

PRZEKAZYWANIE WIARY A PRZEKAZYWANIE WARTOŚCI

Od kilku lat sprawa „przekazywania wiary” cieszy się wielkim zainteresowaniem. Synod diecezjalny w Rottenburgu i Stuttgarcie (1985—86) odbył się pod hasłem *Przekazywanie wiary nadchodzącemu pokoleniu*¹. Episkopat Niemiec i Zarząd Centralny Katolików Niemieckich zorganizowały potem odpowiednie sympozjum², a nadzwyczajny Synod Biskupów w 1985 roku stwierdził w swym dokumencie końcowym: „na całym świecie sprawa przekazania wiary i płynących z Ewangelii wartości moralnych następnemu pokoleniu jest obecnie zagrożona... Nakazem chwili jest nowe podejście do ewangelizacji oraz do integralnej i systematycznej katechezy”³. Synod Europejski jesienią 1991 r. stawiał czoła temu wyzwaniu określonemu jako „nowa ewangelizacja”.

Starania Kościoła dotyczą w pierwszym rzędzie, z oczywistych przyczyn, przekazania wiary. Niniejszy artykuł ma ukazać ścisły związek pomiędzy przekazywaniem wiary a przekazem wartości. Ujawniają się przy tej okazji różnorakie problemy, czasem związane ze sobą, ale niekoniecznie się pokrywające.

Zagadnienie to wiąże się bezpośrednio ze społecznym rozwojem w powojennych Niemczech. I tylko ten aspekt będziemy tu rozważać, natomiast na fakt, że tematyka ta odzwierciedla ogólnoswiatowy problem Kościoła, wskazuje już samo odwołanie się do Synodu Biskupów z 1985 roku.

1 W. Kasper, G. Miller (wyd.), *Ereignis Synode. Grundlagen-Perspektiven-Schlaglichter zur Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86*, Stuttgart 1986.

2 *Die Zukunft des Glaubens. Gemeinsame Studententagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 16—18. 11. 1988. Arbeitshilfen*, nr 65, Bonn 1988.

3 *Schlussdokument der Ausserordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68*, Bonn 1985 (II, t. 2).

1. Debata o wartościach podstawowych ⁴

Dyskusja o wartościach podstawowych, prowadzona w Niemczech zwłaszcza w drugiej połowie lat siedemdziesiątych, wyraźnie ukazała brak ogólnego porozumienia dotyczącego obowiązujących norm. Przesunięcie świadomości norm i wartości, jakie dokonało się u wielu obywateli, znalazło także swój wyraz prawny np. w reformie prawa karnego i rodzinnego. Nie można lekceważyć oddziaływania takich zmian prawnych. Z jednej strony prawodawca reaguje w ten sposób na rzeczywiste zachowanie wielu obywateli, z drugiej zaś każda nowa ustawa pełni funkcję ukierunkowującą nasze własne zachowanie. Nie należy przy tym zapominać, że po klęsce 1945 roku istniał wspólny zasób podstawowych przekonań, opierający się na odrzuceniu zarówno własnej narodowosocjalistycznej przeszłości jak i panującej na Wschodzie dyktatury stalinowskiej. Już w 1970 r. biskup ewangelicki H. Dietzfelbinger i kard. J. Döpfner wypowiedzieli się w imieniu obydwu Kościołów: „dla utrzymania porządku prawa i społeczeństwa konieczne są obyczajowe wartości powszechnie obowiązujące. Nimi też powinno kierować się prawodawstwo. Jeżeli zasada ta zostanie zachwiana, społeczeństwo utraci swoją zdolność tworzenia wspólnoty oraz możliwość porozumienia się w kwestii powszechnie obowiązującego prawodawstwa. Zarówno państwo jak i społeczeństwo zniszczą w końcu same siebie, jeśli nie zechcą pewnego określonego, podstawowego zasobu norm obyczajowych uznać za powszechnie obowiązujące” ⁵. Wyraźnie widać trudności, jakich przysporzyło sformułowanie tego porozumienia. W debacie uczestniczyły wiodące grupy społeczne, takie jak obydwie wielkie Kościoły, występujące wówczas w parlamencie partie CDU/CSU, SPD i FDP, Niemieckie Związki Zawodowe oraz liczne osobistości życia politycznego.

Wyniki tej debaty o wartościach podstawowych można ująć z dwóch różnych punktów widzenia:

1. 1. *Gmatwanina* pojęć

W trakcie debat pojawiła się bardzo zróżnicowana wielość pojęć: „zasadnicze prawa konstytucji w swych instytucjonalnych

⁴ Opieram się tu zwłaszcza na: K. Lehmann, *Grundwerte*, StL 2 (1986) 1131—1137; G. Brunner, *Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der Position von Kirchen, Parteien und Gewerkschaften in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg 1989.

⁵ J. Döpfner, H. Dietzfelbinger (wyd.), *Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung*, Gütersloh—Trier 1970, s. 12 nn.

wymiarach, normatywne zasady porządkowe konstytucji (prawo-rządność państwowa, państwo porządku prawa), niepaństwowe instytucje społeczne (rodzina, małżeństwo i rodzina), cnoty polityczne obywatela (tolerancja), prawa obywatela (swoboda przemieszczania się), zasady kształtowania struktury społecznej (subsydiarność — pomoc społeczna), zasadnicze wartości etyczne (prawda, miłość). Wartości podstawowe często stanowią konglomerat zasad, ustaw prawnych, instytucji i postaw etycznych. W dyskusji jednak najprędzej jako centrum, warunek i metoda określania innych pojęć pojawiły się: „godność ludzka i osobowa”⁶. To podsumowanie ukazuje, że wszystkie dla koegzystencji państwa i społeczeństwa ważne dziedziny są od siebie nawzajem w takim stopniu zależne, iż zmiana jednego punktu powoduje przesunięcia w innej dziedzinie⁷.

Mimo tak różnorodnego użycia pojęcia wartości dyskusja wykazała, że nie można z niego zrezygnować. G. Brunner stwierdza w swoich badaniach: „oczywista stała się konieczność pojednania w kwestii podstaw i zasadniczych warunków ludzkiego współżycia. To pojednanie określono mianem wartości podstawowych”⁸. Wielość znaczeń tego pojęcia sprawia, że pozostaje ono w dalszym ciągu otwarte. Z jednej strony domaga się konkretyzacji, z drugiej wskazuje przede wszystkim na wielość problemów. W takim wypadku znalezienie konsensusu jest bardzo zagrożone.

1. 2. Szerokie i wąskie znaczenie

Rozważając pojęcie zasadniczej wartości, rozróżniamy szerokie (ogólne) i wąskie (specyficzne) jego znaczenie:

„W szerszym znaczeniu określa ono podstawy i zasadnicze warunki ludzkiego współżycia w podwójnym sensie:

— po pierwsze, wyraża trwały konsensus dotyczący tych podstaw i warunków oraz

— przypomina o zadaniu stałego dążenia do takiego porozumienia.

W swym węższym znaczeniu pojęcie wartości zasadniczej jako główny element owych podstaw i warunków określa:

— podstawowe dobra i postawy,

— zasady prawa jako treść podstawowych praw człowieka,

— cele i środki partii politycznych i grup społecznych”⁹.

⁶ K. Lehmann, *Grundwerte*, s. 1133.

⁷ F. Böckle jako podstawowe przekonania wymienił: prawdę, miłość i wierność, ponieważ wyraża się w nich „jakość” woli, konieczna do obyczajnego działania (*Fundamental moral*, München 1977, s. 23 nn).

⁸ G. Brunner, *Grundwerte als Fundament...*, s. 137 nn.

⁹ Tamże, s. 137 nn.

Jeśli, jak już uprzednio stwierdziliśmy, w trakcie debaty o wartościach jako główny punkt odniesienia wyłoniła się ludzka godność, należy ciągle na nowo zadawać sobie trud pytania, jak ją można realizować w stale zmieniających się okolicznościach. O niej, a więc i o wartościach powiedziano: „wartości są wielkościami, które wzrastają wraz z poziomem świadomości, problemami i materialnymi możliwościami naszych czasów. Nie stanowią żadnej sztywnej granicy, lecz są jak horyzont, ku któremu zdążamy i który idzie razem z nami i w miarę postępowania się poszerza”¹⁰.

G. Brunner w pracy *Wartości jako fundament pluralistycznego społeczeństwa* (*Grundwerte als Fundament der pluralistischen Gesellschaft*) porównał je do pnia drzewa, gdzie wartości ukazane są jako średnia warstwa etosu. Drzewo jako całość obrazuje etos społeczeństwa:

„— korzeniom drzewa, z których w ogromnej większości czerpie ono swoją energię, odpowiadają podstawy światopoglądowe, nastawienie religijne, filozoficzne decyzje i doświadczenie wspólnoty i jednostki,

— pień to wartości. Na tej płaszczyźnie można osiągnąć porozumienie, przy czym może ono płynąć z różnych korzeni,

— gałęziom odpowiadają normy; przedstawiają one wartości w konkretnych sytuacjach i problemach,

— owoce to rzeczywiste działanie”¹¹.

Także Kościoły uczestniczyły w debacie o wartościach. W swoim wspólnym oświadczeniu *Wartości a przykazania Boże* (*Grundwerte und Gottes Gebot*)¹² z 1979 roku Rada Kościoła Ewangelickiego w Niemczech i Episkopat Niemiec przyłączyły się do dyskusji. Wspólny punkt odniesienia stanowił *Dekalog*, w którym spotykają się doświadczenie wiary i ludzkie doświadczenie życiowe. Właśnie wspólne spojrzenie na Pismo św. umożliwiło jedność wypowiedzi, której nie spodziewano się osiągnąć bez dużych trudności. W każdym bądź razie E. Jüngel scharakteryzował całą debatę o wartościach jako „arcykatolicko zabarwione przedsięwzięcie”¹³. Widział w niej próbę nadania ważności odwiecznej nauce o prawach natury. Tym serdeczniej więc, ze

¹⁰ Tamże, s. 138.

¹¹ Tamże, s. 140.

¹² *Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Grundwerte und Gottes Gebot*, Güterloh—Trier 1979.

¹³ E. Jüngel, *Wertlose Wahrheit? Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“*, w: S. Schelz (wyd.), *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, s. 47—75, tu s. 51.

względu na tę krytykę, przyjęto ten ekumeniczny dokument. Z obecnego punktu widzenia byłoby prawdopodobnie dużo trudniej powoływać się na „oczywistość tego, co etyczne”, chociaż wówczas w Deklaracji napisano: „w takim społeczeństwie muszą istnieć etyczne zasady powinnościowe i decyzje powinnościowe, które bez względu na różnorodne systemy wartości znajdują powszechne uznanie. Takie poznanie powinności i decyzje powinnościowe muszą bazować na oczywistości etycznej, tzn. na bezpośredniej jasności etycznych nakazów”¹⁴. Wypowiedź ta ponownie ukazuje, jak otwarte jest rozumienie wartości podstawowych i jakie ciągle zadanie stanowi dla społeczeństwa i Kościołów stałe dążenie do porozumienia w tym względzie.

Dyskusja o wartościach, niemal z dnia na dzień zaniechana na początku lat osiemdziesiątych, zastąpiona została, jak się z perspektywy czasu okazuje, hasłem „przewartościowania wartości”

2. Debata nad „przewartościowaniem wartości”

Podczas gdy dyskusja o wartościach podstawowych stanowiła raczej wymianę poglądów ważnych grup społecznych i dotyczyła zasadniczo „etosotwórczej” mocy państwa, dyskusja powstała wokół hasła „przewartościowanie wartości” odnosi się bardziej do indywidualnych zachowań. Zresztą słusznie zwraca się uwagę na to, by oceniając wystrzegać się jakiegoś zbyt uogólnienia¹⁵.

Zagłębimy się teraz bardziej w dwie prace, które wydają się istotne dla tematu przekazywania wartości. Najpierw zajmiemy się międzynarodowym studium wartości, przeprowadzonym w Europie Zachodniej i USA w latach osiemdziesiątych, którego wyniki omówiono w wydany przez E. Noelle-Neumann i R. Köcher tomie *Zraniony naród (Die verletzte Nation)*¹⁶. Następnie przyjrzymy się pracy H. Klagesa *Dynamika wartości (Wertedynamik)*¹⁷. Podczas gdy pierwsza publikacja przedstawia synchroniczne porównanie wartości w poszczególnych krajach, druga została poświęcona diachronicznemu opisowi przemiany wartości w Niemczech od 1871 roku.

¹⁴ *Grundwerte und Gottes Gebot*, s. 15.

¹⁵ Por. J. Römel, *Stichwort „Wertewandel” — Probleme und Chancen*, *Pastoralblatt* 43 (1991) 110—114.

¹⁶ E. Noelle-Neumann, R. Köcher, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987.

¹⁷ H. Klages, *Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen*, Zürich 1988.

2. 1. Międzynarodowe studium wartości

W zrozumiętym skrócie przedstawiamy tu niektóre wyniki tej pracy. Mianowicie 95% ludności USA, 75% Europejczyków i 72% mieszkańców byłej RFN wierzy w Boga. Jednakże obraz Boga jest tutaj bardzo różnorodny i to zarówno w relacji USA — Europa Zachodnia, jak i pomiędzy krajami europejskimi. W USA przeważa osobowe pojmowanie Boga, podczas gdy w Europie, z wyjątkiem Irlandii, dominuje abstrakcyjny, ewentualnie dość niejasny obraz Boga. Różnice w tym względzie występują też pomiędzy pokoleniami. Wśród starszego pokolenia osobowy obraz Boga jest dość powszechny, natomiast młodszy posiadają raczej abstrakcyjne wyobrażenia. Ujawnia się fakt, że wraz z osłabieniem osobowego pojmowania Boga idzie w parze spadek intensywności relacji do Niego. Dla Niemiec (RFN) wyniki w tym punkcie są szczególnie rażące, jak stwierdza R. Köcher: „niezwykle duży w RFN jest nie tylko dystans między religijnością mężczyzn i kobiet, lecz również starszych i młodszych. I tutaj, podobnie jak w innych dziedzinach wartości, RFN stwarza wrażenie szczególnie ostro i głęboko podzielonego społeczeństwa, które właśnie w zasadniczym przyjęciu wartości i decyzjach w mniejszym stopniu niż inne kraje może oprzeć się na powszechnym konsensusie”¹⁸. Podaje się przy tym trzy przyczyny tego stanu rzeczy: „przekazywanie religijnych treści zależne jest przede wszystkim od elementarnej zaufania pomiędzy pokoleniami, od woli zachowania wartości, a także od przekonującej demonstracji tychże wartości”¹⁹. Właśnie w RFN warunki te doznały poważnego uszczerbku, gdyż w ostatnich latach zerwano z chrześcijańskim praktykowaniem wiary i związanymi z tym etycznymi sposobami zachowania.

To odejście — zresztą u katolików w jednakowym stopniu, co u protestantów, choć może na różnym poziomie — dokonało się w badanych krajach w okresie od środka lat sześćdziesiątych do 1973 roku, przy czym RFN i tutaj wiedzie prym. W żadnym innym kraju przeciętna wieku uczestników katolickich Mszy św. nie jest tak wysoka jak w RFN. Można byłoby odeprzeć ten argument stwierdzeniem, że „religijna socjalizacja” nie dokonuje się jedynie czy też zasadniczo przez uczestnictwo we Mszy św. Nie chodzi jednak tutaj o znaczenie Mszy św. w bezpośrednim przekazywaniu wiary; chodzi raczej o uczęszczenie na Mszę św.

¹⁸ R. Köcher, *Religiös in einer säkularisierten Welt*, w: E. Noelle-Neumann, R. Köcher, dz. cyt., s. 164—197, tu s. 171 nn.

¹⁹ Tamże, s. 173.

jako wskaźnik pozytywnie zakończonej, albo zakłóconej, religijnej socjalizacji. Uczestnictwo we Mszy św. stanowi aktywną formę komunikacji — która wymaga silnej motywacji²⁰.

Związek religijności z aktywnym uczestnictwem w życiu Kościoła jest bardzo ścisły. Najbardziej zaś brzemienny w skutki w tym związku jest brak gotowości przekazywania przekonań religijnych następnemu pokoleniu. 17% ludności RFN uważa religijność za jeden z najważniejszych celów wychowania dzieci — spośród osób pomiędzy 25 a 44 rokiem życia, a więc wśród obecnego pokolenia rodziców; a tylko 10% uważa przekazanie religijnych przekonań za szczególnie istotne zadanie. Nic więc dziwnego, że wraz z oddalaniem się od Kościoła spada też zaufanie w jego kompetencję. Wśród 18—24 latków zaledwie co piąty w RFN jest gotów przyznać Kościołowi funkcję „ukierunkowującą” w dziedzinie prywatnej i moralnej. Także tutaj bardzo wyraźna jest różnica pomiędzy pokoleniami. „Gdzie podważa się kompetencję Kościoła w problemach moralnych, gdzie zachwiane jest zaufanie do instytucji, chwieje się też religijność”²¹.

Wielokrotnie wypowiedziane przekonanie, że ograniczenie instytucjonalnego charakteru religii nie oddziałuje w żaden sposób na indywidualną religijność, nie znajduje potwierdzenia w faktach. Zaledwie 16% osób odzégnujących się od instytucji określa siebie w jakiś sposób jako człowieka religijnego. Z drugiej zaś strony upadająca religijność ma wpływ na zachowania etyczne.

Studium wartości kierowało się tutaj według *Dekalogu*. Uwagę zwraca przede wszystkim różnica w stopniu akceptacji religijnych i moralnych przykazań *Dekalogu*. Religijne przykazania cieszą się dużo mniejszym poważaniem niż moralne. Jak daleko jednak pokrywają się obydwie tablice *Dekalogu*, jeśli chodzi o zachowanie, ukazują następujące wyniki: równo 90% katolików i protestantów ocenia piąte przykazanie: „nie zabijaj”, jako konieczny nakaz; wśród osób bezwyznaniowych tego zdania jest tylko 76%. Siódme przykazanie: „nie kradnij”, bliscy Kościoła katolicy i protestanci uznają niemalże bez wyjątku; niez zaangażowani katolicy, dalecy od Kościoła, w 76%, a bezwyznaniowi w 64%. Zakaz rozwodu uznaje za obowiązujący dziewięciu na dziesięciu katolików; wśród dalekich od Kościoła jest to 57%; wśród niewierzących 34%. „Wraz z obniżającym się powiązaniem z Kościołem i religijnością zanika także moralny konsensus. Słabsze poparcie, które moralne przykazania znajdują wśród niez zaangażowanych, a zwłaszcza niewierzących, nie wynika ze sposobu

²⁰ Por. tamże, s. 177 nn.

²¹ Tamże, s. 183.

sformułowania ani religijnego kontekstu; to raczej treść natyka się tu na opór”²².

Niezależnie od stanowiska wobec poszczególnych wyników tej pracy, czy może zarzutów dotyczących zestawu pytań, nie obejmującego niektórych etycznie ważkich dziedzin, jak np. tematyka ekologiczna, jasno ukazany w niej został ścisły związek przekazywania wiary i przekazywania wartości w badanych dziedzinach. Należałoby jeszcze zbadać przyczynę zachodzących przemian. Pomocne wydają się tu badania H. Klagesa, przedstawione w jego publikacji pt. *Dynamika wartości*.

2. 2. „Dynamika wartości”

Jak już wspomnieliśmy, Klages badał przemiany wartości z historycznej perspektywy. Tendencje przewartościowania wartości widzi on w ustępowaniu wartości powinności oraz w akceptacji wartości samorozwoju²³. Wykazuje też, że przemiany wartości zachodzą głównie w dwóch grupach: po pierwsze, wartości powinności i akceptacji w odniesieniu do społeczeństwa (dyscyplina, posłuszeństwo, wypełnianie obowiązków, wierność, podporządkowanie, pilność, skromność) oraz wartości obowiązku wobec indywidualnej jednostki (opanowanie, bezinteresowność, otwartość, uległość, wstrzemięźliwość); po drugie, społeczne wartości rozwoju (emancypacja, jednakowe traktowanie wszystkich, równość, demokracja, partycypacja, autonomia), hedonistyczne wartości samorozwoju (przyjemność, przygoda, napięcie, odmiana, realizacja potrzeb emocjonalnych), a także indywidualistyczne wartości samorozwoju (kreatywność, spontaniczność, samorealizacja, swoboda, samodzielność). Nie opisując poszczególnych faz procesu przesunięć w hierarchii ważności obydwu tych grup wartości, Klages stwierdza, że „wartości powinności i akceptacji w żadnym razie nie zostały w trakcie tego procesu zniszczone, zapomniane czy uznane za nieważne. Doszło raczej do zredukowania wartości cieszących się wcześniej dużym uznaniem, przeciętnie rzecz biorąc do średniego stopnia ważności. I odwrotnie, wartości samorozwoju, wcześniej posiadające w przeważającej mierze dosyć niskie oceny, zostały uniesione przez przeciętnego obywatela do średniej pozycji w hierarchii wartości”²⁴. Proces przemiany

²² Tamże, s. 187.

²³ Por. K. Gabriel, *Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland*, Kat Bl 113 (1988) 4/1-475; L. Neuhold, *Wertwandel und Christentum*, Linz 1988.

²⁴ W. Klages, *Wertedynamik*, s. 58.

wartości — tyle obserwacje Klagesa — nie rozwija się stale tak, by teraz upragnionym celem stały się wartości samorozwoju. Nie doszło też do żadnego renesansu wartości powinności i akceptacji, lecz „wartości trwają... do dzisiaj w pewnego rodzaju zawieszaniu, któremu towarzyszą silne wahania”²⁵. Nie wynika z tego jednakże, że należy rezygnować z wartości w ogóle; trzeba natomiast szukać ich syntezy. Na pierwszy rzut oka odnosi się wrażenie, że wartości powinności i akceptacji oraz samorozwoju wzajemnie się blokują. Zadaniem syntezy wartości byłoby ukazanie, jak „postępuje wzmocnienie wartości w każdym kierunku”²⁶.

Charakterystyczne jest to, że obydwie grupy wartości, osiągając wysoki stopień wzmocnienia, wchodzą w intensywną wzajemną relację zmierzającą do syntetycznego profilu. Zresztą synteza wartości nie jest w stanie sama się obronić. Według badań Klagesa, jednym z decydujących warunków powodzenia syntezy wartości nie jest „bezosobowość”, o której myślał Max Weber, ale „sztuka społecznej integracji tego, co osobowe”²⁷.

Powszechnie zrozumiałym przykładem jest przemiana stosunku partnerów do rodziny. Wraz z dzieckiem rośnie w rodzicach nowa odpowiedzialność. Rodzice przez wzgląd na dziecko dokonują syntezy wartości powinności i samorozwoju. Synteza wartości, o której mówi Klages, może w wynikach znaczyć, biorąc teraz pod uwagę Kościół i przekazywanie wartości: większa odpowiedzialność za jednostki i grupy w Kościele kryje też szansę większego powodzenia życia chrześcijańskiego, samego w sobie. To zaś stanowi decydujący warunek przekazania wiary i związanych z nią wartości.

Jako wynik dotychczasowych wywodów możemy przyjąć, że dyskusja o wartościach unaoczniała potrzebę ciągłego poszukiwania wspólnego etycznego konsensu w państwie i społeczeństwie. Zasadniczą wagę przywiązuje się tu do pojęcia ludzkiej godności. Poszukiwanie etycznego konsensusu stanowi zadanie grup społecznie ważkich, które mogą czynić to fachowo, chociaż także każda jednostka jest do takich poszukiwań wezwana.

Międzynarodowe badania wartości ukazały w tej dziedzinie, jak ściśle łączą się ze sobą przekazywanie wiary i przekazywanie wartości. Oceniając ich wyniki, R. Köcher opowiada się przeciwko niedocenianiu instytucjonalnego charakteru religijności.

Rozważając dynamikę wartości, można stwierdzić po pierwsze, że powinność i akceptacja słabną wobec wartości samorozwoju,

²⁵ Tamże, s. 115.

²⁶ Tamże, s. 132.

²⁷ Tamże, s. 151.

mimo to rysuje się szansa na rozwój syntezy tych dwóch grup wartości. I chociaż na pierwszy rzut oka debata o wartościach, międzynarodowe badania i rozważania o syntezie wartości, wydają się mieć ze sobą niewiele wspólnego, to jednak są one ze sobą ściśle powiązane, co uprzytomnimy sobie, przywołując jeszcze raz obraz drzewa: korzenie, do których należy wiara, pień wcielający wartości, gałęzie wskazujące normy oraz liście określające rzeczywiste działanie. Wobec powyższego wydaje się oczywiste i zrozumiałe, że przekazywanie wiary oraz wartości stanowią jedność, także w odniesieniu do tego obrazu.

3. Perspektywy przekazywania wartości

Ze względu na wielowarstwowość i zróżnicowanie tej dziedziny nie można zająć się jednym tylko aspektem, uznając go za wiążący i rozważać go jako wskaźnik przyszłości. Właśnie po to istnieje tak różnorodnie używane w społeczeństwie pojęcie wartości.

Chcemy spróbować znaleźć cztery perspektywiczne możliwości przyszłego rozwoju przekazywania wartości, które można by uzupełnić, wychodząc też z innych punktów widzenia.

3. 1. Współpraca teologii moralnej z dyscyplinami praktycznymi

Najpierw należy określić zadanie samej teologii moralnej. W teologicznym kanonie nauk teologia moralna należy (słusznie) do teologii systematycznej. Słynne stało się powiedzenie J. S. Drey'a, wielkiego dziewiętnastowiecznego teologa z Tybingi, że teologia moralna to „przekształcona dogmatyka”. Jednakże współpraca z dyscyplinami praktycznymi, a zwłaszcza z teologią pastoralną, pedagogiką nauczania religii i homiletyką jest niezaprzeczalnie konieczna. Odpowiednie formy współpracy mogą być przy tym bardzo różne. Może dokonywać się ona w ramach uniwersyteckich jako wspólnie opracowany tekst, jak np. ostatnio „Umierać i pozwolić umrzeć”²⁸, ale także w formie współpracy w gremiach kościelnych i społecznych. Wymieńmy tu choćby synod z Rottemburga i Stuttgartu, który, jak zwrócił na to uwagę A. Auer, zajął się w różnych dokumentach tematem przekazywania wartości²⁹. Podobnie rzecz ma się z synodem diecezjalnym w Hilde-

²⁸ P. Zulehner, P. Becker, G. Virt, *Sterben und sterben lassen*, Düsseldorf 1991.

²⁹ Por. A. Auer, *Was ist mit der Weitergabe der „Moral“ an die kommende Generation*, w: W. Kasper, G. Müller (wyd.), *Ereignis Synode*, dz. cyt., s. 127—138.

sheim³⁰. Współdziałanie podczas takich synodalnych procesów, jak również w podobnych formach zgromadzeń, wydaje się istotne dla przyszłości. W takich też okolicznościach wyraźniej ukazuje się rola odpowiedzialności, o czym mówił H. Klages.

3. 2. Stosunek Kościoła do życiowego niepowodzenia wiernych

Należy tutaj poruszyć sprawę istotną dla Kościoła we wszystkich płaszczyznach — mianowicie jego relację do wszystkich „życiowo przegranych”. Za tym sformułowaniem kryje się często nierozwiązywalny problem normatywnych wymogów Kościoła i pomocy z jego strony tym, którzy nie mogli im sprostać. Należałoby, prawdę mówiąc, wnikliwie rozpatrzyć każdy z nasuwających się tu problemów. Wiele trudności ma swoje źródło w życiu małżeńskim i rodzinnym. Nie przypadkiem trzy synody diecezjalne ostatnich lat (Rottenburg-Stuttgart, Hildesheim i Augsburg) zajęły się w obszernych uchwałach właśnie tą tematyką. Wyczuwalne jest staranie podjęcia takich tematów, jak związki bez sakramentu małżeństwa, ponowne małżeństwa rozwiedzionych, samotnie wychowujące matki, aby wymienić tylko kilka z nich, oraz przyjscia tym osobom z pomocą. Dylemat ten w niemal klasyczny sposób opisał Synod Augsburski, mówiąc o ponownych związkach osób rozwiedzionych: „Kościół jest powołany do tego, by jasną linię prawdy o małżeństwie jako nierozdzielalnym związku uzupełnić postawą pełnego szacunku miłosierdzia względem ponownych związków osób rozwiedzionych i to w taki sposób, aby żaden z tych aspektów nie ucierpiał”³¹. Jak się zdaje, do tej pory nie powiodły się próby zbliżenia obu tych rzeczywistości, co oczywiście nie wyklucza ewentualnych rozwiązań i pomocy w poszczególnych przypadkach. Dyskusji teologicznej na ten temat nie można uznać za zamkniętą, tym bardziej, że od kilkudziesięciu lat istnieje coraz większa konieczność umieszczenia tego tematu, podobnie jak i innych wyżej wymienionych, na porządku obrad. Być może, w przyszłości uważniej rozpatrywana będzie myśl poddana do dyskusji przez D. Mietha. W pracy *Problemy przekazu etyki chrześcijańskiej*³² zwraca on uwagę na to, że w dziedzinie społeczno-etycznej nauczanie Ko-

³⁰ Diözesansynode Hildesheim 1989/90, *Kirche und Gemeinschaft. Gemeinschaft mit Gott — miteinander — für die Welt*, Hildesheim 1990.

³¹ Diözesansynode Augsburg, *Die Seelsorge in der Pfarrgemeinde. VII. Christlich gelebte Ehe und Familie*, 4. 2. 8. 2.

³² D. Mieth, *Tradierungsprobleme christlicher Ethik. Zur Motivationsanalyse der Distanz von Glaube und Kirche*, w: E. Feifel, W. Kasper (wyd.), *Tradierungskrise des Glaubens*, München 1987, s. 101—138.

ściół koncentrowało się bardziej na ogólnych etycznych zasadach i wskazówkach co do ich praktykowania, podczas gdy w dziedzinie etyki indywidualnej przeważał aspekt normatywny. W tym kontekście pewną rolę odgrywa także interpretacja *Kazania na Górze*. Mieth stwierdza w konkluzji: „jako kryzys przekazywania wiary można uznać fakt, że tradycyjnie akcentowano w *Kazaniu na Górze* przede wszystkim mieszczańską radykalność moralności małżeńskiej, podczas gdy obecna interpretacja tego *Kazania*, dokonywana przez młodych chrześcijan, podkreśla raczej jego radykalność w nauczaniu o pokoju. Umocnienie wiary jest bardzo utrudnione w sytuacji, kiedy w jej imię głosi się obowiązek radykalnego przestrzegania jednego z jej aspektów, podczas gdy drugi aspekt przeniesiony zostaje w perspektywę eschatologiczną”³³.

Obecnie nie można uczynić więcej niż stale ponawiać próby ukazania problemu i niesienia pomocy w poszczególnych wypadkach. Nie można, ze względu na odpowiedzialność wobec Kościoła Powszechnego, wyjść ponad to, co zostało powiedziane i zalecone w dokumentach synodalnych. Jednakże relacja między normatywnym zaleceniem a pomocną obecnością pozostaje najistotniejsza dla naszego tematu. Osoby, których te problemy dotyczą, nierzadko dystansują się od Kościoła, gdyż nie czują w nim zrozumienia i pragną uniknąć trwałego wewnętrznego konfliktu.

3. 3. Kościół w środkach masowego przekazu

Jako trzecią perspektywę rozwoju przekazywania wiary wymienimy tu szansę publicznego występowania Kościoła. Od przełomowego 1989 roku Kościół w Europie ma możliwość głosić i zaświadczać swoją wiarę na całym kontynencie. W społeczeństwie pluralistycznym występuje on, konkurując oczywiście z innymi sposobami widzenia sensu świata. Kto głosi moralne wymagania, oceniany jest według tego, jak sam je realizuje. Ogólnie znany jest fakt, że w społeczeństwie *mass mediów* nawet poważne tematy mają charakter *showu*. W telewizji szuka się więc osób o przeciwnych stanowiskach, które umieją błyskotliwie zaprezentować swój punkt widzenia. Z tego względu niewiele można poradzić na to, że myśl Kościoła bywa zniekształcana, a czasem nawet złośliwie wypaczana. Jednak mimo to należy korzystać z możliwości demokratycznego społeczeństwa. Kościół w USA, posiadający największe i najdłuższe doświadczenie we współżyciu z pluralistycznym społeczeństwem, od dawna wkroczył na

³³ Tamże, s. 129.

tę drogę. Należałoby pomyśleć także o szeroko zakrojonej dyskusji o pokoju i na temat „Ekonomiczna sprawiedliwość dla wszystkich”. Dopiero po publicznej debacie nad przedstawionymi projektami opublikowano by teksty biskupów. Oczywiście, nie można przy tym przeoczyć faktu, że taki sposób postępowania nie jest możliwy bez konfliktów, w trakcie których mogą znaleźć swój wyraz różnice między Kościołem lokalnym a powszechnym. Naturalnie, taki proces ma szanse powodzenia jedynie wówczas, gdy wszystkie warstwy Kościoła wezmą w nim udział. Przecież właśnie u nas (w Niemczech) debata nad wartościami jasno ukazała, jak niezbędny jest wkład Kościołów w etyczny konsensus społeczeństwa.

3. 4. *Głoszenie etyki*

Jako czwarty i ostatni punkt chcemy rozważyć głoszenie etyki. Wydaje się, że dziedziną tą jest całkowicie pomijana zwłaszcza w zakresie tematów indywidualno-etycznych. Nie powinno to dziwić, gdyż nie tylko badania wartości wykazały właśnie tutaj wyraźny rozdźwięk między treściami głoszonymi przez powszechny Urząd Nauczycielski Kościoła a ich akceptacją przez członków tego Kościoła. Oczywiście, nie można uprościć sprawy, ograniczając głoszenie etyki tylko do poszczególnych norm. Przez pojęcie głoszenia rozumiemy tu cały wachlarz możliwych, różnorodnych form katechezy, od szkolnych lekcji religii, przez kształcenie dorosłych aż po kazania, które (oczywiście) także mają różny charakter.

Dyskusja o wartościach pozwoliła nam ustalić, że sedno sprawy leży w ludzkiej godności, pojęciu wprawdzie podstawowym, tym niemniej jednak w dyskusji nie do końca określonym. Dlatego należy ciągle na nowo walczyć o zrozumienie ludzkiej godności, a wyniki tej teologicznej antropologii włączyć do nauczania etyki.

Skoro m.in. badania wartości wykazały ścisły związek przekazywania wartości z przekazywaniem wiary, jednocześnie konstatując zmniejszającą się zdolność jego realizacji, należy ponownie nie tylko uzasadnić, ale i głosić takie podstawowe wartości wiary, jak prawdomówność, wierność, miłość i sprawiedliwość.

tłum. Agata Parzonko