

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (138)

ZAWARTOŚĆ: I. Moralno-pastoralne wyzwania wobec współczesnej rodziny w świetle Adhortacji *Amoris laetitia*; II. Czy duchowości potrzebna jest psychologia? O dojrzałej formacji duchowej chrześcijanina dziś; III. Wojna sprawiedliwa. Definicja, kryteria, ocena moralna*.

I. MORALNO-PASTORALNE WYZWANIA WOBEC WSPÓŁCZESNEJ RODZINY W ŚWIETLE ADHORTACJI *AMORIS LAETITIA*

Rzeczywistości najbardziej normatywne – zobowiązujące człowieka do troski o nie, sytuują się wokół naturalnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji. Jedną z nich jest rodzina jako naturalna społeczność, w której człowiek przychodzi na świat, jest wychowywany i uczy się życia. Fundamentalną normą tej społeczności jest miłość, stanowiąca podstawę ludzkiej moralności oraz wyraz poszanowania siebie i drugiego człowieka. Te dwie rzeczywistości – rodzina i miłość – stanowią fundamentalne wyzwania nauczania Kościoła, czego wyrazem jest adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia*. W tym dokumencie – *Radość miłości* – papież ukazuje sytuację małżeństwa i rodziny w kontekście współczesnych przemian moralno-kulturowych. Współczesność charakteryzuje się zmiennością aksjologicznego postrzegania człowieka oraz naturalnych społeczności, jakimi są małżeństwo i rodzina. Stan ten stanowi podstawę deformacji wartościowania tych rzeczywistości, co jest ich poważnym zagrożeniem, wywołując religijno-moralne wyzwanie dla Kościoła.

* Redaktorem biuletynu teologicznomoralnego jest ks. Józef Z a b i e l s k i, Białystok-Warszawa.

Moralne wyzwania współczesnej wspólnoty małżeńsko-rodzinnej

Aksjologiczną podstawą moralnych wyzwań współczesnej rodziny jest „wybujający indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne i doprowadza do traktowania każdego członka rodziny jako samotnej wyspy, sprawiając, że w niektórych przypadkach dominuje idea podmiotu, który tworzy się zgodnie z własnymi pragnieniami traktowanymi jako absolut”.¹ Odnosząc te uwarunkowania do pojmowania rodziny, papież Franciszek stwierdza, że „może się ona stać miejscem przechodnim, ku któremu kierujemy się, gdy wydaje się to nam wygodne, lub gdzie idziemy wówczas gdy więzi są zdane na niepewność kapryśnych pragnień i okoliczności. Istnie łatwo dziś pomylić prawdziwą wolność z ideą, że każdy osądza według własnego widzimisie, jakby poza indywidualnymi osobami nie było żadnych prawd, wartości, zasad, które nas ukierunkowują, jak gdyby wszystko było równe i na wszystko powinno się pozwolić. W tym kontekście ideał małżeństwa, z zaangażowaniem wyłączności i stabilności, okazuje się zniszczony przez okolicznościowe konwenanse i kaprysy wrażliwości”.²

Konkretyzując moralne wyzwania współczesnej rodziny, papież Franciszek wskazuje kilka szczególnie ważnych zagrożeń tej wspólnoty. W aspekcie wychowawczym wskazuje, że współcześni rodzice „wracają do domu zmęczeni, nie mają ochoty na rozmowę, w wielu rodzinach nie ma nawet zwyczaju wspólnego spożywania posiłków. Jest też coraz więcej propozycji rozrywek i uzależnienie od telewizji. Utrudnia to rodzicom przekazywanie wiary swoim dzieciom. Inni wskazują rodziny często przeżywające ogromne niepokoje. Wydaje się, że zatroskane o zapobieganie przyszłym problemom, nie potrafią dzielić się chwilą teraźniejszą. Jest to kwestia kulturowa, potęgowana niepewnością przyszłości zawodowej, brakiem pewności gospodarczej lub lękiem o przyszłość dzieci”.³ W dalszej kolejności wymienia narkomanię jako jedną „z bolączek naszych czasów”, będącą przyczyną cierpienia wielu rodzin, a nawet ich rozpadu. „Coś podobnego ma miejsce w przypadku alkoholizmu, hazardu i innych uzależnień. Rodzina mogłaby być miejscem zapobiegania i wdrażania dobrych reguł, ale

¹ Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia* (dalej: AL), nr 33.

² *Tamże*, nr 34; por. J. Joblin, *Identité chrétienne dans un monde global multiculturel et pluraliste*, Gregorianum 93(2012) nr 2, s. 333-347.

³ AL, nr 50; por. *Relacja końcowa XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, Relatio finalis 2015* (24 X 2015), Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2015.

społeczeństwo i polityka nieustannie zauważają, że rodzina zagrożona traci zdolność do reagowania, aby pomóc swoim członkom. (...) Dostrzegamy poważne konsekwencje tego załamania w zniszczonych rodzinach, wykorzenionych dzieciach, opuszczonych osobach starszych, osieroconych dzieciach żyjących rodziców oraz zdezorientowanych i pozbawionych reguł ludzi młodych”.⁴ Kolejnym wyzwaniem jest przemoc w rodzinie, będąca „wylęgarnią nowych form agresji społecznej. (...) Przemoc domowa jest szkołą urazów i nienawiści w podstawowych relacjach międzyludzkich”.⁵

Wymienione formy degradacji rodziny jako naturalnej społeczności opartej na małżeństwie szczególnie szkodzą w procesie dojrzewania ludzi, kultywowaniu wartości społeczno-narodowych oraz rozwoju etycznym. Skutkuje to zanikaniem świadomości, że „tylko wyłączny i nierozzerwalny związek między mężczyzną a kobietą realizuje w pełni funkcję społeczną, będąc zaangażowaniem stabilnym i umożliwiającym płodność. Musimy uznać wiele różnych sytuacji rodzinnych, które mogą zapewnić jakąś regułę życia, ale związków nieformalnych lub na przykład między osobami tej samej płci, nie można zwyczajnie zrównać z małżeństwem. Żaden związek niepewny lub zamknięty na przekazywanie życia nie zapewnia nam przyszłości społeczeństwa”.⁶ Degradacja małżeństwa wyraża się też w związkach poligamicznych oraz praktyce „małżeństw aranżowanych”. W wielu środowiskach na całym świecie „szerzy się praktyka wspólnego zamieszkiwania przed ślubem, a nawet wspólnego zamieszkania bez zamiaru zawierania jakiegokolwiek związku instytucjonalnego. (...) W wielu krajach postępuje degradacja prawna rodziny, która dąży do przyjęcia form opartych niemal wyłącznie na paradygmacie autonomii woli”.⁷

Deformacyjna „autonomia woli” prowadzi do wielu form krzywdzenia członków rodziny. „Przede wszystkim haniebna przemoc, jakiej czasami używa się wobec kobiet, molestowanie w rodzinie i różne formy niewolnictwa, które nie są oznaką męskiej siły, ale tchórzliwej degradacji. Przemoc

⁴ AL, nr 51; por. J. Z a b i e l s k i, *Współczesna destrukcja rodziny jako wyzwanie społeczno-ewangelizacyjne*, Społeczeństwo 3-4/2015, s. 45-49.

⁵ AL, nr 51; por. Konferencja Episkopatu Meksyku, *Que en Cristo nuestra paz México tenga vida digna* (15 lutego 2009), s. 67.

⁶ AL, nr 52; por. J. Z a b i e l s k i, *Współczesna destrukcja rodziny jako wyzwanie społeczno-ewangelizacyjne*, s. 49-52.

⁷ AL, nr 53; zob. J. G r e i s c h, *Der Gewissenruf und das Problem der Selbstheit*, Berliner Theologische Zeitschrift 27(2010) z. 2, s. 321-349.

werbalna, fizyczna i seksualna stosowana wobec kobiet w niektórych małżeństwach jest sprzeczna z samą naturą jedności małżeńskiej. (...) Historia obciążona jest śladami sukcesów kultur patriarchalnych, gdzie kobiety były uważane za osoby drugiej klasy, ale pamiętamy także o macierzyństwie zastępczym lub o «instrumentalnym traktowaniu ciała kobiecego i czynienia go towarem w dzisiejszej kulturze medialnej».⁸ Właściwa rola mężczyzny we wspólnocie małżeńsko-rodzinnej jest „szczególnym uwzględnieniem ochrony i wsparcia żony i dzieci. (...) Wielu mężczyzn jest świadomych znaczenia swej roli w rodzinie i realizuje ją, angażując szczególnie właściwości męskiego charakteru. Brak ojca poważnie naznacza życie rodzinne, wychowanie dzieci oraz ich integrację w życie społeczne. Jego nieobecność może być fizyczna, emocjonalna, poznawcza i duchowa. Brak ten pozbawia dzieci odpowiedniego wzorca postawy ojcowskiej”.⁹

Kolejne moralne wyzwanie wyłania się z ideologii *gender*, która „zaprzecza różnicę i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety. Ukazuje ona społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny. Ideologia ta wprowadza projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w całkowitym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Tożsamość człowieka jest zdana na indywidualistyczny wybór, który może się również z czasem zmieniać. Niepokojący jest fakt, że niektóre ideologie tego typu, utrzymujące, że stanowią odpowiedź na pewne, czasami zrozumiałe, aspiracje, starają się je narzucić jako myśl dominującą, określającą nawet edukację dzieci”.¹⁰ Innym wyzwaniem moralnym w ramach rozwijającej się biotechnologii jest „możliwość manipulowania aktem poczęcia, czyniąc go niezależnym od współżycia płciowego między mężczyzną a kobietą. W ten sposób życie ludzkie i rodzicielstwo stały się czymś, co można tworzyć i niszczyć. Czymś w dużej mierze uzależnionym od życzenia osób i par. (...) Nie popadajmy w grzech usiłowania

⁸ AL, nr 54; por. E. G ä b - S c h m i d t, *Säkularisierung und der Ruf nach Werten. Zur kategorialen Bedeutung der Freiheit im Zeitalter ihrer Gefährdungen*, Berliner Theologische Zeitschrift 30/2013, s. 96-113.

⁹ AL, nr 55; por. J. K r z y w d a, *Godność osoby ludzkiej fundamentem zachowania wolności i praw osób w rodzinie*, Analecta Cracoviensia, 38-39/2006-2007, s. 601-612.

¹⁰ AL, nr 56; por. S. G r e g g, *Dignitas humanae i prawa człowieka. Dawne sukcesy, przyszłe problemy*, Zeszyty Naukowe KUL, 54(2011) nr 1, s. 45-59.

zastąpienia Stwórcy. Jesteśmy stworzeniami i nie jesteśmy wszechmocni. Rzeczywistość stworzona nas uprzedza i trzeba ją przyjmować jako dar. Równocześnie jesteśmy wezwani do strzeżenia naszego człowieczeństwa, a to oznacza przede wszystkim akceptowanie i respektowanie go takim, jakim zostało stworzone”.¹¹

Zobowiązania pastoralne wobec współczesnej rodziny

Przywołane formy deformacji małżeństwa w wymiarze prawno-kulturowym oraz indywidualno-społeczne naruszenie norm moralnych w życiu małżeńsko-rodzinnym stanowią zobowiązanie pastoralne Kościoła. Udział duszpasterzy i teologów ma pomóc małżonkom i rodzinom w rozpoznawaniu swego stanu i moralnej ocenie konkretnych czynów i postaw. W analizowanej adhortacji *Amoris laetitia* tym zobowiązaniem pastoralnym został poświęcony rozdział VIII zatytułowany *Towarzyszyć, rozpoznać i włączyć to, co kruche*.¹² W tych trzech terminach określone są sposoby i cele pasterskiej działalności pomocowej, która ma być ukierunkowana na małżeństwa niesakramentalne, osoby rozwiedzione oraz żyjące w związkach nieformalnych. Odwołując się do motywacji tych pastoralnych zobowiązań, papież Franciszek stwierdza: „Oświecony spojrzeniem Jezusa Chrystusa, Kościół «zwraca się z miłością do tych, którzy uczestniczą w Jego życiu w sposób niepełny, uznając, że łaska Boga działa również w ich życiu, dając im odwagę do czynienia dobra, troszczenia się z miłością jedno o drugie i służenia wspólnocie, w której żyją i pracują»”.¹³

¹¹ AL, nr 56; por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 14; J a n XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, III, 3 b; J. U m i a s t o w s k i, *Zapłodnienie in vitro – aspekt medyczny*, w: J. Z a b i e l s k i (red.), *In vitro wyrazem miłości czy agresji?* Białystok 1977, s. 12-16; J. Z a b i e l s k i, *Zobowiązujący dar życia. Etyczne aspekty zapłodnienia „in vitro”*, w: tamże, s. 30-53; W. B o ł o z, *Życie w ludzkich rękach*, Warszawa 1997, s. 53-60; J. Z a b i e l s k i, *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007, s. 54-71; J. O r z e s z y n a, *Małżonkowie wobec zapłodnienia „in vitro”*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne* t. XIII/2016-2017, s. 169-188.

¹² Zob. AL, nr 291-312; por. *Wytyczne Pastoralne KEP do adhortacji Amoris laetitia*, <https://www.pch24.pl/znamy-wytyczne-pastoralne-kep-do-adhortacji-amoris-laetitia> (dostęp: 13 VIII 2018).

¹³ AL, nr 291; por. J. Z a b i e l s k i, *Urzeczywistnianie miłości małżeńskiej w rodzinie w świetle adhortacji Amoris laetitia*, *Sosnowieckie Studia Teologiczne*, t. XIII/ 2016-2017, s. 169-174.

Pomoc duszpasterska skierowana jest „tam, gdzie mamy do czynienia ze wspólnym zamieszkiwaniem” oraz do ludzi młodych „nieufnych wobec małżeństwa, współżyjących ze sobą i odraczających przysięgę małżeńską na czas nieokreślony, podczas gdy inni kładą kres już podjętemu zaangażowaniu i natychmiast zakładają nowy związek”.¹⁴ Osoby te, jako należące do Kościoła, potrzebują miłosiernego i dodającego otuchy wsparcia duszpasterskiego. „Rzeczywistym zadaniem duszpasterzy jest nie tylko programowanie małżeństwa chrześcijańskiego, ale także «duszpasterskie rozeznanie sytuacji tych wszystkich, którzy nie żyją już w tej rzeczywistości» żeby «nawiązać dialog duszpasterski z takimi osobami, aby poznać elementy ich życia, które mogą prowadzić do większego otwarcia na Ewangelię małżeństwa w całej jej pełni». W rozeznaniu duszpasterskim należy «określić elementy, które mogą sprzyjać ewangelizacji oraz wzrostowi ludzkiemu i duchowemu»”.¹⁵

W duszpasterskim rozpoznawaniu należy mieć na uwadze, że życie razem bez ślubu często nie jest motywowane negacją małżeństwa sakramentalnego, lecz sytuacjami kulturowymi lub przypadkowymi okolicznościami. Można wtedy docenić te oznaki miłości odzwierciedlające miłość Boga. Potwierdzeniem tego jest fakt, że „stale wzrasta liczba tych, którzy po długim wspólnym pożyciu proszą o sprawowanie sakramentu małżeństwa w Kościele. Samo tylko współżycie jest często wyborem wynikającym z ogólnego sposobu myślenia, przeciwnego instytucjom i podejmowaniu ostatecznych zobowiązań, ale także z oczekiwania na bezpieczeństwo egzystencjalne (stała praca i zarobek)”.¹⁶ Są także takie regiony świata, gdzie nieformalne związki małżeńskie powstają ze względu na warunki społeczne w postaci biedy uniemożliwiającej uroczystość luksusowego ślubu. W ramach pomocy duszpasterskiej należy uwzględnić wszystkie te sytuacje w celu przekształcenia ich w możliwość dążenie do pełni małżeństwa i rodziny w świetle Ewangelii, naśladując postawę Chrystusa wobec Samarytanki (por. J 4, 1-26), który starł się uwolnić ją od życiowych błędów i doprowadzić do pełni ewangelicznej radości. Papież Franciszek odwołuje się tu

¹⁴ AL, nr 293.

¹⁵ *Tamże*; por. F. C o c c o p a l m e r i o, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, tłum. E. A u g u s t y n, Kraków 2017, s. 7-8.

¹⁶ AL, nr 294; por. J. Z a b i e l s k i, *Urzeczywistnianie miłości w małżeństwie w świetle adhortacji Amoris laetitia*, s. 174-179.

do propozycji Jana Pawła II zwanej „prawo stopniowości” wyrażające się w tym, że „człowiek «poznaje, miłuje i czyni dobro moralne, odpowiednio do etapów swego rozwoju». Nie jest to «stopniowość prawa», ale stopniowość w roztropnym wypełnianiu wolnych aktów w podmiotach, które nie są w stanie zrozumieć, docenić lub w pełni realizować wymogów prawa”.¹⁷

W pomocy duszpasterskiej należy najpierw obiektywnie i bez pochopnych sądów rozpoznać motywy wyboru niesakramentalnego związku lub innego rodzaju wspólnego życia, które nie zawsze oznaczają negowanie wartości sakramentalnego małżeństwa. Należy też powstrzymać się od natychmiastowego potępienia związków nieuregulowanych, uznając, że w wielu przypadkach można dostrzec w nich pozytywne elementy stałości, gwarantowanej zobowiązaniem publicznym, uczuciem wobec partnera i dzieci oraz zaangażowaniem na rzecz społeczności czy Kościoła. Postawa duszpasterska winna przyjąć formę dialogu z partnerami, a wyrażając brak akceptacji sytuacji nieuregulowanego małżeństwa, mobilizować do dokładania starań, by wierni, będący w takich sytuacjach, rozważali możliwość dojścia do pełni małżeństwa w Kościele i dostrzegli piękno i możliwości związku sakramentalnego.¹⁸

Niezwykle trudna i skomplikowana jest pomoc osobom żyjącym w związkach „nieuregulowanych”. To pojęcie odnosi się do osób, które zawarły tylko związek cywilny albo żyją w związku nieformalnym lub są związani poprzednim sakramentalnym małżeństwem. Może być tak, że te osoby nie żyją „w stanie grzechu śmiertelnego i nie są pozbawione łaski uświęcającej. Może to być powiązane z nieznaną normą lub z trudnością w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej”.¹⁹ W *Amoris laetitia* czytamy, że „rozeznanie duszpasterzy zawsze powinno kierować się «odpowiednim rozróżnieniem», ze spojrzeniem, które «dobrze rozeznaje sytuację». Wiemy, że nie mamy prostych odpowiedzi”.²⁰ Papież podkreśla: „Kluczem duszpasterskiego towarzyszenia im jest logika integracji, aby nie tylko wiedziały, że należą do Ciała Chrystusa, którym jest Kościół, lecz aby mogły mieć tego radosne i owocne doświadczenie.

¹⁷ AL, nr 295; por. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 34 i 9.

¹⁸ Zob. F. Coccopalmerio, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia”*, s. 13-14.

¹⁹ Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 33.

²⁰ AL, nr 298.

(...) Oni nie tylko nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii. Ta integracja jest też potrzebna ze względu na troskę o chrześcijańskie wychowanie ich dzieci, które muszą być uznane za najważniejsze”.²¹

Najwięcej trudności sprawia ocena moralna stanu danego małżeństwa i odpowiedzialności małżonków za życie w niesakramentalnym związku. Wśród tych uwarunkowań w *Amoris laetitia* przywoływane są przypadki, gdy „drugi związek, który umocnił się z czasem, z nowymi dziećmi, ze sprawdzoną wiernością, wielkodusznym poświęceniem, zaangażowaniem chrześcijańskim, świadomością nieprawidłowości swojej sytuacji i wielką trudnością, by wycofać się bez poczucia w sumieniu, że popadłoby się w nowe winy”.²² Z tą sytuacją porównany jest przypadek, „«gdy mężczyzna i kobieta, którzy dla ważnych powodów – jak na przykład wychowanie dzieci – nie mogą uczynić zadość obowiązkowi rozstania się». Istnieje także przypadek osób, które podjęły wysiłek, by uratować pierwsze małżeństwo i doznały niesprawiedliwego porzucenia, lub tych, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne. Inną jednak rzeczą jest nowy związek, zawarty po niedawnym rozwodzie, ze wszystkimi konsekwencjami cierpienia i zamieszania, które uderzają w dzieci o całe rodziny, lub sytuacja kogoś, kto wielokrotnie nie wypełniał swoich zobowiązań rodzinnych. Powinno być jasne, że nie jest to ideał, jaki proponuje Ewangelia dla małżeństwa i rodziny”.²³ Wśród wymienionych uwarunkowań są takie, które swoiście „usprawiedliwiają” ten niesakramentalny związek oraz te, które wskazują na moralną winę osób żyjących w tym związku. Jednoznacznym potwierdzenie winy

²¹ *Tamże*, nr 299.

²² AL, nr 298; por. G. Vignelli, *Revolucja duszpasterska. Sześć słów talizmanów w synodalnej debacie o rodzinie*, tłum. A. Zielińska, Kraków 2016, s. 75-85.

²³ AL, nr 298; por. *tamże*, nr 301; J. Zabiełski, *Rodzina jako wezwanie współczesnej ewangelizacji. Przekaz III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów 2014 r.*, *Collectanea Theologica* 87(2017) nr 3, s. 187-196.

jest „świadomość nieprawidłowości swojej sytuacji”, co oznacza, że osoby, które są „świadome” nieprawidłowości, są świadome grzechu.²⁴

Zróznicowanie oceny moralnej stanu małżeństw niesakramentalnych oraz stopniowanie postawy duszpasterskiej wobec tych małżonków prowadzi do powstania nieporozumień, zwłaszcza w pojmowaniu możliwości przystępowania do sakramentu pokuty i Eucharystii osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Rozdział ósmy *Amoris laetitia* (nr 291-312) jest bardzo zagęszczony treściowo i stwarza pewne trudności jego analizy i zrozumienia.²⁵ Niektóre treści tego rozdziału są przedmiotem ożywionej dyskusji, zwłaszcza możliwość udzielania Komunii św. małżonkom rozwiedzionym i żyjącym w nowych związkach tzw. nieregularnych.²⁶ Zapisy tego rozdziału wywołały dwa nurty interpretacyjne. Zwolennikami opinii pozwalającej na Komunię św. małżonkom w związkach „nieregularnych” okazali się m.in.: biskupi regionu Duszpasterskiego Buenos Aires; abp Socrates Villegas (Filipiny); kard. Agostio Vallini (wikariusz Rzymu), biskupi Malty; kard. Christoph Schönborn (Austria); kard. Reinhard Marx (Niemcy). Równolegle do nurtu „szeroko” interpretującego ósmy rozdział tej adhortacji, wśród hierarchów można zauważyć zdecydowanych przedstawicieli nieudzielania Komunii św. osobom żyjących w „nieregularnych” związkach, do których należą m.in.: abp Charles Chaput (Finlandia); bp Thomas Tobin (USA); biskupi z Metropolii Alberta – Northwest (Kanada); kard. Mare Quillet (prefekt Kongregacji ds. Biskupów); kard. Gerhard L. Müller (były prefekt Kongregacji Nauki Wiary); biskupi z Kazachstanu.²⁷

²⁴ Zob. F. C o c c o p a l m e r i o, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia”*, s. 19-20; por. I. M r o c z k o w s k i, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Morale dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych w świetle adhortacji „Amoris laetitia” papieża Franciszka*, Płock 2017, s. 34-78.

²⁵ Por. F. C o c c o p a l m e r i o, *O rozdziale 8 „Amoris laetitia”*, <http://www.gosc.pl/> (dostęp: 24 IV 2018).

²⁶ Por. „*Amoris laetitia*” – *co powiedział i czego nie powiedział Franciszek*, <http://www.naszdziennik.pl/wiara-kosciol-w-polsce/> (dostęp: 25 IV 2018); G. V i g n e l l i, *Rewolucja duszpasterska. Sześć słów-talizmanów w synodalnej debacie o rodzinie*, s. 87-97; R. B u t t i g l i o n e, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, tłum. M. C h o j n a c k i, Kraków 2018, s. 31-83.

²⁷ Por. A. K u r o p a t w a, *Niesakramentalne małżeństwa jako problem i wyzwanie współczesności. Studium moralno-społeczne w świetle wybranego nauczania Kościoła posoborowego* (mps), Warszawa 2018, s. 65-66.

Należy podkreślić, że opinie hierarchów Kościoła katolickiego są w tej kwestii bardzo zróżnicowane i podzielone. Rozbieżności interpretacyjne generują trzy argumenty. W pkt. 300 *Amoris laetitia* Franciszek akcentuje potrzebę odpowiedzialnego rozeznawania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków uznając, że „konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same”.²⁸ W odniesieniu do dyscypliny sakramentalnej można bowiem uznać, że w danej sytuacji nie ma poważnej winy.²⁹ Drugi fragment powodujący rozbieżności znajduje się w pkt. 301, który stwierdza, że „nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej «nieregularnej», żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. (...) [Ktoś] może znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy”.³⁰ Trzeci fragment, generujący nieprecyzyjne interpretacje, ukazuje czynniki łagodzące, które przyczyniają się do możliwości, by „pośród pewnej obiektywnie sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła”.³¹ W pewnych przypadkach mogłaby to być też pomoc sakramentalna.

Na wynikające z wątpliwych sformułowań rozbieżności zawarte w *Amoris laetitia*, zwrócili szczególną uwagę czterej kardynałowie: Raymund Leo Burke, Carlo Caffara, Walter Brandmüller i Joachim Meisner. Ci wysoko postawieni hierarchowie, 19 września 2016 r. wystosowali do papieża Franciszka oficjalny list z *Dubiami* opisującymi ich wątpliwości doktrynalne. W liście tym zamieszczono też 5 pytań odnośnie do zapisów zawartych w tej adhortacji, z prośbą o jednoznaczną odpowiedź. Mimo podjętej próby wyjaśnienia interpretacji tych zapisów, Stolica Apostolska nie przedstawiła swego stanowiska w tej kwestii. W kontekście tych wątpliwości, poszukując odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć naukę Franciszka dotyczącą sakramentu małżeństwa, dogłębna lektura *Amoris laetitia* umacnia

²⁸ AL, nr 300.

²⁹ Por. „*Amoris laetitia*” – *co powiedział i czego nie powiedział Franciszek*.

³⁰ AL, nr 301.

³¹ AL, nr 305; por. F. C o c c o p a l m e r i o, *Radość miłości. Przewodnik po ósmym rozdziale adhortacji „Amoris laetitia”*, s. 29-39; I. M r o c z k o w s k i, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, s. 79-100.

w przekonaniu, że dotychczasowa doktryna Kościoła, dotycząca udziału osób żyjących w związkach „nieregularnych” w życiu sakramentalnym, nie uległa zmianie. Niejasności zamieszczone w pkt. 300, 301 i 305 *Amoris laetitia* „pozostawiają jednak możliwości jak najbardziej ortodoksyjnej interpretacji zapisów papieskiej adhortacji”.³² Istotne w interpretacji owych wątpliwości jest to, że papież Franciszek nigdy w kontekście tych niejasnych sformułowań nie powiedział *expressis verbis*, że osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą korzystać z sakramentu Eucharystii. Ta prawda winna być podstawową normą w pomocy duszpasterskiej tym osobom.³³

ks. Józef Zabielski, Białystok

II. CZY DUCHOWOŚCI POTRZEBNA JEST PSYCHOLOGIA? O DOJRZAŁEJ FORMACJI DUCHOWEJ CHRZEŚCIJANINA DZIŚ

Dlaczego warto stawiać sobie takie pytanie i szukać na nie odpowiedzi dziś, kiedy psychologia i jej wciąż postępujący rozwój usankcjonowały swoją obecność w życiu współczesnego człowieka? Przecież już od kilkunastu lat obserwujemy rosnący wpływ psychologii na różne dziedziny życia. To jej wejście w codzienność nie ominęło także sfery religijności i duchowości człowieka. Mówimy i myślimy nie tylko o zagadnieniu teoretycznym, ale pragniemy spojrzeć na rzeczywistość bardzo praktyczną, która dziś dotyczy nie tylko tych, którzy psychologią zajmują się zawodowo, ale myślimy o formatorach w seminariach i zakonach, wychowawcach i pedagogach, i wreszcie o każdym wierzącym, który poważnie traktuje powołanie do świętości i chce w tej drodze pomóc także drugiemu człowiekowi.

Przedmiotem, którym zajmuje się duchowość, jest szczególnie relacja, jaka zachodzi między człowiekiem a Bogiem. Trzeba tu koniecznie podkreślić, że chodzi nie o jakąś bliżej nieokreśloną relację, ale o relację

³² „*Amoris laetitia*” – co powiedział i czego nie powiedział Franciszek; por. R. Buttiglione, *Przyjacielska odpowiedź krytykom „Amoris laetitia”*, s. 159-196.

³³ Zob. K. J. Farrell, *Trzeba wypracować nowe modele duszpasterstwa rodziny*, <https://ekai.pl/kard-farell-trzeba-wypracowac-nowe-modele-duszpasterstwa-rodzin/?p> (dostęp: 14 VIII 2018).

o s o b o w ą. Psychologia tymczasem to nauka, której przedmiotem mogą być np. dyspozycje religijne człowieka, postawa religijna, przesłanki, które dostarczają informacji o tym, czy człowiek jest otwarty na Absolut czy też nie. Jednakże postawa interpersonalna osoby ludzkiej do Osoby Jezusa Chrystusa (a to przecież podstawowa przesłanka duchowej postawy każdego chrześcijanina) wymyka się wszelkim badaniom psychologicznym. Relacja człowiek – Chrystus dokonuje się tylko i wyłącznie na płaszczyźnie łaski wiary, a ta nie może być przedmiotem badań psychologii. Dlatego tak wyraźnie staje przed nami problem: Psychologia jest szansą czy raczej jakimś zagrożeniem dla formacji duchowej człowieka? Problem jest o tyle zasadny, że coraz częściej dla wielu ludzi psychologia i psychoterapia stają się czymś, co zastępuje i próbuje rozwiązywać problemy życia duchowego.

Czy psychologia może zajmować się duchowością?

„Duchowość” to termin trudno definiowalny i o bardzo wielu znaczeniach. Nam chodzi o duchowość chrześcijańską i w przestrzeni tej duchowości próbujemy patrzeć na proces formacyjny człowieka. *Encyklopedia Katolicka* definiuje tę duchowość jako „formę duchowego życia człowieka religijnego, zmierzającego do zjednoczenia z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, kształtowaną i realizowaną zgodnie z jego nauką, przykładem życia oraz dziełem zbawczym w ramach chrześcijaństwa: obejmuje wszystkie przejawy życia chrześcijanina”.¹ Jest to oczywiście jedna z wielu dziś podawanych w teologii prób zdefiniowania chrześcijańskiej duchowości.² Zatem mówiąc o duchowości chrześcijańskiej, trzeba zauważyć, że jest to życie (proces) z Chrystusem (relacja osobowa) w przestrzeni wciąż pomnażanej łaski wiary, która (według jednej z najbardziej podstawowych zasad teologicznych) buduje na naturze, czyli naturalnej dyspozycji człowieka, którą jest religijność.³ Tak rozumiana duchowość to formacja do świętości mająca charakter indywidualny i zarazem wspólnotowy (dokonuje się we wspólnocie Kościoła Chrystusowego). Jedna i ta sama duchowość wymaga urzeczywistnienia i wcielenia w konkretnym usytuowaniu każdego

¹ M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, w: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka*, Lublin, 1983, t. 4, kol. 317.

² Por. J. Weismeyer, *Pełnia życia*, Kraków 1993, s. 13-15.

³ Por. A. J. Nowak, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, w: (zbior.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin 1993.

człowieka wśród jego bliźnich i w otaczającym go świecie. Tyle definicja teologiczna, która wprowadza nas w proces formacji chrześcijańskiej. Rodzi się zatem pytanie: Co tu może mieć do powiedzenia psychologia, która – jak to wcześniej stwierdziliśmy – jest nauką badającą np. dyspozycje religijne człowieka, postawę religijną, dostarczającą przesłanek pozwalających na stwierdzenie, że człowiek jest otwarty na Absolut, że jest istotą religijną? Te zadania psychologii, a zwłaszcza psychologii religii, mogą być bardzo pomocne człowiekowi we właściwym rozumieniu i przeżywaniu swojej duchowości. Jednakże psychologia popełnia fatalny błąd, gdy próbuje w świetle wyników swoich badań wypowiadać się na temat sakramentalnego życia, gdy wrodzoną dyspozycję religijną człowieka utożsamia z łaską wiary.⁴ Tymczasem trzeba zauważyć, że w paru ostatnich dziesięcioleciach ekspansja psychologii na większość obszarów życia codziennego (także w sferze formacji duchowej chrześcijanina) przybrała rozmiary dotychczas nienotowane. Różnorodne idee psychologiczne spotykają się zazwyczaj z życzliwym przyjęciem przez wszystkich. Istnieją dziesiątki programów telewizyjnych, audycji radiowych, jest wiele poradników, których głównym celem jest promocja oraz popularyzacja szeroko rozumianej wiedzy psychologicznej. Jednocześnie coraz większą popularnością cieszą się „usługi psychologiczne” i to nie tylko zwykłe porady związane z przysposobieniem do zawodu czy też kłopotami wychowawczymi, ale również oferty o wiele bardziej egzotyczne, które obiecują człowiekowi zwiększenie potencji twórczej, poprawienie kontaktów z innymi ludźmi (często z naturą i wszechświatem, a nawet z samym Bogiem), wzrost zarobków, lepsze porozumienie ze współmałżonkiem (partnerem) czy wreszcie bardziej satysfakcjonujące poczucie tożsamości (cokolwiek by to ostatnie sformułowanie oznaczało).⁵ „Tak więc pośród dyscyplin zajmujących się naturą człowieka psychologia jest wyraźnie modna, choć nie wiadomo, czy należy się z tego cieszyć”.⁶ Należy zauważyć, że popularność psychologii niesie ze sobą nie tylko „zbawcze” skutki, ale i poważne niebezpieczeństwa, których istnienie niepokoi. Z taką niebezpieczną sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy kwestie i problemy *stricte* religijne i przynależące do duchowości błędnie traktuje się jako swoistą, fałszywie zidentyfikowaną,

⁴ Por. *tamże*, s. 104-105

⁵ Por. B. Dobroczyński, *Homo psychologicus versus homo religiosus*, Znak 2/1994, s. 4-5.

⁶ G. W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa 1988, s. 9-10.

postać problemów psychologicznych. Wtedy też różne przejawy duchowości określa się mianem „pozostałości kultu sił przyrody”, „oddawaniem czci wyolbrzymionej i zsakralizowanej wizji rodziców” czy też mianem „sublimacji popędu seksualnego”.⁷ W tak przedstawionym problemie nie chodzi oczywiście o zdeprecjonowanie psychologii jako dziedziny zajmującej się religijnością czy też duchowymi problemami człowieka. Chodzi raczej o ukazanie pewnych praktyk psychologicznych, które przenikają w przestrzeń szeroko rozumianego procesu formacji duchowej chrześcijanina i w wyniku psychologizowania – w karygodny sposób trywializują i odzierają z życiodajnych treści, a co gorsza, czynią wielkie spustoszenie nie tylko w sferze *sacrum*, ale także pośród innych niezwykle istotnych aspektów życia duchowego człowieka.⁸ Tak rozumiana rola psychologii jest dla chrześcijanina, dbającego o swój właściwy wzrost wiary i życia duchowego, nie do przyjęcia. O tym zresztą w bardzo interesujący sposób naucza II Sobór Watykański. Sobór z głębokim przeświadczeniem uczuła nas na korzystanie w procesie formacyjnym chrześcijanina z psychologii „z d r o w e j”, wskazując jednocześnie na istnienie psychologii „c h o r e j”.⁹ Chociaż sam Sobór nie wskazuje na kryteria, które pozwoliłyby nam na rozróżnienie psychologii zdrowej od chorej, to łatwo zauważyć, że psychologia, która, np., interpretuje zachowanie człowieka w relacji do świata zwierząt i usuwa wyniki doświadczeń przeprowadzanych na zwierzętach odnosić do człowieka (behawioryzm i neobehawioryzm) na pewno nie jest psychologią, którą moglibyśmy określić mianem psychologii zdrowej. Taka psychologia nie jest rzetelną nauką o człowieku i wobec wyników jej badań należy zająć szczególnie krytyczne stanowisko oraz korzystać z nich bardzo ostrożnie. Sięgając ponownie do nauczania soborowego, które przywołaliśmy, dyscypliny psychologii „zdrowej” to takie dyscypliny psychologiczne, które uwzględniają wartość i godność osoby ludzkiej, nieskończenie przerastającej wszelkie systemy. Nie wolno manipulować osobą ani eksperymentować na niej. W kształtowaniu procesu formacji duchowej trzeba uwzględniać wymiar religijny, moralny i społeczny. Tylko taka psychologia, która ujmuje człowieka całościowo – we wszystkich

⁷ Por. B. Dobroczyński, *Homo psychologicus versus homo religiosus*, s. 9-10.

⁸ Por. *tamże*, s. 9

⁹ Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 3,11.

jego wymiarach, może dotykać i wspierać duchowy rozwój chrześcijanina (psychologia personalistyczna).¹⁰

Redukcjonizm psychologiczny i jego zagrożenia

Po tym ogólnym spojrzeniu na blaski i cienie, jakie psychologia może wnieść w proces formacji duchowej człowieka, czas na konkretne obrazy ukazujące rzeczywistość zagrożenia związanego z nadmierną psychologizacją duchowości. Uczynimy to, szkicując ten problem „grubą kreską”, tak by stał się bardzo czytelny. Posłużymy się w tym celu jednym z kierunków psychologii, jakim jest psychoanaliza. Wprawdzie psychologia dziś to nauka bardzo podzielona i biorąc pod uwagę choćby ostatnie stulecie, można zauważyć, że przyniosło ono wyodrębnienie wielu dyscyplin psychologicznych, np.: psychologia ogólna, psychologia osobowości, zwana również motywacyjną, psychologia kliniczna, psychologia religii, psychologia rozwojowa, psychologia fizjologiczna, parapsychologia, psychologia społeczna, psychologia pastoralna, psychologia prenatalna, psychologia personalistyczna, psychologia życia wewnętrznego i tym podobne. Można by zatem sięgnąć do wielu przykładów, ale w celu lepszego i jaśniejszego zobrazowania problemu, jaki może wypływać z redukcjonizmu psychologicznego, posłużymy się klasyczną psychoanalizą Z. Freuda. Trzeba tu uczynić jeszcze jedno zastrzeżenie. Mianowicie, nie chodzi nam o skrytykowanie poglądów tak wielkiego psychologa, jakim był Freud, ale o ukazanie zagrożeń, jakie może wnieść w życie człowieka nauka, która redukuje go tylko do niektórych podstawowych czynności życiowych i stwierdza, że to właśnie one kierują osobowością i rozwojem człowieka.

Freud w swojej psychoanalizie postrzega religię i wszelkie przejawy duchowości człowieka jako regresję, cofnięcie się do okresu wczesnodziecięcego, w którym w swojej bezradności niemowlę zwraca się ufnie do opiekunów. Wszelki przejaw religijności jest przez niego rozumiany i postrzegany jako psychopatologia.¹¹ Dalszą konsekwencją freudowskiej psychoanalizy oraz kwalifikacji religii jako powszechnej nerwicy prześladowczej ludzkości jest podważenie zaufania, jakie powinien mieć każdy dojrzały i normalny człowiek w odniesieniu do siebie, swojej psychiki czy

¹⁰ Por. A. J. N o w a k, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, s. 95-96.

¹¹ Por. Z. P ł u ż e k, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1994, s. 19

własnej przeszłości. Co innego bowiem zdawać sobie sprawę ze swojej ograniczoności i niedoskonałości, a co innego sądzić, że nasze życie zostało bezwarunkowo zaprogramowane przez geny i oddziaływanie otoczenia – jak tego chciał Freud – i jednocześnie wierzyć, że ludzka psychika jest siedliskiem złowrogich sił, które w ostatecznym rozrachunku dążą do zniszczenia człowieka.¹² Doświadczenie duchowe będzie tu zawsze pewną regresją, przejawem nerwicy prześladowczej czy wreszcie zjawiskiem psychopatologicznym. Takie podejście psychologii do sfery religijnej i duchowej człowieka zawsze będzie rodziło konflikt nie do przezwyciężenia. Bowiem przejawy wszelkiej religijności i formacji duchowej postrzegane będą jako niezdrowe, prowadzące człowieka ku chorobie i regresowi w rozwoju. W tym miejscu pojawia się pytanie: Czy w związku z tymi oskarżeniami wszelkie zainteresowanie psychologią i problemami psychologicznymi musi być uznane za „niezdrowe” lub wręcz nawet „szkodliwe”? Czy rzeczywiście rysuje się nieprzezwycięzalna przepaść między psychologią a tym, co należy do przeżycia religijnego czy do doświadczenia duchowego?

Psychologia personalistyczna i jej rola wspierająca w duchowej formacji człowieka

Do tej pory padło sporo słów krytycznych odnośnie do wpływu, jaki psychologia może mieć na religijność, a szczególnie na właściwy rozwój duchowy człowieka. Teraz czas zwrócić uwagę – używając określenia soborowego – na psychologię „zdrową”, czyli taką, która w jakiś sposób służy i wspiera swoimi osiągnięciami naukowymi dziedzinę duchowości. I tak jak poprzednio, gdy mówiliśmy o zagrożeniach, jakie niesie ze sobą redukcjonizm psychologiczny, tak teraz, wybierając z wielości dyscyplin psychologicznych, pragniemy odwołać się do jednego z ważnych kierunków psychologii – psychologii personalistycznej. Dla tej psychologii – jak już sama nazwa wskazuje – osoba jest najwyższą wartością. Słusznie zatem należy w tej właśnie psychologii poszukiwać przesłanek do wsparcia i pomocy w procesie formacji duchowej człowieka. Uwzględni ona godność i wartość osoby ludzkiej, poszukuje również czynników, które istotowo

¹² Por. B. Dobroczyński, *Homo psychologicus versus homo religiosus*, s. 10.

wyróżniają człowieka z otaczającego go świata przyrody i materii.¹³ Jaki zatem jest punkt wyjścia psychologii personalistycznej i co ją w szczególności interesuje i charakteryzuje? Psychologia ta przede wszystkim zajmuje rzetelną postawę wobec całej sfery popędowej i wolitywnej człowieka. Co bardzo ważne, zauważa i podkreśla wartość sumienia jako dyspozycji specyficznie ludzkiej. Psychologia personalistyczna kładzie duży nacisk na wymiar religijny człowieka. Twierdzi, że fakt religijności człowieka jest elementem najbardziej wyróżniającym go ze świata innych bytów. Jej naczelnym zadaniem jest też przebadanie naturalnego procesu stawania się osobą świadomą. Psychologia personalistyczna zabiega o to, by wypowiedzieć w miarę możliwości pełną prawdę o całym człowieku.

Przypatrzmy się pokrótce zasadniczym przesłankom duchowości człowieka, które znajdujemy w psychologii personalistycznej. Jednym z pierwszych zagadnień, które charakteryzują psychologię personalistyczną jest proces progresywnej personalizacji. Psychologia personalistyczna w procesie progresywnej personalizacji stawia przede wszystkim na analizę stawania się osobą i otwierania się osoby na drugie „ty” i na „Ty” Boga. W tym procesie człowiek musi swoje życie „prowadzić”, jest odpowiedzialny za jego styl.¹⁴ W dalszym spojrzeniu na psychologię personalistyczną trzeba podkreślić i ukazać dyspozycje specyficznie ludzkie, jakimi zajmuje się ta psychologia. Są one bardzo ważne we właściwym rozumieniu osoby ludzkiej a także jej rozwoju religijnym i duchowym. Tymi dyspozycjami specyficznie ludzkimi pozostającymi w szczególnej optyce psychologii personalistycznej są: zdolność do symbolizowania; wymiar religijny osoby ludzkiej; wymiar popędowy osoby ludzkiej; auto-determinacja; sumienie.

Wszystkie te wymienione dyspozycje psychologii personalistycznej w kierunku duchowości nie obejmują oczywiście całego bogactwa

¹³ W tym samym nurcie należy wspomnieć o bardzo ważnym przykładzie integracji różnych szkół psychologicznych z duchowością człowieka, którego twórcą jest o. Luigi M. Rulla SJ, autor teorii „autotranscendencji teocentrycznej”; zob. J. B. S o i ń s k i, *Psychologiczne i antropologiczne aspekty powołania chrześcijańskiego – perspektywa teorii autotranscendencji teocentrycznej Luigiego M. Rulli TJ*, Roczniki Teologiczne 43(1996) z. 5, s. 39-54.

¹⁴ Por. J. A. N o w a k, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, s. 97-100.

zagadnienia.¹⁵ Dostarczają jednak istotnych argumentów na to, że człowieka nie można interpretować, posługując się teorią instynktów, popędów, sygnałów ani też behawiorystycznie. Psychologia staje się „zdrową” nauką (powracając do już wcześniej użytego terminu według II Soboru Watykańskiego) dopiero wtedy, gdy posługuje się terminem „o s o b a”. Tak rozumiana psychologia staje się też ważną pomocą do właściwego zrozumienia, kim jest człowiek w świetle wiary, a co za tym idzie, jego właściwego duchowego rozwoju i wzrostu.

Czy duchowości potrzebna jest psychologia?

W naszym spojrzeniu na psychologię personalistyczną podkreślone zostało, że psychologia, która zajmuje się człowiekiem, powinna uwzględniać wszystkie czynniki jego natury, ujmować człowieka w całej jego złożoności i inności (żeby nie powiedzieć szczególności) pośród innych bytów. Powinna w swoich badaniach dostrzec wszystkie specyficzne ludzkie cechy. Dopiero wtedy staje się psychologią „zdrową”, a więc taką, która w znaczący sposób wspiera i pomaga człowiekowi odczytać to, kim jest, odczytać swoją osobowość, a także pomaga wspierać właściwy rozwój nie tylko psychofizyczny, ale także religijny i duchowy. Mówiąc o pozytywnej roli psychologii w procesie formacyjnym zarówno religijnym, jak i duchowym, nie możemy nie uwzględnić czynnika ludzkiego, gdyż człowiek w tym procesie nie jest rzeczywistością czysto transcendentną. W doświadczeniu religijnym i duchowym następuje wyjątkowy dialog między człowiekiem a Bogiem. Proces formacji duchowej jest nie tylko opowieścią o Bogu, nie mówi także wyłącznie o człowieku – ta formacja mówi zawsze o Bogu i o człowieku, a szczególnie o łączącej ich więzi. Ta formacja przemawia do człowieka zawsze ludzkim głosem, ludzkim gestem, angażując myśli i uczucia, angażując całego człowieka wraz ze wszystkimi jego siłami fizycznymi, psychicznymi i duchowymi.

A tu łatwo już zauważyć, że rola psychologii „zdrowej” może być znacząca. Może ona być znaczącą pomocą w odkrywaniu i właściwym formowaniu tej więzi między człowiekiem a Bogiem. Psychologia może, zachowując właściwą ostrożność, ukazać motywy, których obecność wskazuje autentyczność czy dojrzałość doświadczenia duchowego lub na braku

¹⁵ Szersze omówienie tych ludzkich dyspozycji w świetle psychologii personalistycznej zob. *tamże*, s. 100-113.

tej dojrzałości czy wręcz autentyczności duchowego doświadczenia u konkretnej osoby. Motywy obecne w postawie osoby – np. egoizm, nadmierny egoizm czy wręcz narcyzm – charakteryzują wówczas całą funkcjonalną strukturę doświadczenia indywidualnego osoby. Wówczas psychologia może, a nawet powinna, w granicach swych kompetencji badać, opisywać, wyjaśniać i przybliżać rozumienie rozwoju psychicznego człowieka: rozwoju funkcji poznawczych, uczenia się, motywacji i emocji, zasad organizowania doświadczenia indywidualnego, wskazując na czynniki, które mają znaczenie do zdrowego, prawidłowego przebiegu tego rozwoju i na te, które ten rozwój wypaczają. Wiedza psychologiczna ma w szczególności sposób służyć tym, którzy są odpowiedzialni za proces wychowania, ono bowiem – w zakresie tego, co dla człowieka możliwe – odgrywa najważniejszą rolę w rozwoju wiary i dojrzenia religijnego i duchowego.¹⁶ Spotkanie tych, którzy zajmują się badaniem religii i teologów z psychologami może być i już jest bardzo owocne. Jednak pod warunkiem że każdy będzie działał na swoim polu, nie przekraczając swoich kompetencji. Wychowawca, kierownik duchowy, spowiednik nie powinien po amatorsku uprawiać psychologii, natomiast psycholog nie powinien kreować się na mistrza duchowego. Czym innym jest psychoterapia, a czym innym kierownictwo duchowe. Dopóki jest zachowana świadomość odrębności i odmienności omawianych dyscyplin, dopóty istnieje możliwość a nawet konieczność właściwej integracji psychologii i teologii duchowości.¹⁷

Wnioski i zadania

A zatem, jaka może być tak naprawdę rola psychologii w formacji chrześcijańskiej? Zapytajmy jeszcze wyraźniej: Czy dzisiaj, biorąc pod uwagę całą złożoność człowieka we współczesnym świecie, da się formować chrześcijanina bez pomocy psychologii? Można zauważyć i powiedzieć, że przez całe wieki formacja chrześcijańska przebiegała bez pomocy psychologii, która jest przecież wciąż młodą dyscypliną naukową. Przez całe wieki w Kościele kształtowały się szkoły duchowości, które wprowadzały chrześcijanina w głębokie przeżywanie wiary. Przez wieki szkołą formacji duchowej była nauka Pisma Świętego i nauczanie Kościoła. Bardzo ważnym elementem formacji duchowej była postawa świętych i tych wszystkich, którzy autentycznie

¹⁶ Por. A. G a u d o w a, *Drogi i bezdroża psychologii religii*, Znak 2/1994, s. 37.

¹⁷ Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Psychologia a religia – sic et non, tamże*, s. 27-28.

chcieli odpowiedzieć na powołanie ze strony Chrystusa. Przez wieki Kościół praktykował kierownictwo i towarzyszenie duchowe. Czy to nie wystarczy, aby i dziś, tak jak dawniej, doprowadzić człowieka do pełni wiary dzięki formacji wypracowanej w Kościele? Pytając krótko: Czy dzisiaj powinno się formować bez psychologii? Wielu odpowie z przekonaniem i dużą dozą rezerwy, że jak najbardziej jest to możliwe i tylko w przestrzeni wypracowanych już zasad i metod powinno się prowadzić człowieka do Boga. Ale wątpliwość pozostaje – czemu dziś nie korzystać z dorobku tej dziedziny nauki, jaką jest psychologia, która przy założeniu jako „zdrowa” nauka pomaga lepiej zrozumieć człowieka, mechanizmy rządzące jego zachowaniami, wpływającymi na to, co w człowieku jest źródłem trudności i braku duchowego wzrostu, a co pomaga w procesie formacji dojrzałej postawy wiary chrześcijanina. Można też przyjąć zachowawczą postawę minimalistyczną i użyć psychologii do prostego zbadania i potwierdzenia, że chrześcijanin podejmujący formację do pogłębionej relacji z Bogiem i przeżywania wiary jest psychicznie zdrowy. Często na tym tylko się poprzestaje. Tymczasem psychologia – szczególnie przywołane w niniejszym opracowaniu dziedziny psychologii głębi, psychologii personalistycznej czy teorii autotranscendencji teocentrycznej – może bardzo owocnie pomóc w poznaniu siebie i innych, może pomóc w poznaniu ograniczeń i trudności, przezwyciężeniu niedojrzałości. Psychologia, jak to zostało zauważone wcześniej, ukazuje ludzki wymiar funkcjonowania osoby. Pomaga więc otworzyć się na łaskę wiary oraz na dynamizm rozwoju duchowego. W wielu sytuacjach, które niesie ze sobą współczesny świat, człowiek nie zawsze może poradzić sobie sam. Wtedy psychologia w zaprezentowanym wydaniu (psychologia „zdrowa”) pomaga człowiekowi stanąć w prawdzie przed Bogiem, pomaga pogłębić wewnętrzną wolność i odpowiedzialność za podejmowane działania. Tak pojęta psychologia, która nie zapomina o swoim przedmiocie i warsztacie badawczym oraz ujmuje człowieka całościowo, a więc we wszystkich przejawach jego życia, może być wielką pomocą w duchowej formacji chrześcijanina. Wydaje się, że nieskorzystanie w tej sytuacji z dorobku tak pojmowanej psychologii byłoby swoistym brakiem roztropności.

Trzeba jednak zauważyć i to, że psychologia nigdy nie może stać się czymś zastępczym lub próbować zajmować miejsce, jakie ma do spełnienia formacja duchowa, której zadaniem jest kształtowanie właściwego rozwoju życia duchowego człowieka, właściwej relacji osoby człowieka do Osoby Boga. Biorąc pod uwagę bardzo trudne i odpowiedzialne zadanie, jakie staje przed rzeszą ludzi, którzy bardzo poważnie myślą o kształtowaniu swojej

chrześcijańskiej duchowości, o wszystkich formatorach, kierownikach duchowych i osobach podejmujących posługę duchowego towarzyszenia innym, trzeba wyraźnie unaocznic problem niebezpieczeństwa, jaki niesie ze sobą stwierdzenie, że psychologia i tylko psychologia wystarczy do prawidłowego rozwoju duchowego człowieka. Trzeba także zauważyć niebezpieczeństwo przesadnego podkreślania roli psychologii w walce z grzechem, wadami, w rozwoju cnót, przewycięzaniu konfliktów, budowaniu wspólnoty. Formacji duchowej chrześcijanina nie można zredukować do doznań i praw psychologicznych. W rozwoju duchowym bowiem zasadniczą rolę odgrywa integralna wizja osoby ludzkiej, która jest stworzona przez Boga, podlega grzechowi, jest odkupiona przez Chrystusa, oświecona i umacniana przez Ducha Świętego, powołana przez Chrystusa do jedności z Nim w Kościele. Jeżeli mamy mówić o roli psychologii w dziedzinie duchowości, to zawsze musimy być świadomi tego, że będzie to rola służebna. Bowiem w tym szczególnym spotkaniu człowieka z Bogiem główne role odgrywają wiara i łaska, które są darem Boga i zarazem dynamiczną odpowiedzią człowieka na ten dar – i to zawsze w relacji osobowej.

Mariusz Falkowski OFMConv, Łódź

III. WOJNA SPRAWIEDLIWA. DEFINICJA, KRYTERIA, OCENA MORALNA

Człowiek od zarania dziejów pyta o przyczyny wojen. Wielość i różnorodność odpowiedzi wskazuje, że nie są one jednoznaczne. Odpowiedzi poszukiwali już starożytni i nowożytni filozofowie. W swoich rozważaniach niemalże jednomyślnie dochodzili do wniosku, że główną przyczyną wojen jest... sam człowiek. Wiek XX oraz późniejsze badania dowiodły, że człowiek nie ma naturalnych skłonności do wojen. Zygmunt Freud pisał, że przyczyna leży w ludzkiej destrukcyjności, którą upatrywał w konfliktach międzygrupowych, rozwiązywanych przez przemoc, którą pobudzały i kierowały rządzące elity. Inni natomiast twierdzą, że wojna może być ekscytująca nawet wtedy, gdy pociąga za sobą cierpienie i zagrożenie życia. Wojna może również stanowić bunt przeciwko niesprawiedliwości, nierówności, a nawet nudzie kształtującej życie społeczne.¹

¹ Por. A. Zwołński, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2003, s. 18-20.

„Uzasadniając” agresję zbrojną, należy także podjąć próbę wyjaśnienia oraz udzielenia odpowiedzi na pytania w kwestii wojny, które dzisiaj nurtują tak wielu ludzi. Kiedy media donoszą nam o rozmaitych konfliktach zbrojnych, rozpoczyna się poszukiwanie argumentów, w różny sposób uzasadniających, czy to, co dzieje się na świecie i kosztuje życie tak wielu ludzi, jest dobre i ma jakieś konkretne cele, które strony chcą osiągnąć, strzelając do siebie. Owe poszukiwania trwają praktycznie bezustannie, bo ciężko jest znaleźć jednoznaczną odpowiedź na pytanie: Czy wojna, która niesie za sobą różnorakie skutki, w tym także śmierć, jest potrzebna i może czemuś służyć?

Wojna – geneza i skutki występowania

Jezus Chrystus, przypominając przykazanie „Nie zabijaj” (Mt 5, 21), domaga się od swoich słuchaczy pokoju serca. Stanowczo piętnuje niemoralność zbrodniczego gniewu i nienawiści. Gniew rozumiemy jako pragnienie odwetu. Nigdy nie może istnieć chęć zaszkodzenia karaniem. Takie postępowanie jest niedozwolone. Święty Tomasz z Akwinu podaje jako godne pochwały wynagrodzenie, które ma skorygować wady i zachować dobro sprawiedliwości. Kiedy człowiek w gniewie pragnie zabójstwa bliźniego lub wyrządzenia mu ciężkiej krzywdy, popełnia poważne wykroczenie przeciwko miłości bliźniego. Słusznie Chrystus mówi: „Każdy, kto gniewa się na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5, 22).²

Mówiąc o wojnie, uwzględniając – występujące w motywacji do wojny jako części składowe – gniew oraz nienawiść, można stwierdzić, że mamy wobec tego do czynienia ze zjawiskiem quasi-patologicznym. Wytwarzające się poczucie lęku spowodowało, że ludzki rozum, który ma zapobiegać powstawaniu sytuacji lękowych, zdołał na drodze refleksji wytworzyć i nadać poszczególnym sytuacjom wymiar nieskończoności, które z kolei same z siebie budzą w człowieku wielki lęk. Eugen Drewermann uważa, że rozum rozbudzony wielkim lękiem należałoby opisać w kategoriach zjawiska chorobowego, patologicznego. Mamy tutaj do czynienia z rozumem, który produkuje coraz to nowe cierpienia i jednocześnie zmusza ludzi, by sami, i za sprawą swoich czynów, cierpieli coraz bardziej.³

² Por. A. S u j k a, *Jan Paweł II naucza o życiu*, Kraków 1999, s. 77-78.

³ Zob. E. D r e w e r m a n n, *Chrześcijaństwo i przemoc*, Kraków 1996, s. 99.

Od początków istnienia świata prowadzono okrutne i niszczycielskie wojny. Z biegiem dziejów da się zauważyć, że ludzki rozum popada w coraz głębsze obłąkanie i choroby, których paradoksalnie przyczyną jest on sam. Nic jednak nie demaskuje go, jako istoty chorej, bardziej niż fakt nieustannego kumulowania w sobie lęku a także przemocy.⁴

Wojna jako zjawisko społeczno-polityczne i historyczne charakteryzuje się walką zbrojną między państwami, narodami czy też grupami społecznymi. Towarzyszy ludzkości od momentu pojawienia się bardziej rozwiniętych i złożonych form życia społecznego. W miarę upływu lat wojna ulegała ewolucji, dostosowując się do ich rozwoju. Do badaczy, którzy zajmowali się zagadnieniem wojny, można zaliczyć myślicieli praktycznie ze wszystkich okresów historii świata. A byli nimi m. in.: Sun Wu, Tukidydes czy też zajmujący szczególne miejsce wśród badaczy wojny Karl von Clausewitz. W swoim dziele *O wojnie* ukazał ją jako sferę działalności politycznej i społecznej, w wyniku której dochodzi do użycia przemocy, by osiągnąć cele polityczne.⁵

Jak nietrudno zauważyć, wojna nie jest dla ludzkiej społeczności stanem normalnym. Taki stan jest obcy ludzkiej naturze. Mówiąc o wojnie, jawi się dylemat moralny: Czy wojna, która ze swej natury niesie śmierć i zniszczenie, może być dobra i służyć pokojowi? Czy nie wystarcza zmiana interpretacji zdarzeń czy genezy konfliktu, żeby go usprawiedliwić?⁶

Chociaż Kościół zawsze potępia wojny i traktuje je jako przejaw zła społecznego, to jednak w pewnych sytuacjach uznaje ich konieczność. Wojna stanowiła często jedyny środek regulujący spory i przywracający pokój. Pojawiła się w związku z tym potrzeba określenia warunków takiej wojny, którą można w ramach moralności chrześcijańskiej nazwać sprawiedliwą. Teoria wojny sprawiedliwej wyrosła na gruncie realizmu życiowego. Ludzkości prawie cały czas towarzyszą konflikty, często międzynarodowe, których nie można rozwiązać na drodze pokojowej. Jakkolwiek będziemy uzasadniać wojnę i usprawiedliwiać ją etycznie, to zawsze będzie ona traktowana jako zło konieczne.

⁴ Por. *tamże*, s. 99-100

⁵ Por. A. Z w o l i ń s k i, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, s. 16-17.

⁶ Por. M. O r z e c h o w s k i, *Nigdy więcej? Zawsze więcej!*, http://wydawnictwowam.pl/poslaniec/?Page=artykul&Id=Nigdy_wiecej_Zawsze_wi%EAcej (dostęp: 6 III 2010).

Teoria wojny sprawiedliwej – kryteria

Chrześcijańską teorię wojny sprawiedliwej po raz pierwszy omówił św. Augustyn. Jego myśl rozwinął św. Tomasz z Akwinu. Koncepcja wojny sprawiedliwej w nauczaniu moralnym Kościoła przetrwała aż do pontyfikatu Piusa XII. Obecność tej koncepcji, także w prawie międzynarodowym, spowodowała, że różnice między racjami moralnymi a prawnymi uległy zatarcia. Skutkiem owego zatarcia się różnic stało się zredukowanie pojęcia wojny sprawiedliwej wyłącznie do zbioru zasad mówiących o dopuszczalności prowadzenia wojny.⁷ Są to następujące zasady:

Interwencja jednego państwa wobec drugiego może być zasadna tylko wtedy, jeśli istnieje zagrożenie jego interesów, kiedy obywatelom danego państwa zagraża pogwałcenie ich praw lub kiedy jest przygotowywany zamach na jego niepodległość. Interwencja może mieć również miejsce w przypadku pogwałcenia prawa naturalnego w stosunku do jego obywateli. Rządy innych państw są zobowiązane moralnie pomóc obywatelom, którzy podejmują słuszny opór zbrojny przeciw rządowi swego państwa. Jest tylko jedno prawo moralne i jedno dobro moralne, które władze państwowe powinny szanować oraz służyć mu wszelkimi rozporządzalnymi środkami. Istnieje tzw. *interwencja zewnętrzna*, która występuje w przypadku widocznych objawów zagrażających pokojowi w państwie i jego obywatelom.

Występuje jeszcze *interwencja wewnętrzna*, w którą może zaangażować się drugie państwo pod tymi samymi warunkami, co w interwencji zewnętrznej. Warunki te weryfikują zasadność oporu obywateli wobec władzy, lub też dają podstawę do podjęcia wojny sprawiedliwej. Należy pamiętać o tym, że każda obca interwencja może stać się przyczyną wybuchu wojny.

Zachowanie sprawiedliwości zakłada naprawienie szkód przez tego, kto je spowodował. Mimo rozwiniętej technologii oraz stosowania aparatury pozwalającej precyzyjnie nakierowywać wystrzeliwane pociski na wyznaczone obiekty wojskowe, wojna powoduje mimo wszystko ogromne straty w ludziach, miastach i w środowisku. Za straty wojenne zwycięzcy obarczają najczęściej stronę przegraną. Jednak największą odpowiedzialność

⁷ Por. J. M a z u r, *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, Lublin 2011, s. 274-275.

za poniesione straty ponosi państwo, które rozpoczyna wojnę i nie reaguje pozytywnie na propozycje pokojowego rozwiązania konfliktu.⁸

Wielu współczesnych autorów utrzymuje, że teoria wojny sprawiedliwej, mimo swojej ewolucji na przestrzeni dziejów, odeszła w niepamięć. Pozostaje jednak prawdą, że nie jest ona do utrzymania w swojej tradycyjnej formie, jak to było na początku. W dalszym ciągu w obrębie teorii pozostaje znaczna większość działań wojennych. Rozważanie rzeczywistości określonej jako *bellum iustum*, prowadzone jest według dwóch uzupełniających się aspektów. Składają się na nie teoria celów, *ius ad bellum* – „prawo do wojny”; oraz teoria środków, *ius in bello* – „prawo podczas wojny”.

Ius ad bellum wskazuje warunki dopuszczalności wojny, czyli podaje zasady, które domagają się poszanowania, gdy decydujemy się na wojnę. Rozpoczynający wojnę musi być absolutnie przekonany, że sprawa, o którą toczy się wojna, jest sprawą słuszną i że wpisuje się ona w zasadę sprawiedliwości „każdemu to, co mu się należy”. *Ius in bello* kryje w sobie trzy warunki, które trzeba spełnić. Są to: minimalne użycie przemocy; zasada proporcjonalności, czyli pozytywne skutki muszą być większe od negatywnych; warunek zróżnicowania, czyli przemoc powinna być skierowana tylko przeciw osobom, które stanowią cel ataku.

Wymienione warunki stwarzają duże możliwości interpretacyjne, dlatego potrzebne jest nieustanne podejmowanie dyskusji na ten temat. Będą one miały zawsze na celu aktualizowanie zasad i kryteriów wojny z racji na coraz to nowe możliwości niszczenia a także nowe zagrożenia.⁹

Występowanie wojny sprawiedliwej na podstawie wybranych konfliktów zbrojnych

Omawiając problematykę wojny sprawiedliwej, należy na samym początku zapytać o zastosowanie zasad moralnych w konfliktach. Patrząc przez ten pryzmat, spójrzmy na wybrane przykłady działań wojennych w różnych regionach świata.

Zastanawiając się nad różnorodnymi motywami zaangażowania militarnego w różnych regionach świata, w takich krajach jak Kosowo, Afganistan,

⁸ Por. S. M o j e k, *Obowiązki moralne stron konfliktu*, w: J. N a g ó r n y (red.), *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2003, s. 106-108.

⁹ Por. J. M a z u r, *Ad bonum per politicam. Wybrane zagadnienia z etyki życia politycznego*, s. 277-278.

Somalia, Kongo czy Irak, zazwyczaj problem ten jest rozważany w kategoriach moralnych. Jedni wskazują na konieczność obrony praw człowieka, a tym samym na kontynuację moralności przy użyciu innych środków, inni natomiast w duchu krytyki neoimperializmu demaskują interesy ekonomiczne, które kryją się za szczytnymi ideałami państw najeźdźczych. Patrząc na ten schemat, od razu wskazuje się na Stany Zjednoczone jako agresora oraz ropę naftową jako łup. Te dwa wyjaśnienia, niezależnie od tego czy pochwalają, czy też potępiają politykę wojenną, są niewystarczające z tego powodu, że nie uwzględniają ekonomicznego i politycznego rachunku zysków i strat. To polityczne zaangażowanie wiąże się najczęściej ze stratami w ludziach we własnych szeregach. Coraz istotniejszą rolę odgrywają w tej kwestii obrazy przekazywane z frontów wojennych. Pod tym względem symboliczne znaczenie miała interwencja wojsk amerykańskich w Somalii. W 1993 r. świat obiegły zdjęcia zmasakrowanych zwłok amerykańskiego żołnierza wleczonych za samochodem ulicami Mogadyszu. Doprowadziło to do natychmiastowego wycofania się Amerykanów z terenu Somalii. Kilkanaście lat później świat znowu obiegły podobne zdjęcia, tym razem z irackiego miasta Faludża. Odpowiedzią na to tym razem był krwawy odwet Amerykanów. Zdaniem Herfrieda Münklera użycie środków masowego przekazu, a zwłaszcza tych, które operują obrazem, stanowi jedną z charakterystycznych cech współczesnych konfliktów. Przez to relacje z wojny przekształciły się w wojnę na relacje.¹⁰

Celem różnorodnych działań podejmowanych w różnych krajach jest najczęściej ograniczenie zagrożeń, których źródłem są niestabilne regiony świata. Dlatego nie istnieją już regiony o znikomym znaczeniu geostrategicznym. Globalizacja oznacza również globalizację zagrożeń.¹¹

Pierwsze, co można zauważyć omawiając kwestię działań zbrojnych, jest to, że ofiarami prawie zawsze jest ludność cywilna. Na początku XX w. 90% poległych i rannych, to byli żołnierze. Natomiast pod koniec XX w. te proporcje się odwróciły: 80% rannych i zabitych stanowiła ludność cywilna, natomiast tylko 20% stanowili żołnierze, którzy ucierpieli w walce. Powodów takiego odwrócenia można dopatrywać się w tym, że przemoc we współczesnych wojnach nie jest już używana przeciwko żołnierzom, ale przeciw ludności cywilnej. Granice między użyciem przemocy, a pracą

¹⁰ Por. H. M ü n k l e r, *Wojny naszych czasów*, tłum. K. M a t u s z e k, Kraków 2004, s. II-III.

¹¹ Por. *tamże*, s. III-IV.

zarobkową zacierają się. Jej uczestnicy utrzymują się z wojny, dochodząc nierzadko do ogromnych majątków. Tego typu grupy zawsze będą zainteresowane kontynuowaniem wojny i niechętnie będą podchodzić do jej zakończenia. Skutecznym narzędziem forsującym tego typu interesy jest masakra. Ma ona na celu zastraszenie przez użycie niepohamowanej przemocy wobec nieuzbrojonej, a tym samym niezdolnej do obrony, ludności cywilnej. Zawsze chodzi o to, by ludność cywilna była posłuszna woli uzbrojonych. Grabież zawsze opiera się na przemocy. Współczesne wojny charakteryzują się zarządzaniem strachem, budowanym i organizowanym przez uzbrojonych przeciwko bezbronnym. W konsekwencji wśród żołnierzy często dochodzi do rozluźnienia dyscypliny. Przemieniają się oni w rabusiów, dla których ani prawo wojenne, ani żadne kodeksy etyczne czy moralne nie odgrywają żadnej roli. Jednocześnie obserwujemy reseksualizację przemocy. Zaczynając od będących prawie na porządku dziennym orgii i gwałtów, aż po coraz częściej występujące masakrowanie ofiar i traktowanie części ciała ludzkiego jako trofeów.

Hans Christoph Buch pisał z ogarniętej wojną domową Liberii, że w Monrowii, stolicy kraju, wojna wywraca wszystko do góry nogami. Może się to wydawać metaforą, ale nabiera dosłownego znaczenia wobec widoku odciętej ludzkiej głowy, która na skrzyżowaniu ulic zastępuje czerwone światło. Buch zauważył również odgradzony liną most, która zakazywała wjazdu na niego. Dopiero później okazało się, że lina, to jelita zamordowanego, którego bezgłowe ciało pozostało w fotelu biurowym w stojącym nieopodal budynku.¹²

Zamachy na World Trade Center w Nowym Jorku i Pentagon w Waszyngtonie otworzyły nowy rozdział w historii świata. Wzmogły się dyskusje na temat terroryzmu. Zaczęły się ukazywać liczne publikacje poświęcone temu zagadnieniu. Mocno wzbogacił się także polski rynek księgarski. Mimo że od zamachów w Stanach Zjednoczonych minęło już sporo czasu, to do głosu dochodzą coraz to nowe formy przemocy, a terroryzm staje się formą wojny. Tak oceniają to zjawisko niektórzy komentatorzy.¹³ Ta forma wojny nie ma dokładnie określonych frontów. Może wybuchnąć w każdym miejscu i w każdym czasie. Terroryzm ma najczęściej charakter niepaństwowy. Stany Zjednoczone stworzyły tzw. oś

¹² Por. *tamże*, s. 24-25.

¹³ Por. W. B a r, *Współczesne oblicza wojny i terroryzmu*, w: J. N a g ó r n y (red.), *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, s. 27-29, 35.

zła, do której zaliczyły państwa, które pracują nad wzbogaceniem uranu celem wyprodukowania broni nuklearnej. Są to: Irak, Iran, Korea Płn. Są to również kraje najbardziej podatne na ideologie jak np. komunizm czy fundamentalizm islamski.

Ludzka działalność związana z walką z terroryzmem nasunęła pytanie, na które warto odpowiedzieć: Czy można uznać za wojnę sprawiedliwą taką, która jest skierowana przeciwko państwu, które potajemnie popiera organizacje terrorystyczne, i czy jest to słuszna przyczyna, żeby rozpocząć wojnę? Spójrzmy na to z perspektywy interwencji zbrojnej w Iraku rozpoczętej w 2003 r. Opinie co do usprawiedliwienia jej były podzielone. Jedni uważali, że jest to przedłużenie interwencji z 1991 r. (były wtedy raczej za rozpoczęciem wojny), inni zaś, że ostatni atak amerykański jest niemoralny, ponieważ do walki z terroryzmem nawet międzynarodowym wystarczą metody policyjne i nie ma potrzeby angażowania w taki konflikt całego świata. Jan Paweł II podczas wizyty w Irlandii w 1979 r. w homilii wygłoszonej w Drogheda mówił, że terroryzm jest nastawiony na niszczenie ludzi i dóbr. Zawsze, nawet gdy jako motywację tej niehumanitarnej praktyki podaje się dążenie do nowego, lepszego świata bądź jakąś ideologię, akt terroryzmu nigdy nie może być usprawiedliwiony.¹⁴

Należy jednak pamiętać, że samo potępienie terroryzmu to nie wszystko. Zawsze trzeba go najpierw zidentyfikować, a potem zwalczyć. Zauważmy, że nie będzie tego problemu tam, gdzie istnieje sprawiedliwość i równość społeczna i gdzie respektowane są prawa człowieka.¹⁵

Ostatnie lata przyniosły nową kategorię w definicji wojny. Jest to wojna prewencyjna. Jej natomiast nie można usprawiedliwić. Tutaj jako przykład wojny prewencyjnej można przytoczyć wspomnianą już wojnę w Iraku. Żadna ze stron konfliktu nie była bez winy. Irak nie przestrzegał uchwalonej przez ONZ jednej z rezolucji. Amerykanie natomiast, atakując Irak, nie występowali w imieniu ONZ, ale w swoim i krajów z nimi sprzymierzonych. Może się również wydawać, że USA nie wykorzystało wszystkich środków perswazyjnych prowadzących do pokoju. Sprzeciw wobec tej wojny wyraził wtedy Jan Paweł II.¹⁶

¹⁴ Zob. R. Czekałski, *Aktualność warunków wojny sprawiedliwej na tle ostatnich konfliktów zbrojnych*, Seminare 30/2011, s. 141; por. AAS 71/1979, s. 2.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 139-141.

¹⁶ Por. R. Czekałski, *Aktualność warunków wojny sprawiedliwej na tle ostatnich konfliktów zbrojnych*, s. 142.

Wojna prewencyjna ma charakter ofensywny i jest różna od obrony własnej. Taką Watykan przyznał USA po zamachach z 11 września 2001 r. W tamtych okolicznościach agresja przyczyniła się do trwałej i poważnej szkody i wówczas usprawiedliwiła wojnę ofensywną. Wojna prewencyjna zakłada interwencję zbrojną, zanim dojdzie do agresji wrogiego państwa. Brakuje w niej również elementu proporcjonalności. Polega to na tym, że broń, jaką dysponuje USA, mogła wywołać jeszcze większe zło niż to, które chcieli wyeliminować. To jest tak, jakby lek okazał się gorszy od choroby. Podobnie było z użyciem broni nuklearnej przez USA podczas II wojny światowej.

Polityka amerykańska oraz ich demagogia wojenna stanowi realne niebezpieczeństwo dla pokoju na świecie, a także wzmacnia i mnoży i tak już duże uprzedzenia, jakie tworzą się między światem zachodnim i światem islamskim. Zachodzi podejrzenie, że głównym powodem wojny w Iraku była chęć rozszerzenia amerykańskich wpływów w regionie obfitym w ropę naftową. Irak ma drugie co do wielkości złoża ropy na świecie. Możliwość pokojowego działania, jaka stanęła przed Europą, a także przed Unią Europejską, otworzyła się na działanie pokojowe i pozwoliła zająć racjonalne stanowisko. Kontynent europejski był w tej sytuacji podzielony. Jedne kraje, takie jak Polska, opowiadały się za wojną w Iraku, inne natomiast stanowczo je potępiały, widząc w tego typu interwencjach zagrożenie dla pokoju na całym świecie. Wojna prewencyjna w tej sytuacji stałaby się zarzewiem wszelkich konfliktów, byłyby także uzasadnieniem nowych ataków na kolejne kraje, które ukrywałyby rzeczywiste cele różnorodnych działań politycznych.¹⁷

Przyglądając się stanowisku Stolicy Apostolskiej po 11 września 2001 r., należy stwierdzić, że respektuje ona prawo Amerykanów do obrony koniecznej, ale nie rozciąga go na zaakceptowanie wojny prewencyjnej. Słuszne i trafne wydają się w tym miejscu słowa abp. Renato Martino, byłego przewodniczącego Komisji *Iustitia et Pax*: „Wojna prewencyjna jest wojną ofensywną i nie może wchodzić w zakres definicji słusznej wojny. (...) Prawem każdego państwa jest obrona przed atakiem, (...) ale kolejną rzeczą najpierw jest agresja, a potem odpowiedź obronna, a nie odwrotnie”.¹⁸

¹⁷ Por. *tamże*, s. 141-143.

¹⁸ Cyt. za: *tamże*, s. 143; por. R. M a r t i n o, *Przedstawienie orędzia na ŚDP 2003, dn. 18.12.2002*, w: A. G i a n e l l i, A. T o r n i e l l i, *Papieża a wojna*, Kraków 2006, s. 309-310.

Zapobieganie agresji zbrojnej jako wartość obligatoryjna

Magisterium Kościoła zdecydowanie potępia okrucieństwo wojny. Wymaga to nowego sposobu myślenia o niej, ponieważ, jak uczy św. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: „W naszych czasach ludzie przekonują się coraz bardziej, że spory, jakie mogą powstawać między narodami, należy rozwiązywać nie siłą zbrojną, lecz na drodze układów i porozumień. Przekonanie to wywodzi się najczęściej ze zrozumienia straszliwej siły niszczycielskiej współczesnej broni oraz z obawy przed powodowanymi przez nią nieszczęściami i okropnymi zniszczeniami. Dlatego też w naszej epoce potęgi atomowej byłoby nonsensem uważać wojnę za odpowiedni środek przywrócenia naruszonych praw”.¹⁹ Dlatego ludzkość jest wezwana do poszukiwania alternatywnych sposobów rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Coraz większa siła narzędzi niszczenia, którą dysponują obecnie nawet małe i średnie mocarstwa, a także powiązania międzynarodowe uniemożliwiają ograniczenie skutków konfliktu. Należy podejmować działania, które przewyciężą wyzysk oraz nędzę, a przede wszystkim będą miały na celu przewyciężenie sytuacji niesprawiedliwości.²⁰

W związku z powyższym, szczególnie ważne zdają się słowa Chrystusa wypowiedziane w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5, 9). Ten „pokój” jest nawiązaniem do starotestamentowego określenia *szalom*, oznaczającego nie tylko zakończenie działań wojennych i wprowadzenie rozejmu między zwaśnionymi stronami, ale wprowadzanie na ziemi rządów Boga. Ci, którzy podejmują wysiłek wprowadzania pokoju są nazwani przez Chrystusa „synami”, wyraża to ich przynależność do królestwa Bożego.²¹

Piąte przykazanie „Nie zabijaj” stanowczo zakazuje niszczenia życia ludzkiego. Wszelka wojna pociąga za sobą zło i niesprawiedliwość, Kościół wzywa więc wszystkich do modlitwy i działania, aby dobroć Boża uwalniała nas od zniewolenia przez wojnę.²² Mimo toczących się obecnie walk na wielu frontach świata zachodzi jednak uzasadniona obawa przed wybuchem nowych konfliktów. Dlatego zobowiązani jesteśmy do

¹⁹ Por. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 126.

²⁰ Por. *tamże*, 498.

²¹ Por. A. Leske, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: W.R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. nauk. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2001, s. 1156.

²² *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 2307.

poszukiwania nowych sposobów wprowadzania pokoju. Mają to być takie sposoby, w które będzie mógł się zaangażować każdy człowiek, a w szczególności każdy chrześcijanin. Mylne jest więc w takiej sytuacji rozumienie, że pokój jest jedynie efektem zabiegów dyplomatycznych i kompromisów, co może prowadzić do wniosku, że za wprowadzanie pokoju są odpowiedzialni jedynie zwierzchnicy rządów oraz dowódcy wojskowi. W tej sytuacji człowiek nie mający nic wspólnego z polityką, wojskiem czy też dyplomacją nie ma najmniejszego wpływu na kształtowanie się pokoju na ziemi. Źródłem pokoju należy dopatrywać się nie tylko w negocjacjach polityczno-dyplomatycznych bądź w układach ekonomicznych. Pierwszym i najważniejszym źródłem pokoju jest Bóg i to od Niego otrzymujemy ten bezcenny dar. Ludzie wszystkich cywilizacji zwracali się do Boga pokoju. Jeżeli pokój jest darem, to trzeba Boga o niego prosić. Ale otrzymanie daru to nie wszystko. Trzeba jeszcze ten dar przyjąć, otworzyć się na niego i z nim współpracować.

W związku z tym, by zaistniał pokój, potrzebna jest modlitwa. Prowadzi ona do otwarcia się na Boga, a ono z kolei doprowadzi nas do usłyszenia Go i otworzy nas na dialog z Nim. Dialog natomiast poprowadzi nas ostatecznie do zjednoczenia się z Bogiem, który jest źródłem prawdziwego pokoju.²³

Problem zapobiegania konfliktom, wszelkie zagadnienia z tym związane, są wyjątkowo szerokim zagadnieniem. Obejmują nie tylko pojedynczego człowieka, który ma wpływ na kształtowanie się pokoju na świecie. To niezwykle trudne zadanie jest powierzone organizacjom międzynarodowym, które mają na celu utrzymanie pokoju, a także wprowadzenie go tam, gdzie jest taka potrzeba.²⁴ Istotną rolę w zaprowadzaniu pokoju odgrywa opinia publiczna. Powinna ona uświadamiać ludziom, jak wielką ciężar na nich odpowiedzialność za losy świata i rodzaju ludzkiego. Stwierdził to papież Paweł VI w *Orędziu na światowy dzień pokojów 1974 r.*: „Jeżeli opinia staje się współczynnikiem określającym los ludów, to los pokoju zależy także od każdego z nas”. W tych słowach Ojca Świętego możemy odczytać wezwanie skierowane do każdego z nas, które jest tym samym normatywem życia chrześcijańskiego. Jest to wezwanie do modlitwy o pokój na świecie, co stanowi jedną z głównych wartości współczesnego świata, a tym samym fundamentalne zobowiązanie moralne.

²³ Por. T. Z a d y k o w i c z, *Modlitwa drogą pokoju*, w: J. N a g ó r n y (red.), *Wojna – sprawiedliwa? Przesłanie moralne Kościoła*, s. 165-166.

²⁴ Por. *tamże*, s. 348.

Zagadnienie wojny jest niewątpliwie trudne do oceny. Owa trudność wzrasta kiedy do słowa „wojna” dodajemy przymiotnik „sprawiedliwa”. Takie wyrażenie może się jawić jako swego rodzaju sprzeczność, która nie występuje – ani nie ma prawa wystąpić – nigdzie.

Z przedstawionych treści nasuwa się wniosek, że lepiej jest zapobiegać niż leczyć. Wojna niesie spustoszenie i obowiązkiem człowieka jest zrobić wszystko, by do takich sytuacji nie dochodziło. Mnogość dostępnych środków dyplomatycznych pozwala zakończyć wiele sporów bez użycia siły zbrojnej.

Z wojną sprawiedliwą zawsze będą związane rozmaite dylematy moralne i nieustanne pytania o jej zasadność. Dopóki są na świecie wojny, dopóty będziemy je powtarzać. Jednak zawsze należy odwoływać się do Magisterium Kościoła oraz do publikacji tych autorów, którzy zajmują się na co dzień tym zagadnieniem. To zawsze będzie nam pozwalało na jaśniejsze spojrzenie na kwestie z tym związane i będzie przypominało, że pytanie o wojnę jest zawsze aktualne.

ks. Tomasz Rogowski, Białystok