

Jan Pryszynt

Biuletyn teologicznomoralny

Collectanea Theologica 49/4, 93-107

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA. 1. Prawa człowieka. Kongres „Societas Ethica”. — 2. Instytut Studiów Społecznych w paryskim Instytucie Katolickim. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. — 2. Prześladowania, tortury, kara śmierci. Aspekty społecznomoralne. „Concilium” 14(1978) nr 12. — 3. Wpływ otoczenia na moralną postawę człowieka*.

I. SPRAWOZDANIA

1. Prawa człowieka

Kongres „Societas Ethica”

Rok 1978 był rokiem 30-lecia Deklaracji Praw Człowieka. Tematyka praw człowieka nabrała więc szczególnej popularności zarówno w społecznościach cywilnych, jak i kościelnych. Dano temu wyraz w licznych publikacjach politycznych i teologicznych. Problem praw człowieka jest jednak nadal otwarty. Zajął się nim także XV sesja „Societas Ethica”, która w dniach 4—8 września 1978 r. obradowała w położonym wśród gór Harzu miasteczku Goslar, niegdyś ulubionej rezydencji cesarzy rzymskich narodu niemieckiego, do dziś stynącego tysiącem zabytkowych budowli na jednym kilometrze kwadratowym.

Na plenarnych sesjach wygłoszono trzy zasadnicze referaty. Przygotowali je prof. dr Enrico Chia vac ci z Florencji, prof. dr Ija L a z a r i - P a w ł o w s k a z Łodzi oraz prof. dr Martin H o n e c k e r z Bonn. Prelegenci reprezentowali trzy różne orientacje etyczne. Poruszoną problematykę roztrząsano także w mniejszych grupach roboczych oraz na plenum. W symposium uczestniczyli członkowie przybyli z Austrii, Anglii, Danii, Francji, Holandii, Jugosławii, Polski, Niemieckiej Republiki Demokratycznej, Republiki Federalnej Niemiec, Szwajcarii, Szwecji oraz Włoch.

Prof. E. Chia vac ci przedstawił zebranym *Uwagi na temat pojęcia praw człowieka oraz ich uzasadnienia*. Prawa człowieka, zdaniem prelegenta, genetycznie wzięte są potwierdzeniem logicznego pierwszeństwa jednostki przed społecznością. Zorganizowana społeczność jest tylko instrumentalną wspólnotą, do której jednostki przystępują dla ich własnego dobra. Zdawać by się mogło, iż prawa człowieka stanowią kontynuację funkcji, jaką tradycyjnie przypisywano prawu naturalnemu, tj. funkcji ograniczania i krytycznego oceniania praw pozytywnych, które pojmowano jako *mensura mensurata* przez *mensura non mensurata*. Referent zwrócił jednak uwagę, że z przejściem od prawa naturalnego do praw człowieka znaczenie tej funkcji zostało właściwie odwrócone. Odtąd ograniczanie prawa pozytywnego wyrasta z konieczności bronięcia interesów społeczności przed polityczną władzą. Jako podstawę praw człowieka słusznie przyjmuje się powszechnie znaną „złotą regułę”. Trudność w tym, że „złota reguła” można dwójako interpretować:

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Jan P r y s z m o n t, Warszawa.

albo w sensie odnoszenia korzyści z takiego traktowania innych, jak sami pragnęlibyśmy być potraktowani, albo też w sensie powinności traktowania innych w taki sposób, aby wszyscy mogli cieszyć się tym, co dla nich dobre. Po linii indywidualistycznej rozwijała się filozofia praw ludzkich do czasu zakończenia drugiej wojny światowej. Przez prawa człowieka rozumiano wtedy głównie obronę jednostki przed władzą państwową i priorytetowe stanowisko jednostki wobec społeczności. Ta koncepcja praw człowieka dominowała jeszcze w Karcie Narodów Zjednoczonych, jak i w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. To było przyczyną pewnych trudności z przyjęciem deklaracji. Wkrótce jednak zaczęła się zarysowywać inna koncepcja praw człowieka, najpierw w prawodawstwie włoskim (1948), później w prawodawstwie zachodniemieckim (1949), wreszcie w Paktach Praw Człowieka samych Narodów Zjednoczonych (1966). W nowym ujęciu w zakres praw człowieka wchodzi dwa typy praw:

1. prawo do wolności: jest to uprawnienie, aby nie doznawać ograniczeń ani ze strony państwa, ani ze strony jakiegś trzeciej instancji; z tym uprawnieniem związany jest negatywny obowiązek tolerowania zachowań innych ludzi.

2. prawo do solidarności: jest to prawo do pomocy ze strony społeczności wziętej jako całość; z tego rodzaju prawem koresponduje pozytywny obowiązek społeczności i każdego jej członka ponoszenia trudów i ofiar dla dobra innych ludzi.

Ten podwójny rodzaj praw daje z pewnością pełniejsze rozumienie praw człowieka. Jest on wyrazem długiego historycznego i politycznego doświadczenia. Z chwilą przyjęcia go nie można już twierdzić, że jednostka dołącza do społeczności jedynie dla własnej korzyści. Względ na dobro innych jest równie doniosły, jak względ na dobro jednostki. Te ustalenia doprowadziły autora wykładu bezpośrednio do rozważań nad możliwością powszechnej akceptacji i uzasadnienia praw człowieka, rozumianych zasadniczo jako prawo do wolności i prawo do solidarności.

W dyskusji wyłonilo się szereg pytań co do ścisłości pojęć i argumentów, jakimi referent się posłużył. Prof. Chia vac ci przyznał, że prawa do solidarności nie można dostatecznie uzasadnić za pomocą *arguments of prudence*. Argumenty oparte o rozsądek są za słabe na to, by mogły zabezpieczyć przyszłość ludzkości. „Złota reguła” także nie rozwiązuje zagadnienia, skoro można ją interpretować zarówno egoistycznie, jak i altruistycznie. Uczestnicy dyskusji domagali się między innymi wyjaśnienia pochodzenia pojęcia *the whole human Family* i jego znaczenia. Referent usiłował sprowadzić znaczenie tego pojęcia do sumy wszystkich państw, choć inni skłonni byli podstawić pod to pojęcie bardziej idealną treść.

Referat reprezentujący niezależną myśl etyczną przedłożyła zebrany prof. Pa w ł o w s k a. Wychodząc od Deklaracji Praw Człowieka z 1948 oraz paktu z 1966 autorka usiłuje dopatrywać się w ich postanowieniach programu uniwersalnie obowiązującego etosu. Oba akty ufundowane zostały w oparciu o koncepcję wartości, zdolne zagwarantować sensowne spełnienie życia ludzkiego. Zakładają one nienaruszalną godność człowieka i mają stać się poręką dóbr, które wszystkim ludziom dawałyby szansę optymalnego stylu życia. Trudność w tym, że w poszczególnych kulturach i społecznościach panują zróżnicowane poglądy na to, co jest dobre, a co złe. Stosownie do tego rozpoznał się w ostatnich dziesiątkach lat relatywizm aksjologiczny, który zdaje się przeczyć idei powszechnie obowiązujących praw człowieka.

Autorka referatu nie godzi się na relatywizm wartości postrzegając go za nieporozumienie. Zwolennicy relatywizmu nie odróżniają należycie płaszczyzny metodologicznej od normatywno-etycznej. Autorka wyraża przekonanie, że z punktu widzenia etycznego wszystkie kultury nie są jednakowo dobre. Jeśli poszanowanie godności ludzkiej uznamy za wartość (co pociąga za sobą takie konkretyzacje, jak zasadnicze równouprawnienie wszystkich ludzi, po-

szanowanie autonomii jednostki, umożliwienie osobowego rozwoju, zakaz traktowania człowieka kiedykolwiek jako środka...), wówczas musimy rozróżnić kultury lepsze i gorsze, porządki społeczne oraz systemy polityczne lepsze i gorsze.

Zwolennikiem skrajnego relatywizmu wartości był amerykański autor M. J. Herskovits, który popierany przez Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne wystąpił w 1947 roku do Komisji Praw Człowieka przy ONZ z apelem, aby „wyjść z założenia, że człowiek jest wolny tylko wtedy, gdy żyje tak, jak jego społeczność określa wolność i że otrzymuje te prawa, które jako członek swojej społeczności jest w stanie akceptować”. Zdaniem referentki, tego rodzaju pojęcia dzieliłyby ludzkość na odrębne, obce sobie grupy, co z punktu widzenia etycznego jest nie do przyjęcia. Komisja praw człowieka obrała zresztą inną drogę, drogę postulowanego uniwersalizmu. Deklaracja Praw Człowieka, jak i późniejsze pakt oparte są na idei, która głosi, iż ludzie wszystkich kultur tworzą jedną etyczną wspólnotę. Wprawdzie podstawowe prawa człowieka pochodzą z kręgu kultury zachodniej, lecz proklamowano je jako podstawowe wartości wszystkich narodów, niezależnie od tradycji czy systemu politycznego. Zresztą znalazły one potwierdzenie — przynajmniej werbalnie — ze strony przedstawicieli wszystkich kultur.

Fakt, że postawiono taką miarę dobra do ogólnościowego uznania i że ona istnieje, nie jest jeszcze argumentem na rzecz jej etycznej obowiązywalności. Jak zawsze w kwestiach aksjologicznych, tak i w tym wypadku postulat nabiera etycznej obowiązywalności drogą moralnej jego afirmacji przez jednostkę, która widzi w nim potwierdzenie swojej godności ludzkiej.

W dyskusji wokół referatu, który nosił tytuł *Kulturowe zróżnicowanie moralności a problem praw człowieka*, zgłoszono pewne zastrzeżenia najpierw co do samego ujęcia zagadnienia. Co do kultur, którym autorka wyznaczyła zasadniczą rolę w swoim referacie, prof. von Oppen ubolewał nad brakiem historycznego kontekstu i potraktowaniem ich jak w etnologii na przełomie wieku. Prof. Trillhaas postulował jasne rozgraniczenie praw ludzkich — tego należnego minimum, które powinno być jasno określone i zaskarżalne — od godności ludzkiej, która przysługuje każdemu, lecz której naruszenie nie jest jeszcze równoznaczne z pogwałceniem praw człowieka. Autorka referatu rozumiała przez godność człowieka aksjomatyczne założenie o charakterze normatywnym. Przeciwno relatywizmowi wartości podkreśliła w podsumowaniu raz jeszcze swoje przekonanie, iż prawa człowieka stanowią wyraz systemu wartości, który dobry jest dla ludzi wszystkich kultur.

Prof. Honecker w referacie pt. *Prawo i godność człowieka* wychodzi od ustosunkowania się do niektórych fundamentalnych zagadnień związanych z pojęciem i tematem praw człowieka. Spośród rozległej problematyki podejmuje pytanie, czy prawa człowieka w ogóle stanowią zagadnienie etyczne. Czy nie są one raczej przedmiotem nauki prawa? To nauki prawnicze powinny się zastanawiać nad tym, w jaki sposób ponadpaństwowe prawa mogą być zasymilowane i zrealizowane w ramach wewnątrzpaństwowego ustroju prawnego. Dalej podkreśla referent, że prawa człowieka powinny być zasadzalne i możliwe do wyegzekwowania na drodze prawa. Prawa człowieka mają więc niewątpliwie odniesienie do porządku prawnego. Jednocześnie jednak występują one w roli moralnego regulatora w stosunku do pozytywnego prawa. W ten sposób, zdaniem referenta, można by właściwie mówić o prawach człowieka jako metajurydycznym wyrazie prawa moralnego.

Analizując stan faktyczny prof. Honecker dochodzi do wniosku, że Deklarację Praw Człowieka pojmuje się jako „wspólny ideał, do którego winny dążyć wszystkie narody i państwa”. Prelegent podkreśla również, że podpisanie deklaracji przez rządy i państwa członkowskie ONZ oznacza jedynie zgłoszenie zamiaru dążenia do tego ideału. Jakość ustaleń zawartych w deklaracji i paktach jest tak doskonała, iż nie potrzeba poszukiwać nowych

standardów moralnych praw człowieka. Należy jedynie zatroszczyć się o nadanie im mocy prawa, które wewnątrz każdego państwa byłoby zaskarżalne, a na forum międzynarodowym chronione.

Rozważania tego typu prowadzą autora do drugiego ważnego pytania, czy mianowicie idea praw człowieka, jednakowo obowiązujących wszystkich ludzi wszystkich narodów, kultur i państw, nie jest fikcją, skoro wiadomo, że prawa człowieka wciąż zależne są od szeregu okoliczności socjalnych, historycznych i politycznych? Bezpośredni bowiem związek między prawami człowieka a ustrojem, porządkiem społecznym itp. jest jawny.

Po przedstawieniu problemu różnej interpretacji praw człowieka w drugiej części swego wykładu zastanawia się prof. H o n e c k e r, czy przypadkiem w uznaniu godności ludzkiej nie leży wspólny punkt odniesienia dla wszystkich podległych znacznemu zróżnicowaniu ujęć praw człowieka. Trudne do wyjaśnienia jest przy tym samo pojęcie godności ludzkiej. Na pewno wiadomo, że godność człowieka ma swój fundament w osobowym bycie człowieka, który nigdy nie może stać się wartością użytkową w ręku innych ludzi.

W trzeciej części swego bardzo obszernego referatu podejmuje prof. H o n e c k e r problematykę stosunku teologii katolickiej i reformatorskiej do praw człowieka. Jak w całym referacie, tak i tu nie tyle chodzi mu o rozwiązanie, ile o opisanie problematyki i sformułowanie odpowiednich pytań, przygotowujących w znacznym stopniu pole pod ożywioną dyskusję w grupach i na plenum.

Na zebraniu członków „Societas Ethica” ustalono, że miejscem kongresu „Societas Ethica” od 3 do 7 września 1979 r. będzie Strasburg we Francji. Prezydent poinformował również zebranych o możliwości odbycia w 1980 r. dorocznego sympozjum „Societas Ethica” w Polsce, przy czym w wchodziliby Warszawa lub Kraków. Projekt przyjęto przez aklamację.

ks. Alojzy Marcol, Nysa

2. Instytut Studiów Społecznych w paryskim Instytucie Katolickim

Prace dydaktyczno-badawcze w zakresie zagadnień społecznych nie są nowością w wyższych szkołach katolickich. Niemniej wraz z rozwojem nauk społecznych także miejsca, gdzie się je uprawia odpowiednio zmieniają swe struktury. Przede wszystkim wyłoniła się potrzeba wszczęcia poszukiwań naukowych o charakterze interdyscyplinarnym oraz powiązania dotychczasowej, empiryczno-filozoficznej orientacji tych placówek z teologią, głównie z teologią moralną. Jest pożyteczne zapoznanie czytelników biuletynu z rezultatami zmian wprowadzonych już przez poszczególne wydziały uniwersyteckie. Na razie chcemy przedstawić bliżej Instytut Studiów Społecznych działający przy Wydziale Teologicznym paryskiego Instytutu Katolickiego.

IES (L'Institut d'Etudes Sociales) powstał ponad pół wieku temu, w r. 1923, z inicjatywy ks. Desbuquois, kierownika *L'Action populaire* i ks. Verdier, profesora teologii moralnej, późniejszego kardynała arcybiskupa Paryża. Od początku związany był formalnie z Wydziałem Teologicznym Instytutu Katolickiego, chociaż kierował się własnymi statutami zatwierdzonymi przez Stolicę Apostolską w 1927 r. Dziś, dzięki niedawnej reorganizacji uniwersytetów we Francji, instytut ma jeszcze większą autonomię. Otrzymał rangę organizmu samodzielnego, który jednak wchodzi w skład tzw. sekcji „A” czyli sekcji nauk teologicznych i religijnych. Na czele instytutu stoi przewodniczący (*président*) i dyrektor studiów (*directeur des études*). Obaj mianowani są zawsze na okres trzech lat. Wspomaga ich komitet kierowniczy (*comité de direction*) złożony z trzech profesorów i czterech studentów. Kom-

petencje komitetu zamykają się w ramach spraw zwyczajnych instytutu. Nadto istnieje rada profesorów (*conseil des professeurs*), którą przewodniczący zwołuje w sprawach dotyczących naukowej orientacji placówki oraz programu studiów. W posiedzeniach rady uczestniczą także przedstawiciele studentów. Ci ostatni z kolei wybierani są każdego roku przez zgromadzenie ogólne młodzieży studiującej w instytucie i formują *bureau des étudiants*, którego rolą jest troska o sprawną organizację życia studenckiego.

Instytut stawia sobie zadanie wprowadzania słuchaczy w dziedzinę nauk społecznych: ekonomii, socjologii, demografii, życia politycznego i teologii. Zabiega przy tym o należyte harmonizowanie wykładanych przedmiotów zgodnie z wymaganiami interdyscyplinarności oraz przydanie im wymowy antropologicznej, filozoficznej i chrześcijańskiej. W ten sposób chce pozytywnie odpowiedzieć na postulaty przewyciężenia takiej specyfikacji nauk społecznych, która wprowadza nadmierny dystans między nimi i poczucie obcości.

Instytut nie ma ambicji kształcenia ekspertów w wyszczególnionych dziedzinach. Wychodzi naprzeciw skromniejszej, lecz nie mniej zasadniczej potrzebie uformowania znawców ogólnego dorobku naukowego w zakresie problematyki społecznej, który w ciągu ostatniego wieku wydatnie wzbogacił wiedzę o człowieku. Z naciskiem traktuje się także bieżące sprawy świata przez wprowadzanie tematów pod mianem *questions d'actualite*. Dba się wreszcie o możliwie najtrafniejsze zróżnicowanie zajęć przez stosowanie wielorakich metod dydaktycznych, pluralizm myślowy profesorów i dobór ciekawych tematów szczegółowych na wykłady i seminaria.

Studia w instytucie są kilkustopniowe. Po ukończeniu dwuletniego kursu podstawowego studenci otrzymują na podstawie złożonych egzaminów i pracy pisemnej (*mémoire*) dokument nazywany *diplôme en sciences sociales*. Wartość prawną dyplomu wyraża się w uprawnieniach do podjęcia studiów na kursie magisterskim, który trwa jeden rok. W praktyce studenci podejmują decyzję uwieńczenia nauki jednym lub drugim dyplomem i przygotowują jedną tylko pracę pisemną odpowiednio obszerną i wnikliwą. Ukończenie studiów drugiego stopnia — *licence ès sciences sociales* — ma wartość kanoniczną i uprawnia w zasadzie do rozpoczęcia kursu doktoranckiego. Jednak kandydaci do doktoratu zobowiązani są do przedłożenia swojego zamiaru kierownictwu studiów oraz projektu rozprawy wybranemu przez siebie profesorowi. Od tej instancji zależy ostatecznie, czy kandydat będzie mógł otworzyć przewód czy też nie. Poza pewnymi wyjątkami wymaga się, by rozprawa została ukończona w ciągu trzech lat.

Jak widać, podstawowa struktura studiów w instytucie nie wychodzi poza ścisłe ramy stopni przyjętych na ogół we wszystkich szkołach wyższych. Interesujące wydają się natomiast niektóre szczegóły metody pracy objętej tymi ramami. Niezależnie od małej rozprawy — dyplomowej czy magisterskiej — słuchacze mają obowiązek wdrażania się do sztuki redagowania własnych tekstów przez pisanie drobnych artykułów z przeznaczeniem do druku w gazetach i czasopismach. Nadto przygotowują własne interwencje, referaty, sprawozdania związane z tematyką badawczą seminariów. W ogóle seminaria pomyślane są jako przygotowanie do pracy badawczej poprzez wspólne prowadzenie poszukiwań wokół zaprogramowanego zagadnienia. Zdolniejsi studenci zapraszani są przez prowadzących wykłady i seminaria do asystowania im w przygotowaniu i realizacji zajęć. Celem tego jest zdobywanie pierwszych doświadczeń pedagogicznych. Wreszcie w programie studiów są wizyty w fabrykach, przedsiębiorstwach, gdzie przeprowadza się ankiety jako praktyczną weryfikację wiedzy teoretycznej.

Szczegółowy program studiów nie jest w instytucie narzucany odgórnie. Każdy ze studentów w oparciu o ramowy wykaz obowiązującej go ilości przedmiotów i godzin sam układa sobie zestaw wykładów i ćwiczeń konsultując się tylko w miarę potrzeby z profesorami, którzy mają mu służyć w tym

radą. Podobnie sprawdziany wiadomości mogą być dokonywane różnorodną drogą po uprzednim skonsultowaniu się z profesorami: egzamin ustny, pisemny, prelekcja, tekst na zadany temat. W każdym razie na początku semestru studenci prezentują kierownikowi studiów własne, uszczegółowione już programy i po zatwierdzeniu ich uważa się, że zawarli z instytutem kontrakt, z którego będą potem rozliczali się.

Instytut zatrudnia w tej chwili 33 nauczycieli akademickich, co umożliwia zaferowanie bogatego zestawu tematyki wykładów i seminariów. Przegląd proponowanych zagadnień w znacznym stopniu jest w ogóle kartą wizytową każdej uczelni obok nazwisk osób nauczających. Niepodobna przedstawić tutaj całości najświeższego programu instytutu. Tytułem ilustracji podamy tylko polskie brzmienie niektórych tematów, zwłaszcza teologicznych i filozoficznych.

W najbardziej interesującym pod tym względem dziale o ogólnikowej nazwie: „refleksja podstawowa”, na rok 1978/79 przewidziane są zagadnienia, z których niemalże każde przyciąga uwagę. Dla jasności oznaczymy je numeracją arabską. 1. *Współcześni teologowie a polityka* (historia wolności a historia zbawienia, gwałt polityczny a ewangeliczna *non-violence*, polityczne konsekwencje współczesnej ewolucji eklezjologii, pójście za Chrystusem a życie polityczne). 2. *Historyczne interwencje Kościoła* (problem robotniczy, walka klas, kapitalizm, Kościół a społeczności cywilne, pluralizm polityczny chrześcijan, ustrój demokratyczny, państwa neutralne). 3. *Refleksja chrześcijańska na temat społeczeństwa od r. 1918* (Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Maritain, Mounier, Fessard, Montuclard, Metz, Gutiérrez). 4. *Uwarunkowania kulturowe a lektura Biblii*. 5. *Etyka fundamentalna* (warunki sensowności działań ludzkich w historii, elementy decyzji, funkcje sytuacji szczegółowych w życiu społecznym: obyczaje, struktury społeczne, prawa). 6. *Antropologia* (penetracja zachodnia do krajów Trzeciego Świata w XVI i XVII w. a ideologie antropologiczne, antropologia w XIX w. a rozwój ideologii kolonialnej, znaczenie teorii ewolucjonistycznej w etnologii, reakcje ludów kolonizowanych w ruchach mesjanicznych). 7. *Wstęp do marksizmu* (marksistowska koncepcja historii, osoba a społeczeństwo według Marksa, marksistowska krytyka kapitalizmu). 8. *Lektura wybranych tekstów tradycji marksistowskiej* (Marks, Lenin, Lukacs, Gramsci, Mao Tse Tung). 9. *Kwestie bieżące* (współczesna niewiara a „śmierć Boga”, przekonania niewierzących, dechrystianizacja).

W dalszych działach (ekonomia, socjologia, życie polityczne, demografia) widnieją tematy o ogólnikowym brzmieniu, celem zaznaczenia nazwy przedmiotu, lecz każdorazowo szczegółowy wykaz zagadnień unaocznia jakiś frapujący aspekt zagadnienia. Na przykład temat psychosocjologia pracy opatrzone jest wyjaśnieniem, że omawiane będą problemy zmęczenia w pracy i poza pracą, monotonii i znudzenia, także sprawy związane z organizacją i zarządzaniem, jak podejmowanie decyzji, tworzenie grup, technika prowadzenia zebrań, powstawanie konfliktów w przedsiębiorstwach, itd. Dla pełniejszego obrazu tego przeglądu dodajmy kilka najogólniejszych sformułowań tematów: społeczność międzynarodowa, fenomen jednej partii w życiu politycznym, siła radia i telewizji, władza i prawo w społeczeństwach o tradycji ustnej, wielkie problemy demograficzne współczesności.

Należy w końcu wspomnieć, że pod redakcją obecnego dyrektora instytutu ukazuje się dwumiesięcznik „Cahiers de l'actualité religieuse et sociale”, pismo popularne, przeznaczone dla szerokiego kręgu odbiorców, które może oddać niemałe usługi również wykładowcom dyscyplin społecznych w seminariach duchownych i na podstawowych kursach wydziałów teologicznych.

ks. Tadeusz Sikorski, Warszawa-Łódź

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Duchowość chrześcijańskiego Wschodu

Przez literaturę Wschodu chrześcijańskiego rozumie się chrześcijańskie piśmiennictwo arabskie, armeńskie, koptyjskie, eipskie, greckie, syryjskie i słowiańskie. W każdym z tych języków tworzyli liczni pisarze ascetyczni, dając świadectwo o istnieniu duchowości bogatej w swych formach i oryginalnej. Dotychczas panoramę duchowości wschodniej przedstawiali m. in.: V. Losskij, *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944; L. Bouyer, *La spiritualité bizantine e ortodossa*, Bologna 1968; P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Spiritualité orientale*, Abbaye de Bellefontaine 1977. Żadne jednak dotychczasowe opracowanie nie ogarnęło całości zagadnień związanych z tą duchowością. Był więc potrzebny podręcznik jako pierwsza informacja.

Dlatego dzieło T. Špidlika, profesora Papieskiego Instytutu Studiów Orientalnych w Rzymie, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* (Roma 1978, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, s. 436) odpowiada zapotrzebowaniu i będzie stanowić poważną pomoc dla studiów nad fascynującą duchowością Wschodu chrześcijańskiego.

Książka Špidlika ukazała się jako 206 tom serii wydawniczej *Orientalia Christiana Analecta*. W tej samej kolekcji autor wydał poprzednio monografię poświęconę duchowości Józefa Wołokołamskiego, św. Bazylego, Teofana Pustelnika oraz św. Grzegorza z Nazjanzu. W różnych czasopismach teologicznych umieścił też wiele artykułów z zakresu duchowości Ojców greckich, prawosławia i chrześcijaństwa wschodniego w ogólności. Mając takie przygotowanie mógł on pokusić się o opracowanie podręcznikowej syntezy, która ze względu na szeroki zakres zagadnień, wymagała wieloletniego wkładu pracy.

Na treść podręcznika składa się trzynaście rozdziałów, w których autor omawia najpierw źródła chrześcijańskiej duchowości wschodniej, jej cele, antropologię chrześcijańską, aspekty kosmiczne i socjologiczne duchowej egzystencji człowieka. Dla teologa moralisty najbardziej interesujące wywody zawarte są w rozdziałach od siódmego do trzynastego. Autor przedstawia w nich zagadnienia grzechu i pokuty, ucieczki od świata i umartwienia, walki duchowej, oczyszczenia złych skłonności, które tkwią w człowieku, zdobywania cnót i rolę miłości w życiu duchowym oraz sprawy związane z modlitwą i kontemplacją.

Na podstawie lektury tego podręcznika możemy się przekonać, jak bardzo duchowość wschodnia jest przepojona teologią Ducha Świętego. Wschodni Ojcowie Kościoła i późniejsi pisarze w przedstawianiu procesu życia chrześcijańskiego mocno akcentują działanie Trzeciej Osoby Boskiej.

Jak zaznacza Špidlik, duchowość i teologia chrześcijaństwa wschodniego charakteryzują się wiernością tradycji, a w pierwszym rzędzie Ojcom Kościoła. Wyrazem tego może być chociażby zalecenie Jana Moschosa, zawarte w jego dziele zatytułowanym *Łąka duchowa*: „Jeśli znajdziesz sentencję św. Atanazego i nie miałbyś kartki, by ją zapisać, napisz ją na swym ubraniu”.

Duchowość wschodnią cechuje znamię monastycyzmu. Mnich jest ideałem dla ogółu chrześcijan. Nic więc dziwnego, że autor wiele miejsca poświęca życiu mnichów, cenobityzmowi, eremityzmowi, ucieczce od świata, hezychii czyli wyciszeniu wewnętrznemu, ubóstwu, umartwianiu ciała. Asceza wschodnia zawiera w sobie także elementy bardzo interesujące dla dzisiejszego, uciekającego od umartwień i nastawionego na konsumpcję człowieka.

Lektura dzieła Špidlika uprzytamnia, że wschodnia antropologia teologiczna w wielu punktach różni się od zachodniej. Dychotomia filozoficzna:

ciało — dusza, jest w niej często zastąpiona trychotomią: ciało — dusza — duch. Całe życie duchowe jest ciągłym staraniem się o to, by nawiązać i umacniać relacje osobowe z Bogiem i w Bogu. Przebóstwienie człowieka jest celem jego egzystencji, a intensywność modlitwy jest barometrem życia duchowego.

Szczegółowego omówienia książki Śpidlika dokonał V. Poggi w artykule *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, *Orientalia Christiana Periodica* 44(1978) 263—272. Jego zdaniem, autor w sposób godny uznania włączył się w chwalebny tradycję Papieskiego Instytutu Studiów Orientalnych w Rzymie studiów nad duchowością chrześcijańskiego Wschodu. Śpidlik, jako następca M. Villera na Katedrze Patrologii Wschodniej oraz bezpośredni uczeń I. Hausherra, którego zresztą w omawianym podręczniku najczęściej cytuje, jest wspaniałym kontynuatorem ich dzieła.

Poggi podkreśla pionierski charakter książki Śpidlika, która z tego powodu, bardziej niż jakakolwiek inna, jest narażona na krytykę. Niektóre problemy zostały w niej zaledwie dotknięte. Na przykład ważny w teologii wschodniej chrystologiczny aspekt duchowości z pewnością zasługiwał na szersze potraktowanie. Poza tym autor dosyć pobieżnie zajął się literaturą nestoriańską, koptyjską, jakobicą, ormiańską i gruzińską, poświęcając więcej uwagi źródłom prawosławnym. Można zarzucić dziełu Śpidlika również brak perspektywy historycznej w rozważaniu szczegółowych zagadnień. Mimo pewnych braków jest to synteza dojrzała i można ją uznać za udaną. Charakteryzuje ją dobry układ, jasność i przystępność wywodów, a to w książce o charakterze podręcznikowym ma duże znaczenie. Oprócz tego dzieło to dopomoże chrześcijanom z kręgu zachodniego pojąć lepiej własną duchowość. Albowiem chrześcijaństwo wschodnie i zachodnie żyło długo tą samą tradycją. Po rozłamie Zachód poszedł własną drogą, używając pojęć związanych ze swoją kulturą. Często jednak nie docenia się znaczenia tego faktu dla interpretacji duchowości Zachodu. Tak np. lektura dzieła Śpidlika nasuwa wniosek o bliskim pokrewieństwie wielu elementów duchowości św. Ignacego Loyoli z duchowością wschodnią.

Przeglądając dobry i nader pożyteczny zestaw bibliografii oraz indeks autorów (s. 339—436) można znaleźć luki. Brak na przykład nazwiska N. Mładina, metropolity i teologa rumuńskiego, którego dzieła z zakresu prawosławnej teologii moralnej są wydane w bardziej znanych językach europejskich. Także czytelnik polski ma uczucie zawodu szukając nazwisk teologów polskich. A szkoda, bo w przedstawianiu przynajmniej myśli prawosławnej W. Hryniowicz, J. Klinger, M. Kruszyłowicz, J. Pryszymont mają niemało do powiedzenia.

Duchowością i teologią moralną prawosławnej cerkwi zajmuje się na naszym terenie przede wszystkim J. Pryszymont. W swych artykułach (*Prawosławna teologia moralna. Próba określenia specyfiki*, *Collectanea Theologica* 45, 1975, nr 2, 35—51; *Pokuta w prawosławiu*, *Ateneum Kapiańskie* 70, 1977, t. 89, 47—60) akcentuje rolę doświadczenia duchowego w teologii Ojców wschodnich i w poglądach teologów prawosławnych. Wiedza nabyta tą drogą daje dużą pewność. W teologii Wschodu (nierzadko określanej jako teologia mistyczna) nie ma ścisłego rozgraniczenia między teologią i mistyką, między poznaniem opartym na doświadczeniu a zwykłym, rozumowym poznaniem prawd podawanych przez Kościół.

Na podstawie artykułów Pryszymonta (*Myśl prawosławna a odnowa katolickiej teologii moralnej*, w: *W kierunku prawdy*, pr. zb., Warszawa 1976, 254—264; *Bp Teofan Pustelnik — moralista prawosławny*, *Studia Theologica Varsaviensia* 15, 1977, nr 2, 113—135; *Podstawowe założenia doktryny moralnej bpa Teofana Pustelnika*, tamże 16, 1978, nr 2, 159—163), można znaleźć odpowiedź na stawiany niekiedy zarzut, iż teologię aktywności chrześcijańskiego Wschodu cechuje zbyt mała aktywność. W rzeczywistości teologia ta, przynajmniej na terenie prawosławia w jakimś stopniu jednak się rozwija.

W duchowości prawosławnej pojawiają się wybitni myśliciele, którzy odwołują się na teologiczną myśl także innych wyznań.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II wskazali katolikom na obowiązek zdobycia lepszej znajomości doktryny, historii, życia duchowego i kultowego braci odłączonych (DE 9). Na chrześcijańskim Wschodzie znajdują się bogate tradycje życia wewnętrznego. W naszych poszukiwaniach lepszego sposobu przedstawiania drogi do Boga warto skorzystać jeszcze pełniej z doświadczeń Wschodu. w tym książka Śpidlika będzie cenną pomocą i nie powinna przejść nie zauważona.

ks. Antoni Młotek, Wrocław

2. Prześladowania, tortury, kara śmierci Aspekty społeczno-moralne

„Concilium” 14(1978) nr 12

W zeszycie, który nosi tytuł *Folter und Todesstrafe*, połączono problem prześladowań i tortur ze sprawą kary śmierci, wokół której toczy się dziś poważna dyskusja prawników, etyków i polityków. Podjęcie tematyki tortur, ciągle jeszcze stosowanych najczęściej dla osiągnięcia określonych celów politycznych, ma na celu uświadomienie głębokich reperkusji, jakie zjawisko to pociąga w dziedzinie obyczajowej, społecznej i kulturowej oraz nakłonienie wszystkich ludzi dobrej woli do wzmożonych starań o respektowanie praw jednostki ludzkiej.

Od pewnego czasu zauważa się tendencję do „humanizacji” kary śmierci poprzez stosowanie nowocześniejszych, pozbawionych grozy sposobów jej wykonania. Czy jednak fakt posługiwania się mniej okrutnymi środkami w wykonaniu wyroków, czyni łatwiejszym akceptację samej kary? Czy jest to istotna, jakościowa zmiana w sprawie, która od niepamiętnych czasów należała do najtrudniejszych problemów etycznych? Ze względu na rozwój terroryzmu zagrażającego samym podstawom prawnym współczesnej cywilizacji, a także zasadom i normom karnym dzisiejszego prawodawstwa, dyskusja staje się wyjątkowo trudna. Terroryzm przyczynił się nadto do zmiany samego pojęcia tortur, stosowanych teraz przez nieformalne ugrupowania dla osiągnięcia celów niezgodnych z normami współżycia społecznego.

Niezależnie od dążeń do „humanizacji” kary śmierci, dostrzega się tendencję do jej przywrócenia nawet w tych krajach, które dawno już zrezygnowały ze stosowania tej kary. Do wzrostu tego trendu przyczyniają się sprzeczności społeczne i polityczne, z którymi nie można się już uporać przy pomocy łagodniejszych metod, eskalacja terroru i gwałtu. W wyniku tego przyjmuje się pogląd, który można by określić mianem rewanżyzmu społecznego, wobec którego Kościoły i teologie powinny zająć stanowisko. Na tym tle rodzi się naglące pytanie o możliwość teologii w ogóle, jej miejsca we współczesnym świecie, autorytet i wpływ na procesy dziś zachodzące. Świat nie pozostaje już — jak dawniej — pod decydującym wpływem chrześcijańskiej kultury europejskiej.

Zeszyt nie przypomina w niczym traktatu teologicznego o karze śmierci i torturach według klasycznych wzorów teologicznych. Jest raczej czymś w rodzaju raportu o stanie faktycznym, choć bynajmniej nie jest to opis wyczerpujący.

Najwięcej miejsca poświęcono przedstawieniu sytuacji w niektórych krajach i tradycjach religijno-cywilizacyjnych: Francji (François Colcombet, *Das Land, in dem man guillotiniert*, s. 644—646), Hiszpanii (Alberto Iniesta, *Die Todesstrafe in Spanien: Gesetzliche Grundlage und praktische Handhabung*, s. 647—650), USA (James F. Bresnahan, *Todesstrafe in den Vereinigten Staaten von Nordamerika*, s. 651—657) oraz w tradycji rzymskokatolickiej (Francesco Compagnoni, *Folter und Todesstrafe in der Über-*

lieferung der römisch-katholischen Kirche, s. 657—666), protestanckiej (Martin Honecker, *Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie*, s. 666—671), żydowskiej (Clemens Thoma, *Todesstrafe und Folter in der jüdischen Tradition*, s. 672—677) i islamskiej (Mohammed Arkoun, *Todesstrafe und Folter im islamischen Denken*, s. 678—682).

Zeszyt otwiera artykuł, w którym omówiono aspekty prawne tortur (Herbert Radtke, *Die Folter als illegales Mittel der Macht*, s. 638—644). Dalsze artykuły omawiają tendencje za ponownym wprowadzeniem kary śmierci do kodeksów karnych (Pierre Viansson-Ponté, *Der Ruf nach der Todesstrafe*, s. 683—687), moralne aspekty przemocy jako środka walki przeciw zastanym strukturom społecznym (Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, *Die Anwendung von Gewalt im Kampf gegen Strukturen der Ungerechtigkeit*, s. 688—696), przemoc w obliczu desakralizacji władzy (Lelio Basso, *Das Problem der Gewalt im Rechtsstaat*, s. 696—700) oraz niektóre aspekty medyczne (Alfonso Maria Ruiz-Mateos Jiménez de Tejada, *Ärztliches Handeln gegenüber Gefangenen*, s. 701—704).

H. Radtke, nie wnikając w intencje przesładowców, podkreśla, że w stosunku do średniowiecza zmienił się cel stosowania tortur. Dawniej było nim uzyskanie prawdy, dziś — informacji.

M. Honecker wyraża dość powszechną opinię ewangelików, twierdząc, że etyczność stosowania kary śmierci ma dziś historyczne znaczenie dla teologii, gdyż została zniesiona artykułem 102 konstytucji RFN. Jak wiadomo, dla ewangelika ustawy państwowe posiadają moc wiążącą w zakresie religijnym. Tradycja zaś ewangelicka była rozdzielona: kalwiniści zwykle sprzeciwiali się stosowaniu kary śmierci, wśród protestantów natomiast było więcej jej zwolenników.

W islamie kara śmierci zachowała aż po dziś dzień charakter sakralny, podczas gdy chrześcijaństwo — jak zauważa M. Arkoun — pozbawiło prawo świeckie tegoż charakteru. Zdesakralizowanie państwa i społeczeństwa — pisze dalej — było następstwem sekularyzacji datującej się od Oświecenia w Europie. Miało ono i ten skutek, że zorientowało na cele wyłączenie doczesne prawo karne nowoczesnych społeczeństw.

Dziennikarz z „Le Monde”, P. Viansson-Ponté, zestawiając argumenty rzeczników ponownego wprowadzenia do kodeksów karnych kary śmierci tam, gdzie została ona uprzednio wyeliminowana, ukazuje tylko stronę zjawiskową problemu, pomijając jego głębszą analizę. Przypomina, że więcej ludzi ginie we Francji podczas jednej soboty i niedzieli, aniżeli z wyroków śmierci wykonanych na terenie kraju w ciągu ostatnich 28 lat. Z drugiej jednakże strony zwraca uwagę, że nawet najbardziej zagorzali przeciwnicy kary śmierci stawali się jej rzecznikami po osiągnięciu znaczącej pozycji społecznej. Przykładem tutaj może być m. in. stanowisko dwóch kolejnych prezydentów Francji.

W luźnym związku z główną tematyką zeszytu pozostaje artykuł C. J. Pinto de Oliveira o etycznych aspektach rewolucji. Wyraża w nim dość nieoczekiwaną opinię, że istotą rewolucji jest urzeczywistnienie wartości moralnych, choć — czemu nie zaprzecza — fala rewolucyjna niesie ze sobą również dezintegrację porządku społecznego i demoralizację. Nie jest to jednakże — jak sądzi — istota rewolucji, lecz wadliwość jej realizacji i koncepcji, nadużycie lub upojenie połowicznymi sukcesami, co nie powinno przesłaniać jej istotnych, etycznych elementów.

Pytania wyjściowe brzmiały: gdzie tkwią korzenie ducha odwetu wyrażającego się w torturach i karze śmierci? Czy Kościoły i teologie wystarczająco przeciw temu protestują? Gdzie leżą możliwości teologii? Co się robi w tej dziedzinie? Większość jednakże wypowiedzi poświęcono opisowi stanu faktycznego, co ma niewątpliwie ogromne znaczenie, choć bynajmniej nie przybliży odpowiedzi na trafnie stawiane pytania.

Na podkreślenie zasługuje starannie dobrany zespół autorów. Wszystkie

opracowania uzyskano od specjalistów kompetentnych w danej dziedzinie. Od wielu lat zresztą konsekwentnie przestrzega się tej zasady w omawianym czasopiśmie.

ks. Zbigniew Teinert, Poznań

3. Wpływ otoczenia na moralną postawę człowieka

Człowiek nie jest samotną wyspą także w odniesieniu do kształtowania swojej postawy moralnej, przez którą rozumiemy stałą gotowość lub skłonność do odpowiedniego zachowania się i postępowania w przeżywanych sytuacjach życiowych. Bardzo skutecznie bowiem wpływają na niego w tym względzie różne społeczności, do których przynależy, czyli jego otoczenie.

Zwracają na to uwagę liczne publikacje, z których większość zawiera bogatą dokumentację psychologiczną i socjologiczną. Nie brak jest także wśród nich takich, które dotyczą etycznej deontologii z tego zakresu. Inną znamioną ich cechą jest to, że jedne z nich mocno podkreślają szczególnie pozytywną rolę społeczności religijnych w wychowaniu i samowychowaniu moralnym, a inne całkowicie tę sprawę pomijają albo odnoszą się do niej nieprzychylnie. Wreszcie znamienne dla omawianych publikacji jest to, że wszystkie przyznają pierwszorzędne znaczenie rodzinie w wyrabianiu moralnej postawy każdego człowieka.

W niniejszym opracowaniu chodzi o krótkie zreferowanie dociekań niektórych autorów i wydanie o nich wstępnej oceny. W pierwszym rzędzie wypada przytoczyć bardzo słuszne stwierdzenie Bernarda Häringa CSsR, w myśl którego kształtujący się pod względem moralnym człowiek zachowuje zawsze odpowiednią wolność w stosunku do wywierającej na niego wpływ społeczności. Dlatego uznawanie tego wpływu nie jest równoznaczne z twierdzeniem, „że człowiek z całą swoją osobowością i sumieniem jest jedynie produktem biernego przystosowania się do środowiska” (*Moralność jest dla ludzi. Etyka chrześcijańskiego personalizmu*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1978, 62). Cenne również jest dla nas uwypuklenie przez autora prawdy, że Pan Bóg wprost powołuje każdego człowieka do tego, aby żył we wspólnocie z bliźnimi, udoskonalał się w niej i osiągał zbawienie. Nie mniej też istotnym zadaniem człowieka jest odpowiednie kształtowanie swojej społeczności. W pierwszym rzędzie wchodzi tu w grę Kościół, nazwany wspólnotą miłości. Stąd przynależenie do niego wymaga uczynienia tej miłości zasadniczą sprawą życia (por. *tamże*, 72—84).

O tym, że Kościół z istoty swojej jest zjednoczoną w Chrystusie wspólnotą miłości, napisał artykuł ks. René Coste (*L'Eglise communauté de charité. La place et la mission de la caritas diocésaine dans l'Eglise et dans la société*, Nouvelle Revue Théologique 100, 1978, 321—340). Dla nas szczególnie ważny jest w nim postulat autora, by żyjący w Kościele wierni niejako nasiąkali miłością Boga i bliźniego. Bezinteresownie dobroczynna miłość ma stawać się najważniejszą cechą ich postawy moralnej. Tylko dzięki niej mogą oni dojść do pełni swojego człowieczeństwa.

Podobne stanowisko zajął ks. Tadeusz Sikorski. W artykule zatytułowanym *Wspólnotowy charakter moralności chrześcijańskiej* (Chrześcijanin w Świecie 9, 1977, nr 11—12, 73—84) stwierdził m. in., że „istotną cechą życia chrześcijańskiego jest istnienie we wspólnocie eklezjalnej. Dlatego czyn chrześcijanina winien nosić znamiona tegoż istnienia i kształtować się w międzyosobowym zespoleniu” (s. 78). Znaczy to zatem, że także moralną postawę chrześcijanina w najbardziej zasadniczy sposób ma kształtować Kościół, będący wspólnotą świętą, żyjącą w wierze, nadziei i miłości.

W samym zaś Kościele ważną rolę w omawianym zakresie powinno odgrywać uczestniczenie wiernych w liturgii. Zwrócił na to uwagę ks. Marian Finke w artykule *Wpływ liturgii na chrześcijańską postawę moralną* (Katecheta 9, 1965, 115—122). Jego zdaniem wpływ ten zaznacza się przede wszyst-

kim w częstym przypominaniu poprzez teksty liturgiczne i wspólną obecność, że chrześcijanie stanowią przed Bogiem jedną modlącą się i czczącego swojego Ojca rodzinę dzieci Bożych, którą powinna ożywiać wzajemna miłość. W liturgii też poszczególne chrześcijanin spotyka się osobowo z Chrystusem, odpowiada na Jego wezwania i przyswaja sobie Jego sposób myślenia i życia.

Nie można przy tym zapominać, że „liturgia oddziałuje na postawę moralną powoli, prawie niepostrzeżenie, lecz niezawodnie” (s. 121), byle tylko uczestniczenie w niej odbywało się z jak najpełniejszym zaangażowaniem. Słusznie również ks. Finke przyznaje, że „sama liturgia nie wystarczy, żeby wytworzyć konsekwentnego chrześcijanina” (s. 116). I dlatego trzeba również uwzględniać oddziaływania rodziny i innych społeczności.

Co do rodziny warto przypomnieć, że kształtowaniu przez nią religijno-moralnej postawy człowieka poświęcono w Krakowie, w dniach od 22 do 24 kwietnia 1970 r., specjalne sympozjum. Jak wynika ze sprawozdania ks. Pawła Góralczyka SAC (*Wychowanie moralne w rodzinie w świetle Vaticanum II*, *Collectanea Theologica* 41, 1971, z. 2, 108—110), na sympozjum tym m. in. mocno podkreślano, że szczególnym zadaniem rodziców jest uwrażliwienie sumienia dziecka na dobro moralne, a zwłaszcza na ustawiczne ćwiczenie się w cninach chrześcijańskich, otwierających człowieka na potrzeby rodziny, narodu i Kościoła. Najskuteczniejszym przy tym sposobem takiego uwrażliwiania jest osobisty przykład rodziców.

Zasadnicze stwierdzenia na temat wpływu rodziny, a w niej zwłaszcza rodziców, na moralną postawę dzieci można znaleźć w artykule Danuty Wereski, pt. *Wychowanie moralne w rodzinie* (Novum 1974, nr 9, 73—79). Zawarła w nim autorka refleksje oparte na lekturze pracy zbiorowej, pt. *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej* (Warszawa 1973, s. 306).

Ważne jest jej podkreślenie, że w kształtowaniu moralnej postawy dziecka trzeba się liczyć zarówno z jego zadatkami dobra i zła, przynoszonymi na świat jako swoiste wyposażenie genetyczne, jak i szczególną podatnością na oddziaływania środowiskowe. W praktyce konkretne zasady postępowania dziecko przyjmuje z zewnątrz. Obserwując mianowicie sposób postępowania starszych i zapoznając się z motywami, jakimi się oni w tym postępowaniu kierują, usiłuje ich w tym naśladować. Najbardziej zaś obserwuje ono rodziców i chce się do nich upodabniać. Zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie cała niejako moralność dziecka sprowadza się do tego, co chcą lub czego zakazują rodzice. Dobre lub złe dla niego jest więc to, co jest takie dla rodziców. W to wprost bezgraniczne poddanie się dziecka rodzice mogą przelać cały swój stosunek do bliźnich, swoją postawę wobec życia i wrażliwość na różne sprawy.

Z chwilą wejścia w wiek przedszkolny i szkolny na dziecko zaczynają oddziaływać także środowiska rówieśnicze. Jest to równoznaczne z jego jeszcze intensywniejszym uczeniem się zasad moralnych na płaszczyźnie współżycia z ludźmi. A zasady te niejako odpowiada mu nowe otoczenie.

Wracając do rodziców warto za autorką zwrócić szczególną uwagę na ważną rolę ojca w moralnym wychowaniu dziecka. Głównie on bowiem umie stawiać wymagania. Potrafi pewne sprawy odpowiednio wyegzekwować, a także w razie potrzeby wymierzyć karę. Jego „rolą... jest wprowadzenie w życie dziecka konsekwencji, stanowczości, obiektywizmu, pewnej surowości w przestrzeganiu zachowania norm społecznej odpowiedzialności”. Nic więc dziwnego, że „dzieci pozbawione ojcowskiej obecności częściej mają kłopoty z przystosowaniem się do norm współżycia społecznego. Trudniej im — później już jako ludźmi dorosłym — rezygnować z własnych korzyści i przyjemności, są bardziej samolubni i egoistyczni” (s. 78—79).

Mówiąc o wpływie rodziny na kształtowanie się moralnej osobowości dzieci nie sposób nie wspomnieć wybitnego znawcy tego zagadnienia Stefana Kunowskiego. Z jego licznych publikacji przytoczmy artykuł zatytułowany: *Rodzina jako środowisko wychowawczo-moralne* (Summarium.

Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL za rok 1973, nr 2, Lublin 1975, 299—305). I on zakłada, że wychowawczy proces człowieka zaczyna się normalnie w rodzinie. Kontynuują go zaś takie społeczności jak szkoła, parafia, punkt katechetyczny, klub sportowy, organizacje społeczne i zakłady pracy. Istotą tego procesu jest przenikanie w świadomości jednostki zasad moralnych, którymi kierują się wymienione i im podobne społeczności. Można to nazwać etyzacją tej jednostki, zapewniającą jej coraz pełniejszą osobowość i większą wrażliwość na wymagania porządku moralnego. Nie chodzi tu zatem o zwykłą tresurę czy nabywanie nawyków grzecznościowych, ale w pełni osobowe włączenie jednostki w doskonalenie się moralne z pomocą otoczenia.

Istotną przy tym sprawą jest to, by wychowujący sami dawali przykład właściwego postępowania. Dlatego zwłaszcza „rodzice powinni być moralnym autorytetem, świecić wzorem poszanowania praw innych..., dawać przykład podporządkowania się prawom zwyczajowym i moralnym zasadom wszelkiego ładu i porządku” (s. 300). Stąd prawdziwą tragedią dla dziecka jest sytuacja, w której rodzice z powodu alkoholizmu lub innego zdemoralizowania nie odpowiadają tym wymaganiom.

Wynika więc z tego, że wszelka społeczność, aby mogła być odpowiednim, pozytywnym środowiskiem wychowującym należyła postawę moralną swoich członków, musi sama ustawicznie się doskonalić pod względem moralnym.

Sprawą wychowania młodzieży zajął się z dużym znanstwem i wszechstronnie Feliks Wojciech Bednarski OP. Poświęcił jej nawet książkę pt. *Wychowanie młodzieży dorastającej* (Roma 1976, s. 292). Nas interesuje w niej przede wszystkim to, co wprost odnosi się do kształtowania w młodzieży postaw moralnych. Za takie zaś trzeba uznać ukazanie przez autora u młodzieży dużej wrażliwości na ideały, przejawiającej się m. in. w tym, że młodzi chętnie naśladują w swoim postępowaniu te osoby, które uznają za swój ideał. Dlatego jest ważne, by największe swoje ideały dostrzegli w Jezusie i Maryi, i, co za tym idzie, by również według nich kształtowali swoje postawy moralne.

Podobnie jak poprzedni autorzy o. Bednarski kładzie duży nacisk na wpływ rodziny. Wymaga przy tym, by rodzina odznaczała się odpowiednią atmosferą, a zwłaszcza wzajemną miłością. Jest źle, jeśli jest skłócona czy rozbita z powodu rozvodu rodziców lub choćby zbyt niego ich zajęcia się sprawami swojej pracy zawodowej. Rodzina ma pomagać młodym odpowiednio przeżywać właściwe ich wiekowi trudności i napięcia. Szczególną rolę winni rodzice spełniać w uświadamianiu dzieci w sprawach seksualnych i dopomaganiu im w należytych przeżyciu okresu dojrzewania. Również „w środowisku rodzinnym... kształtują się i rozkwitają społeczne postawy dziecka” (s. 231). Zwłaszcza do tego odnosi się stwierdzenie, że młodzież „wychowuje się... nie tyle słowami ile przykładem” (s. 199).

Niemalą także rolę w moralnym wychowaniu młodzieży wyznacza autor szkole, środowiskom masowego przekazu oraz środowiskom rówieśniczym. W szczególności ciekawe są jego wywody na temat wpływu tzw. prowodyrów grupowych, który w negatywnych przypadkach kończy się wciągnięciem do chuli-gaństwa, a w pozytywnych mobilizuje do podciągania się w dobrym zachowaniu się, wymaga poszanowania cudzych praw i zachęca do solidnej pracy.

W książce o. Bednarskiego cenne jest również zwrócenie szczególnej uwagi na organizacje młodzieżowe, które „wywierają bardzo silny wpływ na wychowanie młodzieży, nieraz większy, niż oddziaływanie rodziny i szkoły” (s. 261). W największym stopniu odnosi się to do umiłowanego przez autora Związku Harcerstwa Polskiego, w którym przez wiele lat był kapłanem. Przyznaje mu zwłaszcza zaprawianie młodzieży do karność, samodzielności i mężnego pokonywania różnych przeszkód, a zwłaszcza osobistych nałogów i słabości. Omawia także o. Bednarski prawa harcerskie i zachowe, mówiąc o służbie Bogu, Polsce i bliźnim, a także wymagające m. in. sumiennego spełniania obowiązków, okazywania posłuszeństwa rodzicom i przełożo-

nym, praktykowania oszczędności, dzielności i czystości, niepalenia tytoniu i niepicia napojów alkoholowych. To wszystko ma oczywiście zasadnicze znaczenie dla formowania się moralnego charakteru młodego człowieka.

Dzięki książce Heliadora Muszyńskiego pt. *Wychowanie moralne w zespole* (Warszawa² 1974, s. 247) możemy z kolei poznać, jak społeczność szkolno-kolonijna kształtuje moralną osobowość dzieci. Znamienne jest, że autor główny akcent kładzie na przyswajanie sobie przez jednostki norm obowiązujących w takim szczególnym kolektywie dziecięcym, zakładając niejako z góry, że normy te zawsze są dobre. Nie wydaje się to słuszne. Trzeba zaznaczyć, że bierne przyswajanie sobie obowiązujących we wspólnocie norm jest niewystarczające. Wiadomo bowiem, że nawet w świecie dziecięcym bardziej wyczułone na dobro i zło jednostki w niejednym przypadku formują się i hartują pod względem moralnym przez przeciwstawianie się normom aprobowanym przez dany zespół.

W całej natomiast pełni trzeba przyznać słuszność takim postulatom autora, jak ten, by w zespołach dziecięcych panowała odpowiednia atmosfera, charakteryzująca się m. in. demokratycznym, a nie autokratycznym traktowaniem dzieci, umożliwieniem im realizowania celów indywidualnych itp.

W środowisko kolonijne wprowadza nas również artykuł Mieczysława Łobockiego: *Problematyka badań z zakresu kształtowania postaw moralnych u dzieci i młodzieży* (Kwartalnik Pedagogiczny 12, 1967, nr 1, 143—155). Dotyczy on zasadniczo tylko jednej sprawy, ale za to posiada ona bardzo ważne znaczenie dla wychowania moralnego. Są nią mianowicie tzw. narady wychowawcze. Zostały one przeprowadzone na 17 koloniach letnich wśród dzieci od IV do VIII klasy. Polegały zaś na gromadzeniu się dzieci w obrębie możliwie żytej ze sobą grupy rówieśniczej w celu omówienia zachowania się jednego z jej członków, tak od strony przejawianych przez niego cech ujemnych, jak i dodatnich. W wyniku takiej narady ustalono m. in., jak cała grupa i konkretne osoby mają pomagać koleźce lub koleżance „w staranniejszym przestrzeganiu reguł współżycia” (s. 145).

W większości przypadków dzieci, które dotychczas źle postępowały, wyraźnie się poprawiały. Dobrze zaś postępujące zaczynały jeszcze intensywniej okazywać swoje pozytywne cechy. Był to więc niewątpliwie ciekawy i korzystny eksperyment, przypominający tzw. kapitułę win, praktykowaną w niektórych zakonach. Na jego korzyść świadczy również to, że dziecko stanowiące przedmiot eksperymentu musiało mu się poddać całkowicie dobrowolnie. Dlatego nie wolno było wywierać na niego żadnych nacisków ani też uciekać się do gróźb czy sankcji.

Powszechnie przyjmowaną tezę, że zachowania się i reakcje poszczególnych ludzi są w dużym stopniu zależne od wywieranego wpływu otoczenia, potwierdził również Zbigniew Zaborowski, autor książki *Stosunki między-ludzkie a wychowanie* (Warszawa² 1974, s. 241). Jego zdaniem, im bardziej ten wpływ na jednostkę jest pozytywny, tym doskonalej kształtuje się ona pod względem moralnym. Stąd, jeśli w otoczeniu spotyka ją życzliwość, szacunek i inne dobro, staje się aktywniejsza i pozytywniej nastawiona do drugich. I na odwrót, jeżeli natknie się ona np. na stosunki klikowe i dyskryminacyjne, na znieczulicę społeczną i nieżyczliwość, zamyka się w sobie albo staje się współuczestnikiem tych moralnie złych zjawisk.

Trochę za pesymistycznie wydaje się brzmieć twierdzenie autora, że „zły — czyli wrogo usposobiony i szkodzący innym — ma z reguły więcej warunków i środków do pokonania przeciwników” (s. 105). Tym bardziej jest to pesymistyczne, że za środek przeciwstawny temu faktowi autor uważa tylko wrażliwość i dojrzałość opinii społecznej, na którą zły przecież przeważnie nie reaguje.

Zagadnienie kształtowania się postaw moralnych pod wpływem otoczenia bardzo specyficznie ujął Jan Pawlica. Postawił bowiem w swej książce *O konfliktach i postawach moralnych* (Kraków 1973, s. 213) tezę, w myśl

której postawy moralne rodzą się na podłożu konfliktowym. Poszczególne mianowicie jednostki broniąc uznawanych przez siebie wartości moralnych muszą niejednokrotnie pozostawać w konflikcie z innymi. Dzięki temu właśnie ugruntowują w sobie odpowiednią postawę moralną. Wywody Pawlicy nie wydają się przedstawiać specjalnej wartości. Bo wprawdzie nie przeczy my temu, że człowiek wyrabia się pod względem moralnym również na drodze konfliktowej, ale trudno jest uznać to za regułę.

Godną odnotowania jest tu książka Heleny Larkowej pt. *Postawy otoczenia wobec inwalidów* (Warszawa 1970, s. VIII+147). Dowiadujemy się z niej, że postawy te bywają negatywne lub pozytywne. Dziwi tylko, dlaczego według autorki o charakterze tych postaw decydują głównie przykre lub przyjemne uczucia przeżywane w kontakcie z inwalidami. Przecież wiadomo, że wiele osób mimo uczuciowej odrazy jest do inwalidów nastawiona jak najpozytywniej. Skłania ich zaś do tego głównie motywacja religijna.

Od postaw otoczenia względem inwalidów bardziej interesujące byłoby dla nas ukazanie kształtowania się pod wpływem otoczenia moralnych postaw samych inwalidów. Zagadnienie to jednak autorka całkowicie pomineła, będąc zresztą w pełni usprawiedliwioną tytułem pracy. Niemniej jednak z podanych przez nią wypowiedzi osób badanych dowiadujemy się, że jeśli inwalidzi spotykają się z nieprzychylnym odnoszeniem się otoczenia, stają się często z tego powodu złośliwi i dokuczliwi. Jeżeli zaś otoczenie darzy ich życzliwością i chętnie im pomaga, łatwiej jest im wtedy być pogodnymi i pracowitymi.

Zwróćmy jeszcze uwagę na książkę Stanisława Wiechy pt. *Kościół a wychowanie* (Warszawa 1978, s. 340). Dotyczy ona m. in. zasadniczej dla nas sprawy, którą jest kształtowanie przez Kościół moralnych postaw ludzi. Zarówno Józef Keller, który napisał do tej książki przedmowę, jak i sam jej autor, który przebadał różne dokumenty kościelne i państwowe, zdają się mieć to Kościołowi za złe. Autor jest w pełni świadomy bardzo skutecznego oddziaływania społeczności na moralną postawę jednostek. Pisze bowiem m. in., że „osobowość człowieka ma charakter społeczny, kształtuje się pod wpływem stosunków, w które człowiek jest uwikłany na swej drodze życiowej” (s. 55).

Dokonany przegląd stosunkowo najnowszych publikacji z wybranego zagadnienia domaga się pewnego podsumowania choćby w formie następujących wniosków:

1. Nie ulega wątpliwości, że nawet bardzo szeroko pojęte otoczenie człowieka w istotny sposób formuje jego postawę moralną.
2. Pierwszorzędne zadanie moralno-wychowawcze spełnia rodzina. Z innych zaś społeczności najbardziej wchodzi tu w grę: Kościół, szkoła oraz instytucje i organizacje młodzieżowe.
3. W niektórych współczesnych publikacjach polskich dają się zauważyć wyraźne tendencje minimalizowania roli czynnika religijnego w wychowywaniu moralnych postaw ludzi.
4. Ważne jest, by społeczności formujące ludzi pod względem moralnym odznaczały się sprzyjającą temu atmosferą i kierowały się zdrowymi zasadami moralnymi.
5. Ci, którzy kształtują swoje postawy moralne pod wpływem otoczenia, winni odznaczać się odpowiedzialną samodzielnością, zapewniającą im świadome i krytyczne przyswajanie sobie poznawanych norm moralnych i obstawanie przy uznanych za słuszne nawet za cenę spowodowania konfliktu.
6. Ani człowiek nie jest nieodwracalnie zepsuty, ani wpływ otoczenia nie jest beznadziejnie nieskuteczny. W pełni natomiast słuszne wydaje się powiedzenie: „z jakim przestajesz, takim się stajesz”. Niemniej jednak i tu trzeba pamiętać, że człowiek zachowuje zawsze zasadniczą wolność. I dlatego musi się dobrowolnie zgodzić na samo przestawanie z kimś, jak i na stawianie się powodowane przez to przestawanie.

o. Jan Wichrowicz OP, Kraków