

# Henryk Skorowski

---

## Znaczenie religii w wychowaniu człowieka pokoju

---

Saeculum Christianum : pismo historyczno-społeczne 13/1, 173-195

---

2006

Artykuł został 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. HENRYK SKOROWSKI SDS

## ZNACZENIE RELIGII W WYCHOWANIU CZŁOWIEKA POKOJU

### Wstęp

Współczesną rzeczywistość społeczną, zarówno naszą polską, jak i światową, cechuje ogromny dynamizm wielorakich przemian cywilizacyjnych. Ich konsekwencją są liczne pozytywne zjawiska w różnych płaszczyznach codziennego życia: politycznej, społecznej, gospodarczej i kulturowej. Zjawiska te stanowią ciągle poszerzający się krąg dobra w świecie współczesnym. Konsekwencją współczesnych przemian cywilizacyjnych są jednak także zjawiska, które coraz częściej niepokoją ludzki umysł i serce. Jednym z takich zjawisk jest bez wątpienia wielki niepokój współczesnego świata, przejawiający się w licznych konfliktach idących od rodziny poprzez społeczności lokalne, narodowe, państwowe, aż do wspólnoty międzynarodowej. Zwieńczeniem tych konfliktów w płaszczyźnie międzynarodowej jest często brak pokoju, jako podstawowej wartości życia społecznego. Brak pokoju dzisiaj to: nietolerancja, prześladowania ludzi za ich przekonania, niezgoda w życiu społecznym, konflikty zbrojne, wojna itp.

Doświadczenie wielkiego rozdarcia współczesnego świata rodzi pytanie o faktyczne i najgłębsze przyczyny tego zjawiska. Pomijając głębsze analizy w tej materii należy stwierdzić, że w świetle katolickiej nauki społecznej, podmiotem sprawczym wszystkich zjawisk społecznych w ich pozytywnym i negatywnym wymiarze nie są same struktury społeczne, ale człowiek, a właściwie stan jego kondycji moralnej. Zło społeczne współczesnego świata nie jest „produktem” anonimowym. Ma ono zawsze podmiot sprawczy, którym jest człowiek w swoich wolnych decyzjach i wyborach.

Takie ujęcie problemu zła we współczesnym świecie każe zwrócić uwagę na ważność wychowania nowego człowieka. A ponieważ fundamentalnym złem nurtującym współczesny świat jest wielki niepokój dotykający wielorakich wspólnot i społeczności, chodzi w gruncie rzeczy o wychowanie człowieka pokoju. Ten problem stanie się przedmiotem niniejszej refleksji.

## 1. Wokół pojęcia wychowania

Problem wychowania to z pewnością zagadnienie wielowymiarowe i wieloaspektowe. W tym miejscu nie chcemy robić szerszego wykładu na ten temat. Trzeba jednak przypomnieć samą jego istotę.

Sobór Watykański II w „Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim” określa rozwój i wychowanie człowieka jako dążenie do „kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, których człowiek jest członkiem, i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział. Należy więc zgodnie z postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych dopomagać dzieciom i młodzieży do harmonijnego rozwijania właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych”<sup>1</sup>. W tak definiowanym rozwoju i wychowaniu mieści się kilka istotnych elementów.

W tym miejscu, na użytek naszego spotkania, należy zwrócić uwagę na trzy. Pierwszy dotyczy podkreślenia, iż najgłębszą istotą rozwoju i wychowania w ujęciu Soboru, jest doskonalenie człowieka jako osoby. Oznacza to, że osoba ludzka jest ostatecznym celem rozwoju i wychowania.

Drugi element, na który zwraca uwagę Sobór, to płaszczyzny rozwoju i wychowania. Jeśli ostatecznym celem rozwoju i wychowania jest człowiek jako osoba, tzn. jego doskonalenie, to musi ono przebiegać we wszystkich płaszczyznach i dziedzinach: fizycznej, moralnej, intelektualnej, duchowej itp. Pominięcie którejs z tych płaszczyzn w rozwoju i wychowaniu byłoby zaprzeczeniem samej istoty rozwoju i wychowania w ujęciu nauki społecznej Kościoła, a więc zaprzeczeniem kształtowania człowieka jako osoby.

W soborowej wizji wychowania można zwrócić uwagę na jeszcze jeden element, który określić można kierunkiem ku któremu rozwój i wychowanie powinno zmierzać. J. Majka tak go interpretuje: „Jeżeli zatem wychowanie określimy jako kształtowanie osoby, to zmierza ono z natury rzeczy do realizacji tych zadań osoby, przez które staje się ona coraz pełniej i doskonalej osobowa i ludzka zarazem, przez które osiąga swoje ludzkie cele”<sup>2</sup>.

Biorąc pod uwagę takie rozumienie rozwoju i wychowania, należy jednoznacznie stwierdzić, iż w całym procesie tego rozwoju i wychowania, którego ostatecznym celem jest człowiek jako osoba, nie może zabraknąć świata wartości. Wychowanie bowiem, a więc owo kształtowanie człowieka jako osoby i to we wszystkich wymiarach jest bez wartości po prostu niemożliwe. Stąd ważności systemu wartości dla rozwoju i wychowania człowieka. Analiza socjologiczna współczesnej rzeczywistości pozwala zasadnie wnioskować, iż istotnym wy-

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*. W: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Tekst polski. Poznań 1968, n. 1.

<sup>2</sup> J. M a j k a, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*. „Chrześcijaństwo”. R. 1976, nr 4-5, s. 51.

zwaniem domagającym się rozumności w całym procesie rozwoju i wychowania, są właśnie pytania aksjologiczne. Są one bez wątpienia udziałem współczesnej młodzieży. Wychowawca musi zatem zaproponować konkretny świat wartości jeśli jego praca ma przynieść pożądane skutki.

Z kolei system wartości wiąże się bezpośrednio między innymi z światem religijnych zapatrywań człowieka. Człowiek jest bowiem z natury istotą religijną tzn. ukierunkowaną na szeroko rozumiane Sacrum. Ta łączność i identyfikacja z Sacrum wyznacza człowiekowi jego system wartości.

W tym kontekście, mówiąc o wychowaniu człowieka pokoju, należy postawić pytanie: jakie znaczenie ma religia ze swym systemem wartości w wychowaniu człowieka pokoju? Zanim jednak odpowie się na to pytanie należy zdefiniować człowieka pokoju jako adresata całego procesu wychowania.

## 2. Człowiek pokoju

Nie ulega wątpliwości, że żyjemy w świecie, który z jednej strony zdominowany został wielką pokojową dyskusją i inicjatywami, z drugiej zaś strony ciągle nowymi konfliktami. Tymczasem pokój jest właściwą człowiekowi jako jednostce i wspólnocie osób „przestrzenią” w pełni ludzkiego życia. W tym też sensie jest on podstawowym dobrem człowieka. Jak stwierdza Jan Paweł II: „Niepewność tej wartości /pokoju/ i nieustanna obawa przed ewentualną wojną stanowi moralne wezwanie dla wszystkich ludzi dobrej woli, tym bardziej dla chrześcijan, o podejmowanie wszystkich działań w celu zabezpieczenia tego dobra dla świata. Zakwestionowanie bowiem tej wartości godzi najdrastycznie w interesy wszystkich obywateli naszego globu. W sytuacji bowiem niepokoju zostają podważone fundamentalne prawa osoby ludzkiej, a zwłaszcza – oprócz wielorakiej ruiny moralnie doniosłych wartości – zagrożona zostaje najwyższa wartość w życiu doczesnym człowieka, wartość życia. Pokój jest więc wartością samą w sobie a tym samym staje się powinnością wszystkich ludzi”<sup>3</sup>.

W kontekście tych słów jest sprawą oczywistą, że pokój jest wyzwaniem i obowiązkiem każdego człowieka, w tym także człowieka różnorodnie wierzącego. Jest to bowiem postawa, która w najgłębszej swej istocie osadzona jest w miłości jako stylu życia człowieka wierzącego. Człowiek autentycznie wierzący /wielorako wierzący/ nie może zatem nie kształtować w sobie postawy zaangażowania na rzecz pokoju. Czym zatem jest pokój jako postawa człowieka, a tym samym kim jest sam człowiek pokoju?

Najczęściej kiedy mówi się o pokoju sprowadza się go na płaszczyznę stosunków międzynarodowych i ujmuje jako brak wojny i konfliktów zbrojnych. Tymczasem pokój w najgłębszej swej istocie jest czymś więcej niż brakiem woj-

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Osiągniemy pokój – wychowując do pokoju. Orędzie na XII Światowy Dzień Pokoju 1 I 1979*. Tekst polski. Warszawa 1979, p. 1.

ny i konfliktów. Żeby zrozumieć jego najgłębszą istotę, trzeba w pierwszej kolejności podkreślić, że sam w sobie posiada on wiele postaci. Nie można go zatem sprowadzić tylko i wyłącznie do stosunków międzynarodowych. Podstawą jego jest pokój w samym człowieku.

Człowiek, który chce realizować pokój we własnej rodzinie, sąsiedztwie, zakładzie pracy, narodzie musi najpierw ukształtować go w sobie. Chodzi o harmonię bycia człowieka z samym sobą. Pokój w tym osobowym wymiarze określa się także jako ład wewnętrzny osiągnięty przez człowieka. Ład ten lub harmonię bycia z samym sobą osiąga człowiek poprzez afirmację obiektywnych wartości moralnych. Ich odrzucenie z kolei wprowadza niepokój we własne wnętrze. Jest on jak gdyby w stanie wojny z samym sobą we własnym wnętrzu. Pokój zatem w indywidualnym wymiarze, to harmonia bycia człowieka z samym sobą, to jego wewnętrzny ład, który osiąga się poprzez pełne zaangażowanie w świat obiektywnych wartości.

Podstawową zaś wartością w całym systemie wartości nieodzownych dla tworzenia tak rozumianego pokoju jest wartość człowieka określana pojęciem godności osobowej człowieka. Istotą zatem pokoju w jego wymiarze osobowym będzie zawsze bezwzględne poszanowanie godności człowieka. W relacji osobowej dokonuje się ono poprzez akceptację samego siebie, tzn. poprzez harmonię bycia z samym sobą. W tym kontekście należy rozumieć słowa Jana Pawła II o potrzebie odnowy serca ludzkiego jako jednego z naczelných warunków wewnętrznego pokoju człowieka<sup>4</sup>.

Tak też rozumiany pokój charakteryzuje człowieka pokoju. Jest to człowiek, który żyje w pełnej harmonii z samym sobą. To właśnie człowiek tak rozumianego wewnętrznego pokoju w sobie potrafi go przenosić na życie społeczne, od rodziny począwszy aż do społeczności międzynarodowej włącznie. Życie w perspektywie tak rozumianego pokoju wewnętrznego jest moralnym obowiązkiem każdego człowieka nie tylko wierzącego.

Podstawą zatem życia człowieka w harmonii z sobą, czyli pokoju we wnętrzu człowieka jest zaangażowanie w świat wartości, z której najważniejszą jest sam człowiek w swojej osobowej godności. Jeśli zatem wspomnieliśmy, że religia kształtuje, albo mówiąc precyzyjnie pomaga kształtować system wartości, to można uznać, że spełnia ona istotną rolę w kształtowaniu człowieka pokoju – człowieka żyjącego w harmonii z sobą.

### **3. Religia kreuje wizję człowieka jako podstawowej wartości**

Człowiek, który chce przeżyć swoje życie na miarę swej wielkości i na miarę zobowiązań wynikających z jego wyboru, musi znaleźć prawdę o sobie, prawdę

---

<sup>4</sup> Por. t a m ż e, p. 3.

o bezwzględnej wartości siebie jako człowieka, bo to jest podstawa całej moralności bycia w świecie. Stąd pytanie o prawdę człowieka jest fundamentem w zakresie wychowania człowieka pokoju.

Żyjemy w świetle wielu prawd o człowieku. Która z nich jest prawdziwa? Z pewnością każda zawiera jakiś element prawdy, jakiś jej wycinek. Czy jednak jest to prawda pełna?

Pytanie o prawdę człowieka w jego bezwzględnej wartości może także być pytaniem religijnym – powinno być pytaniem religijnym – to znaczy pytaniem, z którym człowiek przychodzi do swojego Sacrum. Religia bowiem kreuje określoną wizję człowieka jako wartości. Jaka jest zatem prawda o człowieku w owej wizji religijnej. Można to zobrazować chrześcijańską wizją człowieka.

W pierwszej kolejności podkreślić należy, iż człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, co w praktyce oznacza, że nie jest on jedynie „kawałkiem materii”. Przy tym podkreślić należy, że element materialny i duchowy są ze sobą tak ściśle związane, że nie można ich w pełni oddzielić, nie niszcząc jedności bytu ludzkiego. Jest sprawą oczywistą, że w konkretnym działaniu jeden z tych elementów może przeważać. Dlatego różne funkcje człowieka można podzielić na cielesne i duchowe. W każdym z tych działań jest jednak obecny cały człowiek.<sup>5</sup> Ta pierwsza teza ma daleko idące konsekwencje w odniesieniu do życia człowieka. Jeśli bowiem jest on nie tylko elementem materii, ale także ducha, to, to wyznacza mu określony sposób postępowania w płaszczyźnie moralnych zachowań.

Druga teza wiąże się z pojęciem osoby. Otóż w świetle nauczania społecznego Kościoła ów element duchowy jest elementem stanowiącym o jedności bytu ludzkiego i określającym człowieka jako osobę. To właśnie na tej płaszczyźnie duchowej owej dwujedni dochodzi do głosu jednoczące wszystko „ja” człowieka, które sprawia, że człowiek ma doświadczenie, iż jest sobą to znaczy osobą. T. Styczeń tak charakteryzuje ten element antropologii: „Nie ulega także wątpliwości, że prawdę o sobie zna każdy najlepiej z własnego doświadczenia. Z własnego doświadczenia znaczy tu z doświadczenia siebie, z bezpośredniego obcowania poznawczego ze swym ja. To przecież dzięki temu doświadczeniu człowiek jawi się i uobecnia siebie przede wszystkim jako podmiot i zarazem przedmiot swego doświadczenia: ktoś, kto doświadcza, i ktoś, kogo doświadcza. Jedyne dzięki temu doświadczeniu człowiek widzi, że jest równocześnie kimś, kto kieruje, i zarazem kimś, kim kieruje. Równocześnie jednak to samo doświadczenie każe mu widzieć w każdym innym człowieku również kogoś, kto doświadcza, i zarazem kogoś kto siebie do-

---

<sup>5</sup> Por. J a n P a w e ł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*. Paryż 1980. W: J a n P a w e ł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*. Rzym 1986, p. 2.

świadcza; kogoś, kto kieruje, i zarazem kogoś, kto przez siebie jest kierowany, krótko: samorządnego sprawcę, osobę”<sup>6</sup>

Drugim zatem istotnym elementem chrześcijańskiej antropologii jest pojęcie osoby, które w swej najgłębszej istocie oznacza: samoistność w istnieniu, substancjalną całość cielesno – duchowej natury oraz wolność i odpowiedzialność.

Trzecia teza katolickiej nauki społecznej w zakresie antropologii dotyczy godności osobowej. Otóż tak rozumiany człowiek – osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystany, ponieważ sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej, lecz odpowiada sam za siebie.<sup>7</sup> Biorąc to pod uwagę katolicka nauka społeczna w odniesieniu do człowieka mówi o jego niepowtarzalnej wartości.

Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby określanej terminem „godność osobowa”. Tylko w odniesieniu do człowieka jako osoby można mówić o godności. Pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikację i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowieka ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego.<sup>8</sup> Godność osobowa człowieka oznacza zatem wyjątkową, tzn. najwyższą wartość człowieka. Uzasadnienie tak rozumianej godności, czyli wartości człowieka przebiega nie tylko w płaszczyźnie przyrodzonej, ale przede wszystkim w płaszczyźnie nadprzyrodzonej. W takim ujęciu o niepowtarzalnej wartości człowieka świadczy nie tylko świadomość, wolność i odpowiedzialność, ale świadczy o tym pochodzenie tegoż człowieka od Boga, podobieństwo do Niego, a także dokonane dla człowieka dzieło Wcielenia i Odkupienia.<sup>9</sup> Istotnymi zatem wyznacznikami rzeczywistej wartości, tzn. godności człowieka, w ujęciu nauki społecznej Kościoła są: prawda o jego Bożym pochodzeniu i o wynikającym z faktu odkupienia Bożym usynowieniu. To właśnie z tych faktów wynika, z jednej strony, transcendentna godność człowieka, której nikt nie może go pozbawić, ani on sam nie może się jej zrzec, z drugiej zaś strony równość wszystkich w ich godności.

Tak rozumiany przez religię chrześcijańską człowiek stanowi najwyższą wartość w aksjologii chrześcijańskiej. Z niej dopiero wyrastają inne wartości.

<sup>6</sup> T. S t y c z e ń, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II, „Redemptor hominis”*. W: J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarz*. Lublin 1982, s. 93.

<sup>7</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis. Tekst polski*, n. 13, 14.

<sup>8</sup> Por. t a m ż e, n. 13, 14, 15.

<sup>9</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae. Tekst polski*. Warszawa 1995, s. 19-20.



Prawda o człowieku jako fundamentalnej wartości jest podstawą wychowania człowieka pokoju. Bez zrozumienia a konsekwentnie dalej uszanowania tej wartości nie ma bowiem pokoju w żadnym wymiarze. Stąd też jeśli religia kreuje wizję człowieka jako wartości, tym samym służy wychowaniu człowieka pokoju.

Z kolei prawda o człowieku wyznacza rzeczywistość i ostateczną prawdę o celu ludzkiej egzystencji. Można zatem powiedzieć, że religia ukazuje prawdziwy sens ludzkiego istnienia, co ma także istotne znaczenie w wychowaniu człowieka pokoju – człowieka harmonii bycia z samym sobą. Np. jeśli człowiek przyjmuje prawdę, że jest tylko i wyłącznie „kawałkiem materii”, to celem jego życia jest korzystanie z wszystkiego, co współczesne życie niesie i podsuwa. W tym sensie rodzi się także w nim agresja w zdobywaniu wielorakich dóbr współczesnego mu świata.

Jeśli przyjmie zaś, że jest osobą, a więc istotą świadomą, a tym samym odpowiedzialną – to wie, że w gruncie rzeczy może robić wszystko. Czy jednak wszystko wypada?

#### 4. Religia kształtuje system wartości

Religia proponuje człowiekowi określoną moralność na miarę wielkości człowieka. Dotykamy w tym miejscu zagadnienia fundamentalnego jakim jest cały system wartości i postaw. Z prawdy o człowieku i jego sensie życia wynika bowiem konkretna moralność. Jest nią „substancja etyczna”. Religia kształtuje i zakorzenia człowieka w substancji etycznej. Co należy rozumieć pod tym pojęciem?

Pomimo różnic zachodzących w samym rozumieniu tego terminu ogólnie należy stwierdzić, że pojęcie to oscyluje zawsze wokół płaszczyzny moralności. Określenie „substancja etyczna” dotyczy istotnych treści autentycznie moralnych doświadczanych przez społeczność religijną w przeżyciach psychicznych, jak i wyrażanych w określonych postawach. W tak rozumianej „substancji etycznej” społeczności religijnej można wyróżnić dwie podstawowe płaszczyzny. Pierwszą z nich jest płaszczyzna, którą określić można terminem „świadomość etyczna”. Każda wspólnota religijna posiada określony stan świadomości moralnej. Na ten stan składa się w pierwszej kolejności cała sfera przeżyć o charakterze etycznym. Są to zazwyczaj przeżycia, w których odkrywane są określone wartości moralne, fakt powinności moralnych oraz fakt odpowiedzialności moralnej. Jest to zatem dla wspólnoty religijnej źródło poznania całej sfery moralności.<sup>10</sup>

Świadomość moralna to także cała sfera przekonań moralnych. Przekonania te nie utożsamiają się z przeżyciami. Stanowią one tylko podłoże kształto-

<sup>10</sup> H. Skorowski, *Europa regionu*. Warszawa 1989, s. 82.



wania się przekonań. Przekonania etyczne jako druga forma stanu świadomości moralnej, to już nie jednostkowe sądy moralne jako logiczne następstwo aktów, przeżyć i doświadczeń moralnych wspólnoty, ale stała świadomość i przeświadczenie moralne.<sup>11</sup>

Oprócz przeżyć moralnych, które stanowią źródło wiedzy moralnej i przekonań jako utrwalonego zasobu tejże wiedzy, stan świadomości wyznaczają także podstawowe racje czyli motywacje czynów i zachowań. Każda wspólnota religijna w ramach świadomości moralnej posiada także cały zespół motywacji etycznych.<sup>12</sup>

Tak rozumiany stan świadomości moralnej, który kształtuje religia stanowi pierwszy wymiar „substancji etycznej”. Drugą płaszczyzną stanowią z kolei treści autentycznie moralne wyrażane w całokształcie postaw. To po prostu styl życia, zachowania się i życie w sferze zewnętrznej, które kształtuje religia. Mówiąc o postawach ma się na uwadze ukształtowaną względnie stałą gotowość do określonego zachowania się w podobnych okolicznościach i sytuacjach, reakcją na zdarzenia, ustosunkowanie się do społecznie aprobowanych wartości. To właśnie postawy ukształtowane w człowieku ukazują całą treść moralną specyficzną dla danej religii.

„Substancja etyczna”, to zatem całokształt treści autentycznie moralnych wyrażonych z jednej strony w formie świadomości moralnej, z drugiej zaś strony w określonych postawach. „Substancja etyczna” to zatem całokształt wartości etycznych będących rzeczywistą „własnością” religii. To właśnie religia tworzy, gromadzi, przechowuje, przetwarza całą sferę specyficznych i właściwych sobie wartości, które stanowią o jej bogactwie.

Analiza współczesnych religii pozwala wnioskować, że ich podstawową wartością, wynikającą z godności człowieka, jest szacunek dla tej godności, czyli miłość jako fundamentalne dobro moralne.

Czym jest miłość jako dobro moralne?

Jest jedynie właściwym sposobem życia człowieka w świecie innych osób. Jest jedynie właściwym człowiekowi jako sobie stylem bycia – relacyjnym stylem bycia.

Człowiek jest osobą. Mimo, iż pozostaje w wielu relacjach, to żadna z nich nie jest w stanie go zaspokoić, jak tylko jego relacja do drugiego człowieka jako jednostki i wspólnoty osób. A tylko świat innych osób stanowi właściwe człowiekowi środowisko życia. Stwarza ono bowiem szczególny typ relacji – relacji o charakterze osobowym, coś jedynie właściwego człowiekowi. W tej relacji następuje bowiem spotkanie wartości: wartości mojego „ja” z wartością twojego „ty”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Tamże, s. 82-83.

<sup>12</sup> Tamże, s. 83.

<sup>13</sup> S. Witk, *Teologia moralna fundamentalna. Cz. I. Antropologia moralna*. Lublin 1974, s. 82.

Tu właśnie ujawnia się miłość jako fundamentalne dobro moralne. Jest ono treścią relacji osoby do osoby, człowieka do człowieka. Miłość jest zatem relacyjnym sposobem bycia człowieka w świecie ludzi. To właśnie w tej relacji ludzkie „ja” odkrywa drugiego człowieka jako wartość. Ta z kolei odczytana wartość, jakim jest drugie „ja”, żąda uznania i zajęcia wobec siebie odpowiedniego stosunku, tzn. sposobu myślenia, chcenia, a przede wszystkim działania. Człowiek bowiem jako uznana wartość nie pozostaje tylko w sferze intelektualnej, ale wymaga zaangażowania ze strony drugiego człowieka. Co więcej, to zaangażowanie nie jest posiadaniem człowieka, tak jak posiada się rzecz. Ludzkie „ja” stając naprzeciwko ludzkiego „ty” nie dąży do posiadania tego „ty”. Jest to otwarcie się na „ty” drugiego człowieka by go przyjąć jako wartość<sup>14</sup>.

Oznacza to, że człowiek jako osoba chce być kimś dla drugiego i potrzebuje takiego kogoś dla którego może być kimś. Jeśli nie znajdzie, czuje się zaprzeczony w swojej istocie. Czuje się zaprzeczony w swej egzystencji.

I to jest właśnie miłość jako – fundamentalne dobro moralne. Jest ona treścią relacji człowieka do drugiego człowieka. Miłość jako dobro jest afirmacją drugiego człowieka jako jednostki i wspólnoty osób ze względu na jego wartościowość. Jest otwarciem się na drugiego człowieka, by go przyjąć i ubogacić. Jest dynamicznym wychodzeniem w kierunku drugiego człowieka, aby go zaafirmować przez afirmacje jego wartości.

Tak rozumiana miłość jest fundamentalnym dobrem moralnym, a tym samym jedynie właściwym sposobem życia człowieka w świecie ludzi. W konkretnej rzeczywistości może ona przybierać wielorakie formy. Do adekwatnego zatem choć ogólnego jej określenia należy pewna stała właściwość – jest to ideał ciągłego wychodzenia poza siebie w kierunku tej wartości, jaką jest drugi człowiek. Jest ona jak gdyby zatrzymaniem się w powszechnym nurcie przemijania. Bo to, co robi człowiek, robi dla siebie – z myślą o sobie, to mija wraz z nim. Ale to, co robi dla dobra drugiego człowieka, pozostaje w nim i zaczyna żyć swoim własnym życiem, rodzi kolejne dobro i wpływać będzie także na innych, gdy już człowiek odejdzie. Jest to miłość człowieka do niego samego. Bo człowiek jest godny kochania sam w sobie.

Religia kreuje także wartość międzyludzkiej solidarności.

Znamienne jest w tej materii stwierdzenie Jana Pawła II: „Czy świat – wielka i stale rosnąca rodzina ludzka – może trwać i rozwijać się wśród rosnących przeciwności Zachodu względem Wschodu? Północy względem Południa? A tak właśnie jest podzielony, tak jest zróżnicowany nasz współczesny świat. Czy przyszłość, lepsza przyszłość, może wyrosnąć z narastania różnic i przeciwności na drodze wzajemnej walki? Walki systemu – przeciw systemowi, narodu przeciw narodowi – wreszcie człowieka przeciw człowiekowi? W imię

<sup>14</sup> Tamże, s. 85.

przyszłości człowieka i ludzkości trzeba było wypowiedzieć to słowo solidarność. Dziś płynie ono szeroką falą poprzez świat, który rozumie, że nie możemy żyć wedle zasady wszyscy przeciw wszystkim, ale wedle zasady wszyscy z wszystkimi, wszyscy dla wszystkich”<sup>15</sup>.

Jan Paweł II w tej wypowiedzi proponuje spojrzenie na solidarność nie tylko jako na aktualne dziś zjawisko życia publicznego, ale na samą ideę solidarności w jej najgłębszym wymiarze i ostatecznej perspektywie, ku której zmierzać ona winna we współczesnym świecie, by nie pozostała tylko i wyłącznie przemijającym faktem.

Czym zatem jest solidarność, jako wartość, którą proponuje człowiekowi jego religia?

Solidarność stanowi szczególny rodzaj więzi międzyludzkiej. Solidarność jest bowiem zawsze solidarnością z ludźmi. Wyrażają to między innymi w sposób dobitny stwierdzenia: „wszyscy z wszystkimi” oraz „wszyscy dla wszystkich”<sup>16</sup>. Takie stwierdzenie oznacza, że człowiek wiąże się z drugim człowiekiem jako jednostką i wspólnotą osób, by tworzyć tzw. „my” – wspólnotę. Wspólnotowość i jedność jest zatem elementem konstytutywnym pojęcia solidarności. Nie każde jednak zgromadzenie ludzi jest już solidarnością. Kiedy mówi się zatem o jedności w kontekście solidarności należy mieć na uwadze wspólnotę i jedność w dobru wspólnym. To właśnie dobro wspólne stanowi podstawę jednoczenia się ludzi we wspólnocie.

Pomijając głębsze analizy dobra wspólnego, można stwierdzić, że jako cel dobro wspólne jest zespołem dóbr i wartości, stanowiących o doskonałości i dobrym bycie społeczności i każdego człowieka społeczność tę stanowiącego. Z kolei jako racja formalna jest ono procesem tworzącym taki zespół dóbr i wartości, które umożliwiają osiągnięcie doskonałości zarówno wspólnocie, jak i poszczególnym osobom.

Otóż, świadomość współczesnego człowieka i świadomość ludzkości idzie właśnie w kierunku uświadomienia sobie w sposób coraz głębszy istnienia takiej sfery dóbr i wartości, które są ludziom wspólne, tzn. które faktycznie są jakimś dobrem wspólnym. Co więcej, ta świadomość idzie w kierunku uznania, że wiele z tych dóbr i wartości własnych i osobistych może być zabezpieczona, chroniona, ocalona i zagwarantowana, tylko wtedy, gdy będą one „wpisane” w sferę wspólnych dóbr, tzn. gdy ich podmiotem stanie się cała wspólnota a nie tylko jednostkowy człowiek. Coraz bardziej rośnie zatem świadomość dobra wspólnego, które de facto jest dobrem jednostkowego człowieka.

Na bazie tego właśnie doświadczenia i świadomości dobra wspólnego rodzi się z kolei świadomość współzależności, a na którą jedyną odpowiedzią jest

---

<sup>15</sup> J a n P a w e ł I I, *Przemówienie do ludzi morza. Gdynia 11 VI 1987*. W: J a n P a w e ł I I, *Nauczanie społeczne. Trzecia pielgrzymka do Polski*. Warszawa 1988, s. 13.

<sup>16</sup> T a m ż e, s. 13.

właśnie solidarność jako postawa etycznie – społeczna. Świadomość dobra wspólnego pozwala bowiem człowiekowi odkrywać fakt wspólnej między ludźmi zależności w ochronie, zabezpieczaniu i zagwarantowaniu tych dóbr i wartości. Nie można bowiem zabezpieczyć np. wolności, jeśli człowiek nie „wpiśle” jej w sferę dobra wspólnego angażującego także innych ludzi. Nie zabezpieczy się podstawowych praw człowieka, jeśli one nie staną się własnością powszechną, nie tylko własnością jednostki.

Jesteśmy dziś od siebie współzależni w tym sensie, iż jesteśmy sobie potrzebni w celu zabezpieczenia i zagwarantowania w pełni ludzkiego życia. Można zatem zasadnie wnioskować, że świadomość dobra wspólnego rodzi nie tylko świadomość, iż w jego zabezpieczeniu jesteśmy współzależni, ale rodzi jeszcze głębszą świadomość, a mianowicie potrzeby szukania siebie nawzajem, a tym samym bycia razem w jedności godnej człowieka. Chodzi o bycie razem w jedności godnej człowieka, a zatem nie tylko, aby być razem dla samego bycia razem. Jesteśmy razem w sposób dynamiczny, mający charakter działania, charakter ludzkiej aktywności: „solidarność nie jest tylko sympatią, współczuciem, zainteresowaniem losem bliźniego, lecz realnym zobowiązaniem i to zobowiązaniem ściśle określonym. Jest ona mocną i trwałą wolą zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra każdego i wszystkich, wszyscy bowiem odpowiedzialni jesteśmy za wszystkich”<sup>17</sup>.

To zaangażowanie z kolei przybierać winno w konkretnej rzeczywistości różne formy: odpowiedzialności za wspólnotę, pomnażania jej dóbr i wartości, wzajemną odpowiedzialność za innych, w tym szczególnie za najbardziej potrzebujących. Tym samym zakłada ono postawę służenia bliźniemu, uszanowania jego godności, gotowość ochrony tych, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie, cierpieniu, biedzie itp.

To zaangażowanie może iść, zdaniem Jana Pawła II tak daleko, iż przerażać się będzie w walkę. Jak powie papież: „nie jest to jednak nigdy walka przeciw drugiemu. Walka, która traktuje człowieka jako wroga i nieprzyjaciela i dąży do jego zniszczenia. Jest to walka o człowieka, o jego prawa, o jego prawdziwy postęp: walka o dojrzalszy kształt życia ludzkiego. Wtedy bowiem to życie ludzkie na ziemi staje się bardziej ludzkie, kiedy rządzi się prawdą, wolnością, sprawiedliwością i miłością”<sup>18</sup>.

Solidarność jako fundamentalna wartość etyczna posiada jednak głębszy wymiar. Można i należy ją określać jako jedność ludzi w godności własnego człowieczeństwa. Takie ujęcie przenosi zagadnienie solidarności z płaszczyzny zewnętrznej na płaszczyznę wewnętrzną. Jak należy to rozumieć?

Jan Paweł II we wspomnianej encyklice „*Sollicitudo rei socialis*”, mówiąc o solidarności stwierdza: „solidarność wewnątrz każdego społeczeństwa posia-

<sup>17</sup> T a m ż e, n. 38.

<sup>18</sup> J a n P a w e ł II, *Strzeżcie tych wartości...*, s. 13.

da wartość wtedy, gdy jego członkowie uznają się wzajemnie za osoby<sup>19</sup>, oraz w innym miejscu: „solidarność pomaga nam dostrzec drugiego nie jako narzędzie, którego zdolność do pracy, czy odporność fizyczną można tanim kosztem wykorzystać, a potem gdy przestaje być użyteczny, odrzucić, ale jako podobnego nam, jako pomoc, czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem uczy życia, na którą Bóg zaprasza jednak wszystkich ludzi”<sup>20</sup>.

Papież w tych wypowiedziach zwraca uwagę na fundamentalny element. Solidarność jest tam, gdzie ludzie uznają siebie wzajemnie za osoby, gdzie jako osoby uznają się za równych sobie. Tym samym niejako wprost wskazuje Jan Paweł II, że u podstaw tej jedności „wszystkich z wszystkimi” i „wszystkich dla wszystkich” w jej głębszym wymiarze tkwi sam człowiek jako osoba i przeświadczenie o równości wszystkich jako osoby. W takim ujęciu podstawowym fundamentem solidarności w jej głębszym wymiarze jest już nie tylko dobro wspólne, ale sama osoba ludzka. W analizie solidarności w tym wymiarze należy odwołać się do antropologii, do wizji człowieka i prawdy o nim, która była wcześniej omówiona.

Tak rozumiana solidarność nie jest już tylko i wyłącznie byciem razem w dobru wspólnym, które jest potrzebne człowiekowi do przeżycia. Jest solidarnością, czyli wspólnotą w człowieczeństwie, a mówiąc bardziej precyzyjnie w godności tego człowieczeństwa. Jest po prostu solidarnością braterską: ludzie są tacy sami w człowieczeństwie, są równi w godności tego człowieczeństwa, a tym samym potrzebują siebie aby w pełni swoje człowieczeństwo przeżywać i realizować.

Religia wprowadza w kulturę moralną człowieka swoiste rozumienie wolności, jako wartości etycznej.

Często istotę wolności chce się widzieć jako brak jakiegokolwiek przymusu i konieczności. Główny wymiar wolności jest jednak o wiele bogatszy, tzn. sam brak i przymus nie stanowi jeszcze jej istoty, chociaż jest ważny. Fundamentalnym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania wyborów, decyzji, określonego działania. To właśnie ten wymiar wolności bardzo mocno akcentuje katolicka nauka społeczna. Chodzi o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Akcent położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym.

Dopiero drugim wymiarem wolności jest jej wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.<sup>21</sup> Ten aspekt wolności co prawda nie jest pod-

<sup>19</sup> T e n ż e, *Sollicitudo...*, n. 39.

<sup>20</sup> T a m ż e, n. 39.

<sup>21</sup> T a m ż e, p. 4.

stawowym jej wymiarem, ale jest istotny. Uświadamia on, że człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje. Pierwszym zatem elementem konstytuującym pojęcie wolności jest rozróżnienie na wolność „do” i wolność „od”.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia ta oczywiście sama w sobie zakłada zarówno wolność „do” – człowiek jest tu podmiotem decydującym, jak i wolność „od” – wszelkiego rodzaju nacisków w tej materii. W tym miejscu może zrodzić się wątpliwość dotycząca wolności „od” w aspekcie wewnętrznym. Chodzi o to, czy człowiek w płaszczyźnie wewnętrznej może być zniewolony. Nie ulega wątpliwości, że istnieje dziś takie niebezpieczeństwo. Mówi o tym wyraźnie Jan Paweł II: „Na płaszczyźnie wewnętrznej wolność również może uciepieć wskutek wielorakich manipulacji. Ma to na przykład miejsce wtedy, gdy środki społecznego przekazu nadużywają swych uprawnień, nie dbając o zachowanie ścisłego obiektywizmu. Dzieje się to także w wypadku stosowania metod psychologicznych bez liczenia się z godnością osoby”.<sup>22</sup>

Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Istota wolności tkwi bowiem we wnętrzu człowieka – tu tkwi możliwość decydowania o sobie.

Drugim wymiarem wolności jest jej aspekt zewnętrzny, czyli tzw. wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji jako wybór określonego postępowania, zachowania, działania. Jest to owa „możliwość działania lub nie działania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań.” Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką.

Trzecim fundamentalnym elementem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest dobro.

Samym rdzeniem chrześcijańskiego rozumienia wolności jest zawsze wybór dobra. Inaczej mówiąc dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór zaś antydobra /zła/ jest zawsze antywolnością.

Wolność człowieka zatem proponowana przez chrześcijaństwo nie jest nigdy wolnością od dobra, ale wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wol-

<sup>22</sup> T a m ż e, p. 3.



ność musi funkcjonować w relacji do dobra. Chodzi oczywiście o dobro moralne, przez które należy rozumieć określony system wartości. Nie ma prawdziwej wolności poza systemem wartości – poza moralnością. Gdyby oderwać wolność od zasad moralnych, mielibyśmy do czynienia z antywolnością.

Wolność to zatem wolność „do” i „od”, mająca swój wewnętrzny i zewnętrzny wymiar, której granicą jest zawsze dobro moralne.

Dialog to kolejna zasada etyczna, którą proponuje religia.

Dialog jako zasada etyczna, to sposób komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty bądź to pojedyncze, bądź zbiorowe dążą w szczególny sposób przez słowo do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania.<sup>23</sup> Tak rozumiany dialog kryje w sobie kilka istotnych i fundamentalnych elementów.

Pierwszym nieodzownym elementem dialogu w ujęciu katolickiej nauki społecznej jest nawiązanie wzajemnego kontaktu przez poszczególne – pojedyncze lub wspólnotowe – podmioty, ich wzajemne zbliżenie i spotkanie. Trudno tu o jednolite precyzyjne określenie. Chodzi po prostu o ten element, który w swej najgłębszej istocie powoduje zniwelowanie izolacji podmiotów, tzn. ich pozostawanie w oddaleniu od siebie. Podmioty /człowiek jako jednostka lub wspólnota osób/ bowiem, które pozostają w świecie tylko i wyłącznie własnych przekonań, zamknięte w ścianach swojej prawdy, niedostępne w sferze własnych decyzji, izolują się w świecie własnego egoizmu zrywając jakikolwiek między sobą kontakt.

W dialogu zatem musi być wzajemny kontakt. Rzetelny bowiem dialog wyrasta z pewnego założenia, które musi być przyjęte – wyraźnie lub milcząco – przez obydwa podmioty dialogu, że nie są one w stanie poznać prawdy o sobie, jak i prawdy, ku której dążą jeśli pozostają w świecie swoich przekonań, tzn. w świecie wzajemnej od siebie izolacji. Poznać bowiem prawdę można tylko i wyłącznie w bezpośrednim kontakcie. Spotkanie i nawiązanie kontaktu uznać zatem należy niejako za warunek wstępny ale jednocześnie nieodzowny każdego dialogu.<sup>24</sup>

Drugim fundamentalnym elementem każdego dialogu jest dochodzenie do prawdy. W tym miejscu należy dokonać istotnego dopowiedzenia, iż chodzi o wspólne poszukiwanie i dojście do prawdy. W istocie bowiem w dialogu zawsze chodzi o prawdę, czyli dążenie do uzyskania obrazu zgodnego z rzeczywistością czyli prawdą.<sup>25</sup> Ten element w każdym dialogu jest najtrudniejszy. Wynika to z oczywistego faktu, iż żaden z podmiotów nie jest do końca

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Ewangelizacja jest dialogiem z człowiekiem. Spotkanie z młodzieżą w Parc-des-Princes, 1 VI 1980*. W: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*. T. 3. Warszawa 1984, 439.

<sup>24</sup> *Dialog na rzecz pokoju wyzwaniem dla naszych czasów. Orędzie na XVI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1983*. W: Paweł VI, Jan Paweł II. W: *Orędzia papieskie na Światowy Dzień Pokoju*. Rzym – Lublin 1987, p. 6.

<sup>25</sup> Tamże, p. 6.



posiadaczem prawdy, a jedynie zbliża się do niej każdy ze swojej pozycji. Chodzi o to aby owo dochodzenie do prawdy z różnych stron dokonywał się nie w izolacji i separacji, ale wspólnym wysiłkiem.<sup>26</sup> Dopóki bowiem podmioty dialogu próbują dociec prawdy ze swoich wyizolowanych pozycji, w tym jeszcze z przekonaniem, iż ową prawdę już posiadają, ulegają częściowemu złudzeniu. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż pełna prawda jest zawsze owocem wspólnych doświadczeń, przemyśleń i przemiany punktów widzenia obu podmiotów. To rzeczywiste, a jednocześnie wspólne poszukiwanie prawdy jest jednak wielorako warunkowane. Szczególnie dwa uwarunkowania wydają się być nieodzowne.

Pierwszym z nich jest wolność partnerów dialogu. Jest to uwarunkowanie fundamentalne. Nie ma bowiem wspólnego poszukiwania i dochodzenia do prawdy w relacji zależności jednego partnera dialogu od drugiego. Chodzi o ten rodzaj zależności, który ma charakter dominacji. Oznacza to, iż wolność w tym sensie warunkuje dochodzenie do prawdy, że żaden z partnerów nie zmusza drugiego do bezwzględnego podporządkowania się swoim poglądom i przekonaniom, a wręcz przeciwnie, pozostawia mu niezależność jego decyzji. Nie może zatem w wspólnotowym poszukiwaniu prawdy, a to jest istotą dialogu, jeden podmiot dać odczuć drugiemu, że góruje nad nim w zakresie posiadania prawdy. Wolność jako nieodzowny warunek poszukiwania i dochodzenia do prawdy umożliwił niejako „wczuwanie się” w punkt widzenia drugiego partnera dialogu. Jan Paweł II stwierdza: „Dialog musi zmierzać do tego, by uznane były specyficzne właściwości i odrębności poszczególnych ludzi i grup z zachowaną przestrzenią wolności”<sup>27</sup>. Przy czym nie chodzi tylko o grzeczność lecz o uznanie, iż drugi partner dialogu ze swego punktu widzenia zawsze ma także trochę racji. W ten sposób obydwie strony wnoszą się jakby ponad siebie, dążąc ku wspólnocie jednego i tego samego punktu widzenia na sprawy i rzeczy, których dialog dotyczy. Partnerzy podejmując dialog są tym samym gotowi prawdę drugiego partnera uczynić częścią swojej prawdy.<sup>28</sup>

Drugim warunkiem wspólnego poszukiwania i dochodzenia do prawdy jest autentyczność partnerów dialogu. Autentyczność oznacza tu w gruncie rzeczy uczciwe i poważne traktowanie partnera. Żaden z partnerów dialogu po prostu nie może „grać” swojej roli wobec drugiego partnera. Takie zachowanie w samej swej istocie zrywa wszelki dialog, którego istotą, jak wspomniano, jest poszukiwanie prawdy.<sup>29</sup>

Istnieją także w nauczaniu społecznym Kościoła inne uwarunkowania dochodzenia do prawdy. Przykładowo wymienić można chociażby sprawiedli-

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, p. 10.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, p. 6.

wość, uczciwość, międzyludzką solidarność itp.<sup>30</sup>. Wolność i autentyczność są jednak uwarunkowaniami podstawowymi. Do nich też można sprowadzić wszystkie pozostałe.

Trzecim elementem autentycznego dialogu, który bezpośrednio wiąże się z poprzednim i niejako z niego wyrasta jest gotowość kompromisu określana niejednokrotnie jako gotowość do autokorekty swoich poglądów i przekonań.<sup>31</sup> W tym miejscu należy dokonać istotnego dopowiedzenia. Dialog sam w sobie, a więc w najgłębszej swej istocie, nie może być utożsamiany z kompromisem, a tym samym w jakimś sensie z relatywizmem. Kompromis jest jedynie jednym z elementów dialogu. Ten element także należy uznać za zasadniczy i fundamentalny dla każdego dialogu. To właśnie uczciwe i autentyczne oraz wspólne poszukiwanie i dochodzenie do prawdy wymaga niejednokrotnie kompromisu. Kompromis staje się w ten sposób zasadą wspólnego dochodzenia do prawdy. W najgłębszej swej istocie jest on po prostu właściwym zachowaniem partnera dialogu, który w pewnym momencie dyskusji godzi się zrezygnować z niektórych wymagań swojej decyzji, by uwzględnić pewne wymagania decyzji innych partnerów dialogu.<sup>32</sup>

W kontekście kompromisu, jako zasadniczego elementu dialogu należy jednak dokonać kilku istotnych dopowiedzeń. Wynika to z pytania, które w tym miejscu musi być postawione, a mianowicie; czy można mówić o kompromisie w zakresie prawdy. Prawda, a mówiąc bardziej precyzyjnie jej poszukiwanie i dochodzenie do niej, jest samą istotą czyli rdzeniem dialogu. Kompromis zaś w najgłębszej swej istocie jest przeciwieństwem rezygnacją, przynajmniej częściową, z własnych poglądów i przekonań. Czy jest zatem etycznie usprawiedliwiona rezygnacja ze swoich przekonań w zakresie prawdy?

W tym miejscu trzeba podkreślić w sposób jednoznaczny, iż kompromis w dialogu jest nie tylko usprawiedliwiony, ale konieczny. Ów kompromis jest bowiem konsekwencją wspólnego poszukiwania prawdy. To właśnie wspólne poszukiwanie prawdy i dochodzenie do niej oznacza, iż w momencie rozpoczęcia dialogu żaden z uczestniczących w nim partnerów nie jest jej posiadaczem do końca. Ta zaś sytuacja wymaga tego, co określa się pojęciem kompromisu. Kompromis jako element dialogu świadczy nie tylko o zwracaniu uwagi na innych partnerów, ale przede wszystkim o szacunku dla nich. Chociaż jeden z partnerów podejmując decyzje ma świadomość, iż kierował się poważnymi racjami, to jednak nie może być całkowicie pewny słuszności swoich przekonań i poglądów na określoną kwestię stanowiącą przedmiot dialogu. Odparcie

---

<sup>30</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Pokój jest wartością, która nie zna podziałów na Północ – Południe, Wschód i Zachód: jest tylko jeden pokój. Orędzie na XIX Światowy Dzień Pokoju 1 I 1986*. Tekst polski. Watykan 1986, p. 4, 5.

<sup>31</sup> J a n P a w e ł II, *Dialog na rzecz pokoju...*, p. 6.

<sup>32</sup> T a m ż e, p. 10.

bowiem argumentów partnera nie oznacza ich obalenia. A to ma swoje konsekwencje – musi uwzględniać, iż partner także może mieć częśćkę prawdy. W tym sensie w dialogu pozostaje jakaś resztką do końca nie odczytana, która z samej uczciwości domagać się może kompromisu. Inaczej mówiąc partnerzy dialogu muszą się zgodzić na częściowe przyznanie racji innym partnerom. Kompromis jest zatem koniecznym elementem dialogu. Można powiedzieć w ten sposób, że gdyby określony jednostkowy lub wspólnotowy podmiot dialogu sam dochodził do prawdy niekoniecznie musi się liczyć z opiniami i przekonaniami innych. W dialogu jednak, którego istotą jest wspólnotowość poszukiwania i dochodzenia do prawdy, kompromis jest elementem konstytuującym samo pojęcie dialogu.

Kompromis jednak w dialogu musi mieć swoje granice. Trudno je ustalić a priori w formie ścisłych zasad. Jest jednak sprawą oczywistą, iż granicą każdego kompromisu winny być podstawowe wartości. To one wyznaczają granice kompromisu. W dialogu można ustępować do pewnego punktu, dopóki partnerzy dialogu znajdują się w ambiwalentnej strefie, w której rozważa się „za” i „przeciw” w zakresie poruszanej kwestii. W tym momencie bowiem partnerzy ci są ciągle w sferze wspólnotowego poszukiwania prawdy. Przychodzi jednak taki moment, który dla określonego podmiotu jest prawdą oczywistą nie podlegającą żadnym ustępstwom. I to jest właśnie granica dialogu. Zawsze rzeczywistą granicą każdego kompromisu jest przekonanie dotyczące prawdy. W tym momencie rezygnacja z prawdy byłaby zaprzeczeniem samej istoty dialogu. Gdyby nie uwzględnić tej granicy całe zagadnienie poszukiwania prawdy sprowadzałoby się jedynie do poziomu kupieckiego. Prawda stałaby się w tym momencie jedynie elementem przetargowym i handlowym.<sup>33</sup>

Kolejnym istotnym elementem dialogu będącym prostą konsekwencją poprzednich jest porozumienie czyli tzw. „consensus”. Jest to niejako finalny element dialogu.<sup>34</sup> Nie zawsze owo porozumienie jest pełne, szczególnie wtedy gdy partnerami dialogu są podmioty diametralnie różne w sferze swoich przekonań i poglądów na interesującą ich kwestie. Biorąc jednak pod uwagę, iż istotą każdego dialogu jest wspólne dochodzenie do prawdy w kontekście wolności i autentyczności, biorąc także pod uwagę, iż towarzyszy temu dobrze pojęty kompromis, należy zasadnie wnioskować, iż elementem zamykającym cały proces dialogu jest przynajmniej częściowe porozumienie. Porozumienie to jest jak gdyby elementem twórczym dialogu. Każdy rzeczywisty dialog podejmuje się bowiem z myślą o stworzeniu czegoś nowego /dojście i odnalezienie prawdy/. Twórczość ta wyraża się w tym, iż owo porozumienie w zakresie odnalezionej prawdy stanowi podstawę wspólnego działania. Działanie jest tu rozumiane bardzo szeroko. Oznacza to, iż działanie to może także mieć charakter

<sup>33</sup> J a n P a w e ł II, *Ewangelizacja jest dialogiem...*, s. 440-441.

<sup>34</sup> T e n Ź e, *Pokój jest wartością...*, p. 5.

odejścia od zaplanowanych wcześniej działań. W tym sensie w prawdziwym dialogu powstaje coś nowego, czego dotychczas nie było.<sup>35</sup>

Wymienione elementy dialogu stanowią, że w świetle nauczania społecznego Kościoła, jest on sposobem komunikacji międzyludzkiej, w której podmioty dążą do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia i współdziałania. Zakłada on uznanie godności i wolności każdego człowieka oraz jego prawa do wyrażania własnych poglądów.

Istotną zasadą moralną, którą proponuje religia jest tolerancja.

Jest faktem, że żyjemy dziś w świecie wśród ludzi wielorako zróżnicowanych, różnych nie pod względem człowieczeństwa i posiadanej godności, ale z których jeden jest młodym uczniem, a drugi starym wygą od interesu, jeden jest chudym poetą, drugi tęgim rzemieślnikiem, jeden ofiarnym idealistą, a drugi cwaniakiem, jeden urodzonym optymistą a inny zgaszonym pesymistą. Jesteśmy ludźmi, z których jedni śmieją się, inni płaczą, jedni rozwiązują wielkie problemy, inni miotają się w kotle wielorakich sprzeczności.

W takiej różnorodności, która jest faktem, tolerancja jest nieodzowna. Bez tolerancji wprost niemożliwe byłoby współżycie osób, grup i społeczeństw o różnych wierzeniach, ideologiach i zwyczajach.

Czym jest tolerancja?

Tolerancja oznacza traktowanie na równi wszystkich, mimo, iż nie podziela się ich poglądów, przekonań i zachowań. Bezpośrednio zatem tolerancja odnosi się do osób i wyraża mój szacunek wobec nich.

Podstawą tak rozumianej tolerancji jest przekonanie o równości wszystkich ludzi w ich godności. Znowu dotykamy w tym miejscu chrześcijańskiej wizji człowieka. Z poprzednich rozważań wiemy, iż człowiek jako osoba posiada swoją niepowtarzalną godność, czyli wartość. Każdy odczuwa i definiuje ją inaczej: człowieczeństwo, natura ludzka, godność, ale to, co podstawowe jest w tym pojęciu wspólne. Można powiedzieć, iż oczywistość godności ludzkiej nie podlega dziś dyskusji: „W poczuciu godności odnajdujemy się dziś wszyscy: robotnicy, chłopci, ludzie kultury i nauki”<sup>36</sup>. To właśnie godność każdego człowieka czyli jego faktyczna wartościowość mówi nam o naszej równości. Po prostu jesteśmy równi w swojej godności, mimo, iż dzieli nas wiele ludzkich spraw, mimo, iż różnimy się poglądami, przekonaniami, zachowaniem.

Poczucie naszej równości w godności jest podstawą tolerancji. Jeśli bowiem jesteśmy równi jako osoby w swej najgłębszej istocie, to tym samym jesteśmy równi w swoich poglądach i przekonaniach, i z tego wynikających zachowaniach. Inaczej mówiąc, każdy z nas ma prawo do swoich zapatrywań. Jest to przecież wyraz naszej wolności, która z godności wynika. Każdy człowiek z ra-

<sup>35</sup> Tamże, p. 5.

<sup>36</sup> J. T i s c h n e r, *Etyka solidarności*. Kraków 1981, s. 8.

cji równości w godności musi mieć zagwarantowaną płaszczyznę wolności, w ramach której może posiadać swoje przekonania.

Tolerancja, której podstawą jest przekonanie o równości wszystkich w ich ludzkiej godności nie jest idyferentyzmem, czyli odnoszeniem się do czyjegós światopoglądu z całkowitą obojętnością. Nie oznacza też obojętności wobec prawdy w ogóle, tak jakby prawda była względna i obiektywnie równie „prawdziwa”. Tolerancja nie utożsamia się też z kompromisem, w którym chodzi o rezygnację z części własnych poglądów, a nawet przekonań. W tolerancji mamy do czynienia z przekonaniem, iż każdy z nas znalazł prawdę, a tym samym ma obowiązek przy niej trwać<sup>37</sup>. Będąc przekonany, iż posiadam prawdę, jednocześnie szanuję ciebie – drugiego człowieka w sferze twoich poglądów mimo, iż z mojego punktu widzenia uważam je za błędne. Czynień tak dlatego, ponieważ jestem przekonany o tym, iż będąc równi w posiadanej godności, tym samym mamy prawo do własnych poglądów.

Tak rozumiana tolerancja nie jest milczeniem wobec poglądów innych. Mam prawo dalej głosić swoje poglądy. Chodzi jednak o to, aby szanować człowieka ze względu na jego godność. W tym sensie także tolerancja jest uszczegółowieniem tego dobra moralnego, jakim jest miłość.

Religia proponuje człowiekowi określony system wartości. Fundamentalną wartością jest sam człowiek w swojej godności. Z tej wartości wynikają inne: miłość, jako właściwy stosunek człowieka do człowieka; solidarność, jako poczucie bycia razem; wolność, jako dojrzała odpowiedzialność; dialog, jako zasada porozumienia i wspólnego poszukiwania prawdy; tolerancja, jako uszanowanie człowieka w różnorodności.

## 5. Znaczenie wartości w wychowaniu człowieka pokoju

W tym miejscu należy postawić zasadnicze dla naszych analiz pytanie, co wartości te dają osobie w perspektywie jej wychowania do pokoju?

Najogólniej należy stwierdzić, że wartości te po prostu „obdarzają” człowieka.<sup>38</sup> Nie należy jednak rozumieć tego jako determinizmu. Powszechnie bowiem wiadomo, że w całym procesie rozwoju, człowiek pozostaje zawsze pierwszorzędnym podmiotem. Stąd owo „obdarzanie” należy rozumieć nieco inaczej. Środowisko wartości jest bezpośrednim światem istnienia osoby. Oznacza to, że człowiek nie tylko styka się z nimi, ale także w jakimś sensie otwiera się na nie, a konsekwentnie dalej, przyswaja je. W takim sensie należy rozumieć określenie, że wartości oddziałują na człowieka lub często używane stwierdzenie, iż człowiek nasiąka wartościami. Oddziaływanie to idzie w trzech zasadniczych kierunkach.

<sup>37</sup> Tamże, s. 15.

<sup>38</sup> J. Pasierb, *Szkice o kulturze*. Warszawa 1983, s. 34.

Przede wszystkim wartości kształtują osobę. J. Burszta tak to ujmując: „zatem człowiek, obok swych cech indywidualnych, a w znacznej mierze od nich niezależnie, jest w swej psycho – społecznej konfiguracji wytworem, odbiciem i reprezentantem typu własnego środowiska, jest więc nosicielem postaw, społecznych wartości i innych cech ukształtowanych według obowiązującego wzoru”<sup>39</sup>. Używa się tu także innych określeń, a mianowicie, że wartości tworzą człowieka, doskonalą go, pozwalają mu bardziej stawać się człowiekiem, kształtują go w sferze „być” i „mieć”. W gruncie rzeczy wszystkie te określenia dotyczą w najgłębszej swej istocie rozwoju człowieka jako osoby. Oznacza to, że wartości stwarzają przestrzeń rozwoju osoby, a ponieważ są to wartości moralno – społeczne, można zasadnie wnioskować, iż oddziaływują one na wiele sfer człowieka, umożliwiając ostatecznie wielopłaszczyznowy rozwój osoby. Nie ulega bowiem wątpliwości, że są to wartości, które „uczają” człowieka, tzn. pomagają mu kształtować jego świadomość, sposób myślenia i całościowy kształt zachowań.<sup>40</sup> Można zatem powiedzieć, że całościowy kształt wartości stwarza człowiekowi przestrzeń jego rozwoju w płaszczyźnie prawdy i dobra.<sup>41</sup> W tym też sensie zrozumiałe i czytelne są słowa Jana Pawła II, że świat wartości jest szkołą dokonującą rzetelnego i uczciwego rozwoju osoby.<sup>42</sup> Chodź tu o to, co papież na innym miejscu nazwie humanizacją.

Tu należy widzieć „użyteczność” wartości, których nośnikiem jest religia. Stanowią one w świecie ciągle zmiennych, mało konkretnych i „modnych” wartości „użyteczne” i „wartościowe” podłoże doskonalenia bytu ludzkiego i zapewniają mu konieczne środki do rozwoju jego indywidualnego i społecznego charakteru. To zaś ma ostatecznie odniesienie do kształtowania człowieka po prostu, a więc człowieka żyjącego w harmonii z sobą i innymi.

Oddziaływanie wartości na osobę idzie także w drugim kierunku, który określić można pojęciem „wychowanie”. Powszechnie przyjmowanym jest pogląd, że „świat wartości w swoim podstawowym wymiarze, to nic innego, jak wychowanie człowieka”<sup>43</sup>, lub jak ujmując to Jan Paweł II: „Pierwszym i zasadniczym zadaniem świata wartości w ogóle i każdego z nich jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek bardziej stawał się człowiekiem – o to, ażeby bardziej „był” a nie tylko więcej „miał” – aby więc poprzez wszystko, co „ma”, co „posiada”, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej „być” nie tylko z drugim, ale także i dla drugich”<sup>44</sup>. Odnosi się to przede wszystkim do świata warto-

<sup>39</sup> J. Burszta, *Kultura ludowa – kultura narodowa*. Warszawa 1973, s. 134.

<sup>40</sup> H. Skorowski, *Europa regionu...*, s. 127.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, p. 7.

<sup>42</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży...*, s. 41.

<sup>43</sup> Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji miłości*. W: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Rzym 1986, s. 24.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury...*, p. 11.



ści utrwalonych w religii. Jej rolę wychowawczą należy widzieć w płaszczyźnie tych wartości, których jest ona nośnikiem. Wartości te, a szczególnie wartości etyczno – społeczno – religijne uświadamiają osobie, ale także ukazują, przekazują i wyznaczają całokształt zachowań do siebie, innych ludzi, świata. To zaś jest nieodzowny warunek pokoju.

W tym miejscu rodzi się jednak pytanie, czy takie właśnie oddziaływanie świata wartości na osobę nie jest jej zniewoleniem w postaci narzucania mu całego systemu odniesień i zachowań, a nie wychowaniem?

Nie będzie to z pewnością zniewolenie, jeśli cały problem oddziaływania w sferze wychowania przeniesiemy na płaszczyznę wartości. W takim ujęciu oddziaływanie to należy widzieć nie jako determinizm osoby poprzez narzucanie jej określonych form zachowania, ale jako propozycję szerokiego wachlarza autentycznych i „sprawdzonych” wartości moralno – etycznie – społeczno – religijnych. Jest to ta płaszczyzna wartości, często ugruntowana w postawach, obyczajach, normach, które dzięki swej „wartościowości” są godne i powinny zaafirmowania i przyjęcia jako wartości istotne i podstawowe. W takim ujęciu wychowanie poprzez wartości idzie w dwóch kierunkach. Pierwszym z nich jest wychowanie sumienia człowieka. Przy czym nie chodzi tu o kształtowanie świadomości moralnej, ile raczej wychowanie do zdolności otwierania się i zaangażowania w kierunku wartości, a także o umiejętność rozstrzygnięć w formie sądów wartościujących w konkretnych sytuacjach w oparciu o uznawany świat wartości. Drugi kierunek oddziaływań należy widzieć w płaszczyźnie wychowania do określonego sposobu postępowania w relacji do siebie, drugiego człowieka, wspólnoty, świata, a także Boga. W oparciu o wartości człowiek jest w stanie „wypracować” wzorce zachowania i odniesienia. Można powiedzieć, że świat wartości pełni w procesie wychowania osoby funkcję poznawczą – motywującą, tzn. pozwala poznać całokształt właściwego zachowania i rację takiego a nie innego postępowania; funkcję modelowo – wzorcową, tzn. dostarcza konkretnych przykładów właściwego bycia w świecie i wspólnocie; a także funkcję wspomagającą, przez co należy rozumieć, że dostarcza konkretnej „pomocy” w kształtowaniu własnego człowieczeństwa.<sup>45</sup> Te właśnie funkcje pozwalają ostatecznie człowiekowi ukształtować właściwą sferę odniesień do otaczającej go rzeczywistości, a także do siebie samego. Jest to zaś nic innego, jak po prostu wychowanie człowieka w perspektywie pokoju.

Oddziaływanie wartości np. utrwalonych w systemie religijnym idzie w jeszcze jednym kierunku. Można go nazwać tworzeniem warunków urzeczywistnienia własnej podmiotowości, co ma także związek z rozwojem i wychowaniem człowieka. Przede wszystkim wartości własnego środowiska religijnego umożliwiają człowiekowi poprzez „zakorzenie” w nich odkrywa-

<sup>45</sup> Z. Zdybicka, *Rola religii w tworzeniu cywilizacji...*, s. 24-25.



nie własnej osobowej tożsamości. Dotykamy w tym miejscu jakościowo ważnego problemu, jakim jest problem tzw. „zakorzenia”. Jednym z największych niebezpieczeństw grożących współczesnemu człowiekowi w dobie wielorakich niepokojów jest tzw. zagubienie w kulturze masowej i społeczności anonimowej.

Człowiek musi mieć poczucie „zakorzenia” jeśli chce w pełni być podmiotem a nie przedmiotem toczących się procesów polityczno – społeczno – gospodarczych. Badania socjologiczne jednoznacznie wskazują zagubienie szczególnie ludzi młodych we współczesnym świecie w momencie gdy pozbawiony jest on możliwości identyfikowania się z określonym, bliskim mu środowiskiem aksjologicznym, które z pewnością daje religia. Stąd też potrzeba wspomnianego „zakorzenia”, które dokonuje się w sposób najbardziej naturalny w oparciu o własne religijne środowisko aksjologiczne.

Poczucie „zakorzenia” ma istotne znaczenie dla realizacji własnej podmiotowości. Daje ono bowiem człowiekowi poczucie „bycia sobą”. To zaś ma daleko idące konsekwencje w postaci wychowania człowieka pokoju.

W tym sensie należy rozumieć znaczenie wartości, które daje człowiekowi religia w jego wychowaniu do pokoju tzn. do harmonii bycia z samym sobą i z innymi.

### **Uwagi końcowe**

W odpowiedzi zatem na podstawowe pytanie niniejszych refleksji, w jakim sensie religia tworzy przestrzeń rozwoju i wychowania człowieka pokoju, należy stwierdzić, że jest ona rzeczywistym nośnikiem wielorakich wartości, z których najważniejsze to: sam człowiek w swojej godności a z tego wynikające wartości moralne, religijne, społeczne. Ujmując rzecz nieco inaczej, można powiedzieć, że jest ona miejscem „tworzenia”, „przechowywania” i „przetwarzania” wielorakich wartości. Istotną jej rolę należy jednak widzieć nie tylko w samej ich wielości i różnorodności, ale także w jakości tych wartości. Pojęcie „jakości” oznacza w pierwszej kolejności, że są to wartości stałe, sprawdzone wielowiekową tradycją, pociągające swą autentyczną wartością, co jest ogromnie istotne w dobie braku wartości trwałych i jednoznacznych.

A ponieważ świat wartości jest nieodzownym elementem rozwoju osoby, można powiedzieć, że religia „tworząc” i zabezpieczając go staje się tym samym przestrzenią rozwoju i wychowania człowieka pokoju.

W tym sensie środowisko wartości jest nie tylko przestrzenią rozwoju jednostki, ale można go określić jako jedynie właściwe a tym samym naturalne środowisko rozwoju i wychowania człowieka pokoju. Tu tkwi rzeczywiste jego znaczenie. Sam bowiem rozwój i wychowanie może i faktycznie dokonuje się także poza własnym środowiskiem religijnym. Nie można go zatem traktować

jako warunku sine qua non rozwoju i wychowania w ogóle. Nie ulega jednak wątpliwości, że najbliższe religijne środowisko aksjologiczne stwarza warunki naturalności tego rozwoju i wychowania. To zaś jest nieodzowne dla wychowania człowieka pokoju.

### **La portée de la religion dans l'éducation de l'homme pour la paix**

#### **Resumé**

La religion est considéré comme le lieu „de création” „de garde” et „de transmittion” des diverses valeurs, qui reste stable, car elles sont vérifiées par la tradition des plusieurs siècles. Aujourd'hui dans le temps de manque des valeurs constantes et évidentes, il paraît très important d'introduire dans le system d'éducation de ces valeurs, ce qui pourrait assurer l'éducation de l'homme de la paix, car la paix n'existe pas sans respecter la dignité de l'homme, la justice, la solidarité humaine, la tolérance ect.. Ce sont ces valeurs qui constituent l'homme de la paix, si donc la religion garantie „la transmittion” de ces valeurs elle devient elle-même comme la base d'éducation de l'homme pour la paix dans le monde contemporain.