nie – tak mocno zaatakowany przez komunistyczne władze polskie – stanowi logiczne i cenne podsumowanie treści całego *Orędzia*.

⁶ Tamże, s. 835.

Odpowiedź niemiecka⁷

Niestety strona niemiecka nie wyczuła istoty przesłania biskupów polskich, odpowiadając na nie wprawdzie w sposób pozytywny, ale połowiczny, z pewną rezerwą, akcentując własne interesy. Odpowiedź biskupów niemieckich jest datowana: 5 grudnia 1965 roku, powstała w Rzymie. Jest krótka, ma charakter lakoniczny. Trudno znaleźć tekst oryginalny w języku niemieckim i autoryzowane tłumaczenie na język polski w Internecie.

We wstępie do *Pozdrowienia* biskupi niemieccy wyrażają wzruszenie, radość i wdzięczność wywołane przez otrzymane *Orędzie* polskich braci w biskupstwie. Wyrażają nadzieję, że dialog będzie kontynuowany i przyczyni się do braterstwa między narodami polskim i niemieckim. Doceniają omówienie w polskim *Orędziu* wartościowych kart naszej wspólnej historii, opartych na korzeniach chrześcijańskich, zwłaszcza kultu św. Jadwigi Śląskiej.

Biskupi niemieccy przyznają, że naród polski doznał wielu okropności „od Niemców i w imieniu narodu niemieckiego”⁸, zwłaszcza w okresie okupacji. Przypominają jednak o tych swoich rodakach, którzy „opierali się demonowi i w wielu wypadkach oddawali za to swoje życie”⁹. Ten demon jest określony ogólnym mianem reżymu narodowosocjalistycznego. Biskupi niemieccy podkreślają równocześnie „ciężki los milionów wypędzonych Niemców i uchodźców”¹⁰.

Wyliczanie win i nieprawości – zdaniem biskupów niemieckich – nie przyczyni się do poprawienia stosunków między obu narodami. Trzeba najpierw zwrócić się do Boga i Jego prosić o przebaczenie słowami z *Ojczyzny*: „Odpuść nam nasze winy”. Dopiero wtedy wolno prosić o przebaczenie sąsiadów. W tym duchu padają w *Pozdrowieniu*

⁷ Oficjalny tytuł dokumentu, przetłumaczonego z języka niemieckiego, brzmi: *Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 roku*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paris, 1975, s. 837-839 (dalej: *Pozdrowienie*).

⁸ *Pozdrowienie*, s. 838.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

kluczowe słowa ze strony biskupów niemieckich: „Tak też prosimy i my o zapomnienie, więcej, prosimy o przebaczenie. Zapomnienie jest sprawą ludzką, natomiast prośba o przebaczenie jest apelem skierowanym do tego, który doznał krzywdy, by spojrzął na tę krzywdę miłosiernym okiem Boga i wyraził zgodę na nowy początek”¹¹.

Dziwić może fakt, że mimo wcześniejszej sugestii, aby nie wylizywać win i nieprawości, biskupi niemieccy podejmują własną, swoistą analizę dramatycznych skutków drugiej wojny światowej. Koncentrują się na kwestii „wypędzonych”. Stawiają w jednym rzędzie przymusowe wysiedlenie milionów Polaków ze wschodnich terenów ich kraju na ziemi im przydzielone oraz wysiedlenie milionów Niemców, którzy musieli opuścić swoje rodzinne strony, gdzie żyli ich przodkowie. Szczególnie bulwersujące są słowa: „Nasi Ślązacy, Pomorzanie i mieszkańcy Prus Wschodnich pragną przez to wyrazić, że w swoich starych stronach rodzinnych mieszkali prawnie i że nadal pozostają z nimi związani. Przy tym są świadomi, że dorasta tam teraz młoda generacja, która ziemię przekazane ich ojcom także za swoje rodzinne strony uważa”¹². W *Pozdrowieniu* niemieckim brak rzetelnej oceny przyczyn takiego stanu rzeczy i istotnej różnicy w skali zjawiska ludzi wypędzonych ze swoich rodzinnych terenów. Część Polaków znalazła się na tzw. Ziemiach Odzyskanych, klepiąc biedę w kraju rządzonym przez dyktaturę komunistyczną, a wielu z nich zginęło w kazamatkach sowieckich lub na Syberii.

W dalszym fragmencie *Pozdrowienia* pojawia się odwołanie do miłości chrześcijańskiej i jej wymogów: usunąć nienawiść i chęć odwetu. Ma to być droga do przezwyciężenia skutków wojny i braterskiego stosunku między dwoma narodami. Jest tu też zapewnienie, że tego pragnie każdy biskup niemiecki. Jako ilustrację trudnych i nieraz rozstajnych dróg *Pozdrowienie* podaje doświadczenia soborowe. Trzeba przyznać, że jest to zaskakujące porównanie. Dobrze, że po nim nastę-

¹¹ Tamże. Prośba o zapomnienie doznanych krzywd jest zaskakująca. Pamięć jest wyrazem szacunku dla ofiar i przestrogą na przyszłość. Natomiast przebaczenie jest nakazem wiary chrześcijańskiej.

¹² Tamże.

puje zapewnienie o chęci udziału w polskich uroczystościach milenijnych w sanktuarium maryjnym w Częstochowie i o łączności w modlitwie z narodem polskim. Biskupi niemieccy rewanżują się zaproszeniem na tysiąclecie założenia biskupstwa w Miśni (Meissen) w 1968 roku. Spotkania te mają służyć konstruktywnemu dialogowi między episkopatami obu narodów.

W zakończeniu swego *Pozdrowienia* biskupi niemieccy odwołują się do wymownego symbolu. W grotach watykańskich znajduje się kapliczka częstochowskiej Madonny, a w niej obraz św. Jadwigi Śląskiej. Jest to chrześcijański wyraz pomostu między Polską a Niemcami. W tym duchu ujmują wyciągnięte polskie dłonie i formułują życzenie, aby Bóg Pokoju za przyczyną Królowej Pokoju sprawił, „by upiór nienawiści już nigdy nie rozłączył naszych rąk”¹³.

Kardynał Stefan Wyszyński wyraził swój zawód z racji lakonicznego charakteru niemieckiej odpowiedzi w korespondencji z kard. Juliuszem Döpfnerem. Warto jednak dodać, że nawet w kręgach niemieckich dokument biskupów był uważany za niewystarczający. Dlatego w 1970 roku ukazało się *Memorandum katolików niemieckich na temat problemów niemiecko-polskich*, powstałe w Kręgu z Bensbergu (Bensbergerkreis), o wiele głębsze co do treści i ducha. Wśród jego sygnatariuszy znaleźli się wybitni teologowie niemieccy: Karl Rahner i Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI.

Wspólne przesłanie do narodów Polski i Rosji

1. Kontekst dokumentu

Trudno powiedzieć, co Rosjanie myślą o naszej wspólnej historii, zwłaszcza o tych wydarzeniach, które nas, Polaków, dotknęły boleśnie, wywołały poczucie krzywdy, podejrzliwość, niechęć, a nawet nienawiść do oprawców. Ich opinia, jeżeli taką oficjalnie wyrażają (zwłaszcza w kręgach badaczy naukowych), dociera do nas w niewielkim stopniu.

¹³ Tamże, s. 839.

Natomiast w naszej najnowszej świadomości historycznej ważne miejsce zajmują wydarzenia po agresji Niemiec i ZSRR na Polskę we wrześniu 1939 roku. Relacje polsko-rosyjskie zostały mocno obciążone sprawą Katynia, deportacją i śmiercią wielu Polaków na Syberii oraz przymusowym wysiedleniem polskiej ludności ze wschodnich terenów Rzeczypospolitej. Sowiecki reżim narzucił Polsce prawie pięćdziesięcioletnią dyktaturę komunistyczną, uzależniając ją całkowicie od siebie. Jej skutki odczuwamy do dziś. Katastrofa smoleńska 10 kwietnia 2010 roku, w której zginęła elita państwa polskiego z prezydentem na czele – niezależnie od tego, kto za nią odpowiada – łączyła się z Katyńiem i ożywiła bolesne wspomnienia.

Negatywne odczucia i uczucia nie dotyczą jednak Rosjan jako narodu, który w ogromnym stopniu ucierpiał wskutek kolejnych reżimów totalitarnych – od czasów rewolucji październikowej aż po upadek komunizmu. Należymy do wielkiej rodziny narodów słowiańskich. Mimo procesu zaplanowanej ateizacji łączą nas głębokie i silne korzenie chrześcijańskie. Podjęcie trudnego dzieła pojednania polsko-rosyjskiego staje się wyrazem naszej wiary i koniecznością historyczną.

W tym kontekście pojawia się wspólny dokument Kościoła katolickiego w Polsce i Kościoła prawosławnego w Rosji. To pierwszy krok na drodze do pojednania. Papież Benedykt XVI wymienił ten dokument jako przykład dialogu między narodami: „W świecie, w którym jest coraz mniej ograniczeń, budowanie pokoju przez dialog nie jest kwestią wyboru, ale koniecznością! W tej perspektywie podpisane w sierpniu ubiegłego roku przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski i patriarchę moskiewskiego *Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji...* jest mocnym znakiem danym przez wierzących celem wspierania relacji między narodami rosyjskim i polskim”¹⁴.

¹⁴ Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z akredytowanymi przy Stolicy Apostolskiej dyplomatami na tradycyjnej audiencji z życzeniami noworocznymi w dniu 7 stycznia 2013 roku, Radio Watykańskie w języku polskim, 7 stycznia 2013 roku.

2. Treść dokumentu

Pełny tytuł tego dokumentu wskazuje na jego charakter, adresata, osoby, które kierują przesłaniem, i datę jego ogłoszenia¹⁵. Dokument został podpisany w Warszawie 17 sierpnia 2012 roku przez abpa Józefa Michalika oraz patriarchę Cyryla. Okazją do tego doniosłego aktu była oficjalna wizyta patriarchy Cyryla I w Polsce na zaproszenie prawosławnego metropolity Warszawy i całej Polski abpa Sawy.

Mottem *Przesłania* są słowa św. Pawła z Listu do Koryntian: „W Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 5,19). Autorzy dokumentu podkreślają swoje poczucie odpowiedzialności oraz troskę pastoralną o teraźniejszość i przyszłość Kościołów oraz narodów. *Przesłanie* dotyczy nie tylko wiernych obu Kościołów, ale także obu narodów i wszystkich ludzi dobrej woli.

Problematyka *Przesłania* została podzielona na trzy części, którym nadano tytuły skłaniające do refleksji: 1. *Dialog i pojednanie*, 2. *Przeszłość w perspektywie przyszłości*, 3. *Wspólnie wobec nowych wyzwań*.

W pierwszej części znajdujemy wyraźne odwołanie się do korzeni chrześcijańskich, wyrastających z Ewangelii Chrystusowej. Mają one w relacjach między narodem polskim a rosyjskim większe znaczenie niż samo sąsiedztwo naszych krajów. Chodzi o chrześcijańskie dziedzictwo Wschodu i Zachodu, które ukształtowało tożsamość i kulturę narodową. Te niepodważalne fakty skłaniają do podjęcia szczerego dialogu w tym celu, aby uleczyć rany przeszłości, przezwyciężyć wzajemne uprzedzenia i nieporozumienia, umocnić wolę pojednania. Dokument przywołuje negatywne zjawiska we wzajemnych relacjach: obcość, wrogość, a nawet konflikty zbrojne we wspólnej historii. Ich

¹⁵ *Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Calej Rusi Cyryla*, podpisane 17 sierpnia 2012 roku w Warszawie (dalej: *Przesłanie*). Tekst w języku rosyjskim jest zamieszczony na stronach internetowych Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego (<http://www.mospat.ru/ru/2012/08/17/news69023/>; odczyt z dn. 3.02.2013 r.).

przyczyn upatruje przede wszystkim w grzechu jako źródle wszelkich podziałów, w ludzkiej ułomności, w egoizmie indywidualnym i zbiorowym. Te przyczyny doprowadziły już wcześniej do rozłamu w Kościele Chrystusowym na Wschodni i Zachodni. Rozpad pierwotnej jedności chrześcijańskiej stanowi zgorzenie dla świata. Duch Ewangelii skłania do przezwycięzania wszelkich negatywnych, bolesnych zjawisk we wzajemnych relacjach. Także doświadczenie ateizmu narzuconego obu narodom skłania do odnowy jednostek i społeczeństw, poczynając od odnowy relacji między Kościołami.

Przesłanie poświęca wiele miejsca koncepcji dialogu¹⁶, jego roli w pojednaniu, jego płaszczyznom i formom realizacji we wzajemnych relacjach. Warunkiem pojednania jest przebaczenie doznanych krzywd i niesprawiedliwości w duchu nauki Chrystusowej, zwłaszcza słów „Ojczy nasz (...) odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”. Przebaczenie i dialog muszą być oparte na obustronnym zaufaniu. Szczególnej wymowy nabiera zawarte w dokumencie stwierdzenie, że przebaczenie nie oznacza zapomnienia. Historyczna i moralna pamięć stanowi bowiem element tożsamości narodowej. Pamięć o ofiarach przemocy oraz o tych, którzy potrafili własne życie oddać za Boga i Ojczyznę, jest obowiązkiem żyjących. Jednakże nie powinna ona prowadzić do nienawiści i chęci odwetu, lecz do szukania dróg przebaczenia i dialogu z myślą o przyszłości.

Dlatego druga część *Przesłania* nosi tytuł: *Przeszłość w perspektywie przyszłości*. Przypomniano w niej w sposób ogólny, że dramatyczne wydarzenia XX wieku szczególnie dotknęły nasze kraje. Źródłem cierpień narodów polskiego i rosyjskiego stały się reżimy totalitarne, kierujące się ideologią ateistyczną i nienawiścią do wszelkich form religii. Skutkiem ich działania były miliony ofiar. Niezagojone rany boją do dzisiaj, zwłaszcza w świadomości starszego pokolenia. Z uznaniem należy przyjąć prace kompetentnych komisji, zespołów naukowych, które mozolnie dochodzą do historycznej prawdy tragicznych wydarzeń. W dokumencie stwierdza się jednoznacznie: „Wyrazamy prze-

¹⁶ W kwestii dialogu warto sięgnąć do cennych publikacji specjalisty w tym zagadnieniu, ks. prof. Jana Wala: *Kultura dialogu*, Kraków 2012; *Duch dialogu*, Kraków 2013.

konanie, że trwałe pojednanie jako fundament pokojowej przyszłości, może się dokonać jedynie w oparciu o pełną prawdę o naszej wspólnej przeszłości¹⁷.

Druga część *Przesłania* kończy się apelem zwróconym do wszystkich, którym zależy na pokoju między naszymi narodami i budowaniu pomyślnej przyszłości, aby podejmowali wysiłki na rzecz dialogu, wzajemnego zaufania i zbliżenia ludzi do siebie. W tym apelu wyszczególnia się grupy jego adresatów; są to: politycy, działacze społeczni, ludzie nauki, kultury i sztuki, wierzący i niewierzący, przedstawiciele Kościołów. Jeśli się weźmie pod uwagę charakter dokumentu, wydaje się, że na przedstawicielach Kościołów spoczywa szczególna odpowiedzialność w tym trudnym dziele pojednania.

Trzecia część *Przesłania* – *Wspólnie wobec nowych wyzwań* – ma charakter bardziej pragmatyczny i wybiega w przyszłość. Opierając się na analizie współczesnej rzeczywistości świata, daje propozycje konkretnych wspólnych działań na płaszczyźnie wartości chrześcijańskich. Troska o te zagrożone wartości powinna połączyć nasze wysiłki. Punktem wyjścia dla obu Kościołów jest głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa i świadczenie o niej w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. Nie negując autonomii Kościoła i państwa, trzeba współpracować w dziedzinach istotnych dla życia społecznego, takich jak: troska o rodzinę, wychowanie młodego pokolenia czy ład społeczny. Zasada tolerancji nie może ograniczać wolności religijnej wykluczając ją z przestrzeni publicznej.

Przesłanie wymienia podstawowe zagrożenia moralne pojawiające się także w obrębie naszych narodów: odrzucenie Dekalogu, promocja aborcji, eutanazji, tzw. małżeństw homoseksualnych, konsumpcyjny styl życia, odrzucanie tradycyjnych wartości, usuwanie symboli religijnych z przestrzeni publicznej. Na marginesie warto dodać, że te zjawiska – pod wpływem Zachodu – bardziej degenerują społeczeństwo polskie niż rosyjskie. U nas spotykają się z aprobatą rządzących, w Rosji ze zdecydowaną negatywną reakcją władz. W Polsce, gdzie

¹⁷ *Przesłanie*, p. 2.

zdecydowana większość obywateli należy poprzez chrzest do Kościoła katolickiego, nasila się tendencja do całkowitego usunięcia Kościoła z przestrzeni życia publicznego, wzrastają przejawy wrogości wobec wiary, jej przejawów i symboli.

W obliczu tych zagrożeń wspólne *Przesłanie* wzywa do poszanowania godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,27), do obrony życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci, przypominając, że nie tylko terroryzm i konflikty zbrojne, lecz także aborcja i eutanazja są grzechem ciężkim.

Odrębną refleksję znajdziemy w *Przesłaniu* na temat wartości rodziny opartej na stabilnym związku mężczyzny i kobiety. Rodzina jest fundamentem społeczeństwa, kolebką życia, podstawowym środowiskiem wychowawczym, miejscem socjalizacji. Oba Kościoły chcą otoczyć serdeczną troską młode pokolenie. Z jednej strony trzeba je ochronić przed demoralizacją, a z drugiej wychować w duchu Chrystusowej Ewangelii. Młodych trzeba kształtować w duchu miłości do Boga i ziemskiej ojczyzny. Z chrześcijańskiej kultury będzie wypływać szacunek, właściwie pojęta tolerancja, sprawiedliwość dla bliźnich.

Przesłanie kończy się inwokacją do Chrystusa Zmartwychwstałego i Najświętszej Maryi Panny. Chrystusa prosimy, „aby każdy Polak w każdym Rosjaninie i każdy Rosjanin w każdym Polaku widział przyjaciela i brata”. Opiece Matki Bożej, tak bardzo czczonej w Polsce i Rosji, polecamy wielkie dzieło pojednania oraz zbliżenia naszych Kościołów i narodów.

Podsumowanie

Nie ma wątpliwości, że analizowane dokumenty kościelne, odrębne polsko-niemieckie oraz wspólny polsko-rosyjski, wpisują się w istotę chrześcijaństwa i w ducha encykliki *Pacem in terris*. Stanowią cenny przykład realizacji zawartych w encyklice wskazań. Równocześnie są wyrazem współpracy na płaszczyźnie ekumenicznej na rzecz pokoju i pojednania między zwaśnionymi narodami. Przebaczenie, pojedna-

nie, dialog, wzajemne zrozumienie, a nawet określone formy współpracy w duchu chrześcijańskim są istotnym celem tych dokumentów.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na niektóre różnice w kościelnych gestach pojednania między Polską a jej sąsiadami, Niemcami i Rosją. Pierwszym czynnikiem jest chronologia. Wspólny dokument Polaków i Rosjan ukazał się czterdzieści siedem lat później niż dokumenty wymienione między Polakami a Niemcami. Co więcej, nastąpiło to dopiero dwadzieścia trzy lata po upadku komunizmu w Polsce i odzyskaniu przez nasz kraj wolności i demokracji. Drugim czynnikiem jest fakt, że strona kościelna polska i niemiecka wymieniły dwa odrębne, jakże różniące się dokumenty, podczas gdy na płaszczyźnie polsko-rosyjskiej udało się wypracować jeden wspólny dokument. Trzeci wreszcie element to podmioty i adresaci dokumentów. W relacjach polsko-niemieckich autorami dokumentów są episkopaty Polski i Niemiec. Pojednanie ma dotyczyć obu narodów poprzez Kościół katolicki w dwu krajach, chociaż oba listy wspominają wyraźnie braci protestantów. Autorami odpowiedzialnymi za wspólny dokument polsko-rosyjski są Konferencja Episkopatu Polski oraz Rosyjska Cerkiew Prawosławna. W imieniu pierwszej strony występuje abp Józef Michalik jako przewodniczący konferencji, a w imieniu drugiej – Cyryl, Patriarcha Moskwy i Całej Rusi. Adresatami są narody Polski i Rosji.

Kolejna różnica: często słyszymy jakże słuszne stwierdzenie, że słowo „przepraszam” jest warunkiem pojednania. Jan Paweł II dał tu wymowny przykład: potrafił użyć tego słowa w decydujących momentach swojego pontyfikatu. Wypowiadał je w imieniu Kościoła katolickiego (ku oburzeniu niektórych katolików), mając na myśli zło wyrządzone przez członków tego Kościoła ludziom innych wyznań, religii czy przekonań¹⁸. W listach biskupów polskich znalazł się ten zwrot w odniesieniu do Niemców, wywołując ostrą reakcję nie tylko rządu komunistycznego w Polsce, ale także niektórych rodaków. Biskupi niemieccy potrafili – choć w sposób powściągliwy – także zdobyć się na przeproszenie za krzywdy, których doznali Polacy, zwłaszcza podczas drugiej

¹⁸ Szczególnym echem odbiły się te papieskie słowa z okazji uroczystości milenijnych 2000 roku.

wojny światowej. Doznane krzywdy (oprócz kwestii proporcji) zostały wymienione w obu listach. W *Przesłaniu* zabrakło tak ujętego elementu. Mówi się o potrzebie wybaczenia w duchu *Modlitwy Pańskiej*, apeluje do wiernych o realizację słów Chrystusowych. Pojawia się dość ogólnikowa wzmianka o milionach niewinnych ofiar reżimów totalitarnych. Nasuwa się retoryczne pytanie: Czy strona rosyjska, nie tylko państwowa, ale i kościelna nie dojrzały jeszcze do takiej postawy – uznania, że przeproszenie jest warunkiem pojednania? Być może nam, Polakom, na wzór Papieża z Polski, bez patrzenia na proporcje doznanych krzywd, łatwiej przychodzi zdobyć się na słowo „przepraszam”. Ale to tylko subiektywne przypuszczenie autora tej refleksji, oparte na wychowaniu rodzinnym, w którym słowo „przepraszam” było wyrazem kultury osobistej.

Warto też zwrócić uwagę na ważną różnicę między relacjami polsko-niemieckimi i polsko-rosyjskimi. Ze względów historycznych i kulturowych powinno być łatwiej poprawić te drugie. Przecież należymy do tej samej rodziny narodów słowiańskich, nie tylko nasze języki, ale i nasza mentalność są zbliżone do siebie, znamy w dużym stopniu trwałe elementy kultury obu narodów – poezji, prozy, malarstwa, kinematografii. Łączy nas znaczne przywiązanie do wartości chrześcijańskich, w tym szczególnie kult maryjny.

Do niniejszych uwag można jeszcze dołączyć następującą refleksję: obok wartościowych wysiłków Kościołów, by w duchu chrześcijańskim dążyć do pojednania zwaśnionych narodów, ważną rolę w tym pojednaniu odgrywają decydenci polityczni. Mają przede wszystkim obowiązek dążyć do ustalenia faktów, ukazania całej prawdy historycznej nie tylko swoim obywatelom. Chodzi tu także o kształtowanie solidnej wiedzy historycznej młodego pokolenia i właściwych postaw wobec rodaków i sąsiadów. Zdrowy patriotyzm nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem czy ksenofobią. Uczy szanować innych i korzystać z ich dorobku kulturowego. Rządzący mają obowiązek kierować się racją stanu, właściwie pojętym interesem narodowym. Równocześnie jednak powinni usuwać przyczyny wzajemnej wrogości, niechęci, uprzedzeń i w ten sposób ułatwiać zrozumienie, pojednanie i rzetelny dialog między zwaśnionymi narodami utrzymany w duchu prawdy

i obopólnego szacunku. Taka otwarta i szczerza postawa ułatwiłaby misję Kościołów.

Pojednanie między narodami jest trudnym zadaniem. Jego realizacja wymaga ludzi charyzmatycznych, którzy swoim życiem, przykładem, zaangażowaniem w to dzieło potrafią przyciągnąć innych i przekonać własny naród. Trzeba prosić Ducha Świętego o takich ludzi. On nie tylko prowadzi nieomylnie Kościół Chrystusowy po wzburzonych falach współczesnego świata, lecz także uzdalnia ludzi do odnowienia oblicza naszej ziemi.

Reconciliation among the nations as a condition and fruit of peace

Reflection upon the documents of the Catholic Church of Poland,
Germany and Russian Orthodox Church

Summary

The main intent of this article is a view of the Polish-German and Polish-Russian relations in the spirit of the Encyclic of John XXIII – *Pacem in terris*.

A particular significance on this field posses the document of the Polish Catholic Church, the letter of the Polish bishops of November 18, 1965 addressed to their German episcopal brothers. Among those who had signed the document were: Cardinal Stephan Wyszyński and the bishop of Cracow – Karol Wojtyła, the future Pope John Paul II. While preparing celebration of one thousand anniversary of baptism of Poland and the Polish State, Polish bishops, in the name of the Polish people, decided to initiate a reconciliation process with Germans. There was in the letter a famous sentence: “we forgive and we ask for forgiveness”; this referred to all kind of injustice in the past, which took place among those two nations. Polish Communist State authorities used the letter, and in the particular the just mentioned sentence, as a pretext to sharply attack the Polish bishops. The letter itself, later on called a *Message*, nonetheless incomplete understanding from the side of the German bishops – had initiated a radical change in the Polish-German relations.

The second analyzed in the article document is a *Common Message to the Nations of Poland and Russia* of August 17, 2012 of the Polish Catholic Church in Poland and the Russian Orthodox Church. The intent of the *Message* is a dialog and reconciliation. Nonetheless the document is formulated in quite general terms, the Pope Benedict XVI in his speech to the diplomatic corps January 7, 2013 called it: “a strong signal given by believers for the improvement of relations between the Russian and the Polish peoples”.

Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński, emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, specjalista w zakresie teologii pastoralnej oraz teologii małżeństwa i rodziny, badacz ruchów i wspólnot rodzin we Francji, działalności duszpasterstwa rodzin, edukacji seksualnej i wychowania do życia w rodzinie, roli ojca w rodzinie, wpływu bezrobocia na życie małżeńskie i rodzinne. Autor publikacji z zakresu teologii pastoralnej, teologii rodziny oraz katolickiej nauki społecznej.

ks. Leon Szot
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

POLSKA POMOC HUMANITARNA W MISJACH POKOJOWYCH I STABILIZACYJNYCH WOJSKA POLSKIEGO

Wprowadzenie w problematykę

Kiedy dokonuje się próby podsumowania minionego stulecia i szuka odpowiedniej nazwy dla tego okresu historii, różni autorzy używają do tego celu bardzo odmiennych terminów, które według nich w sposób jednoznaczny oddają sytuację ostatniego wieku. Najbardziej znanym terminem określającym XX wiek stał się termin użyty po raz pierwszy przez Jana Pawła II: „cywilizacja śmierci”, który niejako przeciwstawił się terminowi papieża Pawła VI mówiącego o „cywilizacji miłości”. Jan Paweł II, używając określenia „cywilizacja śmierci”, potępił aborcję, eutanazję, antykoncepcję, samobójstwo, morderstwo, ludobójstwo, homoseksualizm, transseksualizm, biseksualizm, pedofilię, a także liczne patologie, które dotknęły ludzi jemu współczesnych. Papież jednoznacznie stwierdził, że Europa Zachodnia, porzucając cywilizację życia opowiedziała się za cywilizacją śmierci, która jego zdaniem prowadzi do samozagłady świata. Krytycy pojęcia „cywilizacji śmierci” uznają ten termin za określenie propagandowe, które dyskredytuje pewne zachowania społeczne, m.in. poprzez stawianie ich na po-

ziomie zjawisk powszechnie uważanych za kryminalne (morderstwo, pedofilia) oraz krytykowanych przez Kościół, takich jak: homoseksualizm, antykoncepcja czy zapłodnienie *in vitro*¹. Tego rodzaju zrównanie uważane jest przez część etyków laickich za demagogiczne i ma się przyczyniać m.in. do homofobii².

Inni autorzy stwierdzają, że miniony wiek był czasem zimnej wojny, podbojów kosmicznych, czasem wynalazków, czasem sensacji, czasem nadziei, czasem klęski, a także czasem chaosu. Nieżyjący już arcybiskup lubelski Józef Życiński wiek XX nazwał „wiekiem krzyku”, gdyż to właśnie krzyk ma za zadanie ukryć pustkę, jaka powstała w wyniku kryzysu wartości. „Siła krzyku staje się głównym atutem tych, którzy nie mają do zaoferowania żadnych wartości”³. Przełom XX i XXI wieku upłynął znacznej części ludzkości w atmosferze ufności w dobrobyt i siłę gospodarczą. Dopiero ogromny kryzys gospodarczy, jaki dotknął świat w 2010 roku, obnażył słabość systemu finansowego współczesnego świata, który lekko wydaje miliardy euro na wspieranie bogatych krajów europejskich, a z drugiej strony bardzo opieszale i bez znacznego zaangażowania włącza się w pomoc krajom dotkniętym licznymi katastrofami i konfliktami⁴.

Miniony wiek bywa również nazywany „stuleciem megaśmierci”. Niektórzy autorzy wiążą to z ogromną liczbą uśmiercanych dzieci nienarodzonych⁵. Jednak wydaje się, że termin ten bardziej związany jest z wielką liczbą konfliktów zbrojnych, które miały miejsce w minionym stuleciu, i liczbą ofiar tych konfliktów. Francuski historyk Jean-Jacques

¹ http://www.szkoelnictwo.pl/szukaj,Obligacje_%C5%9Bmiecione (odczyt z dn. 12.02.2012 r.).

² Tamże.

³ J. ŻYCIŃSKI, *Medytacje sokratejskie*, Roma–Częstochowa 1991, s. 57.

⁴ L. SZOT, *Działalność charytatywna Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego*, w: *Społeczność Kultura Wartości. Niepełnosprawność wobec wyzwań współczesności*, Jroslaw–Presov 2012, s. 168.

⁵ Kardynał Ennio Antonelli, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny, z okazji otwarcia Światowego Kongresu Modlitwy w Obronie Życia powiedział, że w klinikach aborcyjnych ginie co roku tyle samo ludzi, ile zginęło w czasie drugiej wojny światowej.

Babel podaje, że od czasów sumeryjskich do drugiej wojny światowej doszło do 14 513 wojen. Natomiast liczbę konfliktów zbrojnych zaistniałych tylko po drugiej wojnie światowej szacuje się na ponad sto pięćdziesiąt w zależności od ich rodzaju, zasięgu i wielkości zaangażowanych sił⁶. W trakcie konfliktów, które miały miejsce po zakończeniu drugiej wojny światowej, śmierć poniosło ponad osiemdziesiąt siedem milionów ludzi, a liczba rannych oraz trwale okaleczonych i tych, którzy ucierpieli w inny sposób, nie jest możliwa do ustalenia⁷.

W kontekście przytoczonych rozważań na temat genezy i kontekstu społeczno-kulturowego różnorodnych przejawów cywilizacji śmierci należy pogłębić owe rozważania w perspektywie paradygmatu zmiany społecznej, a zwłaszcza zmian, które nastąpiły wraz z nadejściem nowoczesności – ponowoczesności⁸. Punktem wyjścia nowoczesności – ponowoczesności było stworzenie światopoglądu humanistycznego, bez odniesienia do sfery *sacrum*⁹. Założenia owego światopoglądu można streścić w następujących tezach: odrzucenie istnienia Boga oraz duszy; wartość człowieka nie ma swego źródła w Bogu, akcie stwórczym, ale w człowieczeństwie, w fakcie, że jesteśmy ludźmi; w ten sposób rozumiany człowiek, jego dobro znajduje się w centrum wszechświata, jest najwyższą wartością oraz miarą wszystkich rzeczy, bez odniesienia do duchowego wymiaru; adoracja człowieka bez duszy we wszechświecie bez Boga oraz apoteoza jego wolności, jak również niczym nieograniczonych zdolności; wiara w człowieka, który osiągnął szczyt swoich zdolności, który jest supermanem. Światło na drodze, po której kroczy ludzkość, ma przynieść nadczłowiek, obdarzony wyjątkowymi zdolnościami. Oto jest obraz człowieka renesansu, geniusza; w sferze politycznej idea ta znajduje odniesienie w dyktaturach totalitarnych. Lenin,

⁶ R. ARYTMIAK, *Wojny i konflikty w XX wieku*, w: R. BORKOWSKI (red.), *Konflikty współczesnego świata*, Kraków 2001, s. 39.

⁷ Tamże, s. 49.

⁸ P. SZTOMPKA, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2007, s. 81-85.

⁹ W. PIWOWARSKI, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 174-175; T. HALÍK, *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*, w: J. HANUŠ, J. VYBÍRAL (red.), *Náboženství v globální občanské společnosti*, Brno 2008, s. 96; P. SZTOMPKA, *Socjologia*, Warszawa 2009, s. 563-564.

Stalin, Hitler, Pol Pot – oto są, zgodnie z przytoczoną ideologią, geniusze postępu, zbawiciele ludzkości¹⁰. W okresie modernizmu, wszechogarniającego kultu nauk przyrodniczych zakładano, że ich rozwój doprowadzi człowieka do panowania nad światem, do zlikwidowania chorób i zagrożeń; wierzone, że potęga rozumu umożliwi stworzenie raju na ziemi, społeczeństwa bez konfliktów, wojen i niesprawiedliwości. W centrum ideologii modernistycznej stoi Człowiek jako wartość nadrzędna. Jednak modernizm to nie tylko całość koncepcji filozoficznych i naukowych, to nie tylko światopogląd czy ideologia, ale także pewien stan, w jakim znajduje się cywilizacja, pewien realny kształt rzeczywistości¹¹. Wiek XIX to okres zachłyśnięcia się nowoczesnością. Dominuje nastrój optymizmu, progresywizm: wiara w postęp, rozum, technikę, naukę, podbój przyrody, nieograniczone możliwości ekspansji. Jednakże już wtedy zaczyna się dostrzegać negatywne strony nowego porządku społecznego. Zapoczątkowane w XIX i u progu XX wieku wątki krytyczne są kontynuowane i rozwijane przez cały XX wiek. Relatywizm, jaki nastał wskutek opozycji tradycjonalizmu i nowoczesności, konsekwencji i oczekiwanych rezultatów, dał początek teoretycznym wizjom, które poprzez spotęgowanie zmian miały zobrazować kształt przyszłych stosunków społecznych. Zjawisko relatywizmu moralnego klarownie sformułował na gruncie socjologii Peter Ludwig Berger. Według niego, „relatywizacja jest procesem, za pomocą którego stan absolutny zostaje osłabiony czy też w skrajnym przypadku unicestwiony. Chociaż świadectwo zmysłów zapewnia o absolutności jakiegoś postrzeżenia, którą bardzo trudno zrelatywizować, istnieje mnóstwo definicji rzeczywistości, które nie są oparte na takim bezpośrednim potwierdzeniu przez zmysły – to świat przekonań i wartości”¹².

¹⁰ M. FFORDE, *Desocializácia, kríza postmodernity*, Bratislava 2010, s. 55-58; J. TRUSZKOWSKA, *Faktory determinujúce miesto telesnej postihnutej osoby v poľskej spoločnosti*, w: *Zborník religionistických a sociologických štúdií*, Prešov 2011, s. 137-164.

¹¹ K. KARDIS, M. KARDIS, *Przemiany wartości społecznych w warunkach globalizacji kultury. Studium socjologii wartości*, w: „Roczniki Teologiczno-Pastoralne” 6, 2001, s. 51-67.

¹² P.L. BERGER, *Pochwała wątpliwości*, Kraków 2009, s. 39.

Jak słusznie zauważają niektórzy autorzy rozważający temat kondycji świata ponowoczesnego¹³, ryzyko staje się konstytutywną częścią składową współczesności. Przejawia się w niepewności człowieka co do konsekwencji własnych działań z uwagi na okoliczności, nad którymi nie mamy kontroli. W okresie późnej nowoczesności „profil ryzyka” ulega jakościowej zmianie. W wymiarze obiektywnym następuje m.in.: uniwersalizacja ryzyka zagrażającego wszystkim, niezależnie od pozycji klasowej, narodowości, rasy itp., jak również jego globalizacja, która rozciąga się na duże obszary, mimo że bezpośrednie przyczyny występują lokalnie. Nasilenie ryzyka otacza współczesnego człowieka również w wymiarze subiektywnym. Wynika z niepewności podejmowanych działań, pogłębiającej się sekularyzacji, nieuchronności zagrożeń oraz bycia pod kontrolą dużych niezależnych organizacji¹⁴. Społeczeństwo globalne, postnowoczesne, definiowane jest jako „społeczeństwo ryzyka”, ponieważ jednostki nie mają w nim określonej znanej im przyszłości w odniesieniu do teraźniejszości. Ryzyko wynika z niepewności, a niepewność z pluralizmu, braku jednoznacznych zasad i wartości, ambiwalencji. Cechy te wpływają na zachowania zbiorowości¹⁵. W ponowoczesności obserwujemy przede wszystkim odejście od podstawowych wartości i zasad życia społecznego na rzecz wartości indywidualistycznych, egocentrycznych, samorealizacyjnych, konsumpcyjnych. Odejście od moralnych fundamentów społeczeństwa powoduje ogromne niebezpieczeństwo i groźbę nie tylko dla każdego człowieka, który jest coraz bardziej osamotniony oraz zagubiony, traci sens swojego życia, ale również całego społeczeństwa, które traci swój aspekt duchowy. Na wspomniane procesy oraz groźby wskazywał papież Jan Paweł II w swojej Posynodalnej adhortacji apostołskiej *Kościół w Europie*¹⁶, w której zwrócił uwagę przede wszystkim na utratę pamięci chrześcijańskiej oraz zapominanie o dziedzictwie

¹³ J. TURNER, *Struktura teorii socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 692-699.

¹⁴ U. BECK, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2002, s. 11.

¹⁵ R. GEISLER, *Jednostka i społeczeństwo w postmodernizmie*, Częstochowa 1999, s. 156-157.

¹⁶ JAN PAWEŁ II, Posynodalna adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa*, 7-8.

i chrześcijańskich korzeniach. Procesowi temu towarzyszy często zjawisko praktycznego agnostycyzmu oraz obojętności religijnej. Współcześnie jest kształtowany obraz Europy oderwanej od swoich korzeni, od duszy chrześcijańskiej, obraz oparty wyłącznie na naukowo-technicznym światopoglądzie, podkreślający wyłącznie ekonomiczno-gospodarczy oraz materialny rozwój, postęp społeczeństw i narodów. W takiej Europie jest trudno żyć zgodnie z wiarą w Jezusa Chrystusa oraz w duchu zasad Ewangelii, a jeszcze trudniej jest Go wyznawać i głosić w różnych dziedzinach życia publicznego, narodowego, politycznego oraz kulturalnego¹⁷. Wspominane zjawiska nie pozostają bez konsekwencji. Przejawiają się w strachu przed przyszłością, w poczuciu beznadziei, w wewnętrznej pustce, która ogarnia przede wszystkim młodych ludzi. Wydaje się, że dzisiejsza Europa przeżywa również w ogromnej mierze kryzys małżeństwa i rodziny, powodowany m.in. niewłaściwym jej rozumieniem oraz redukowaniem wyłącznie do jej naturalnego oraz sekularnego wymiaru, ciągle narastanie oraz wybuchy nowych konfliktów na tle rasowym i etnicznym, ożywienie nastrojów rasistowskich, wzrost napięcia między religiami, egocentryzm, który zniewala oraz osacza jednostki i grupy, coraz bardziej rozszerzającą się obojętność etyczną oraz moralną i tak dalej¹⁸. Do tego dochodzi kontekst globalizującego się świata, który przedstawia groźbę, że zamiast coraz większej jedności nastanie tłumienie, ucisk najsłabszych oraz wzrost ubóstwa na świecie. Żyjąc w takim świecie, człowiek z łatwością może stracić poczucie swojej tożsamości i punkt odniesienia do stałych, nienaruszalnych wartości, których w dzisiejszym społeczeństwie coraz bardziej brak. Erich Fromm zauważył zanikanie tradycji humanistycznej, do której można zaliczyć miłość, współczucie, nadzieję – przestały one odgrywać kluczową rolę w relacjach interpersonalnych. Na ich miejscu pojawiły się nowe wartości: własność, kon-

¹⁷ Tamże. E. KAPELLARI, *Europa 2001. Nadzieje, doświadczenia, wyzwania*, w: T. STYCZEŃ (red.), *Moralny fundament Europy czyli o cywilizacji życia*, Lublin 2002, s. 157-158.

¹⁸ Tamże. Zob. też.: K. KARDIS, *Spoleczno-etyczne podstawy wspólnoty europejskiej*, w: T. GUZ, P. MARZEC, M. PETRO, M. PRIBULA (red.), *Europa, gospodarka, media*, Lublin-Tomaszów Lubelski 2007, s. 89-99.

sumpcja, rozrywka, zajmowanie pozycji społecznej. Wartości te często nie są uświadomione, ale za to decydujące o zachowaniach jednostek oraz w kształtowaniu relacji interpersonalnych¹⁹.

Przechodząc do conceptualizacji następnej kwestii, należy zaznaczyć kontekst historyczny i odnieść się do niego. Analizy literatury dotyczące konfliktów zbrojnych w relacjach międzyludzkich prowadzą do hinduskiego kodeksu Manu z XII wieku p.n.e., który jako jeden z pierwszych określa reguły walki. Kodeks ten formułuje także potrzebę humanitarnego postępowania wobec rannych, chorych i tych, którzy nie biorą udziału w walce. Mimo zauważenia problemu ludzi pokrzywdzonych w wyniku konfliktu w czasach starożytnych często obchodzono się z pokonanymi w sposób bezwzględny i okrutny, zabijano osoby wzięte do niewoli, nawet jeżeli dobrowolnie się poddały, mordowano ludność podbitych miast, zagarniano lub pustoszoło zdobyte mienie²⁰. Do zwycięzcy należało decydowanie o życiu i śmierci pokonanych i na podstawie tego prawa podkreślano wspaniałomyślność wodzów, którzy zwyciężonych czynili niewolnikami, darując im tym samym życie. Zarówno Platon, jak i Arystoteles wyrażali poglądy o potrzebie bardziej humanitarnego i cywilizowanego obchodzenia się z pokonanymi oraz niepustoszenia ich mienia, zwłaszcza w wojnach wewnętrznych między Grekami²¹. Należy także wspomnieć, że islam wprowadzał humanizację walki zbrojnej, ponieważ uczył, że krew kobiet, dzieci i starców nie może płamić wojownika²². Podejmowane w niniejszej części artykułu zagadnienia dotyczące konfliktów zbrojnych należy rozpatrywać w szerszym kontekście ich społeczno-kulturowych parametrów, jak również ideologizacji. Jako odpowiedź na wspomniany obraz apokaliptyczny współczesnego świata, płynnej nowoczesności, w której nic

¹⁹ E. FROMM, *Rewolucja nadziei: ku uczłowieczonej technologii*, Poznań 2000, s. 71.

²⁰ H. GROTIUS, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju*, Warszawa 1957, s. 356-378.

²¹ PLATON, *Państwo*, t. 1, Warszawa 1958, s. 282-286, t. II, s. 274-276; ARYSTOTELES, *Polityka*, Warszawa 1964, s. 324.

²² K. KHADDURI, *War and Peace In the Law of Islam*, Baltimore 1955, s. 103-108. Zob. K. ARMSTRONG, *Muhammad: a prophet of our time*, Harper Collins Publishers, 2006; T. RAMADAN, *In the footsteps of the Prophet: Lessons from the life of Muhammad*, Oxford University Press, 2009.

nie jest pewne ani wiążące, niektórzy znaleźli lekarstwo w tradycyjnych wartościach religijnych albo w ich fundamentalistycznej reinterpretacji. Jako przykład wskażemy na islamistów reformowanych – zaczęli oni urzeczywistniać w praktyce religijne prawo szariatu jako prawo państwowe, które ma być zachowywane nie tylko przez muzułmanów. Islamizm radykalny w tym kontekście głosił powrót do idealnego pierwotnego ustroju społeczeństwa muzułmańskiego oraz do odrzucenia Zachodu, przy równoczesnym przyjęciu i stosowaniu nowoczesnej formy rządzenia, która opierała się na korzeniach europejskich, stosując środki masowego przekazu oraz inne technologiczne środki mające euro-amerykańskie źródła²³. W obliczu narastającego niepokoju płynącego z gigantycznych przemian, do jakich doszło w ostatnich latach w organizacji świata, w klimacie niepewności, zaniku punktu odniesienia powstają również ruchy religijne potwierdzające rolę religii w polityce. Niezależnie od tego, czy są one żydowskie, chrześcijańskie czy muzułmańskie, uznają, że nieszczęścia ludzkości wynikają stąd, że rozum ludzki dążył do wyzwolenia się od religii i nie chciał się podporządkować nakazom zawartym w świętych tekstach. Dlatego głoszą powrót do ścisłego zachowywania nakazów religii zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym²⁴. Usiłują wprowadzić w życie publiczne pierwszeństwo prawa religijnego przed prawodawstwem pozytywnym, które ma się przeciwstawić każdej formie relatywizmu etycznego. Z tego pierwszeństwa wypływa jedność celów w działaniach jednostek, zbiór niepodważalnych i powszechnych przekonań zdolnych przeważać nad indywidualnymi opiniami i różnymi punktami widzenia²⁵.

²³ D. MOTAK, *Nowoczesność i fundamentalizm*, Kraków 2002, s. 193; J. MARIĄŃSKI, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 152.

²⁴ J.L. SCHLEGEL, *Nowa dynamika religijności*, w: F. LENOIR (red.), *Encyklopedia religii świata*, t. 2, Warszawa 2002, s. 2417.

²⁵ E. PACE, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Kraków 2002, s. 24-25; K. KARDIS, *Oblicze współczesnego fundamentalizmu religijnego w kontekście desekularyzacji społeczeństwa*, w: S.H. ZARĘBA (red.), *Socjologia życia religijnego. Tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, Warszawa 2010, s. 127-139.

Wyjaśnienia terminologiczne

Konflikt, wojna i związane z nimi chęć dominacji oraz niejednokrotnie stworzenia swojej grupie społecznej jak najlepszych warunków ekonomicznych do przetrwania towarzyszyły człowiekowi od czasów najdawniejszych²⁶. Same pojęcia konfliktu i wojny ewoluowały wraz z postępowaniem cywilizacyjnym i globalizacją²⁷. Konflikt był różnie interpretowany w historii. Do dziś jego definicja nie jest jasno określona. Aczkolwiek z perspektywy prawa międzynarodowego obejmuje on pojęciowo szersze spektrum rodzajów walki zbrojnej niż pojęcie wojny. To ostatnie było reformułowane niemalże dziesiątki razy w zależności od poszczególnych prądów filozoficznych, moralnych oraz etycznych. Papież Jan Paweł II postrzegał wojnę jako klęskę ludzkości, ponieważ ta – parafrazując jego słowa – nie jest tylko łuczyciem dla nienawiści i niesprawiedliwości, ale także generuje nowe konflikty. Od czasów formalnego usankcjonowania się władzy papieskiej Katechizm Kościoła katolickiego dopuszcza moralnie obronę z użyciem siły militarnej i usprawiedliwia ją wtedy, gdy wystąpią następujące warunki:

- 1) szkoda wyrządzona przez napastnika jest długotrwała, poważna i pewna;
- 2) w przypadku gdy wszystkie środki zmierzające do położenia kresu tejże szkodzie okazują się nieskuteczne;
- 3) gdy istnieją solidne przesłanki powodzenia;

²⁶ Zob. A. GAT, *War in human civilization*, Oxford University Press, New York, 2006; R. W. WRANGHAM, *Evolution of Coalitionary Killing*, „Yearbook of Physical Anthropology”, 42:1-30, 1999 (pdf). W ostatnim dziele autor powołuje się na sformułowaną przez siebie *Imbalance of Power hypothesis*, czyli hipotezę o nierównowadze sił.

²⁷ Więcej zob. i por.: C. CLAUSEWITZ, *O wojnie*, Warszawa 1958, s. 13 i 15-16; SAN-TZU, SUN PIN, *Sztuka wojny*, Warszawa 1994, s. 13; PLATON, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg praw*, t. I, Warszawa 1958, s. 76; ARYSTOTELES, *Polityka*, Warszawa 1964, s. 288; G.W.F. HEGEL, *Wykłady z filozofii dziejów*, Kraków 1957; T. HOBBS, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Kraków 1954, s. 109; M. HOWARD, *War in European History*, New York 2009; *Encyklopedia Britannica*, www.britanica.com/EBchecked/topic/635532/war (odczyt z dn. 4.03.2013 r.), „Przegląd Informacyjny” 1967, nr 3, s. 49-51, s. 67.

4) gdy użycie broni nie pociąga za sobą gorszego zła, np. chodzi tu o potencjalne użycie nowoczesnych środków niszczenia²⁸.

Sama decyzja o nałożeniu obowiązku obrony narodowej należy do roztropnie rządzących²⁹. Jednakże z moralnego punktu widzenia każde uznanie wojny winno być poprzedzone jej potępieniem jako normalnej drogi rozwiązywania konfliktów.

Konflikty i wojny mogą mieć różnorodny charakter i zasięg. Oba terminy doczekały się złożonych, choć czasem nie do końca spójnych klasyfikacji i podklasyfikacji rodzajów obu zjawisk. Klasyfikacje i podklasyfikacje różnią się od siebie w zależności od tego, jaka organizacja jest odpowiedzialna za stabilizowanie lub ogarnianie konfliktu czy wojny, jaki jest jej mandat oraz jak długa i kompleksowa ma być to operacja. Odwołując się do czasów współczesnych, czasów względnie pokoju, stykamy się z operacjami pokojowymi oraz stabilizacyjnymi³⁰. Te ostatnie odnoszą się do nazewnictwa operacyjnego używanego przez NATO, operacje pokojowe zaś to te funkcjonujące w nazewnictwie używanym przez Organizację Narodów Zjednoczonych. Operacja pokojowa to „użycie wielonarodowych sił wojskowych i cywilnych pod nadzorem ONZ do rozwiązywania konfliktów wewnętrznych lub międzynarodowych. Decyzję o uruchomieniu operacji pokojowej mogą podejmować: Zgromadzenie Ogólne NZ, Rada Bezpieczeństwa lub Sekretarz Generalny. Rozróżnia się dwa rodzaje operacji pokojowych: misje obserwacyjne i operacje z użyciem kontyngentu wojskowego – Sił Zbrojnych NZ”³¹. Według NATO Defence College operacja pokojowa to „zapobieganie, ograniczanie, łagodzenie i zakończenie działań wojennych między państwami albo wewnątrz państwa za pośrednictwem pokojowej interwencji strony trzeciej, zorganizowaną i kierowa-

²⁸ Tamże, s. 2.

²⁹ Tamże oraz http://parafia-siennica.pl/index.php?pokaz=a_kosciol/przykazania/dziesiec/pB05. (odczyt z dn. 8.02.2013 r.).

³⁰ Więcej zob. J. DOBROWOLSKA-POLAK, *Międzynarodowa solidarność. Operacje pokojowe ONZ, NATO, UE*, Instytut Zachodni, „IZ Policy Papers” 3 (I), Poznań 2009, s. 17-30.

³¹ C. MARCINKOWSKI, *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy”, rok XII (LXIII) nr 5 (238) 2011, s. 10.

ną przez organizację międzynarodową przy użyciu personelu wojskowego, policyjnego i cywilnego do przywrócenia i utrzymania pokoju³². Operacja stabilizacyjna – jej nazwa *de facto* wywodzi się z doktryny amerykańskich sił lądowych FM-03 i jest ona związana z działaniami pokojowymi – jest to „działanie o charakterze wojskowym, którego celem jest przywrócenie pokoju i ustabilizowanie sytuacji politycznej, gospodarczej i militarnej w strefie konfliktu zbrojnego wewnętrznego lub międzynarodowego. Stanowi działanie inne niż wojna, ale z użyciem instrumentarium walki zbrojnej. Prowadzona może być z upoważnienia Rady Bezpieczeństwa ONZ lub przez koalicję międzynarodową³³”.

Udział Wojska Polskiego w misjach pokojowych i stabilizacyjnych

Wojsko Polskie ma bogatą historię służby w operacjach pokojowych, bo od ponad sześćdziesięciu lat niesie pomoc w różnych regionach świata, takich jak Bliski Wschód (np. Egipt, Syria, Liban, Irak), Azja (np. Korea, Wietnam, Laos, Kambodża, Afganistan), Afryka (np. Nigeria, Etiopia, Czad, Kongo) i Bałkany (była Jugosławia, Bośnia i Hercegowina, Kosowo)³⁴. Ogółem Polska w latach 1953-1988, wysyłając siedemnaście tysięcy osób, brała udział w siedmiu inicjatywach o charakterze międzynarodowym, w tym w czterech komisjach rozjemczych i w trzech operacjach pokojowych. Historyczne zmiany związane z 1989 rokiem, nowe wymogi operacyjne podyktowane zmieniającym się porządkiem prawno-politycznym w ramach NATO, ONZ i UE miały wpływ na intensywność zaangażowania wojskowego za granicą. W latach 1989-2009 liczba personelu uczestniczącego w misjach wzrosła do sześćdziesięciu

³² C. MARCINKOWSKI, *Istota...*, dz. cyt., s. 10-11, a także więcej o strukturze misji s. 12-18.

³³ S. SADOWSKI, *Geneza misji pokojowych*, <http://www.radom.wku.wp.mil.pl/files/radom/file/drsadowski.pptx> (odczyt z dn. 22.02.2013 r.).

³⁴ Zob. C. MARCINKOWSKI, *Istota...*, dz. cyt., s. 18-19.

siedmiu tysięcy żołnierzy i pracowników, a liczba operacji, w których Polska uczestniczyła, do sześćdziesięciu czterech. Żołnierze Wojska Polskiego wzięli udział w trzydziestu operacjach pokojowych ONZ, trzynastu operacjach sojuszniczych i natowskich, sześciu misjach Unii Europejskiej oraz dziewięciu misjach obserwacyjnych prowadzonych przez OBWE³⁵. Obecnie Polacy uczestniczą w czternastu operacjach prowadzonych przez NATO, ONZ i UE, w których służbę pełni trzy i pół tysiąca żołnierzy i osób cywilnych³⁶. Do zadań mandatowych większości misji pokojowych i stabilizacyjnych należą zaliczyć³⁷:

- przestrzeganie zawieszenia ognia,
- kontrolę redukcji sił zbrojnych na terytoriach spornych,
- monitorowanie pozostawania sił w ustalonych obszarach,
- zapewnienie wypuszczenia więźniów politycznych,
- nadzór nad wymianą jeńców wojennych (we współpracy z Międzynarodowym Komitetem Czerwonego Krzyża),
- wprowadzenie programu repatriacji (we współpracy z biurem Wysokiego Komisarza NZ do spraw Uchodźców – UNHCR),
- redukcję zagrożeń wynikających z dużej ilości min przeciwpiechotnych znajdujących się na tym terytorium,
- monitorowanie przestrzegania praw człowieka oraz badanie przypadków łamania praw humanitarnych i praw człowieka, w tym przede wszystkim łamania praw kobiet i dziewcząt,
- ochronę ludności cywilnej, personelu humanitarnego i obrońców praw człowieka przed przemocą fizyczną oraz ochronę personelu Narodów Zjednoczonych,
- monitorowanie embarga na broń,
- udzielanie pomocy humanitarnej,
- wsparcie odbudowy instytucji państwowych.

³⁵ MINISTERSTWO OBRONY NARODOWEJ RP, *W służbie pokoju*, http://www.mon.gov.pl/pl/strona/314/LG_160_244 (odczyt z dn. 5.03.2013 r.).

³⁶ Zob. MINISTERSTWO OBRONY NARODOWEJ RP, http://www.mon.gov.pl/pl/stro-na/314/LG_160_244 (odczyt z dn. 5.03.2013 r.).

³⁷ http://www.unic.un.org.pl/misje_pokojowe/monusco.php (odczyt z dn. 5.03.2013 r.).

Wojsko Polskie uczestniczyło lub uczestniczy w następujących misjach³⁸:

NNSC (Neutral Nations Supervisory Commission) w Korei od 1953 roku – jeszcze w kwietniu 2012 roku Polska uczestniczyła w konsultacjach państw NNSC³⁹;

³⁸ Opracowanie własne, lista sporządzona na podstawie: C. MARCINKOWSKI, *Isto-ta...*, dz. cyt., s.18-21; PIETRZAK, *Armed Forces of the Republic of Poland in International operations – Legal Grounds, Strategic Consideration and Practical Implementation*, „Polish-Ukrainian Bulletin”, Warszawa 2012.

s. 78-84, K. GAJ, J. ZUZIAK, *Wojsko Polskie w międzynarodowych misja pokojowych*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy”, Rok XII (LXIII), Nr 5 (238), s. 21-54; *List of UN peacekeeping operations 1948-2012*, www.un.org/en/peacekeeping/.../operationslist.pdf oraz http://pl.wikipedia.org/wiki/Wojsko_Polskie_w_operacjach_pokojowych. (Zob. też strony poszczególnych operacji i organizacji je prowadzących; <http://www.osce.org/kosovo/58550>, <http://www.jfcnaples.nato.int/page11703241.aspx> – AFOR, <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/unmik/facts.shtml>, <http://www.aco.nato.int/kfor/about-us/mission.aspx>, <http://www.aco.nato.int/kfor/about-us/troop-numbers-contributions.aspx>, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polityka_bezpieczenstwa/operacje_nato_i_ue/operacje_zakonczone?printMode=true, <http://www.consilium.europa.eu/eeas/security-defence/eu-operations/completed-eu-operations/eufor-rd-congo>, *Iraq: foreign contributions to stabilization and reconstruction, Report for the Congress* fpc.state.gov/documents/organization/99533.pdf, Stowarzyszenie Polaków Misji Pokojowych ONZ, *Misje Pokojowe Polaków*, <http://skmponz.pl/misje-pokojowe-polakow-1953-2010/>, Stowarzyszenie Kombatantów Misji Pokojowych ONZ, Wrocław, <http://weteranionz.wroclaw.pl/statystyki.html>, *NATO operations from 1949-present* (pdf), [www.aco.nato.int/.../NATO %20Operations,%201...](http://www.aco.nato.int/.../NATO%20Operations,%201...), <http://www.cablegatesearch.net/cable.php?id=06WARSAW207>, http://www.jfcbs.nato.int/jfcbunssum/baltic_air_policing.aspx, <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/unmil/facts.shtml>, <http://www.wojskopolskie.pl/categories/view/222,Operacja+pomocy+humanitarnej+%22Swift+Relief%22.html>, [http://www.wp.mil.pl/pl/artykul/2416,PKW Łotwa wejdzie w skład sił ochraniających szczyt NATO w Rydze...](http://www.wp.mil.pl/pl/artykul/2416,PKW%20Lotwa%20wejdzie%20w%20sklad%20sil%20ochraniajacych%20szczyt%20NATO%20w%20Rydze...), <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/minurcat/facts.shtml>, <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/minurcat/mandate.shtml>, <http://www.consilium.europa.eu/eeas/security-defence/eu-operations/eumm-georgia/factsheets>, http://www.msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polityka_bezpieczenstwa/operacje_nato_i_ue/operacje_ue/operacje_ue, <http://www.un.org/en/peacekeeping/missions/monusco/facts.shtml>, <http://www.nato.int/cps/en/natolive/71679.htm> *Unified Protector Mission statistics* (pdf) (odczyt z dn. 3.03.2013 r.).

³⁹ <http://www.eda.admin.ch/eda/en/home/recent/media/single.html> (odczyt z dn. 5.03.2013 r.)

ICSC (International Commission for Supervision and Control) w Laosie, Wietnamie i Kambodży (1954-1975);
Observer Team w Nigerii (1968-1970);
UNEF II (Second United Nations Emergency Force) w Egipcie (1973-1979);
UNDOF (United Nations Disengagement Force) w Syrii (1974-2009);
Operacja humanitarna ONZ w Etiopii (1985-1987);
UNGOMAP (United Nations Good Offices Mission w Afganistanie i Pakistanie (1988-1990);
UNIIMOG (United Nations Iran – Iraq Military Observer Group (1988-1991);
UNTAG (United Nations Transition Assistance Group) w Namibii (1989-1990);
Polski kontyngent wojskowy (marynarki wojennej) do zabezpieczenia medycznego sił koalicyjnych podczas wojny w Zatoce Perzkiej (1991);
UNGCI (United Nations Guards Contingent in Iraq) (1991-1993);
UNIKOM (United Nations Iraq – Kuwait Observation Mission) (1991-2003);
UNAMIC (United Nations Advance Mission in Cambodia) (1991-1992);
MINURSO (United Nations for the Referendum in Western Sahara) (1991-2011);
Misja OBWE w byłej Jugosławii (1991-1994);
UNTAC (United Nations Transition Authority in Cambodia) (1992-1993);
UNPROFOR (United Nations Protection Force) w byłej Jugosławii (1992-1995);
UNSCOM (United Nations Special Commission) w Iraku (1992-1998);
UNFIL (United Nations Interim Force in Lebanon) (1992-2009);
Misja OBWE w Gruzji (1992-2009);
Misja OBWE w Nagornym Karabachu (1992-1993);
UNOMIL (United Nations Mission in Liberia) (1993-1997);

UNAMIR (United Nations Assistance Mission for Rwanda) (1993-1995);
UNMLT (United Nations Military Liaison Team) (1993-1994);
UNOMIG (United Nations Mission in Georgia) (1993-1997);
ECMM (European Community Monitoring Mission) w byłej Jugosławii (1994-2000);
Oenzetowska *Uphold democracy* MNF (Multinational Force) w Haiti (1994-1995);
UNCRO (United Nations Confidence Restoration Operation) w Chorwacji (1995-1996);
UNAVEM III (United Nations Angola Verification Mission III) (1995-1997);
UNMOT (United Nations Mission in Tajikistan) (1994-2000);
Natowska IFOR (Implementation Force) w Bośni i Hercegowinie (1996);
UNMBIH (United Nations Mission in Bosnia and Herzegovina) (1995-2002);
UNPREDEP (United Nations Preventive Deployment Force) w Macedonii (1995-1999);
UNTAES (United Nations Transitional Administration for Eastern Slavonija, Baranja and Western Sirmium) (1996-1998);
UNMOP (United Nations Mission in Prevlaka) w Chorwacji (1996-2002);
Natowska SFOR (Stabilisation Force) w Bośni i Hercegowinie (1998-2004);
Misja OBWE w Chorwacji, Bośni i Hercegowinie (1996-1998);
Misja OBWE na Łotwie (1996-1999);
Misja OBWE w Chorwacji (1996-2000);
MONUA (United Nations Observer Mission in Angola) (1997-1999);
Misja OBWE w Macedonii (1997-1998);
Misja OBWE w Bośni i Hercegowinie (1998-1999);
Natowska operacja Eagle Eye nad Kosowem (1998-1999);
Misja OBWE Kosovo Verification Mission (1999);
Natowska AFOR (Albania Force) (1999);

- UNMIK (United Nations Interim Administration Mission in Kosovo) (od 1999);
- Natowska KFOR (Kosovo Force) (od 1999) – misja powstała w odpowiedzi na kryzys humanitarny zaistniały między walczącymi ze sobą Armią Wyzwolenia Kosowa oraz wojskowymi i policyjnymi siłami Serbii i Czarnogóry⁴⁰);
- MONUC (United Nations Mission in the Republic of the Congo) (1999-2010);
- Misja OBWE w Kosowie (2000);
- Multinational Interception Force w Kuwejcie / Zatoce Perskiej (2000-2001);
- UNMEE (United Nations Mission in Ethiopia and Eritrea) (2000-2008);
- EUMM (European Union Monitoring Mission) w byłej Jugosławii (2000-2007);
- Natowska operacja *Essential Harvest / Amber Fox / Allied Harmony* w Macedonii (2001-2003);
- Natowska Operacja *Active Endeavour* – operacja NATO na Morzu Śródziemnym (od 2001), Polska uczestniczyła w niej w latach 2005, 2006-2007, 2008, 2010-2011;
- Operacja *Enduring Freedom* w Kuwejcie (2002);
- UNAMA (United Nations Assistance Mission in Afghanistan) (od 2002);
- Multi-National Force Iraq w Iraku (2004-2010);
- EUFOR Concordia (EU Military Operation in former Yugoslav Republic of Macedonia) (2003);
- Misja OBWE w Mołdawii (2003-2007);
- EUPOL Proxima (EU Police Mission in the former Yugoslav Republic of Macedonia) (2004-2005);
- Natowski ISAF (International Security Assistance Force in Afghanistan) (od 2003), polski PKW był już w Afganistanie w ramach koalicji od 2002 roku;

⁴⁰ K. GAJ, J. ZUZIĄK, *Wojsko Polskie w Międzynarodowych Misjach Pokojowych*, „Przełęcz Historyczno-Wojskowy”, Rok XII (LXIII) Nr 5 (238) 2011, s. 66.

EUPM (EU Police Mission) w Bośni i Hercegowinie (2003-2012);
UNMIL (United Nations Mission in Liberia) (od 2003);
UNOCI (United Nations Mission in Côte d'Ivoire) (od 2004);
EUJUST THEMIS (The Rule of Law Mission in Georgia) (2004-2005);
EUFOR ALTHEA BiH (EU Military Operation in Bosnia and Herzegovina) (od 2004);
NATO Training Mission – Iraq (NTM-I) (2004-2011);
Natowska operacja *Distinguished games* w Grecji (2004);
Natowska operacja *Swift Relief* w Pakistanie (2005-2006);
EUBAM Moldova / Ukraine (EU Border Assistance Mission to Moldova and Ukraine) (od 2005);
EUJUST LEX Iraq (EU Integrated Rule of Law Mission in Iraq) (od 2005) – Polska uczestniczyła w działaniach w latach 2006-2007, 2008, 2009;
Natowska operacja *Peaceful Summit* na Łotwie (2006);
EUFOR RD Congo (European Force in the Democratic Republic of the Congo) misja zakończona 30 listopada 2006 roku;
Natowskie operacje związane z *Baltic Air policing* w krajach bałtyckich w latach 2006, 2008, 2010 i 2012;
EUFOR (European Force) w Czadzie / Republice Środkowej Afryki (2008-2009);
MINURCAT (United Nations Mission in the Central African Republic and Chad) w latach 2007-2010 (MINURCAT *de facto* rozpoczął operację w 2009 roku po EUFOR w Czadzie / RŚA, ale już był autoryzowany przez RB (2007);
EUMM (European Monitoring Mission) w Gruzji (od 2008);
EUPOL Afghanistan (European Union Police Mission in Afghanistan) (od 2007);
EULEX Kosovo (EU Rule of Law Mission in Kosovo) (od 2008);
EUNAVFOR ATALANTA Somalia (European Union Naval Force ATALANTA) (od 2008);
NTM-A (NATO Training Mission Afghanistan) (od 2009)
MONUSCO (United Nations Organisation Stabilisation Mission in the Democratic Republic of the Congo) (od 2010);

UNMISS (United Nations Mission in South Sudan) (od 2011);
EUTM Mali (*EU training mission in Mali*) (od 2013);
z zastrzeżeniem: Natowska Unified Protector w Libii – Polska formalnie nie uczestniczyła, ale brało w niej udział siedemnastu żołnierzy z NAEW&C (NATO Airborne Early Warning & Control Program).

Pomoc humanitarna

Niektóre z tych misji obejmowały zadania humanitarne, czyli takie, które były albo są związane ze wspieraniem lub niesieniem pomocy humanitarnej. Pomoc humanitarna (łac. *humanitas* – człowieczeństwo, ang. *human* – człowiek, *humane* – humanitarny, ludzki, *humanitarian aid, assistance*) jest rozumiana jako pomoc doraźna, zaspokajająca podstawowe potrzeby życia i godności ofiar sytuacji nadzwyczajnych, np. kryzysów spowodowanych konfliktami lub katastrofami⁴¹. Według Organizacji Narodów Zjednoczonych, podstawowym celem pomocy humanitarnej jest ratowanie życia i niesienie ulgi w cierpieniu⁴². Warto tu dodać, że zarówno Unia Europejska, jak i ONZ podczas trwania misji z elementem humanitarnym podkreślają istotność tego celu. Pomoc jest klasyfikowana jako bezpośrednia, jeśli mamy na myśli dostarczanie usług i dóbr pomocowych potrzebującej ludności, lub pośrednia, czyli taka, która obejmuje transport tychże dóbr i personelu się nim zajmującego oraz wsparcie infrastrukturalne, np. naprawę dróg, dostarczanie prądu, które *de facto* są niezbędne do efektywnego rozdzielania pomocy⁴³. Z wymienionych misji, w których Polscy żołnierze brali czynny udział, następujące obejmowały silny pierwiastek humanitarny:

⁴¹ L. SZOT, *Pomoc humanitarna w obliczu konfliktu zbrojnego*, w: *Ludzie ubodzy i ofiary wojny jako odbiorcy pomocy charytatywno-humanitarnej*, TENŻE (red.), Warszawa 2010, s. 57-58.

⁴² UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY A/Res/46/182, *Strengthening of the coordination of humanitarian emergency assistance of the United Nations*, Genewa 1991.

⁴³ UNITED NATIONS OFFICE FOR COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS, *Guidelines on the use of Military and Defence Assets to support United Nations Humanitarian Activities in Complex Emergencies*, Genewa 2006, s. 3.

NNSC (Neutral Nations Supervisory Commission) w Korei. Tam w latach pięćdziesiątych żołnierze polscy nieśli pomoc humanitarną ofiarom wojny – w Szpitalu Polskiego Czerwonego Krzyża pracowało pięćdziesięciu żołnierzy i cywilów⁴⁴.

ICSC (International Commission for Supervision and Control) w Laosie, Wietnamie i Kambodży. Tu żołnierze polscy dostarczali opiekę medyczną, żywność oraz organizowali transport⁴⁵.

UNEF II (Second United Nations Emergency Force) w Egipcie. Zadania humanitarne polegały tu np. na dostarczaniu żywności obleganym wojskom egipskim i ludności sueskiej, wymianie jeńców wojennych czy odszukiwaniu zwłok poległych⁴⁶.

Operacja humanitarna ONZ w Etiopii (1985-1987): Polska Lotnica Eskadra Pomocy Etiopii pomagała w transporcie pomocy humanitarnej i transporcie ludzi⁴⁷.

UNTAG (United Nations Transition Assistance Group): jednym z celów misji były pomoc w powrocie uchodźcom, jeńcom oraz więźniom politycznym i nadzorowanie tych działań⁴⁸.

Natowska AFOR: mandat misji obejmował pomoc Agencji UNHCR (Wysokiego Komisarza ONZ do spraw Uchodźców) w rozwiązywaniu kryzysu humanitarnego i pomoc uchodźcom, tzn. pomoc Albanii w przyjęciu ponad pół miliona uchodźców i pomoc w zorganizowaniu ich powrotu do Kosowa. (Podczas operacji misja AFOR pomagała w zbudowaniu dwudziestu jeden tysięcy namiotów, pośredniczyła w przekazaniu trzydziestu jeden tysięcy ton pomocy humanitarnej, przemieszczeniu osiemdziesięciu tysięcy repatriacji i stu osiemdziesięciu tysięcy uchodźców)⁴⁹.

⁴⁴ K. GAJ, J. ZUZIĄK, *Wojsko Polskie...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁵ Tamże, s. 32.

⁴⁶ Tamże, s. 46.

⁴⁷ G. CIECHANOWSKI, *Żołnierze polscy w misjach i operacjach pokojowych poza granicami kraju w latach 1953-1989*, Toruń 2009.

⁴⁸ K. GAJ, J. ZUZIĄK, *Wojsko Polskie...*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁹ <http://www.jfcnaples.nato.int/page11703241.aspx> (odczyt z dn. 22.02.2013 r.).

Natowska KFOR w Kosowie: tu jednym z zadań mandatowych misji było wspieranie międzynarodowego wysiłku humanitarne-
go⁵⁰, m.in. żołnierze polscy dostarczali żywność i leki ludności
dotkniętej konfliktem oraz remontowali drogi⁵¹.

Natowski ISAF w Afganistanie: mandat zakłada wspieranie pomo-
cy humanitarnej. ISAF poprzez Prowincyjne Zespoły Rekon-
strukcji (Provincial Reconstruction Teams PRT) udziela wsparcia
humanitarnego, w odpowiedzi na prośby władz pomaga w od-
budowie szkół, szpitali i innych niezbędnych obiektów pierw-
szej potrzeby. ISAF udziela humanitarnego wsparcia poopera-
cyjnego⁵². Żołnierze polscy są bardzo aktywni na tym polu, za
pośrednictwem swojej PRT w Ghazni rozbudowują infrastruk-
turę, oferują wsparcie medyczne, a także dostarczają artykuły
pomocowe do szkół i innych instytucji⁵³.

EUFOR w Bośni i Hercegowinie: tu Polscy żołnierze dostarczali
głównie wsparcia natury medycznej⁵⁴.

UNIFIL w Libanie: podczas misji jej ważnym aspektem było wspar-
cie medyczne i infrastrukturalne lokalnej społeczności⁵⁵. Kam-
pania medyczna polskiego kontyngentu wspomagała huma-
nitarnie okoliczną społeczność, była aktywna właśnie w tym
zakresie i wzbudzała uznanie okolicznej społeczności. Także

⁵⁰ http://www.nato.int/cps/en/natolive/topics_48818.htm (odczyt z dn. 22.02.2013 r.).

⁵¹ <http://reliefweb.int/report/serbia/kfor-humanitarian-projects>, <http://www.wojsko-polskie.pl/misje-zagraniczne/polskie-kontyngenty-wojskowe/misja-pokojowa-nato-kfor-w-kosowie/20995,pomoc-kfor.html> (odczyt z dn. 22.02.2013 r.).

⁵² http://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2009_2014/documents/sede/dv/sede250110natoroleafghanistan_/sede250110natoroleafghanistan_en.pdf, <http://www.nato.int/isaf/topics/mandate/index.html> (odczyt z dn. 22.02.2013 r.).

⁵³ <http://www.wojsko-polskie.pl/misje-zagraniczne/polskie-kontyngenty-wojskowe/misja-pokojowa-w-afganistanie/20895,sto-dni-w-afganistanie.html> (odczyt z dn. 28.02.2013 r.).

⁵⁴ <http://www.wojsko-polskie.pl/misje-zagraniczne/polskie-kontyngenty-wojskowe/misja-pokojowa-eufor-w-bosni-i-hercegowinie/> (odczyt z dn. 26.02.2013 r.).

⁵⁵ <http://unifil.unmissions.org/LinkClick.aspx?link=Magazine%2FIssue00%2FEnglish-+Issue+00.pdf&tabid=11569&mid=14994&language=en-US> (odczyt z dn. 25.02.2013 r.).

polscy żołnierze brali udział w wyposażaniu szkół⁵⁶. Dodatkowo żołnierze PKW w Libanie opiekowali się miejscami upamiętniającymi pobyt żołnierzy generała Andersa na Bliskim Wschodzie⁵⁷.

EUFOR (European Force) w Czadzie / Republice Środkowej Afryki: jednym z celów misji było wsparcie organizacji humanitarnych w niesieniu pomocy poprzez ochronę konwojów humanitarnych, ochrona personelu ONZ oraz umożliwienie powrotu wypędzonym i przesiedleńcom⁵⁸.

MINURCAT (United Nations Mission in the Central African Republic and Chad): misja zawierała aspekt humanitarny polegający na zapewnieniu ochrony organizacjom humanitarnym niosącym pomoc uchodźcom, udzielanie pomocy ludności miejscowej, stworzenie uchodźcom warunków do powrotu. Polscy żołnierze zajmowali się również wsparciem infrastrukturalnym i inżynieryjnym – remontowali, budowali i wyposażali szkoły oraz remontowali drogi⁵⁹.

Polscy żołnierze prowadzili dystrybucję artykułów pomocowych także przy okazji takich misji jak Multi-National Force Iraq czy NTM-I w Iraku, gdzie pierwiastek humanitarny nie był *stricte* w mandacie misji⁶⁰. Dopiero w ciągu ostatnich mniej więcej piętnastu lat⁶¹ – a nawet jeszcze bardziej od 2001 roku, gdy operacje mają charakter łączony,

⁵⁶ <http://www.wojsko-polskie.pl/categories/route/misje-zagraniczne/polskie-kontyngenty-wojskowe/misja-pokojowa-onz-w-libanie/page:2> (odczyt z dn. 26.02.2013 r.).

⁵⁷ Na przykład w 1998 roku żołnierze z własnych składek wymienili i ufundowali tablicę Ojciec nasz w kościele Pater Noster w Jerozolimie. Stara (ufundowana przez żołnierzy gen. Andersa), zniszczona upływem lat tablica została przewieziona przez wojsko do Polski i po renowacji zawieszono ją w Katedrze Polowej Wojska Polskiego w Warszawie przy ul. Długiej 13.

⁵⁸ K. GAJ, J. ZUZIAK, *Wojsko Poskie...*, dz. cyt., s. 85-86.

⁵⁹ Tamże s. 86 oraz http://www.pkwczad.wp.mil.pl/pl/10_232.html (odczyt z dn. 25.02.2013 r.).

⁶⁰ <http://www.wojsko-polskie.pl/categories/route/misje-zagraniczne/polskie-kontyngenty-wojskowe/misja-stabilizacyjna-w-iraku/page:3> (odczyt z dn. 26.02.2013 r.).

⁶¹ Zob. C. MARCINKOWSKI, *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy”, Rok XII (LXIII) Nr 5 (238) 2011, s. 16.

czyli taki, który obejmuje ujęcie strukturalne, funkcjonalne i mentalne umożliwiające osiągnięcie holistycznego celu strategicznego operacji⁶² – działania o charakterze wsparcia humanitarnego wykonywane przez wojsko mają miejsce coraz częściej. Ma to też związek z wcześniejszą zmianą postrzegania tego, jak operacje powinny wyglądać na szczeblu międzynarodowym. W 2000 roku na forum ONZ zastępca sekretarza generalnego tej organizacji, Lakhdar Brahimi przedstawił raport zwany „Raportem Brahimiego”, który zapoczątkował reformę podejścia ONZ do operacji pokojowych i wprowadził całościowe i zintegrowane podejście do przeprowadzania tego typu operacji. Chodzi tu o to, że aspekty polityczne, strategiczne, wojskowe, a nawet humanitarne powinny być dobrze skoordynowane, aby osiągnąć jasne i dobrze sprecyzowane polityczne założenia mandatowe danej misji⁶³. Miało to ogromny wpływ na to, jak zmienił się charakter mandatowanych przez ONZ misji ONZ i NATO. Jest to widoczne na przykładzie misji NATO KFOR w Kosowie i ISAF w Afganistanie, gdzie element wsparcia humanitarnego dokonywanego przez wojsko nie tylko odgrywa ogromną rolę we wzbudzaniu zaufania wśród lokalnej społeczności, ale także pomaga w realizacji celów strategicznych obu misji. Zmiana postrzegania międzynarodowego misji przekłada się też na to, jak Polska urzeczywistnia swój wkład w misje pokojowe i stabilizacyjne w tym zakresie. Tak jak w przypadku innych sił zbrojnych obszaru euroatlantyckiego polskie zaangażowanie wojskowe we wsparcie humanitarne staje się nieodłącznym elementem każdej misji zagranicznej wypełnianej przez Wojsko Polskie. Dobrze ilustruje to zapis w Ustawie z dnia 17 grudnia 1998 roku o zasadach użycia i pobytu Sił Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej (RP) poza granicami Polski potwierdzający, że siły zbrojne RP mogą uczestniczyć w akcjach humanitarnych⁶⁴.

⁶² Zob. M. WIATR, *Operacje połączone, działania połączone*, w: *Materiały z sympozjum naukowego*, Warszawa 2000, s. 46.

⁶³ UNITED NATIONS, *Report of the Panel on United Nations Peace Operations*, UN Document A/55/305S/2000/809, New York: United Nations, August 2000 (Brahimi Report).

⁶⁴ isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU19981621117&type=3 (odczyt z dn. 27.02.2013 r.) oraz zob. P. PIETRZAK, *Armed Forces of the Republic of Poland in International Operations – Legal Grounds, Strategic Considerations, and Practical Implementation*, *National Security Bureau*, „Polish-Ukrainian Bulletin”, 2012, s. 69-70.

W przypadku Wojska Polskiego i wsparcia humanitarnego bardzo ważną rolę pełni Caritas Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego, która koordynuje pomoc udzielaną przez Caritas Polska obszarom dotkniętym konfliktami zbrojnymi. Na przykład w latach 2011-2012 wojskowe samoloty dostarczyły dla ludności cywilnej Afganistanu kilka ton koców, zimowych kurtek, artykułów szkolnych, ławek i stolików dla uczniów⁶⁵.

Należy zaznaczyć, że bardzo trudno byłoby dotrzeć z pomocą humanitarną w rejon konfliktu, gdyby nie pomoc CIMIC⁶⁶, ponieważ instytucja ta nie tylko najlepiej zna faktyczne potrzeby miejscowej ludności, ale także dysponuje możliwościami dystrybucji darów⁶⁷.

Akt ingerencji humanitarnej i wsparcia humanitarnego jest powszechnie akceptowalny. Już papież Jan Paweł II dla zachowania pokoju nie wyklucza – jak to nazywa – „ingerencji humanitarnej”, mówiąc także, że „żaden konflikt nie upoważnia do lekceważenia prawa ludności cywilnej do nietykalności”⁶⁸, czyli zachowania jej godności. Samo wsparcie humanitarne czerpie inspirację ze wsparcia charytatywnego. Różnice między nimi są widoczne na podłożu genezy obu pojęć⁶⁹, jednak najważniejszy wydaje się aspekt socjologiczny obu, który w obydwu przypadkach, z definicji, powinien prowadzić do budowania zaufania i poprawy kontaktów międzyludzkich. W przypadku misji zagranicznych wojska zadanie budowania relacji ze społecznością lokalną jest jednym z najtrudniejszych wyzwań podczas danej misji, tym bardziej jeśli ma ona miejsce w innym obszarze kulturowo-religijnym. Odpowiednie przygotowanie i szkolenie sił udających się na misje ma tu niebagatelne znaczenie. Wojsko Polskie prowadzi w tej mierze pro-

⁶⁵ L. SZOT, *Działalność...*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁶ CIMIC (ang. Civil-Military Co-operation) – termin używany w strukturach NATO, który określa współpracę sił wojskowych z organami władzy cywilnej w ramach prowadzonych operacji.

⁶⁷ L. SZOT, *Działalność...*, dz. cyt., s. 169.

⁶⁸ L. TENŻE, *Pomoc humanitarna...*, dz. cyt., s. 57.

⁶⁹ Zob. J. MIERZWA, *Pomoc charytatywna, a pomoc humanitarna próba ujęcia różnic*, w: L. SZOT (red.), *Ludzie ubodzy i ofiary wojny jako odbiorcy pomocy charytatywno-humanitarnej*, Warszawa 2010, s. 23.

gramy i kursy przygotowawcze⁷⁰, chociaż prawdziwy „chrzest bojowy” ma miejsce w zderzeniu z rzeczywistością misji.

Każdy konflikt zbrojny, każda wojna niosą za sobą ofiary cywilne, nieprzewidziane straty w ludziach⁷¹. *Collateral damage*⁷² wydają się nieuniknione w dobie stosowania nadzwyczaj skomplikowanego sprzętu wojskowego o dużej sile rażenia⁷³. Samo *collateral damage* jest działaniem mającym na celu ochronę osób cywilnych podczas wojny i niejako jest niewdzięcznym elementem otwierającym drogę do minimalizowania negatywnych skutków wojny. Wojsko niestety ma ograniczone sposoby pozawojskowe do minimalizowania negatywnej percepcji efektów strat w ludziach. Właśnie wsparcie humanitarne odczytywane przez ludność lokalną jako pożądany przejaw pomocy dawało i daje możliwość złagodzenia takiej negatywnej percepcji. W takiej sytuacji, pomoc humanitarna stała się niepostrzeżenie elementem tzw. *winning hearts and minds*⁷⁴ (zdobywania serc i umysłów) mających na celu społeczne uznanie wysiłków wojskowych oraz osiągnięcie, przez wojsko, pożądanych efektów i celów strategicznych danej misji.

Zabiegi o charakterze wsparcia humanitarnego muszą być prowadzone zgodnie z poszanowaniem zwyczajów i kultury lokalnej, a także zgodnie z humanitarnym prawem międzynarodowym. Przykład polskiego zaangażowania we wsparcie humanitarne podczas operacji pokazuje, że Polska idzie z duchem czasu globalnych zmian reformatorskiego zintegrowanego podejścia do planowania i przeprowadzania

⁷⁰ Zob. więcej: <http://www.wceo.wp.mil.pl/pl/223.html>, http://www.sgwp.wp.mil.pl/pl/1_904.html, <http://www.nasze-wojsko.pl/praca-w-wojsku/93/Szkoly-wojskowe/Centrum-Szkolenia-na-Potrzeby-Sil-Pokojowych-ONZ>, <http://www.jftrc.nato.int/> (odczyt z dn. 28.02.2013 r.).

⁷¹ L. SZOT, *Pomoc humanitarna...*, dz. cyt., s. 56-57.

⁷² „Collateral damage – zniszczenia i straty wśród ludności cywilnej powstałe na skutek działań wojennych”. <http://www.diki.pl/slownik-angielskiego/?q=collateral+damage> (odczyt z dn. 27.02.2013 r.).

⁷³ Zob. http://en.wikipedia.org/wiki/Collateral_damage, <http://www.crimesofwar.org/a-z-guide/392/>, V. EPPS, *Civilian casualties in modern warfare: the death of the collateral damage rule*, Suffolk „University School of Law Research Paper” 11-39, Boston, 2011.

⁷⁴ M.F. FITZSIMMONS, *Hard hearts and open minds? Governance, Identity, and Counterinsurgency Strategy*, „Journal of Strategic Studies”, 2008, s. 340.

operacji o silnym pierwiastku humanitarnym. Polski typ wsparcia humanitarnego oferowany przez Wojsko Polskie, polegający głównie na dostarczaniu pomocy medycznej oraz budowaniu infrastruktury, wydaje się wyważony wobec ogólnej krytyki, zwłaszcza amerykańskich sił zbrojnych i ich pomocy. Krytykę wyrażają głównie międzynarodowe organizacje humanitarne i wynika ona ze zbyt intensywnej działalności humanitarnej wojska, która sprawia, że następuje rozmycie ról zadań wojskowych i zadań organizacji humanitarnych. W opinii organizacji humanitarnych, pomoc humanitarna może być udzielana przez wojsko tylko w sytuacjach szczególnych. Organizacjom głównie chodzi o ochronę konwojów humanitarnych, szczególnie kiedy nie czują się wystarczająco bezpieczne, aby wykonywać swoją pracę⁷⁵. W miarę wzrostu zaangażowania Wojska Polskiego oraz wraz z powstawaniem większej ilości organizacji humanitarnych w Polsce działających w obszarze konfliktów może się pojawić ten sam problem krytyki, z jakim mają do czynienia siły brytyjskie czy amerykańskie.

Polish humanitarian service in the peacekeeping and stabilization missions of the Polish Armed Forces

Summary

The Polish Armed Forces have a long record of service in the peacekeeping and stabilization missions as well as in a provision of humanitarian assistance to populations affected and distressed by armed conflicts. Humanitarian assistance itself draws spiritual inspirations from ideals connected to charity. Differences between the two terms are apparent at the level of their origins. However, a sociological factor plays a crucial role here, as it should lead to confidence building

⁷⁵ M. BESLER, K. SEKI, *Civil-military relations in armed conflicts. A humanitarian perspective*, „Liaison A Journal of Civil Military Humanitarian Relief Collaborations”, Vol. III, Nr 3 2006, s. 6-10.

and improvement of interpersonal and intercultural relations. As far as missions conducted abroad are concerned, a task of building a strong relation with local populations seems one of the most difficult and complex, predominantly where a mission takes place in a culturally and religiously different area and country. This article provides for an account for missions which were or have been conducted by the Polish Armed Forces with a particular focus on those with a strong humanitarian element.

Ks. dr hab. Leon Szot, prof. UKSW, wykładowca nauk społecznych w Instytucie Socjologii UKSW oraz profesor wizytujący w PWS Techniczno-Ekonomicznej w Jarosławiu; wykładowca w WS Finansów i Handlu Międzynarodowego w Warszawie (2006-2008); wykładowca KUL (2008-2010). Uczestnik misji pokojowej UNIFIL w Libanie (1997-1998), odznaczony m.in. Medalem ONZ za służbę w misji pokojowej. Ważniejsze publikacje: *Obecni do końca*, Warszawa 2010; *Znaczenie wsparcia społecznego w pozytywnej readaptacji osób wchodzących w konflikt z prawem*, Lublin 2011; *Accepting the Fortunes of life*, w: M. Kalinowski, I. Niewiadomska (red.), *Paths to the person. Community assignments in achieving individual prevention goals*, Lublin–Rzym 2010, s. 11-124.

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

KARD. KAROL WOJTYŁA, *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, opr. ks. A. Dobrzyński, Rzym 2012, ss. 472.

Prezentowana książka ukazała się nakładem Fundacji Jana Pawła II – Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie. Zostały w niej opublikowane artykuły i referaty naukowe kard. Wojtyły odnoszące się do II Soboru Watykańskiego. Opracowania dokonał dyrektor ośrodka, ks. Andrzej Dobrzyński, który wybrał ponad trzydzieści wypowiedzi pochodzących z lat 1965-1977. Większość z nich stanowią prelekcje wygłoszone w czasie konferencji i sympozjów naukowych. W omawianej książce znajdują się także fragmenty wystąpień w ramach prac odpowiednich komisji episkopatu, zajmujących się wdrażaniem nauki soborowej w życie Kościoła w Polsce.

Publikację otwiera słowo wstępne ks. prof. A. Kubisia, bliskiego współpracownika kard. Wojtyły. Podkreśla on w nim wartość zebranych i krytycznie opracowanych tekstów, które stanowią bezcenną pomoc w interpretacji nauczania *Vaticanum II* dla dużej grupy odbiorców Kościoła powszechnego i w Polsce.

Wprowadzenie do omawianej książki przygotował ks. A. Dobrzyński i zatytułował je *Recepcja Vaticanum II według kard. Karola Wojtyły*. Tym miejscu zwrócił uwagę na główne motywy zwołania soboru powszechnego w drugiej połowie XX wieku, nakreślił najważniejsze zagadnienia poruszane w poszczególnych rozdziałach książki, a także przekazał kilka uwag redakcyjnych.

Główna część opracowania została podzielona na cztery rozdziały. W pierwszym, zatytułowanym *Poznać Sobór*, zgromadzono teksty obrazujące warsztat pracy ojców soborowych i ekspertów teologicznych, przygotowujących dokumenty oraz teksty omawiające całokształt doktryny *Vaticanum II*. Z tego rozdziału możemy się dowiedzieć sporo szczegółów na temat prac nad końcowym kształtem Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, np. jaki był w nich udział Episkopatu Polski i jak wyglądała współpraca biskupów i teologów. Ciekawie została przedstawiona synteza myśli soborowej w kluczu

Ecclesia ad intra – Ecclesia ad extra. Przypomnijmy, że głównym zadaniem soboru było znalezienie odpowiedzi na pytanie: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*, a więc było to pytanie o tożsamość i samoświadomość Kościoła. Stąd był to sobór wyraźnie eklezjologiczny, ale jednocześnie otwarty na wszystkie sprawy współczesnego świata. Ważna dla aspektu *ad intra* okazała się zasada tzw. odnowy przystosowanej, której główne wątki układają się wokół konstytucji *Lumen gentium*. Natomiast odzwierciedleniem linii *ad extra* były dokumenty dotyczące ekumenizmu, religii niechrześcijańskich oraz wolności religijnej, ze szczególnym podkreśleniem konstytucji *Gaudium et spes*. Widać zatem, że właśnie dwie konstytucje o Kościele (dogmatyczna i duszpasterska) wyznaczają ramy soborowej myśli. Autor opracowania zwraca też uwagę na znaczenie konstytucji *Dei verbum*, z jej centralnym tematem objawienia. Z tym zagadnieniem wiąże się kwestia relacji posoborowych między teologią a Magisterium w Kościele powszechnym oraz w Kościele polskim.

Drugi rozdział nosi tytuł *Kościół w Chrystusie* i zawiera wypowiedzi dotyczące Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* oraz innych dokumentów, które wyraźnie ukazują uczestnictwo Ludu Bożego – duchownych i świeckich – w potrójnej misji Chrystusa Kapłana, Proroka i Króla. W tej części znajdziemy m.in. referaty ukazujące ideę Ludu Bożego i świętości Kościoła w kontekście posłannictwa świeckich. Ich odpowiedzialność za Kościół wiąże się zarówno z wymogiem ich osobistej świętości, jak i z obowiązkiem głoszenia Chrystusowej prawdy. Opiera się to na pogłębionej teologii laikatu, wypływającej z sakramentalnego, charyzmatycznego, katolickiego i ekumenicznego charakteru Ludu Bożego. Organami apostołstwa świeckich w Kościele współczesnym są *Consilium de Laicis* oraz Komisja *Iustitia et Pax*.

W omawianym rozdziale znalazły się również wypowiedzi dotyczące biskupów i prezbiterów. Pierwsi z nich zostali określani jako słudzy wiary. Ich posługa zakorzeniona jest w misji Chrystusa przekazanej następnie apostołom. Wiara staje się zarówno źródłem, jak i przedmiotem biskupiej posługi we wspólnocie Ludu Bożego. Jest ona widoczna we wspomnianych wcześniej obu wymiarach Kościoła *ad intra* i *ad extra*. Prezbiterzy natomiast zostali ukazani w perspektywie ich dusz-

pasterskiej misji. Kapłan to zatem ten, który z jednej strony kształtuje wspólnotę i jej przewodniczy, z drugiej natomiast jest wychowawcą w wierze. Wzorem takiej postawy jest sam Jezus, Dobry Pasterz, zatroskany o zbawienie wszystkich ludzi. Taka postawa stanowi fundament tożsamości kapłańskiej (*identitas sacerdotalis*).

Kolejnym tematem związanym z chrystologicznym spojrzeniem na Kościół w ujęciu kard. Wojtyły jest tzw. inspiracja maryjna *Vaticanum II*. Dokładnie mowa jest tutaj o wątkach maryjnych w polskim duszpasterstwie i apostołstwie. Źródłem rozważań nad tym zjawiskiem jest ósmy rozdział *Lumen gentium*, który ukazuje Błogosławioną Maryję Dziewicę Bożą Rodzicielkę w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Tajemnica Bożego Macierzyństwa Maryi znajduje swoje odzwierciedlenie i przedłużenie w treści maryjnego tytułu „Matka Kościoła”.

Dopełnieniem wcześniejszych przemyśleń jest rozważanie wokół hasła „Kościół to my” i związanej z nim odpowiedzialności wszystkich wierzących za kształt wspólnoty eklezjalnej. Pośrednio łączy się to ze wzajemnymi relacjami pomiędzy wymiarem strukturalnym Kościoła a ideą wspólnoty Ludu Bożego. Człowiek współczesny, widać to również w Polsce, odczuwa głód autentycznej wspólnoty ludzkiej, w której dopiero odnajduje swoją indywidualność. Jednym z podstawowych czynników odnowy staje się bez wątpienia podsumowujące ten rozdział zagadnienie „Człowiek we wspólnocie Kościoła”.

W trzecim rozdziale zatytułowanym *Kościół w świecie* zamieszczono teksty dotyczące problematyki zawartej w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Najpierw kard. Wojtyła przybliżyła kwestię wspólnoty ludzkiej widzianej oczami soboru. Rozpoczyna od swoistego *status quaestionis* tego zagadnienia i zaznacza, że zajmie się nie tyle samą rzeczywistością tej wspólnoty, ile jej soborową obiektywizacją. Problematyka ludzkiej wspólnoty została przedstawiona w ujęciu socjologicznym, teologicznym i etycznym.

Konstytucja pastoralna ma wyjątkowe znaczenie także dla teologów na różnych odcinkach ich pracy. Mamy bowiem do czynienia ze specyficznym napięciem pomiędzy pojęciami „Kościół” i „świat”. Te rzeczywistości wzajemnie się przenikają, ale jednocześnie nie dają się

zamknąć jedna w drugiej. W opinii kard. Wojtyły, potrzebny jest tutaj właściwy antropocentryzm, który stawia człowieka w centrum świata, ale także przypomina mu, że to poza nim istnieje źródło jego istnienia i ostatecznej sprawiedliwości.

W *Gaudium et spes* jawi się także potrzeba wychowania do pełni kultury ludzkiej. Punktem wyjścia będzie tutaj zachowanie odpowiedniej proporcji pomiędzy rozwojem kultury materialnej a rozwojem osobowości ludzkiej. Stąd na pierwszy plan wysuwa się rola rodziny, która nie może być niczym zastąpiona. Ważną rolę w rozwoju osobowym człowieka pełni też szeroko rozumiana wspólnota.

Integralny rozwój człowieka musi się opierać na perspektywie daleko wykraczającej poza doczesne ramy. Nie można zatem przemilczeć znaczenia śmierci i nieśmiertelności człowieka, a jego pełny rozwój należy widzieć w blasku Tajemnicy Paschalnej. Pośrednio ten temat wiąże się z innym, bardzo istotnym dla współczesnego człowieka i świata, a mianowicie z tzw. autonomią rzeczy doczesnych. Prawdziwym zabezpieczeniem ich słusznej odrębności jest jedynie Ewangelia, a nie odrzucenie porządku Bożego. Chodzi zatem o rzetelne odkrycie tego *sacrum*, które jest w świecie i w człowieku. Obecność Kościoła w świecie i jego rolę, zgodnie z nauczaniem *Gaudium et spes*, podkreśla przypomniana stale przez niego problematyka praw przysługujących każdemu człowiekowi. Wśród nich znajduje się prawo do wolności religijnej, opartej na transcendentnym charakterze osoby ludzkiej.

Czwarty rozdział – *Realizacja* Vaticanum II – zawiera pisma o charakterze pastoralnym, w których kard. Wojtyła wytycza drogi recepcji soboru, czyli procesu upowszechniania jego doktryny, oraz drogi realizacji *Vaticanum II*, czyli wprowadzenia soborowego nauczania w życie ludzi i kościelnych instytucji. W tekstach tych przejawia się troska Pasterza Kościoła krakowskiego o to, by wierzący poznali treści dokumentów soborowych. Równoległe z tym procesem musi jednak przebiegać wprowadzanie tego nauczania poprzez istniejące struktury eklezjalne, jak np. synody diecezjalne czy synod krajowy.

Lepszemu poznaniu dorobku *Vaticanum II* służy z pewnością ukazanie chronologii i treściowej jedności poszczególnych dokumentów wraz z ich wewnętrzną logiką. Opiera się ona na jedności Kościo-

ła z Chrystusem, a także wspomnianych wcześniej słowach-kluczach *Ecclesia ad intra* i *Ecclesia ad extra* oraz uniwersalnym zasięgu odkupienia. Kardynał Wojtyła proponuje wpisanie procesu recepcji *Vaticanum II* w program duszpasterski początku nowego milenium chrześcijaństwa w Polsce. Chodzi o plan perspektywiczny, uwzględniający kontekst historyczny i teologiczny Kościoła polskiego. Został on przedstawiony na podstawie dziewięciu punktów: 1. Stworzenie stare – i wciąż nowe; 2. Obraz i podobieństwo Boga; 3. Jezus Chrystus wczoraj i dziś; 4. Bogactwa i trudy Ludu Bożego; 5. Historia zbawienia a dzieje człowieka; 6. Wspólnota słowa Bożego; 7. Wspólnota Eucharystii; 8. Powołanie chrześcijańskie – powołaniem królewskim (kapłańskim); 9. Lud Boży w drodze do spełnienia swych doczesnych i wiecznych przeznaczeń.

Zmierzając do końca przedstawionych w omawianej książce zagadnień, kard. Wojtyła bardzo mocno akcentuje jeszcze jedną sprawę. Otóż realizacja soboru powinna mieć miejsce także w życiu osobistym każdego wierzącego. Przede wszystkim poprzez postawę świadomej wiary i odpowiedzialności za wszystkie dziedziny i wymiary życia. Powinno to się realizować poprzez zaangażowanie w życie parafii i podjęcie apostołstwa właściwego świeckim we współpracy z duszpasterzami.

W końcowej części publikacji znajduje się streszczenie w języku angielskim oraz kilka indeksów – biblijny, dokumentów soborowych i osób – przygotowanych przez ks. Dobrzyńskiego. Warto zaznaczyć, że omawiana publikacja jest cennym uzupełnieniem ważnej monografii kard. Wojtyły *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* (1972). Zarazem zbiór ten jest pomocą do właściwej interpretacji doktryny soborowej, o co zabiegał bł. Jan Paweł II w czasie swego pontyfikatu i co stanowiło gorącą troskę Benedykta XVI.

ks. Robert Ptak SCJ

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej
Posoborowe koncepcje teologii katolickiej
Kraków, 28 lutego 2013 roku

W czwartek, 28 lutego 2013 roku w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Podzamcze 8, w godzinach 9.00-14.30 odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa poświęcona posoborowym koncepcjom teologii katolickiej. Została ona przygotowana przez Katedrę Eklezjologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie pod patronatem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Koordynatorem spotkania był o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE, kierownik Katedry Eklezjologii WT UPJPII, który w imieniu organizatorów przywitał wszystkich zebranych i rozpoczął spotkanie wspólną modlitwą w intencji Kościoła i papieża Benedykta XVI w ostatnim dniu jego pontyfikatu.

Otwarcia konferencji dokonał rektor UPJPII, ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak, który w swojej przemowie odwołał się do historycznego wydarzenia II Soboru Watykańskiego i zawartego w jego dokumentach swoistego „kodu genetycznego teologii katolickiej”. Zadaniem rozpoczynającej się konferencji będzie z pewnością, podkreślił Ksiądz Rektor, przedstawienie tego zapisu obecnego w różnych środowiskach kościelnych Europy i świata.

Słowo do zebranych skierował następnie dziekan Wydziału Teologicznego UPJPII, ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak, który zachęcił do szukania odpowiedzi na pytanie, jaka jest specyfika polskiej myśli teologicznej w okresie posoborowym i jej charakterystyczny wkład w kościelny dorobek naukowy.

Sesji przedpołudniowej przewodniczył ks. dr Grzegorz Dziewulski, wykładowca teologii fundamentalnej w WSD w Łodzi.

Pierwszy z prelegentów, ks. prof. dr Krzysztof Charamsa z Kongregacji Nauki Wiary z Watykanu, przedstawił zagadnienie *Teologia i jej zadania w świetle wskazań Kongregacji Nauki Wiary*. Główny

wątek tego tematu skupiał się wokół swoistego podziału „kompetencji” między teologię a Magisterium Kościoła. W swoim wystąpieniu prelegent zaznaczył, że zadaniem obydwu podmiotów jest służba objawieniu. Porównał je do dwóch katedr: teologicznej i nauczycielskiej, z których przekazywana jest prawda dotycząca zbawienia człowieka. W części historycznej nawiązał do I i II Soboru Watykańskiego, przedstawiając ich podejście do omawianego zagadnienia. Przywołał także szereg dokumentów, które zajmują się ważnym zagadnieniem metody teologicznej, m.in. *Mysterium Ecclesiae* (1973) i *Donum veritatis* (1990) Kongregacji Nauki Wiary oraz *Veritatis splendor* (1993) i *Fides et ratio* (1998) Jana Pawła II.

Następny prelegent, dr Marek P. Chojnacki OCist., adiunkt w Katedrze Eklezjologii UPJPII, przedstawił temat *Zasada ciągłości i rozwoju teologii średniowiecznej i współczesnej*. W swoim referacie oparł się na fundamentalnym znaczeniu Pisma Świętego w teologii. Przytoczył używaną m.in. przez Henri de Lubaca regułę czterech poziomów rozumienia tekstów biblijnych, a mianowicie: literalnego, alegorycznego, moralnego i anagogicznego („Litera uczy tego, co nastąpiło; Alegoria tego, w co masz wierzyć; Sens moralny jest tym, co musisz czynić; Sens anagogiczny jest tym, czego masz oczekiwać”). Wskazując na pewne stałe wartości teologii na przestrzeni wieków, wymienił m.in. współpracę rozumu i wiary oraz naukowy charakter teologii i jej obecność na uniwersytetach.

Pierwszym z zagranicznych prelegentów był ks. dr Stefan Palosko ze Słowacji, który przybliżył zagadnienie *Posoborowa metoda teologii dogmatycznej na Słowacji*. Przedstawił najpierw kontekst historyczny Kościoła w tej części Europy oraz uwarunkowania rozwoju teologii, ze szczególnym podkreśleniem okresu posoborowego. Warto pamiętać, że w ramach istniejącej wówczas Czechosłowacji i panującego systemu komunistycznego rozwój rodzimej myśli teologicznej na Słowacji był ograniczony do minimum. Trzeba jednak przytoczyć m.in. takie nazwiska, jak dr Stefan Dubravec i dr Pavol Kandra z wydziału teologicznego w Bratysławie. Przemiany polityczne 1989 roku pozwoliły na studiowanie poza granicami Słowacji i zdobywanie wiedzy teologicznej w innych ośrodkach europejskich. Jak zaznaczył to prele-

gent, wprowadzenie dobrej jakości metody teologicznej dogmatycznej w jego kraju, a przede wszystkim usunięcie negatywnych konsekwencji potrydenckiego podejścia do teologii dogmatycznej, będzie wymagało jeszcze długiego czasu.

W dalszej części sesji przedpołudniowej miał miejsce wykład ks. dra hab. Krzysztofa Kauchy, prof. KUL z Lublina, zatytułowany *Teologia personalistyczna*. Prezentacja została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich dotyczyła metody teologii, a druga personalizmu. Najpierw zostały przypomniane podstawowe hasła związane z przedmiotem teologii, a więc objawieniem i jego treścią (Bóg, człowiek, zbawienie), a także sposobami przekazu tego objawienia (Tradycja). Współcześnie można zauważyć pewien kryzys teologii, wypływający z kryzysu metody teologicznej, gdyż coraz częściej pojawia się subiektywizm, psychologizm czy antyfilozofizm. Rdzeniem metody teologicznej musi być objawienie. Część poświęcona personalizmowi została przedstawiona w sposób hasłowy z zaproszeniem do skorzystania z tekstu zawartego w przygotowanej publikacji.

Po przerwie głos zabrał o. prof. dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE i przedstawił zagadnienie ujęte w pytanie *Sekularyzacja: rozwój religijny ludzkości czy błąd antropologiczny?* We wprowadzeniu przybliżył historię pojęcia „sekularyzacja” oraz narodzin teologii sekularyzacji. Należy tu wspomnieć nazwiska takie jak: Hume, Feuerbach, a także Bultmann, Barth czy też Gogarten. Ten ostatni wniósł najwięcej do protestanckiego ujęcia teologii sekularyzacji. Twierdził on, że korzenie sekularyzacji tkwią w samej wierze chrześcijańskiej. Dzięki laicyzacji dokonuje się odbóstwienie świata i jego desakralizacja. Na płaszczyźnie teologii katolickiej zagadnienie to zostało podjęte m.in. przez J. B. Metz, opierające się na idei tzw. autonomii rzeczywistości doczesnej. Konstytucja *Gaudium et spes* wyjaśnia, że autonomia ta nie może mieć charakteru absolutnego i winna się realizować z poszanowaniem praw moralnych i uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (por. KDK, 20).

Kolejnym prelegentem był ks. dr Józef Morawa, adiunkt w Katedrze Eklezjologii WT UPJPII w Krakowie, który przedstawił temat *Teologia polityczna i wyzwolenia*. W swoim wystąpieniu wskazał najpierw

na sposób uporządkowania tej tematyki w perspektywie historycznej, następnie przedstawił jej dzisiejszy stan, a na koniec podjął próbę jej oceny, opierając się na teologii systematycznej. Jako przykład teologii politycznej została zaprezentowana teologia wyzwolenia, która rozwinęła się na terenie Ameryki Łacińskiej. Jej celem było danie pozytywnej analizy sytuacji człowieka skrzywdzonego, ukazanie mu możliwości odzyskania godności i zapewnienia mu podstaw do godziwego życia. Prelegent na zakończenie postawił także pytanie o rolę Kościoła w obecnym kształcie ustrojowym państwa polskiego, biorąc pod uwagę takie wartości jak wolność, sprawiedliwość i pokój.

Drugim prelegentem zagranicznym był Kameruńczyk ks. dr Brice Megnono, dyrektor Katedry Międzynarodowych Stosunków Gospodarczo-Prawnych w Akademii Polonijnej w Częstochowie. Zaprezentował on temat *Teologia afrykańska i jej idee przewodnie*. W założeniach ogólnych ten rodzaj teologii jest ściśle związany z historią afrykańskiego kontynentu, różnorodnością kultur oraz specyficznym sposobem myślenia. Można ją scharakteryzować jako teologię „obecności”, a więc kontekstualną, która odwołuje się do konkretnej rzeczywistości, zwłaszcza tej przeżywanej przez ludzi ubogich i będących na marginesie kultury. Główny postulat teologii afrykańskiej to wyjście do człowieka w jego konkretnej sytuacji życiowej i głoszenie żywego Boga, który się objawia, by zbawiać. Charakterystyczne cechy tej teologii to m.in. wyzwolenie (od grzechu) i inkulturacja.

Dopełnieniem zagadnień dotyczących posoborowych koncepcji teologii katolickiej była prezentacja *Wiodące nurty teologii francuskiej i jej przedstawiciele*, przygotowana przez o. mgra lic. Pawła Urbańczyka OCD z Francji. Najpierw nakreślił on zasadnicze ramy pojęciowe i historyczne tzw. nowej teologii, która narodziła się w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Z nurtem tym wiążą się takie nazwiska jak: Chenu, Congar, de Lubac czy Danielou. Teologowie ci mieli ogromny wpływ na końcowe dokumenty wypracowane przez II Sobór Watykański. Rozwój nowej teologii związany był ze szkołami teologicznymi prowadzonymi przez francuskich dominikanów i jezuitów. Chodzi zatem w pierwszym przypadku o szkołę z Saulchoir, w drugim natomiast

o szkołę z Fourviere. Posoborowa teologia francuska została przybliżona na przykładzie dorobku C. Geffré, który podjął się próby odpowiedzi na zarzut tzw. ciszy posoborowej w teologii francuskiej.

Po zakończeniu prezentacji podjęto dyskusję i odpowiadano na pytania uczestników konferencji. Podsumowania poruszanej tematyki dokonał dr Marek P. Chojnacki OCist., dziękując także organizatorom, prelegentom oraz przybyłym gościom.

Pełne teksty prelekcji znajdują się w publikacji *Koncepcje teologii katolickiej* pod redakcją M. Chojnackiego OCist., ks. J. Morawy i A. A. Napiórkowskiego OSPPE, przygotowanej przez Wydawnictwo Salwator (Kraków 2013).

ks. Robert Ptak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 31 IX).

2. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw.

3. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami i przypisami).

4. Do artykułu należy dołączyć streszczenie w przetłumaczonym tytule w języku angielskim (ok. 1200 znaków) oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedzinny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym, streszczenie powinno być w języku polskim.

5. Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10-12 tys. znaków.

7. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.

8. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Dokumenty:

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.
BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (2006), 1.
KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000), 13-15.

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s. ...

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...

W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s. ...

Dzieło cytowane wcześniej / autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. ...

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzkość/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitaliki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum” 32-422 Stadniki 81
oraz drogą elektroniczną:
sympozjum@scj.pl

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: ESUS Druk Cyfrowy, Poznań 2013