

WYCHOWANIE NA CO DZIEŃ

MIESIĘCZNIK NAUKOWY Z WKŁADKĄ METODYCZNĄ



Wydawnictwo **akApit** Edukacyjne



SPIS TREŚCI

Pedagogiczne dzieło Jana Pawła II 3

WOKÓŁ MYŚLI O WYCHOWANIU

Kazimierz Denek — *Te Deum* za beatyfikację 4
Witold Starnawski — Aktualność pedagogii Jana Pawła II 9

TEORETYCZNE PROBLEMY WYCHOWANIA

ks. Stanisław Chrobak SDB — Wejść w obszar nadziei – Jan Paweł II o potrzebie kształtowania projektu życia 14
Jarosław Horowski — Pontyfikat Jana Pawła II jako czas wychowania do wolności 19

WYCHOWANIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

Wiesław Theiss — *Pokój wam...* – Jan Paweł II w Japonii (1981 r.) 27
Małgorzata Pietrzak — „Tryptyk rzymski” czyli tajemnica słowa 32
ks. Roman Majka CSMA — Idea wychowawczej prewencji i asystencji w życiu kapłana i zakonnika – rozmowa z ks. Stanisławem Hędrzakiem ze Zgromadzenia Księży Michalitów 38

ŚRODOWISKO I WYCHOWANIE

Elżbieta Marczeńska — Terapia poprzez słowo – na podstawie pism Jana Pawła II do rodzin 46

LEKTURY STARE I NOWE

Anita Famuła-Jurczak — W poszukiwaniu nowego wymiaru wychowania – czyli o pedagogice pastoralnej 50

WKŁADKA METODYCZNA

Małgorzata Pietrzak — Słowo jest nadzieją świata – scenariusz scenki dialogowej dla młodzieży I
Tatiana Grabowska — Indywidualny plan dyscypliny i kierowania klasą szkolną – wymóg czy konieczność we współczesnej edukacji wczesnoszkolnej? IV

Recenzent numeru:

ks. dr hab. Czesław Kustra – Profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

Za zamieszczoną w „Wychowaniu na co dzień” publikację naukową przysługują w ocenie parametrycznej 2 punkty.

Bibliografia:

- Alimenti D., Micheli A., *Wy jesteście moją nadzieją. Fragmenty przemówień Jana Pawła II do młodzieży 1978-1985*, tłum. K. Szczerba, Warszawa 1987.
- Bagrowicz J., *Ideal wychowawczy Starego Przymierza* (cz. I), „Paedagogia Christiana” 1998, nr 2.
- Granat W., *Antropologia systematyczna*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1995.
- Jan Paweł II, *Abyście od Niego nigdy nie odstępili. Homilia Ojca Świętego Jana Pawła II w czasie Mszy św. na Błoniach Krakowskich (10 czerwca 1979 r.)*, [w:] *Dokumenty z wizyty Papieża Jana Pawła II w Polsce w dniach 2-10 czerwca 1979 roku*, „Novum” 1979a, nr 9.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, Rzym 28.06.2003.
- Jan Paweł II, *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie 16-19 sierpnia 2002*, Kraków 2002.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Rzym 25.03.1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Rzym 14.09.1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika Laborem exercens*, Rzym 14.09.1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis*, Rzym 04.03.1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Rzym 06.08.1993.
- Jan Paweł II, *Krzyż znakiem naszej wiary i nadziei*, W. Mura-wiec, M. Rudyk (red.), Kalwaria Zebrzydowska 1986a.
- Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata „Parati semper”*, Rzym 31.03.1985.
- Jan Paweł II, *List apostolski Salvifici doloris*, Rzym 11.02.1984.
- Jan Paweł II, *List apostolski Tertio millennio adveniente*, Rzym 10.11.1994a.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku*, Rzym 01.10.1999.
- Jan Paweł II, *Mocą Chrystusa dąćcie do świata bardziej ludzkiego. Przemówienie do młodzieży na Westerplatte, Gdańsk 12 czerwca 1987*, [w:] Jan Paweł II, *Odważy! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostolska do Polski (8-14 VI 1987)*, Poznań 1987.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Solidarność to brzemień niesione razem, we wspólnocie* (Gdańsk 12 czerwca 1987), [w:] Jan Paweł II, *Odważy! Ja jestem, nie bójcie się. III podróż apostolska do Polski (8-14 VI 1987)*, Poznań 1987a.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), Citta' del Vaticano 1989.
- Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostolski*, S. Dziwisz, H. Nowacki, S. Ryłko (red.), Citta' del Vaticano 1996.
- Przemówienie Jana Pawła II na Wzgórzu Lecha*, [w:] *Pielgrzymka do Ojczyzny*, Warszawa 1979.
- Xerri D., *Jezus Chrystus jedyną nadzieją człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, tłum. L. Balter, [w:] *Młodzież nadzieją Kościoła i świata*, L. Balter (red.), „Kolekcja Communio”, t. 18, Poznań 2008.

Ks. dr hab. Stanisław Chrobak jest profesorem Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, gdzie pełni funkcję prodziekana Wydziału Nauk Pedagogicznych. W swoich badaniach podejmuje problematykę z zakresu teorii wychowania i pedagogiki o inspiracji chrześcijańskiej.

Jarosław Horowski

Pontyfikat Jana Pawła II jako czas wychowania do wolności

Postawiona w tytule niniejszego tekstu teza może być zaskakująca. Skojarzenie wychowania do wolności z oddziaływaniem edukacyjnym, posiadającym wyraźnie religijny charakter, a więc także fundamenty, wzięte z Objawienia, dla wielu osób może bowiem być kontrowersyjne [por. Kosłowski 1994, s. 81; Bronk 1998, s. 44]. Szczególnie w czasach relatywizacji prawdy i uprawomocnienia tak zwanej myśli słabej, świadomej własnej subiektywności i kontekstualności [por. Szahaj 1996, s. 72; Wierzbicki 1996, s. 116-117], teza owa może budzić sprzeciw. Mimo to spróbujemy ją podjąć, chociażby ze względu na fakt, że Jan Paweł II w całej swojej posłudze afirmował ludzką wolność [por. RH 10; VS 31; Jan Paweł II 1994, s. 147, 152]. Kluczem do weryfikacji powyższej tezy jest niewątpliwie odpowiedź na pytanie, jak Jan Paweł II rozumiał wolność i na jakie jej uwarunkowania wskazywał. Dopiero w odwołaniu do konkretnej teorii wolności możliwe będzie stwierdzenie, na ile działalność Papieża przyczyniała się do rozwoju wolności poszczególnych, doświadczających spotkania z Janem Pawłem II i wsłuchujących się w jego nauczanie

osób. Poszukajmy zatem najpierw odpowiedzi na pytanie, na czym polega wolność.

Wolność w rozumieniu Jana Pawła II

Dyskusje na temat wolności odwołują się bardzo często do sfery zjawisk, w której wolność ujawnia się. Tymczasem myśl Jana Pawła II ma silne fundamenty antropologiczne, przedstawione w dziele *Osoba i czyn*. Jeszcze jako profesor filozofii, Karol Wojtyła starał się zrozumieć ludzki czyn, osadzając refleksję w kontekście specyficznej cielesno-duchowej natury człowieka, aby na tej podstawie zrozumieć osobę, a zwłaszcza charakteryzującą ją wolność. Te poszukiwania zaważyły niewątpliwie na późniejszych wypowiedziach Karola Wojtyły już jako papieża Jana Pawła II. W jaki zatem sposób człowiek podejmuje decyzje?

Dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, w której sytuowała się myśl Karola Wojtyły, charakterystyczne jest rozróżnienie dwóch funkcji umysłu, a mianowicie poznawczej i pożądawczej. Owo rozróżnienie jest kon-

sekwencją spostrzeżenia, że pożądanie nie zawsze pada za tym, co w poznaniu zostaje odkryte jako najbardziej wartościowe. Istnienie dwóch funkcji umysłu tłumaczy się za pomocą dwóch władz umysłowych: rozumu i woli. Posługując się tymi nazwami, podkreślimy więc, że funkcją woli – a jej rozumienie jest szczególnie ważne w perspektywie rozważań nad wolnością – nie jest poznanie. Wola wybiera spośród dóbr, które ukazane jej zostaną przez rozum. W swojej działalności wola jest zatem uwarunkowana działalnością rozumu. Bez danych płynących z rozumu, bez prawdy, którą rozum przedstawia woli, umysłowa władza pożądarka jest niezdolna do realizacji swej funkcji [por. Wojtyła 1959, s. 695-696; Wojtyła 1994a, s. 159; Wojtyła 1994b, s. 426]. Podkreślić od razu należy, że uwarunkowanie nie oznacza zdeterminowania – rozum wskazuje na różne byty i ich wartościowość, ale nie narzuca woli wyborów [por. Wojtyła 1994a, s. 177]. Działalność woli i jej wolność Wojtyła charakteryzuje następująco: „Wolność ta najwłaściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako «mogę – nie muszę». (...) Między «mogę» a «nie muszę» kształtuje się bowiem ludzkie «chcę», ono zaś stanowi zdynamizowanie właściwe woli” [Wojtyła 1994a, s. 148].

Na decyzje woli wpływają jednak nie tylko przedstawienia rozumu. Cieleśno-duchowa jedność człowieka ujawnia się w tym, że na wolę poprzez emocje oddziałuje także psychika: „wiemy z doświadczenia, że w jego [czynu – przyp. J. H.] indywidualnej specyfice często dochodzą do głosu różne dynamizmy psychiczne natury emocjonalnej i stanowią o jego konkretnej postaci” [Wojtyła 1994a, s. 238]. Co więcej, emocje, takie jak radość, gniew, miłość, nienawiść, lęk, mogą sprawiać, że wola, zamiast wybierać największe spośród dóbr, przedstawianych jej przez rozum, decyduje się na rezygnację z niego i wybór dobra mniejszego, na przykład dobra wyłącznie zmysłowego czy dobra osobistego, mimo że jest ono obiektywnie mniej cenne niż dobro innego człowieka. Jak pisze Karol Wojtyła: „Taki bywa wpływ uczuć na wolę, że ta ostatnia nie tyle stwarza pewną postawę człowieka, ile raczej przejmuje ją od emocji – taką właśnie postawę nazwiemy postawą uczuciową. Jest ona zarazem typowo «subiektywna». Słusznie uczucie bywa uznawane za szczególne źródło subiektywizmu człowieka. Strukturalnie subiektywizm oznacza (...) przewagę immanencji psychicznej nad osobową transcendencją w działaniu” [Wojtyła 1994a, s. 287]. Fakt ten rzuca nowe światło na kwestię wolności. Polega ona na zdolności woli do wyboru tego spośród dóbr, które postrzegane jest jako największe. Analogicznie brak wolności to taki stan, w którym o wyborze nie decyduje jakość dobra, ale psychiczny przymus związany z pozytywnymi lub negatywnymi uczuciami. Jan Paweł II nie rozumiał zatem wolności jedynie w sensie ontologicznym, ale także w sensie wewnętrzno-moralnym [Kowalczyk 2010, s. 232]. Mówiąc o wolności, należy ją zatem rozważać w dwóch kontekstach: odniesienia woli do

prawdy oraz odniesienia woli do uczuć. Przeanalizujemy je w odwołaniu do myśli Papieża, osadzając refleksję w perspektywie współczesnych uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Wolność a prawda

Dokonana powyżej pobieżna charakterystyka ludzkiej natury w aspekcie jej działań wolnych prowadzi do pytania o współczesne uwarunkowania ludzkiej wolności. Już w pierwszej, programowej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II, pisząc o wymaganiu rzetelnego stosunku do prawdy jako warunku prawdziwej wolności, przestrzegał przed charakterystyczną dla naszych czasów „pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wnikięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie” [RH 12]. Myśl tę rozwinął następnie w encyklice *Veritatis splendor*, w której czytamy: „człowiek, ulegając relatywizmowi i sceptycyzmowi (...), zaczyna szukać złudnej wolności poza samą prawdą” [VS 1]. W innym miejscu encykliki Papież wskazał na implikacje tego zjawiska w sferze etyki, stwierdzając, że u podstaw „globalnego i systematycznego kwestionowania dziedzictwa doktryny moralnej opartej na określonych koncepcjach antropologicznych i etycznych (...) można dostrzec mniej lub bardziej ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą” [VS 4]. Przyjrzyjmy się zatem kreowanej współcześnie koncepcji wolności, zwracając szczególną uwagę na konsekwencje zerwania związku między wolnością i prawdą.

We współczesnej kulturze prawda została uznana za czynnik ograniczający ludzką wolność i w konsekwencji w imię wolności została odrzucona [por. VS 35]. W perspektywie antropologicznej zabieg taki oznacza pozostawienie woli jedynie jednego czynnika inspirującego jej wybory, którym są uczucia. Czynnikiem, który w normalnym porządku postrzegany jest jako ograniczający wolność woli, został nagle uznany – nie wprost, ale w praktyce – za jedyne źródło dla jej wyborów. Na owo zjawisko Jan Paweł II wskazuje bardzo wyraźnie w książce *Pamięć i tożsamość*: „Niebezpieczeństwo obecnej sytuacji polega na tym, że w użyciu wolności usiłuje się abstrahować od wymiaru etycznego – to znaczy od wymiaru dobra i zła moralnego. (...) To, na czym dziś koncentruje się uwaga, to sama wolność. Mówi się: ważne jest, ażeby być wolnym i wykorzystać tę wolność w sposób niczym nieskrępowany, wyłącznie według własnych osądów, które w rzeczywistości są tylko zachciankami. (...) tradycje europejskie, zwłaszcza okresu oświeceniowego, uznają konieczność jakiegoś kryterium używania wolności. Kryterium tym nie jest jednak dobro godziwe (*bonum honestum*), ale raczej użyteczność i przyjemność” [Jan Paweł II 2005, s. 41-42]. Deprecjonowanie rozumu, odkrywającego prawdę o rzeczywistości, ujawnia się zatem, zdaniem Papieża, właśnie w tym, że dobro godziwe jako kryte-

rium wartości moralnej czynu zostało zastąpione dobrem użytecznym lub zmysłowym.

Na to, czym może skutkować uleganie uczuciom czy popędom jako jedynym drogowskazom w sferze moralności, Jan Paweł II wskazał w encyklice *Redemptor hominis* na przykładzie ekonomii. Pisał w niej między innymi: „Zbyt często myli się wolność z instynktem indywidualnego czy zbiorowego interesu lub nawet z instynktem walki i panowania” [RH 16]. W tym samym punkcie niekontrolowaną etycznie postawę konsumpcyjną Jan Paweł II nazwał «nadużyciem wolności». Towarzyszy mu ograniczenie wolności innych, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia [por. RH 16]. Na podobne konsekwencje można wskazać także w innych dziedzinach, takich jak etyka seksualna czy stosunek do ludzkiego życia [por. Jan Paweł II 1994, s. 133].

Poszukując przyczyn oderwania wolności od prawdy, warto zatrzymać się nad problemem sumienia, oceniającego ludzki czyn w perspektywie dobra i zła moralnego. Jeżeli konkretny człowiek przyjmuje, że dobro i zło mają charakter obiektywny, i stara się określać w swoim życiu dobra godziwe, dobra użyteczne oraz dobra zmysłowe, wówczas rezygnacja w czynie z dobra godziwego na rzecz użytecznego czy zmysłowego skutkuje wyrzutami sumienia [por. VS 55, 61-63]. W tym kontekście odrzucenie dobra godziwego za sprawą odrzucenia prawdy „w imię wolności człowieka” umożliwia człowiekowi podążanie za dobrem użytecznym czy zmysłowym bez konsekwencji w postaci wyrzutów sumienia. Kryterium wartości moralnej staje się bowiem „szczerłość”, „autentyczność”, „zgoda z samym sobą” [VS 32].

Papież przeciwstawia się zarówno koncepcji wolności oderwanej od prawdy, jak i praktycznym postawom, zbudowanym na tej koncepcji. Swoje stanowisko przedstawia szczególnie wyraźnie w *Liście do młodych*: „A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być «prawdziwie» wolnym. *Być prawdziwie wolnym* – to nie znaczy, stanowczo nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamanie wolności. *Być prawdziwie wolnym* – to znaczy: *używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem*” [LM 13].

Zamykając tę część rozważań, powtórzyć jeszcze raz należy, że uwarunkowanie wolności przez prawdę nie jest, w opinii Jana Pawła II, zakwestionowaniem wolności. Odwołuje się on często do nauczania Soboru Watykańskiego II, który w Konstytucji *Gaudium et spes* mówi: „Człowiek może zwracać się do dobra tylko w sposób wolny. (...) Bóg bowiem zechciał pozostawić człowieka w ręku rady jego, żeby (...) dobrowolnie dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości. Tak więc godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru” [KDK 17]. Równocześnie jednak wolność nie obejmuje możliwości zmieniania

natury rzeczywistości: „rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” [KDK 36]. Wolność ludzka jest zatem ograniczona, nie ma „punktu wyjścia w sobie samej, ale w warunkach egzystencji, wewnątrz których się znajduje i które zarazem stanowią jej ograniczenie i szansę” [VS 86]. Konsekwentnie, wolność nie oznacza możliwości tworzenia wartości i norm moralnych [VS 40].

Nakreślona powyżej skrótowa charakterystyka koncepcji wolności, za którą opowiadał się Jan Paweł II, daje podstawy do odpowiedzi na pytanie, jakie zabiegi podejmować, aby wspierać rozwój wolności człowieka, przeciwstawiając się równocześnie współczesnym tendencjom w praktyce kwestionującym ową wolność. Chodzi najpierw o formację sumienia, tak aby było ono wrażliwe na *bonum honestum*, a nie funkcjonowało na podstawie odwołań jedynie do dóbr użytecznych czy zmysłowych [por. LM 6]. Właściwy osąd dobra i zła jest jednak tylko warunkiem wolności. Jej istotą jest stosunek woli do czynników emocjonalnych, będących integralną częścią czynu ludzkiego.

Wolność a emocje

Aby mówić o kształtowaniu się ludzkiej wolności, należy na moment wrócić do kwestii braku wolności. Jak powiedzieliśmy w pierwszym punkcie, wola odpowiada za poznanie, które realizowane jest przez poznawczą władzę umysłową, czyli rozum. Stan wolności charakteryzuje się tym, że wola wybiera największe z dóbr, które może być przedmiotem realizacji. Analogicznie, oznaką braku wolności jest wybór dobra, które nie jest najwartościowsze. Do takiego wyboru skłaniać mogą uczucia, pojawiające się na płaszczyźnie psychoemotywniej. Wynika stąd, że w akcie decyzji człowiek może przeżywać konflikt między sugestiami rozumu a uczuciami. Problem wychowania to problem pomocy w przezwyciężeniu tego konfliktu, czyli w integracji płaszczyzny zmysłowej i płaszczyzny umysłowej. Czy jest to możliwe i w jaki sposób dokonuje się owa integracja?

Odpowiedzi na to pytanie należy poszukiwać w antropologicznych studiach Karola Wojtyły. Ich charakterystycznym rysem jest teoria samostanowienia. W jej świetle to, jaki jest człowiek, zależy od niego samego. Proces budowania siebie, swej osobowości, a więc między innymi wewnętrznej wolności, związany jest z działaniami, jakie konkretna osoba podejmuje. Według teorii samostanowienia każdy czyn – oprócz skutku przechodniego, zewnętrznego względem osoby – wywiera także skutek nieprzechodni, wewnętrzny. Dzięki swoim czynom człowiek może zatem udoskonalać lub dewaluować własne człowieczeństwo, może stawać się bardziej wolny, ale może też być coraz bardziej uzależniony od reakcji płaszczyzny psychoemotywniej, wywoływanych przez konkretne zewnętrzne okoliczności [Wojtyła 1994a, s. 119, 154, 193-196; Wojtyła 1994b, s. 427-428; Wojtyła 1959, s. 694-697;

Wojtyła 2001b, s. 161-, 177-178; Wojtyła 2001c, s. 189, 197-199]. Z tego też względu w *Liście do młodych* Jan Paweł II napisał: „Takiej bowiem wewnętrznej struktury, gdzie «prawda czyni nas wolnymi», nie można zbudować tylko «od zewnątrz». Każdy musi ją budować «od wewnątrz» – budować w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością (o którą młodym nie zawsze tak łatwo). I ta właśnie budowa nazywa się samowychowaniem” [LM 13].

Dlaczego Jan Paweł II przywiązywał tak wielką wagę do samowychowania, a zwłaszcza do czynu ludzkiego? Zanim odpowiemy na to pytanie, zaznaczmy, że przez «psychikę» Papież rozumiał „cały szereg przejawów integralnego życia ludzkiego, które nie są same w sobie cielesne, materialne, a równocześnie wykazują pewną zależność od ciała, pewne uwarunkowanie somatyczne. Tak np. widzenie wzrokowe albo wzruszenie uczuciowe nie są same w sobie cielesne, ale wykazują pewną zależność od ciała i powiązanie z nim” [Wojtyła 1994a, s. 242; por. Wojtyła 1994a, s. 263]. Odwołując się do tradycji tomistycznej, której wartość doceniał zarówno w swej pracy naukowej, jak i w nauczaniu papieskim, zwracał uwagę, że w czynie dochodzi do integracji całej ludzkiej natury w jej wymiarze somatycznym oraz psychicznym na poziomie osoby [por. Wojtyła 1994a, s. 238]. Tylko czyn jest przestrzenią, w której emocje mogą zostać włączone w osobowe samostanowienie i mogą być formowane.

Włączenie somatyki oraz psychiki w osobowe samostanowienie dokonuje się w dwóch kierunkach. Po pierwsze, sam czyn jest uwarunkowany emocjami, będącymi reakcją na wartości, a dziejącymi się na poziomie psychiki, które domagają się od konkretnej jednostki osobowego odniesienia do nich. Jak pisze Karol Wojtyła: „Poprzez spontaniczną wrażliwość na wartości potencjalność emotywna dostarcza (...) szczególnego jakby tworzywa dla woli. Wola bowiem przez rozstrzygnięcie czy wybór stanowi zawsze określoną poznawczo, umysłowo odpowiedź na wartości” [ibid., s. 267]. Emocja zatem – wskazując na jakąś wartość – „stwarza zarazem okazję do przeżycia wartości, do jej doświadczalnego poznania” [Wojtyła 1994a, s. 290; por. Wojtyła 1994a, s. 275; Wojtyła 1969, s. 15, 24]. Co więcej, niejako do tego zmusza, ponieważ człowiek, jako istota rozumna i wolna – nie chce, aby coś w nim tylko się działo. On realizuje się poprzez sprawczość i stanowienie o sobie.

Równocześnie, osoba w czynie, będącym świadomą odpowiedzią na emocjonalne poruszenia, korzysta z dynamizmu somatyki oraz psychiki: „Integracja osoby w czynie oznacza ściśle konkretne i za każdym razem niepowtarzalne wprowadzenie somatycznej reaktywności oraz psychicznej emotywności do jedności czynu” [Wojtyła 1994a, s. 267]. Czyn wywołuje zatem głęboki rezonans emotywny w człowieku. Emocje są związane z przeżyciem rzeczywistości, będącej przedmiotem czynu, ale dotyczą również wartości moralnych, pojawiających się w momencie spełniania czynu [por. Wojtyła 1994a, s. 268-274; Wojtyła 1994b, s. 425;

Wojtyła 1969, s. 17; Wojtyła 2001a, s. 120, 123-125; Wojtyła 2001b, s. 174, 176, 178-179; Wojtyła 2001c, s. 188-189]. Szczególnie ten drugi moment włączania somatyki oraz psychiki w osobowe samostanowienie jest ważny dla wychowania uczuć. Swoje przekonanie co do tej prawidłowości Karol Wojtyła wyraził we fragmencie dotyczącym kwestii sublimacji uczuć: „życie uczuciowe nosi w sobie możliwość pewnej sublimacji, tzn. przechodzenia z poziomu na poziom” [Wojtyła 1994a, s. 283]. Wynika z niego, że płaszczyzna psychoemotywna może – zamiast reagować na dobra wyłącznie zmysłowe – zostać włączona we właściwe dla człowieka jako osoby działania rozumne.

Wnioski z powyższych analiz wprowadzają nas w problematykę wychowania. Teoria antropologiczna Karola Wojtyły pozwala uznać, że, z jednej strony, wychowanie jest w istocie samowychowaniem i to, kim stanie się konkretny człowiek, zależy od niego samego, a z drugiej strony, prowadzi ona do stwierdzenia, że zadaniem wychowawcy jest wprowadzanie wychowanka w przeżycie wartości i stwarzanie mu okazji do czynu, będącego świadomą odpowiedzią na owe wartości. Tylko w ten sposób – poprzez doświadczenie – uczucia mogą zostać zintegrowane z działaniami rozumu i woli. W przeciwnym razie będą stanowiły czynnik dezintegrujący człowieka, pobudzając go do działań sprzecznych ze wskazaniami rozumu.

Odkrycie, że wolność uwarunkowana jest poznaniem prawdy, a równocześnie zależy od integracji osoby w jej specyficznej strukturze cielesno-duchowej, daje podstawy do refleksji na temat tego, czy i jak Jan Paweł II wychowywał do wolności, czyli w jaki sposób wprowadzał w swoją działalność kwestię prawdy i jak starał się wspierać człowieka w jego wewnętrznej integracji. Przyjrzyjmy się tym zagadnieniom w kolejnych punktach.

Pontyfikat Jana Pawła II czasem odkrywania prawdy

Druga połowa XX wieku, mimo uprzywilejowania sceptycyzmu i relatywizmu, nie pozostawiła człowieka wobec konieczności samodzielnego poszukiwania czy konstruowania prawdy, będącej podstawą życiowych wyborów. Kultura XX i XXI wieku proponuje człowiekowi na drodze jego rozwoju wiele prawd i dróg samo-realizacji. Część osób traktuje pluralizm jako wyzwanie dla siebie, jako przestrzeń, w której należy poszukiwać tego, co najbardziej wartościowe, co mogłoby stać się sensem życia. Istnieją jednak również tacy ludzie, którzy bezrefleksyjnie ulegają podpowiedziom kultury masowej, wskazującej bardzo często na dobra zmysłowe czy użyteczne jako na źródło szczęścia. Zabranie głosu na temat prawdy i dobra jest w takim kontekście przede wszystkim próbą pokazania alternatywy, a tym samym zaproszeniem do refleksji nad własnym życiem i jego sensem. Jan Paweł II zabierał głos w wielu kwestiach, przypominając alternatywne sposoby rozumienia

świata, człowieka i jego doświadczeń. Przykład stanowią praca i cierpienie. Zatrzymajmy się nad nimi, aby następnie dotknąć problemu Boga.

W encyklice o pracy ludzkiej *Laborem exercens* Jan Paweł II mówi: „A przecież, z tym całym trudem – a może nawet poniekąd z jego powodu – praca jest dobrem człowieka. (...) I to nie dobrem tylko «użytecznym» czy «użytkowym», ale dobrem «godziwym», czyli odpowiadającym godności człowieka, wyrażającym tę godność i pomnażającym ją. (...) przez pracę bowiem człowiek *nie tylko przekształca naturę, dostosowując ją do swoich potrzeb, ale także urzeczywistnia siebie jako człowiek, a także poniekąd bardziej «staje się człowiekiem»*” [LE 9]. Zwrócenie uwagi na podmiotowy wymiar pracy i jego pierwszeństwo względem wymiaru przedmiotowego jest w pełni uzasadnione, jeżeli zwróci się uwagę na współczesne podejście do pracy. Nietrudno zauważyć, że w wielu środowiskach przedmiotowo traktowana jest nie tylko sama praca, ale także jej podmiot – człowiek, którego nazywa się «siłą roboczą» [por. LE 7]. Co więcej, sam człowiek – podmiot pracy – nie jest w stanie dostrzec jej humanistycznego wymiaru, traktując ją jedynie w kategoriach ekonomicznych. Tymczasem aspekt ekonomiczny jest wtórny wobec humanistycznego i personalistycznego wymiaru pracy [por. LE 6, 13, 15], która dla człowieka jest drogą wychodzenia ku innemu człowiekowi i oddawania mu w pewnym sensie siebie, a przez to odnajdywania sensu własnego życia we wspólnocie [por. LE 10].

Humanistyczny i personalistyczny wymiary pracy nie są zupełnie obce człowiekowi, szczególnie młodemu, który wkraczając w dorosłe życie nie zastanawia się jedynie nad tym, jak utrzymać siebie i gromadzić dobra materialne, ale myśląc o pracy bierze także pod uwagę, w jaki sposób chciałby zaangażować się w życie wspólnotowe, w jakiej przestrzeni może dać innym coś od siebie. O takiej ocenie młodych Jan Paweł II pisał w liście do nich: „Każdy z Was ma w jakiś sposób przyczynić się do *bogactwa* tych *wspólnot* przede wszystkim *przez to, kim jest*. Czyż nie w tym kierunku właśnie otwiera się owa młodość, jaka jest «osobowym» bogactwem każdej i każdego z Was? Człowiek odczytuje siebie, swoje człowieczeństwo, równocześnie jako własny *świat wewnętrzny* – i jako swoisty *obszar bytowania «z drugimi»: «dla drugich»*” [LM 7, por. nr 12].

Zapoznanie humanistycznego i personalistycznego wymiaru pracy ujawnia się szczególnie mocno w eliminacji moralności z działalności zawodowej. Jeżeli praca ma bowiem sens wyłącznie ekonomiczny, to nie ma w niej miejsca na odpowiedzialność za tych, którym ona służy, oraz za współpracowników czy podwładnych. Postrzeganie pracy w kategoriach powołania do życia we wspólnocie domaga się przecież tego, aby poświęcić własne dobro, niejednokrotnie także materialne, na rzecz dobra innego człowieka. Warto zauważyć, że postrzeganie pracy w wyłącznie ekonomicznym wymiarze, stanowi egzemplifikację zerwania związku

między wolnością i prawdą. W książce *Przekroczyć próg nadziei* odnajdujemy słowa, które można bardzo dobrze odnieść do tej sytuacji: „*Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. (...) Jeżeli pozbawimy ludzką wolność tej perspektywy, jeżeli człowiek nie umie stawiać się darem dla innych, wówczas ta wolność może okazać się niebezpieczna. Będzie to wolność czynienia tego, co ja sam uważam za dobre, co przynosi mi korzyść czy przyjemność, może nawet przyjemność wysublimowaną. Jednakże nie przyjmując perspektywy daru z siebie samego, zawsze istnieje niebezpieczeństwo wolności egoistycznej*” [Jan Paweł II 1994, s. 150-151]. W przypadku pracy owa «wolność egoistyczna» przejawia się właśnie w postrzeganiu jej w wyłącznie ekonomicznym wymiarze. Jan Paweł II przez swoje nauczanie starał się zatem ukazywać prawdę o pracy ludzkiej.

Drugą sferą, w której trudno odnaleźć się współczesnemu człowiekowi, jest cierpienie. Z jednej strony, jest ono wpisane w ludzką egzystencję, stanowi wyraz człowieczeństwa, które poza swoją wspaniałością jest również przygodne, a z drugiej strony, wielu ludzi nie może niejako pogodzić się z własną przygodnością i związanym z nią cierpieniem. Ujawnia się to zwłaszcza w ucieczce od cierpienia, wynikającego czy to z własnej słabości, czy ze słabości bliźniego. Wolność oderwana od prawdy skutkuje w tej sferze przyzwoleniem na działania, które w imię ucieczki od cierpienia oznaczają opuszczenie ludzi chorych, słabych, tych, którym nie powiodło się w życiu. Tymczasem, jak mówi Jan Paweł II w liście apostołskim o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia *Salvifici doloris*, cierpienie „*jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przerastał samego siebie – i zostaje do tego w sposób tajemniczy wezwany*” [SD 2]. Stąd refleksję o cierpieniu Papież uczynił ważnym elementem swojego nauczania. Jak podkreśla, każdemu ludzkiemu cierpieniu towarzyszy pytanie o jego sens i za tym pytaniem Papież pragnie w swoim nauczaniu podążać [por. SD 9].

Mimo że pytanie o sens cierpienia jest trudne, a wielu osobom nie udaje się znaleźć na nie odpowiedzi, to jednak Jan Paweł II starał się wskazywać na wartość cierpienia i sens jego akceptacji. Po pierwsze, cierpienie, słabość „*zawiera (...) w sobie jakieś szczególne wezwanie do wspólnoty i solidarności*” [SD 8]. Człowiek, który nie doświadcza słabości i cierpienia, nie potrzebuje innego człowieka i nie jest w stanie otworzyć się na innego człowieka. Równocześnie człowiek słaby jest dla drugiego niejako okazją do tego, by wyzwoili w człowieku miłość: „*cierpienie, które pod tylu różnymi postaciami obecne jest w naszym ludzkim świecie, jest w nim obecne także i po to, ażeby wyzwalać w człowieku miłość, ów właśnie bezinteresowny dar z własnego «ja» na rzecz innych ludzi, ludzi cierpiących*” [SD 29]. Inaczej mówiąc, słabość i cierpienie są przestrzenią, w której człowiek otwiera się najpełniej na personalistyczny, wspólnotowy wymiar własnej egzystencji. Po drugie, doświadczenie słabości i cierpienia

otwiera na prawdę o sobie, o własnej kondycji. Jest to kondycja bytu stworzonego, którego istnienie jest przygodne. Sytuacja cierpienia stanowi dla wielu osób impuls do postawienia pytania o Boga, a tym samym stanowi okazję do odkrycia Go [por. SD 25; LM 3-4]. Po trzecie wreszcie, samo cierpienie w perspektywie wiary uzyskuje nowy wymiar i nowy sens. Może stać się ono sposobem zjednoczenia z Chrystusem i drogą «dopełniania» Jego cierpienia: „Oto bowiem kto cierpi w zjednoczeniu z Chrystusem (...) ten «dopełnia» swym cierpieniem «braki udręk Chrystusa». (...) Czy to znaczy, że Odkupienie dokonane przez Chrystusa jest niepełne? Nie. To znaczy tylko, że Odkupienie, dokonane mocą zadośćczyniącej miłości, jest stale otwarte na każdą miłość, która wyraża się w ludzkim cierpieniu. W tym wymiarze – w wymiarze miłości – Odkupienie, które do końca się dokonało, stale się niejako od nowa dokonuje” [SD 24]. Zauważmy, że sens cierpienia jest trudny do uchwycenia także dla osób wierzących. Z tego względu w wielu konkretnych sytuacjach uciekają one od cierpienia, przyjmując postawy ugruntowane na niechrześcijańskich założeniach. Jan Paweł II tworzył więc alternatywę, wskazując, że na cierpienie można spojrzeć inaczej, niż tylko jako na zło, na które jedyną reakcją jest ucieczka. Zdaniem Papieża, w cierpieniu „człowiek odnajduje (...) siebie, swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje posłannictwo” [SD 31].

Tematów obecnych w wypowiedziach Papieża, w których budował On alternatywę dla dominującego obecnie w kulturze popularnej obrazu świata, wymienić można by wiele. Większość z nich są to tematy, które dotyczą człowieka w jego horyzontalnej perspektywie. Ta perspektywa jest jednak wtórna – biorąc pod uwagę zabierającego głos, czyli Głowę Kościoła – wobec perspektywy wertykalnej, w której człowiek odkrywa siebie w odniesieniu do Boga. A fakt, że człowiek bytuje w relacji do Boga, jest – w opinii Jana Pawła II – coraz słabiej zauważany. We wprowadzeniu do encykliki *Redemptoris missio* Papież stwierdza, że ewangelizacja jest pierwszą posługą, „jaką Kościół może spełnić względem każdego człowieka i całej ludzkości w dzisiejszym świecie, któremu nieobce są wspaniałe osiągnięcia, ale który, jak się wydaje, zatracił sens spraw ostatecznych i samego istnienia” [RMI 2; por. TMA 36]. Ujawnia się to w tym, że „w świecie silnie zsekularyzowanym nastąpiło «stopniowe zeswiecczenie zbawienia», dlatego walczy się, owszem, o człowieka, ale o człowieka pomniejszonego, sprowadzonego jedynie do wymiaru horyzontalnego” [RMI 11]. Tworzone we współczesnym świecie koncepcje zbawienia Papież nazywa «antropocentrycznymi» w zawężonym znaczeniu tego słowa, gdyż skupiają się na ziemskich potrzebach człowieka, obejmując walkę o wyzwolenie społeczno-ekonomiczne, polityczne, a również kulturalne, ale z horyzontem zamkniętym na to, co transcendentne [por. RMI 17; TMA 52]. Należy zwrócić uwagę, że Papież mówi o procesach, które przebiegają niedostrzeżone przez wielu ludzi. Istnieją

także: zjawisko ateizmu programowego, będącego cechą niektórych systemów politycznych [por. RH 11], oraz zjawisko ograniczania wolności religijnej, wyrażające się w stanowisku, „wedle którego tylko ateizm ma prawo obywatelstwa w życiu publicznym i społecznym, a ludzie wierzący niejako z zasady bywają zaledwie tolerowani czy też traktowani jako obywatele «gorszej kategorii»” [RH 17; por. Jan Paweł II 1994, s. 96]. Jan Paweł II najczęściej odnosi się jednak do sytuacji, w której – mimo braku zewnętrznych czynników eliminujących wiarę – człowiek sam traci z oczu swoje transcendentne powołanie.

Tymczasem, już w swojej pierwszej encyklice Papież wyraził przekonanie, że „człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel (...) «objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi»”. Dlatego też „człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa” [RH 10]. Z tego względu zadaniem Kościoła, a więc także Papieża, jest przybliżanie tajemnicy Chrystusa każdemu człowiekowi [por. RH 7; RMI 4; TMA 38]. Tę misję Jan Paweł II zapowiedział już w dniu inauguracji swojego pontyfikatu, wzywając: „Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”.

Brak perspektywy transcendentnej będzie ponadto nawarstwiał – jak zauważa Jan Paweł II – problemy na płaszczyźnie horyzontalnej: „Pewien rodzaj nowoczesności bezreligijnej, dominujący w niektórych częściach świata, opiera się na przekonaniu, że aby uczynić człowieka bardziej człowiekiem, wystarczy bogacić się i zabiegać o wzrost techniczno-ekonomiczny. Jednakże «bezduszny» rozwój nie może wystarczyć człowiekowi i nadmiar zamożności jest równie szkodliwy jak skrajne ubóstwo. Północ świata zbudowała taki właśnie «model rozwoju» i rozpowszechnia go na Południu, gdzie sens religijny i ludzkie wartości, jeszcze obecne, zagrożone są przez falę konsumizmu” [RMI 59].

Zaznaczyć od razu należy, że tak jak w przypadku pozostałych tematów, mówiąc o transcendentnej perspektywie człowieka oraz o tym, jak zmienia ona sposób widzenia świata i człowieka przez samego człowieka, Jan Paweł II odnosi się do kwestii wolności. Przywołując wypowiedzi Soboru Watykańskiego II na temat wolności sumienia, jako fundament dla wszelkich działań w sferze religijnej, Papież komentował: „Głoszenie i dawanie świadectwa o Chrystusie, gdy dokonują się z poszanowaniem dla sumień, nie naruszają wolności. Wiara jest propozycją pozostawioną wolnemu wyborowi człowieka” [RMI 8; por. RH 12]. Równocześnie przypominał, że formułowanie owej propozycji jest

dla człowieka niezwykle ważne, ponieważ otwarcie się na Chrystusa jest prawdziwym wyzwoleniem od alienacji i zagubienia, gdyż nadaje radość i sens ludzkiemu życiu [por. RMI 11]. Analizując te słowa, warto zwrócić uwagę, że człowiek zawsze stawia siebie w jakimś kontekście, który tworzy perspektywę w życiu. Brak perspektywy transcendentnej, sprawia, że swoje cele życiowe konkretna osoba sytuuje w wyłącznie horyzontalnym wymiarze. Brak alternatywy jest więc niewątpliwie ograniczeniem wolności.

Podsumowując można powiedzieć, że nauczanie Jana Pawła II tworzyło alternatywy w rozumieniu świata i człowieka dla tych interpretacji, które są budowane w ramach współczesnej kultury. Owe alternatywy ukazywane były przede wszystkim w pogłębionych teoretycznie encyklikach i adhortacjach. Papież powtarzał i wyjaśniał je jednak dużo prostszym językiem w listach apostolskich, homiliach i katechezach. W tej formie docierały do znacznie większej liczby odbiorców, zmuszając ich do refleksji nad sobą i nad własnym życiem.

W tym momencie należy postawić niezwykle istotne dla naszych rozważań pytanie o faktyczne oddziaływanie Jana Pawła II; o oddziaływanie, które można by nazwać wychowawczym. Czymś innym jest bowiem nauczanie, ukazywanie w życiu pewnych alternatyw, a czymś innym wychowanie. Nauczanie zatrzymuje się bardzo często na poziomie rozumienia, na poziomie teorii, pozostaje niejako obce życiu. Człowiek, który jest wprowadzany w teorię, nie potrafi przenieść jej na własne życie. Czy zatem pontyfikat Jana Pawła II można nazwać czasem wychowania do wolności?

Pontyfikat Jana Pawła II czasem wprowadzania w doświadczenie dobra

Pytanie o wychowawczy wymiar pontyfikatu Jana Pawła II jawi się w świetle analiz prowadzonych w pierwszym punkcie jako pytanie o to, czy Jan Paweł II wprowadzał w przeżycie i doświadczenie wartości, czy spotkanie z nim mobilizowało do czynu, w perspektywie którego konkretny człowiek zaczynał inaczej postrzegać świat, a jego uczucia – sublimowane – integrowały się z władzami umysłowymi na poziomie osoby? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wystarczy odwołać się do przykładów z dziedzin, które wymieniliśmy w poprzednim punkcie, a których dotyczyło nauczanie Jana Pawła II.

Rozpoczynając od pracy, można przyznać, że Papież wyzwał u ludzi chęć działań wspólnotowych, skierowanych na dobro wspólne; wyzwał pragnienie zaangażowania się w życie wspólnotowe, nawet jeżeli nie przynosiło ono wymiernych korzyści materialnych. To owe działania pozwalały konkretnej osobie zrozumieć, na czym polega urzeczywistnianie własnego człowieczeństwa, «stawanie się bardziej człowiekiem» [LE 9]. Owe działania, skierowane na dobro wspólne, wywoływały u uczestniczących w nich osób rezonans emo-

cjonalny, prowadziły do przeżycia wartości przedmiotowych i moralnych, tkwiących w tych działaniach. Owe przeżycia pozwalały z kolei na wintegrowanie emocji, pojawiających się w wymiarze psychoemotywnym, w sprawczość osoby, co jest przecież kluczem do wolności.

Wyjątkowa była lekcja Jana Pawła II o cierpieniu. Jest ono częścią życia każdego człowieka, jednym z aspektów ludzkiej egzystencji. Równocześnie jest trudnym doświadczeniem, wywołującym lęk i zachowania ucieczkowe. Szczególną trudność zmierzenie się z cierpieniem sprawia współczesnemu człowiekowi, który funkcjonuje w kulturze konsumpcji, czyli kulturze promującej wartości zmysłowe. Jan Paweł II nie bał się i nie wstydził własnego cierpienia. Pozwolił uczestniczyć w swoim cierpieniu. Dzięki niemu wiele osób spojrzało inaczej na własne cierpienie i podjęło próbę potraktowania go jako potencjału rozwojowego, otwarcia się na innego człowieka, na Boga i ofiarowania owego cierpienia w intencji innych osób. Próba ta była z pewnością dla płaszczyzny psychoemotywnej działaniem wychowawczym, lekcją odwagi w sytuacji cierpienia, lekcją zaufania Bogu i innemu człowiekowi. A przezwyciężenie lęku jest przecież istotne dla ludzkiej wolności.

Trudno wreszcie nie docenić owoców działań Jana Pawła II w sferze religijnej. Jan Paweł II zdawał sobie sprawę, że czymś innym jest wiedza religijna, a czymś innym wiara. Wiedział, że wielu współczesnych ludzi, mimo deklaracji przynależności do konkretnego wyznania i posiadania podstawowej wiedzy religijnej, w rzeczywistości nie odkryło nigdy Boga i w praktyce są to osoby niewierzące. Ukazanie takim osobom religijnej perspektywy patrzenia na świat i samego człowieka, nawet bardzo atrakcyjnej, nie jest w stanie sprawić, że przekroczą one próg wiary. O wychowawczym wymiarze pontyfikatu Jana Pawła II nie świadczy zatem to, że Papież ukazywał wiarę jako alternatywę. Jego fenomen polegał na tym, że Papież sprawiał, iż wielu ludzi zaczynało się modlić, zaczynało zwracać się bezpośrednio do Boga i wkraczało w doświadczenie religijne, w doświadczenie Boga. Dla człowieka niewierzącego wiara nie jest alternatywą, ponieważ sam z siebie nie jest w stanie przekroczyć progu wiary. Ta alternatywa otwiera się dopiero wówczas, gdy człowiek posiada doświadczenie Boga, gdy człowiek odkrywa Boga, a Jan Paweł II do tego prowadził.

Zakończenie

Refleksja nad nauczaniem i działalnością Jana Pawła II prowadzi do kilku wniosków. Po pierwsze, stwierdzić należy, że u fundamentów pasterskiej posługi Papieża znajdowała się konkretna koncepcja wolności. Jan Paweł II odróżnił wolność od samowoli i zdawał sobie sprawę, że wolność jest zadaniem i to zadaniem trudnym dla człowieka. Po drugie, Jan Paweł II był świadomy, że współczesna kultura – relatywizując prawdę –

może wprowadzać dojrzewającego w niej człowieka w działania bezrefleksyjne, motywowane impulsami emocjonalnymi, a przy tym degradującymi jego wolność i godność. Owe działania mogą być ponadto wspierane stereotypowymi sposobami myślenia w wielu dziedzinach, uprawomocniającymi egoizm, konsumpcjonizm, brak odpowiedzialności. Po trzecie, Jan Paweł II jako wychowawca formował sumienia, wyrывая je z dobrego samopoczucia, zbudowanego na przeświadczeniu, że wszystko jest względne, a więc wszystko jest dobre. Wskazywał wyraźnie na dobro i zło, poddając krytyce subiektywizm i relatywizm. Po czwarte, Jan Paweł II pomagał dostrzec faktyczną różnicę między różnymi czynami, wprowadzając w alternatywne doświadczenia. Spotkania z Janem Pawłem II, nawet jeżeli dokonywały się za pośrednictwem mediów, skłaniały bowiem do działań na rzecz autentycznego dobra i umożliwiały jego przeżycie w wymiarze podmiotowym. Owe działania prowadziły więc do sublimacji uczuć, do wintegrowania ich w sprawczość osoby. Stanowiły tym samym bezpośrednią przyczynę dojrzewania danego człowieka – przyczynę jego dojrzewania do wolności, rozumianej jako odpowiedź woli na prawdę i dobro odkrywane przez rozum, a nie kreowanej przez uczucia. To wszystko pozwala stwierdzić, że pontyfikat Jana Pawła II był dla wielu osób czasem wychowania do wolności.

Bibliografia:

- Bronk A., *Spór o postmodernizm*, [w:] *Zrozumieć świat współczesny*, A. Bronk (red.), Lublin 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens” o pracy ludzkiej*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996 – w tekście **LE** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996 – w tekście **RH** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996 – w tekście **RMI** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1996 – w tekście **VS** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997 – w tekście **LM** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici Dolores” o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997 – w tekście **SD** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio millennio adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, [w:] *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997 – w tekście **TMA** z odnośnym numerem.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Kosłowski P., *Europa jutra*, Lublin 1994.

Kowalczyk S., *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967 – w tekście **KDK** z odnośnym numerem.

Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?*, „Ethos” 1996, nr 33-34.

Wierzbicki A., *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 1996, nr 33-34.

Wojtyła K., *Natura ludzka jako podstawa formacji etycznej*, „Znak” 1959, nr 60.

Wojtyła K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001a.

Wojtyła K., *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994a.

Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994b.

Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 1969, z. 2.

Wojtyła K., *Problem oderwania przeżycia od aktu w etyce na tle poglądów Kanta i Schelera*, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001b.

Wojtyła K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 2001c.

Dr Jarosław Horowski jest adiunktem w Katedrze Teorii Opieki i Wychowania – Pracownia Pedagogiki Filozoficznej i Chrześcijańskiej – Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

„Wychowanie na co dzień” 2005, nr 4-5 – numer upamiętniający Jana Pawła II

(z przypomnieniem zawartości edycji)

- ks. Jerzy Bagrowicz** — Pedagogia dorastania – pedagogia służby – pedagogia śmierci
- ks. Jan Niewęglowski SDB** — Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II
- ks. Marian Nowak** — Wymiary teorii i praktyki w pedagogice w ujęciu Karola Wojtyły
- ks. Czesław Kustra** — Dziecko jako osoba w nauce Jana Pawła II
- Alina Rynio** — Integralne wychowanie osoby konsekwencją przyjmowania „antropologii adekwatnej”
- ks. Stanisław Chrobak SDB** — Prawda jako wartość w wychowaniu. Zarys problematyki w świetle nauczania Jana Pawła II
- ks. Cyprian Rogowski** — Pojęcie prawdy w rozważaniach uniwersyteckich Papieża Jana Pawła II
- ks. Maciej Bartnikowski** — Jan Paweł II – Papież dzieci
- Andrzej Wojciechowski** — Umarł Papież
- Wiesław Theiss** — *Nie bójcie się* – młodzież – pedagogika
- ks. Jan Śledzianowski** — Ojcowskie upamiętnienie rodaków przez Jana Pawła II
- Czesław Kosakowski** — Wybrane myśli Jana Pawła II o niepełnosprawności człowieka w kontekście paradygmatów w pedagogice specjalnej

c.d. na s. 37