

Ks. Józef Stala
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wychowanie ku wartościom w nauczaniu Jana Pawła II

Pogłębiona analiza tekstów Jana Pawła II prowadzi do refleksji, iż jako filozof, teolog, kapłan, biskup, a później papież troszczył się o wychowanie do wartości, w którym wyraźnie wskazuje na właściwe ujęcie osoby jako fundament procesu wychowania, znaczenie wychowania do życia w rodzinie, narodzie i Kościele oraz potrzebę tworzenia cywilizacji miłości.

Podmiotem wyznaczającym jednocześnie istotny rys każdego wychowania jest zawsze rozumienie człowieka. Z tym wiąże się próba właściwej definicji człowieka. Chrześcijańska antropologia wskazuje, iż człowiek otwierając się na transcendencję¹, odnajduje swoje ostateczne uzasadnienie w Bogu, który pozostaje urzeczywistnieniem jego pragnień². Niestety dzisiaj często zło, kłamstwo, nienawiść nazywa się dobrem i uznaje za wartości. Nic dziwnego, że w takiej sytuacji człowiek czuje się zagubiony. Zmęczony przesytym czy brakiem ziemskich dóbr szuka kontaktów ze światem duchowym. Stąd też wydaje się słusznym podjęcie i przedstawienie w niniejszym tekście zagadnienia wychowania do wartości. Zostanie to zaprezentowane poprzez wskazanie najpierw na komplementarność edukacji, religii, i wiary, a później ukierunkowania jej na świat wartości oraz chrześcijańskie uhierarchizowanie tychże wartości. W drugiej części na podstawie nauczania papieża Jana Pawła II zostanie ukazana osoba jako punkt odniesienia w wychowaniu. A następnie wkład wychowania do wartości na rzecz formacji do życia w rodzinie, narodzie i Kościele oraz wychowanie ku wartościom w kontekście budowy *Cywilizacji miłości*.

1. Komplementarność edukacji, religii i wiary

Charakterystyka religii zawarta w określeniach: kształcić się, wiązać się i wyznawać, rodzi pytanie o związek między edukacją, religią i wiarą. Jest to związek specyficzny i wymagający refleksji oraz oceny w różnych aspektach, co też zostanie poczynione w niniejszym rozdziale. Jeżeli warunkiem koniecznym pełni ludzkiego życia jest ciągle pytanie o jego sens, to śmiało można postawić tezę, że nie może istnieć edukacja bez religii i religia bez edukacji³. Uważano jednak również, iż kształcenie nie potrzebuje żadnego uzasadnienia religijnego, ponieważ już w nim samym zawarta jest w decydujący sposób religijność. Związek między edukacją i religią nie

¹ Por. M. Jaworski, Idea Boga a współczesny ateizm, w: *Aby Poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – O Bogu dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 132; E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1966; L. Kołakowski, *Symbole religijne i kultura humanistyczna*, w: *Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 239-261.

² Por. J. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 24.

³ Należy do nich zaliczyć m.in.: F. Schweitzera, J. Frassa, K. E. Nipkowa, N. Perquina, Z. Trentiego, P. Braidio, M. J. Langrwarda, A. Petzelta, P. Malavasiego.

oznacza dla pedagogiki podkreślanie wymiaru etycznego⁴, lecz raczej o systematyczny religijny aspekt wszelkiego rodzaju edukacji oraz edukacyjny aspekt wszelkiego rodzaju religii. W edukacji czymś oczywistym są takie wartości jak powinność, wolność i prawda⁵. Bez nich nauczyciel i uczeń tracą swoją podmiotowość, stają się środkiem, a nie celem w nauczaniu⁶. W edukacji chodzi nie tyle o rozumienie odniesione do prawd rzeczowych, ile o rozumienie jako włączenie w porządek „ja” osoby, jak również sam porządek tego „ja”⁷.

Religia stanowi próbę traktowania rzeczywistości jako bliskiej człowiekowi, sensownej i celowej, jemu przeznaczonych, którą należy włączyć do własnego ludzkiego świata. W podobny sposób ujmuje to Paul Tillich⁸, podkreślając, że religia jest zasadą ludzkiego życia, w najszerszym i najgłębszym rozumieniu słowa jest ona tym, co nas bezwzględnie dotyczy. Związek między religią i edukacją jawi się tu jako podwójna perspektywa jednego procesu. Z praktycznego punktu widzenia funkcjonuje on jako nierozzerwalna całość i jedynie na gruncie teorii istnieje możliwość oddzielnego go potraktowania. Religia i edukacja są powiązane ze sobą w sposób strukturalny. Człowiek bowiem wartościuje i pyta o sens określonego zjawiska i rangę, jaką odegra ono w jego życiu. Sens nie oznacza wprost żadnej właściwości, lecz jest stosunkiem do rzeczywistości, który poddany refleksji sam staje się sensowny⁹. W tym znaczeniu korelują ze sobą sens oraz sens sensu, względnie decyzja wobec wartości i sumienność.

Również religia potrzebuje edukacji. Nauczenie się myślenia, tzn. uczenie się argumentowania i wydawania oceny, staje się wymaganiem samej religii¹⁰. Oznacza to również, że kształtowanie sumienia samo staje się postulatem religii. Religia nie powinna ściśle określać żadnych treści i wskazań postępowania. W takim przypadku bowiem czynić coś „z pobudek religijnych” oznaczać by mogło zwolnienie z samodzielnego myślenia i oceny, czyli uwolnienie

⁴ Chodzi tu o stanowisko, iż oddziaływanie pedagogiczne jest o tyle skuteczne, o ile wywołuje u wychowanka założony i oczekiwany skutek w zakresie zachowania. Przez to podatność edukacyjna i samodzielne działanie nie znajdują żadnego oddźwięku jako założenia podmiotowego samo kształtowania się. Edukacja staje się wykształceniem i sterowaniem zachowaniami. Podobieństwo takiego ujęcia, choć nie bezpośrednio, można znaleźć na gruncie pedagogiki polskiej w poglądach W. Okonia. Natomiast Alfons Bening rozwija swoje myśli na podstawie poglądów Heimicha Dopp-Vorwalda. Jego etyka pedagogiczna stawia pytanie o podstawowe wartości, które kierują każdym działaniem wychowawczym i tworzą jego strukturę. Wychodzi on z założenia, że wartości etyczne znajdują się w egzystencji i wynikają z ukierunkowania człowieka na jego rzeczywistość w poczuciu odpowiedzialności. Moralność więc wyrasta z ludzkiej sytuacji związanej z podejmowaniem decyzji. Por. A. Benning, *Ethik der Erziehung*, Zurich 1992, s. 29.

⁵ Por. T. Styczeń, *Usensownić swe działanie to dla człowieka być*, w: *Człowiek - pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 177-180; W. Okła, *Interakcyjne uwarunkowania poczucia sensu życia*, w: *Człowiek - wartości - sens*. *Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 419-422.

⁶ Por. L. Witkowski, *Edukacja wobec sporów o (po) nowoczesność*, Warszawa 1998, s. 107- 120; T. Hejnicka – Bezwińska, *O zmianach w edukacji. Konteksty, zagrożenia i możliwości*, Bydgoszcz 2000, s. 137-163.

⁷ Por. L. Nowak, *Jednostka a system społeczny*, w: *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, red. P. Buczkowski, R. Cichoński, Poznań 1989, s. 71-108.

⁸ Zob. P. Tillich, *Liebe Macht Gerechtigkeit*, Walter de Gruyter - Berlin – New York 1991; P. Tillich, *Religiöse Reden*, Walter de Gruyter - Berlin – New York 1987; P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paris 1983; P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1987; P. Tillich, *Prawda jest w głębi*, Wrocław – Oleśnica 1996; P. Tillich, *Rzeczywistość Chrystusa*. Nowy Byt, Oleśnica 1996; J.A. Łata, *Odpowiadająca teologia Paula Tillicha*, Oleśnica 1995.

⁹ Por. K. Popielski, *Człowiek: egzystencja podmiotowo-osobowa*, w: *Człowiek – wartości – sens*. *Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 25–48.

¹⁰ Zob. M. Heitger, *Braucht Bildung Religion - braucht Religion Bildung?*, w: *Bildung, Glaube und Wissen*, red. G. Brinek, G. Schaufler, Innsbruck – Wien 1991, s. 108nn.

również podmiotu od własnego autorytetu i zastąpienie go autorytetem z zewnątrz (właśnie o charakterze religijnym). W konsekwencji edukacja realizowałaby się tylko wycinkowo, instrumentalnie czy funkcjonalnie¹¹. Poza tym nie wolno zapominać, iż religijność oznacza dla podmiotu odpowiedzialność za siebie i za kształtowanie swojego życia i stąd nie może on i nie powinien świadomie pomijać religijnego aspektu swojego kształcenia. Ważne miejsce w edukacji religijnej zająć musi kształtowanie więzi pomiędzy osobami, coś, co można określić jako praktyka uniwersalnej solidarności¹².

2. Edukacja i wychowanie jako ukierunkowanie na świat wartości

Człowiek jest osoba, przed którą są ciągle alternatywne wartości i pseudowartości. Dlatego problematyka wartości budzi szerokie zainteresowanie i to nie tylko wśród naukowców, ale i zwykłych ludzi, którzy napotykając w swoim życiu wiele różnych możliwości, zmuszani są często do bardzo trudnych wyborów. Wystarczy choćby zauważyć tak charakterystyczne dla naszych czasów „przetasowania” hierarchii wartości, kryzys niektórych wartości, jak też poszukiwanie ciągle nowych doznań i wartości. Mimo tego, iż o tak zwanych „wartościach” do niedawna w ogóle nie mówiono, to jednak takie pojęcia jak „dobro” czy „dobroć” miały w gruncie rzeczy podobny zakres znaczeniowy. Kwestia wartości jest więc tak stara, jak stara jest refleksja filozoficzna. Trudno byłoby wskazać na taki system filozoficzny, który w jakiś sposób nie zajmowałby się tym problemem, wprowadzając przez to taką czy inną hierarchię wartości lub też mówiąc o jej braku¹³.

Człowiek ponowoczesny, negując często teologię, poszukuje źródeł wiedzy i wartości bądź w sobie, bądź w empirycznym świecie. Wpływ pozytywizmu przeciwstawiającego fakty i wartości oraz odróżniającego poznanie obiektywne (empiryczne) od subiektywnego wartościowania (emocje), przyczynił się do popularyzacji tego nowego sposobu myślenia o wartościach¹⁴.

Zagadnienie klasyfikacji wartości nie jest jednak czysto akademickim ćwiczeniem o względnie niewielkiej wartości praktycznej. Ceną braku należytej uwagi poświęconej tym zagadnieniom jest przecież poważne zamieszanie we współczesnych rozważaniach aksjologicznych¹⁵. Współczesna, bardzo często postmodernistyczna, filozofia moralności podważa globalnie całą etykę, gdyż jej teoretycy nie tylko występują przeciwko konkretnym systemom moralnym, ale stawiają sobie za cel po prostu zupełne zniszczenie etyki¹⁶. O układzie

¹¹ Por. K.G. Poppel, *Bildung und Religion – pädagogisch und schulpädagogisch betrachtet*, s. 84nn.

¹² Por. G. Milan, *L' autorità e libertà nell' educazione dell' adolescente*, „Nuova Umanità” (1989) nr 64- 65, s. 109-124; E. Fromm, *Zdrowe społeczeństwo*, tłum. A. Tanalska – Dulęba, Warszawa 1996, s. 174-181.

¹³ Por. R. Darowski, *Filozofia człowieka*, Kraków 1992, s. 100; Termin wartość został użyty w języku filozofii na początku XX w. Prawdopodobnie to P. Lapie był pierwszym filozofem, który posłużył się tym terminem w *Logique de la volonté* z 1902 r., choć np. H. Borowski uważa, że nazwy aksjologii użył jako pierwszy N. Hartmann. Por. *Mały słownik etyczny*, pr. zb., red. naukowa S. Jedynak, Bydgoszcz 1994, s. 9; H. Borowski, *Wartość jako przeżycie*, Lublin 1992, s. 7.

¹⁴ Por. L. Żuk-Łapinska, *Problem konfliktu wartości*, „Studia Filozoficzne” 6 (259) (1987), s. 73.

¹⁵ Por. S. Marczuk, *Problemy klasyfikacji wartości*, „Studia Filozoficzne” 6 (259) (1987), s. 81.

¹⁶ Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Poznań 1995, s. 15. Wydaje się, że etyczne poglądy postmodernizmu tkwią przede wszystkim w błędnie ujmowanej antropologii. Filozofia ta negując możliwość poznania prawdy odbiera bowiem człowiekowi to, co w istotnej mierze

hierarchicznym dóbr można tu mówić jedynie ze względu na kryteria poza aksjologiczne, które pozostają w związku z pewnymi szczególnymi dyspozycjami psychicznymi, intelektualnymi czy wreszcie technicznymi jednostki¹⁷. Podejmuje się tu tylko próby opisu relacji między wartościami pomijając sprawę ich definiowania, a całe zagadnienie sprowadza się do kwestii wyboru między różnymi celami¹⁸. Zakłada się przy tym, że preferencje są tu ustalane intuicyjnie lub wręcz emocjonalnie. Rzecz staje się dobra dopiero wtedy, gdy za taką zostanie przez kogoś subiektywnie uznana¹⁹. Zwolennicy takiego stanowiska uznając za wartość tylko to, co zaspokaja jakieś określone potrzeby człowieka zapominają jednak o tym, że już sama rzeczywistość domaga się wartości²⁰.

Zresztą teza o konfliktowej naturze wartości, wraz z przekonaniem o niemożliwości ich uzasadniania, pełni zresztą „użyteczną” rolę. Dzięki swej enigmatyczności ułatwia bowiem rezygnację z wartości trudniejszych na rzecz wartości łatwiejszych, z wartości uznawanych społecznie na rzecz wartości odczuwanych indywidualnie²¹. Nie można też, rozpatrując problematykę wartości zapomnieć o tym, że wizję współczesnego świata, również świata wartości, kształtuje dziś wszechwładna ekonomia wolnego rynku²², a dechrystianizacja dotycząca całe narody i społeczności, nie tylko powoduje utratę wiary, ale nieuchronnie prowadzi do zatarcia się świadomości i umiejętności moralnych²³.

Chrześcijaństwo zwraca tymczasem uwagę, że przecież charakterystyczną cechą ludzi stanowi umiejętność wychodzenia poza wąski horyzont aktualnego tu i teraz. Ta swoista inklinacja ku transcendencji związana jest właśnie z poszukiwaniem wartości, które choć nie dają się ująć w kategoriach przeliczalnych korzyści, decydują przecież, i to w istotny sposób, o bogactwie i pięknie ludzkiego życia²⁴.

Przed każdą aksjologią próbującą znaleźć kryteria umożliwiające uszeregowanie wartości, stoją poważne trudności. Wciąż jawi się więc problem znalezienia momentów, które pozwoliłyby wykryć właściwą wartościom hierarchię²⁵. Stanowisko chrześcijańskie - realistyczne i obiektywistyczne zakłada, że wartości, oczywiście w zależności od miejsca, jakie zajmują w ich

stanowi o jego duchowej naturze. Por. B. Stanosz, *Liberalna a chrześcijańska filozofia wartości*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, Warszawa 1995, s. 105.

¹⁷ Por. S. Dziamski, *O racjonalności wartości*, „Człowiek i światopogląd” 4 (1980), s. 65.

¹⁸ Por. T. Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965; L. Nowak, *U podstaw marksistowskiej aksjologii*, Warszawa 1974.

¹⁹ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 31.

²⁰ Por. W. Stróżewski, *W kręgu wartości*, Kraków 1992, s. 109.

²¹ Por. L. Żuk-Łapinska, *Problem konfliktu wartości*, „*Studia Filozoficzne*” 6 (259) (1987), s. 75.

²² Por. J. Kowalski, *Etyka katolicka wobec neoliberalizmu*, „*Polonia Sacra*” 5 (1999), s. 188-189. Zmienia się też wyraźnie rola jaką odgrywa w dzisiejszej rzeczywistości religia, która przestaje już być w gruncie rzeczy podstawą życia moralnego społeczeństw. Ich cechą staje się bowiem coraz wyraźniej permisywizm i relatywizm moralny, w świetle którego coraz liczniejsze typy zachowań ludzkich uważa się za moralnie obojętne i wolne od ocen moralnych. Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości. Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 176-177.

²³ Por. Np. VS 107. Wprost neguje się potrzebę jakichś kodeksów etycznych, a nawet podkreśla szkodliwość dekretowania zasad moralnych. Zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej coraz rzadziej spotykamy się też z absolutnymi normami moralnymi oraz stabilnymi i koherentnymi systemami wartości.

²⁴ Por. J. Życiński, *Medytacje sokratejskie*, Lublin 1991, s. 122.

²⁵ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 24-27.

hierarchii, posiadając szczególną atrakcyjność, domagają się ich realizacji, czyli mówiąc inaczej, zawierającą w sobie taki moment, który wyklucza możliwość obojętnego wobec nich zachowania. Wartości „wołają” niemal o reakcję podmiotu, o właściwe ustosunkowanie się do nich²⁶. Chrześcijaństwo pragnie nieustannie przypominać, że człowiek jest wolny dzięki prawdzie.

Analizując rzeczywistość wartości, T. Styczeń wskazuje jednak równocześnie, iż uniwersalne wartości ludzkie są zarazem wartościami chrześcijańskimi. Zwraca przy tym uwagę, że współcześnie przeciwstawia się jednak chrześcijaństwo wartościom ludzkim, co rodzi lęk przed przymiotnikiem „chrześcijański” w kontekście pielęgnowania wartości ludzkich. Zapomina się przy tym, że chrześcijanin to człowiek, który wierzy, iż Bóg, Stwórca człowieka, sam stanął pośród ludzi właśnie jako Człowiek - Jezus Chrystus. Uczynił to dlatego, aby każdemu człowiekowi odłonić do końca tajemnicę jego wielkości, a zarazem po to, by do samego dna ukazać mu rozmiary sprzeniewierzenia się tej wielkości²⁷. Jezus Chrystus zakłada u człowieka zasadniczą znajomość własnej godności. Dlatego otwarcie się na wartości najwyższe, a w konsekwencji podporządkowanie im wszystkiego, stanowi z chrześcijańskiego punktu widzenia warunek realizacji pełni człowieczeństwa²⁸.

3. Edukacja i wychowanie jako uhierarchizowanie wartości

Również współczesną teorię człowieka można rozpatrywać właśnie jako tworzywo dla wartości. Człowiek nieustannie tworzy siebie, postępując jak artysta, który patrzy w partyturę i układa w melodię zapisane w niej dźwięki²⁹. Etyka jest teorią wartości traktującą o szczególnym dialogu między człowiekiem jako wartością a światem wartości leżących poza nim³⁰.

Do tego, aby rozpoznawane przez osobę wartości mogły spełniać w jej życiu właściwą im rolę niezbędne jest hierarchiczne ich uszeregowanie i stopniowanie. Przy takim hierarchizowaniu wartości pierwszeństwa należy udzielać wartościom duchowym przed materialnymi, kulturowym przed ekonomicznymi³¹. To z kolei wymaga podejmowania celowych zabiegów nawiązujących do uznawanej i przyjmowanej przez człowieka hierarchii wartości. Podstawę tak rozumianej hierarchii wartości stanowią przyjęte przez osobę ideały etyczne³². Tego rodzaju działaniom winna towarzyszyć troska o to, aby nie wywoływały one sprzeczności między dobrem własnym i dobrem innych osób. Z tych też powodów przekazywany świat wartości powinien być zbieżny w podstawowych zakresach wychowania moralnego. Za podstawę wychowania moralnego uważane są poznawane przez człowieka wartości oraz układanie ich według określonej hierarchii³³. Sam wybór wartości winien być poprzedzony uporządkowaniem ich ważności. W tym przypadku

²⁶ Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1998, s. 101.

²⁷ Por. T. Styczeń, *Człowiek i jego prawa w nauczaniu Jana Pawła II, czyli chrześcijanin wobec wartości ludzkich dziś (Część pierwsza)*, „Wychowawca” (1993) nr 2, s. 22-23.

²⁸ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 76.

²⁹ Por. A. Bobko, *Poszukiwanie prawdy o człowieku*, „Znak” 3 (2001), s. 57.

³⁰ Por. K. Rudzińska, *Filozofia wartości J. Tischnera*, „Studia filozoficzne” 4 (1988), s. 32.

³¹ Por. M. Śnieżyński, *Wartości chrześcijańskie - wartości uniwersalne*, „Wychowawca” (1993) nr 6, s. 9.

³² Por. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 403.

³³ Por. S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1997, s. 34-35.

mówi się o uznawanej i przyjmowanej „hierarchii wartości”. Wprowadzenie tego określenia pozwala lepiej odróżniać wartości ważniejsze, nazywane też wyższymi, od mniej ważnych, które nazywa się niższymi³⁴.

W tym kontekście interesująca wydaje się być klasyfikacja wartości przedstawiona przez S. Witka. Klasyfikację tę opiera on na wyróżnieniu najbardziej podstawowych wartości. Nazywa je wartościami fizycznymi, które zapewniają najbardziej podstawowe funkcjonowanie człowieka w otaczającym go świecie. Wartości fizyczne dzieli na dwie podgrupy: wartości występujące w sferze życia biologicznego oraz ekonomicznego człowieka. Drugą grupę wartości S. Witek łączył z wartościami służącymi dalszemu rozwojowi osoby. Nazywa je wartościami osobowymi, aby przy ich pomocy wskazać na wartości służące funkcjonowaniu człowieka. Wyróżnia spośród nich trzy charakterystyczne zespoły, występujące w sferze estetycznej, teoretycznej i technicznej życia człowieka. Następną grupę wartości S. Witek połączył ze światem życia społecznego człowieka. Tej grupie przyporządkował wartości nawiązujące do życia politycznego i społecznego. W odniesieniu do tej dziedziny życia wskazuje na znaczenie takich wartości jak porządek publiczny, przestrzeganie prawa i sprawiedliwości, dobrze funkcjonujące sądownictwo. Natomiast do wartości społecznych zaliczył wszystkie te, które służą dobru wspólnemu, a w szczególności przyjaźń, miłość, życzliwe współżycie między ludźmi. Wreszcie do grupy najwyższych wartości S. Witek zaliczał wartości natury duchowej. Ich posiadanie wyraża dojrzałość, bądź doskonałość człowieka³⁵. Autor ten do grupy wartości duchowych zaliczał wartości występujące w sferze etycznej oraz sferze religijnej życia człowieka. W pierwszym przypadku chodzi mu o wartości związane z obyczajami i kulturą, które kształtują w człowieku zdolność dogodnego postępowania. Do tej grupy wartości należy zaliczyć przede wszystkim takie wartości jak prawda i wolność. Natomiast sferę wartości religijnych wyraża dążenie przez człowieka do osiągnięcia osobistej świętości, której źródłem jest *sacrum* Boga.

4. Osoba jako punkt odniesienia w wychowaniu

Wszystkie wartości istnieją w odniesieniu do swego podmiotu – osoby. Dlatego od początku swojego pontyfikatu Jan Paweł II zwrócił się do osoby³⁶ - podstawowej rzeczywistości ludzkiej istniejącej przed każdym podziałem ideologicznym, społecznym i politycznym³⁷. U podstaw Jego

³⁴ Por. A. Błasiak, *Młodość - świat wartości*, Kraków 2002, s. 77-86.

³⁵ Por. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 73.

³⁶ Szczególnie bliska refleksji papieża Jana Pawła II, jednego z czołowych katolickich personalistów przełomu XX i XX wieku, wydaje się być koncepcja filozoficzna przedstawiona przez J. Maritain, jednego z ważnych ekspertów Soboru Watykańskiego II, który niejako na nowo odkrył idee personalistyczne św. Tomasza z Akwinu. Por. C. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979), s. 51-60; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, s. 399-421; J. Maritain, *Heroizm i humanizm*, w: *Humanizm i edukacja humanistyczna*, red. B. Suchodolski, J. Wojnar, Warszawa 1988, s. 360; C. Strzeszewski, *Humanizm integralny J. Maritaina a Vaticanum II*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Lublin 1992, s. 183-189.

³⁷ Por. VS 31; Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm*, Przesłanie Ojca Świętego do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury, Watykan 18-20 XI 1999, 3; S. Susi Ferfogli, *Jana Pawła II filozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007, s. 68.

antropologii znajduje się norma personalistyczna, uznająca osobową wielkość i godność każdego, bez żadnego wyjątku człowieka. Każdy bowiem, nawet jeśli dotknięty byłby jakąkolwiek niepełnosprawnością, postrzegany musi być jako osoba ludzka stworzona przez Boga, i ku Niemu ukierunkowana³⁸. Osoba w swojej indywidualności nie jest nigdy numerem, nie można jej sprowadzić do przedmiotu, który można zmiażdżyć i unicestwić. Osoba jest bytem istniejącym jako ktoś w odróżnieniu od „czegoś”. Dlatego wszystkie dzieła i wytwory człowieka, zaprezentowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu³⁹. Wyształcenie filozoficzne Jana Pawła II sprzyjały umiejętnej prezentacji osoby w kategoriach personalizmu. Dlatego całe nauczanie Jana Pawła II jest przeniknięte myślą o człowieku jako osobie, której nie można sprowadzić wyłącznie do świata przedmiotów.

Janowi Pawłowi II obce były wszystkie ujęcia człowieka, które w nazbyt dualistyczny sposób rozumiejąc relacje pomiędzy jego sferą duchową i cielesną, prowadzą w konsekwencji do bardzo krytycznego spojrzenia na ludzkie ciało. Wyraz „osoba” był mu potrzebny przede wszystkim po to, aby zaznaczyć, iż człowieka nie da się bez reszty sprowadzić do tego, co się mieści w pojęciu „jednostka gatunku”, ale zawiera w sobie coś więcej, szczególną pełnię i doskonałość bytowania. Już sama wewnętrzna struktura osoby pozwala bowiem odkryć pierwiastek życia duchowego, duchową naturę ludzkiej duszy⁴⁰. Materialistycznej wizji społeczeństwa i człowieka Papież przeciwstawiał wizję kultury „perennis”, będącą trwałym ukształtowaniem w koegzystencji dwóch, przeciwstawnych zdawałoby się względem siebie elementów – duchowego i materialnego⁴¹, lecz wskazywał na ich jedność. Dociekając zaś istoty człowieka trzeba uznać, że choć nie jest on bytem doskonałym, nie istnieje po prostu jak byt fizyczny, lecz posiada w sobie istnienie o wiele bogatsze i szlachetniejsze.

Nadając całej swojej refleksji wymiar personalistyczny, Jan Paweł II nie wahał się również stwierdzać, że kategoria ludzkiej osoby, choć odsłania niezwykle wprost bogactwo i głębię człowieka, jest w znacznej mierze czymś niemierzalnym. Nie miał jednak przy tym wątpliwości,

³⁸ Por. EV 8; EV 10; EiA 68; P. Kaźmierczak, *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 39; T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 56; L. Negri, *Wiek dwudziesty – zamach na ludzką tożsamość*, „Ethos” 15 (2002) nr 3-4, s. 315-324; S. Olejnik, *Kryzys moralny cywilizacji*, „Chrześcijanin w Świecie współczesnym” 12 (1980), s. 25-46; W. Polak, *Chrześcijańskie orędzie o życiu w kontekście współczesnych zagrożeń życia ludzkiego*, „Studia Gnesnensia” 13 (1999), s. 265-278; A. Kłoczkowski, *Sacrum i ethos: jedno czy dwoje?*, w: *Religia a sens bycia człowiekiem*, red. Z. Zdybicka, Lublin 1994, s. 98-99; I. Obuchowska, *Wychowanie dzieci niesprawnych umysłowo – dzieci upośledzone umysłowo w stopniu lekkim*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 1991, s. 201.

³⁹ Por. ChL 37; EV 75; FC 43; VS 13; Jan Paweł II, *Słowo do ludzi zranionych przez życie*, Tours 21 IX 1996 r., w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 522; K. Wojtyła, *Przemówienia i wywiady w radio Watykańskim*, Rzym 1987, s. 28; C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 189; J. van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, w: *Pedagogika katolicka. Zagadnienia wybrane*, red. A. Rynio, Stalowa Wola 1999, s. 37-44; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 17.

⁴⁰ Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność...*, dz. cyt., s. 24-25; K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, „Tygodnik Powszechny” (1951), s. 1; K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą...*, „Znak” 268 (1976), s. 1348; K. Wojtyła, *Kazania 1962-1978*, Kraków 1979, s. 293; K. Kołodziejczyk, *Etyka społeczna Karola Wojtyły*, Toruń 2000, s. 9-11.

⁴¹ Por. LR 9; LR 14; LP 10; Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980 r., „L'Osservatore Romano” 6 (1980), s. 4.

że poszukując jej integralnej definicji należy konsekwentnie odrzucać wszelkie definicje cząstkowe. Zaznaczał, że choć definicje takie mogą być w pewnym stopniu przydatne, np. dla psychologii, etyki, socjologii czy pedagogiki, to jeśli chodzi o pełne, czyli personalistyczne ujęcie człowieka, nie tylko, że stają się nieużyteczne, ale nawet szkodliwe⁴². Dostrzegając zaś stosunkowo dużą popularność takich właśnie, redukcyjnych ujęć człowieka, wskazał, iż jednym z największych problemów współczesnej cywilizacji jest niewłaściwa antropologia, starająca się przede wszystkim pozbawić człowieka sfery duchowej, gdyż błędnie definiując człowieka, stoi za tymi wszystkimi działaniami, które traktując go instrumentalnie, lekceważą jego godność⁴³. Nie sposób nie podkreślić w tym kontekście, że niepokoiło Papieża odwoływanie się tego typu antropologii do humanistycznego dziedzictwa ludzkości. Uznając zresztą humanizm za ważny znak naszych czasów, niosący ze sobą nadzieję na rzeczywistą ochronę ludzkiej godności, nie miał on wątpliwości, że pod tym pojęciem rozumie się dziś bardzo często również takie, różnej zresztą proveniencji nurty doktrynalne, które stoją w wyraźnej opozycji do pełnej wizji człowieka⁴⁴.

Jan Paweł II jako filozof i teolog, dobrze orientujący się we współczesnych nurtach doktrynalnych, przypominał, że dominujące filozofie i ideologie XIX i XX wieku, starając się eksponować podmiot ludzki, prezentowały często takie wizje człowieka, które pozwalały mu na zajęcie miejsca Boga. Ukazywano człowieka i Boga jako dwie konkurujące ze sobą rzeczywistości, spośród których trzeba dokonać wyboru: albo człowiek albo Bóg. Za dramat tego ateistycznego humanizmu Papież uznawał to, że odbiera on człowiekowi jego transcendencję, niweczy jej ostateczny, definitywny, osobowy sens, czyni go niezdolnym do poznania dobra i prawdy oraz przeżycia piękna. Usprawiedliwianie najokrutniejszych nawet przestępstw przeciw osobie, np. aborcji czy eutanazji, za pomocą odwoływania się do humanizmu, dostrzec można także w nurtach myślowych dalekich od socjalizmu⁴⁵. Dostrzegając ten paradoks, Jan Paweł II

⁴² Por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 1999, s. 95-97; M. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Człowiek-Wychowanie-Kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 12; R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1994, s. 125.

⁴³ Por. EV 22-23; ChL 4-5; CA 13; CA 25; SRS 47; Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie inauguracyjne III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej*, Puebla 28 I 1979, w: *Nauczanie papieskie. Rok 1980, II/I*, Poznań-Warszawa 1985, s. 88; A. Rauscher, *Jan Paweł II o prawach człowieka*, „Ethos” 6 (1993), s. 65-80.

⁴⁴ Por. ChL 5; Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na XIII Światowy Dzień Pokoju*, 1 I 1980, „L'Osservatore Romano” 1-2 (1980), s. 3-4; Jan Paweł II, *Prawdy o człowieku nie można oddzielić od prawdy o Bogu. Przemówienie do profesorów i studentów Instytutu Katolickiego*, Paryż, 1 czerwca 1980, w: *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 58-59; Jan Paweł II, *Chrześcijański humanizm, Przesłanie Ojca Świętego do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury*, Watykan 18-20 XI 1999, 3; L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo*, Mediolan 1988, s. 27; M. Gejdos, *Troska o integralny rozwój i wychowanie człowieka*, w: *W trosce o integralne wychowanie*, red. M. Nowak, T. Ożóg, A. Rynio, Lublin 2003, s. 205-210.

⁴⁵ Por. EV 8; EV 10; K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą...*, „Znak” (1976) nr 268, s. 1320; B. Mierzwiński, *Evangelium vitae – Przesłanie encykliki wobec problemów współczesnego świata*, w: *Evangelia życia. Materiały z sesji naukowej na temat encykliki Evangelium vitae*, Bielsko-Biała 1996, s. 21-22; J. Nagórny, „Evangelia życia” wobec „kultury śmierci”, w: *Życie – dar nienaruszalny. Wokół encykliki Evangelium vitae*, red. A. Młotek, T. Reroń, Wrocław 1995, s. 167-184; J. Nagórny, *Między „kulturą życia” a „kulturą śmierci” – wyzwania współczesności*, w: *Evangelium Vitae. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, J. Nagórny, Lublin 1997, s. 135-158; J. Nagórny, *Zaniedbanie i przemoc. U źródeł współczesnych zagrożeń życia i zdrowia*, w: *Ad libertatem in veritate. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Alojzemu Marcolowi w 65 rocznicę urodzin i 35-lecie pracy*

wskazywał na konieczność jeszcze większego zaangażowania się na rzecz chrześcijańskiego humanizmu, umożliwiającego człowiekowi pełne, integralne spojrzenie na jego osobową naturę, uwzględniające wymiar transcendentny. Humanizm, który nie otwiera człowieka na transcendencję, stanowił bowiem dla Papieża pogląd głęboko nieludzki, w istocie zaprzeczający samemu sobie⁴⁶. Stojąc konsekwentnie na straży prawdziwego humanizmu, opierając się przy tym zarówno na filozofii jak i teologii, Jan Paweł II był przede wszystkim przekonany, iż każdy człowiek szczerze otwarty na prawdę i dobro, może dzięki światłu rozumu i łaski rozpoznać w prawie naturalnym prawdę o nienaruszalnej wartości życia każdej osoby. Szacunek dla każdego osobowego życia stanowi fundament i gwarancję wszelkich innych, istotnych dla społeczeństwa wartości. W sytuacji niepokojów współczesnej ludzkości, szukającej często po omacku wyjścia z kryzysowej sytuacji, Jan Paweł II jawił się jako herold Jezusa Chrystusa i obrońca człowieka⁴⁷.

Człowiek, który dzięki swojej osobowej podmiotowości jest kimś obdarzonym wielką osobową godnością, jednocześnie był dla Jana Pawła II bytem przygodnym. Znaczy to, że człowiekowi zostało w darze dane to, iż jest oraz kim jest, a przygodność jego istnienia ujawnia radykalną darmowość ludzkiej natury. Oznacza to, iż ostatecznie człowiek odnajduje dopiero wtedy siebie, swoje własne „ja” i „ja” drugiego człowieka, gdy odnajduje siebie samego jako kogoś, kto powinien przyjąć siebie samego jako dar od swego Osobowego Dawcy. Dlatego za zasadniczy element badań filozoficzno-teologicznych Papieża dotyczących osoby ludzkiej, uznać należy jej odniesienie do Osoby Bytu najdoskonalszego - Boga. Osobowa struktura człowieka stanowi bowiem zasadniczy priorytet, a zarazem wezwanie w dziele zbawczym Boga⁴⁸. W indywidualnym akcie woli stwórczej, powołując do istnienia konkretnego człowieka, Bóg wyposażył go w możliwości rozwoju będące obrazem Jego Osoby. Dzięki temu każdy człowiek stanowi nie tylko obraz rodziców, ale również znak Boga oraz Jego odbicie. Jest to wartość osoby, która nie jest zasłużoną ani warunkową, tzn. nie zależy od stanu zdrowia, stanu świadomości, stopnia rozwoju, zasług moralnych⁴⁹.

naukowej, red. P. Morciniec, Opole 1996, s. 286-305; D. Tanalski, *Katolicyzm. Problemy filozofii człowieka*, Warszawa 1977, s. 49-50.

⁴⁶ Por. RH 10; FR 45; FC 7-8; RP 18; ChL 5; FR 45; Z. Falczyński, *Teologia w kontekście ponowoczesności*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 111-112; D. L. Schindler, *Editorial: Christianity and the Question of Postmodernity*, „*Communio*” 17 (1990) z. 2, s. 129-131; W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 42-44 i 54-68; S. Kowalczyk, *Filozoficzny opis ateizmu*, „*Colloquium Salutatis. Wrocławskie Studia Teologiczne*” 3 (1971), s. 209-218; S. Kowalczyk, *Problematyka ateizmu w dokumentach Vaticanum II*, „*Homo Dei*” 39 (1970), s. 47-52.

⁴⁷ Por. EV 101; T. Ślipko, *Rozwój etycznej myśli Karola Wojtyły*, w: *Nurcie zagadnień posoborowych. Być człowiekiem i chrześcijaninem*, t. XII, Warszawa 1980, s. 48.

⁴⁸ Por. RH 21; K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, w: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 431; T. Styczeń, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie*, w: *Teologia małżeństwa i rodziny*, red. K. Majdański, t. 2, Warszawa 1990, s. 72.

⁴⁹ Por. LR 16; Jan Paweł II, *Anioł Pański*, Osnabrück 16 XI 1980 r., w: *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*, t. I, Kraków 1983, s. 305; D. Kornas-Biela, *Osoba niepełnosprawna, chora, cierpiąca: nauczanie Jana Pawła II*, w: *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, red. D. Kornas-Biela, Lublin 2000, s. 359; Z. Struzik, *Wychowanie do wartości według Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina od Biblii po współczesność*, red. A. J. Najda, Warszawa 2008, s. 277-278.

5. Wkład wychowania na rzecz formacji do życia w rodzinie, narodzie i Kościele

Jan Paweł II przypominał, że formacja człowieka do życia w rodzinie, społeczeństwie i Kościele, opiera się na szczególnym charakterze człowieka i jego otwartości na inne osoby. Otwartości tej nie należy zresztą uważać za możliwość, którą człowiek może odrzucić, lecz raczej za warunek jego osobowej egzystencji, gdyż człowiek będąc osobą, jest zarazem bytem społecznym. Jan Paweł II nie miał wątpliwości, że do istoty osoby ludzkiej należy specyficzna zdolność do rozwoju, który dokonuje się na drodze wyjścia z siebie, niejako oderwania się od siebie, by powracać ku sobie wzbogaconym. To wyjście z siebie posiada dwa wymiary: transcendentny - otwarcie się na Boga oraz międzyludzki - otwarcie się ku innym ludziom w poznaniu, dążeniu i działaniu⁵⁰. Człowiek nie tylko jest osobą, ale także osobą żyjącą we wspólnocie osób, a więc przez postępowanie, działanie, czyny, przez całe swoje życie wchodzi z tą wspólnotą w wielorakie relacje. Każdego należy więc widzieć jako odrębnego w swoim istnieniu i osobowym bytowaniu, zarazem wspólnotowym jak i społecznym. Bóg stwarza przecież człowieka we wspólnocie i przez wspólnotę. Wprawdzie człowieka, jako istotę społeczną determinuje przez stosunki społeczne, to jednak nie jest w żadnym wypadku prostą wypadkową warunków bytowania społecznego, gdyż jako osoba jest autonomicznym podmiotem, a więc kreatorem warunków swego bytowania społecznego⁵¹.

W świetle papieskiego personalizmu oraz optyki teocentryczno-chrystologicznej, człowiek może występować tylko jako podmiot życia społecznego. To dla dobra osoby ukształtowało się życie społeczne. Osoba wchodzi w skład społeczności jako jej część, której dobro ustępuje wobec dobra całości. Niemniej jednak, aby samo to dobro całości było dobrem i nadrzędnym wobec dobra prywatnego, musi być korzystne dla poszczególnych osób i być między nie rozdzielone ze względu na ich prawa i godność⁵². Każdy człowiek nie tylko odnajduje swoją godność i podmiotowość, ale odkrywa zarazem zasadę, na mocy której jeden podmiot osobowy uznaje godność drugiego. Wszyscy ludzie są więc odpowiedzialni za wszystkich. Nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliżnim, człowiek pozbawia się zarazem możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga⁵³.

W odniesieniu człowieka do dobra wspólnego przejawia się w szczególny sposób transcendencja, właściwa człowiekowi jako osobie. Służąc dobru wspólnemu, człowiek ostatecznie ocala również siebie, ugruntowuje się we własnym bycie. Dobro wspólne stanowi aksjologiczny element konstytuujący wspólnotę. Stwarza ono warunki wspólnego bytowania i działania. Relacja wielu „ja” do dobra wspólnego, zdaje się dla Papieża stanowić sam rdzeń wspólnoty społecznej. Kiedy wiele osób wspólnie bytuje i działa, tzn. kiedy osoby te w

⁵⁰ Por. EiE 75; S. Olejnik, Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna, t. 2. Człowiek i jego działanie, Warszawa 1988, s. 30; J. Hoffner, Chrześcijańska nauka społeczna, Kraków 1993, s. 15-20.

⁵¹ Por. RH 17; B. Rak, Eucharystia źródłem nadziei w przesłaniu Jana Pawła II, Katowice 2008, s. 59-62; M. Nowaczyk, Myśl społeczna Jana Pawła II, „Przegląd Religioznawczy” 17 (1983), s. 175-176.

⁵² Por. K. Wojtyła, Osoba: podmiot i wspólnota, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), s. 31; W. Chudy, A. Półtawski, Jan Paweł II, w: Encyklopedia katolicka, t. 7, Lublin 1997, s. 854.

⁵³ Por. SRS 38; CA 41; W. Kasper, Solidarność jako rys charakterystyczny życia chrześcijańskiego w naszych czasach, tł. L. Balter, „Communio” 10 (1990), s. 59.

bytowaniu i działaniu odniesione są do jakiejś jednej wartości, do dobra wspólnego tych osób, wówczas powstaje nowa jakość, nowa rzeczywistość wyrażana przez termin „my”. Relacja „ja-ty” nabiera wymiaru społecznego i staje się „my” wówczas, gdy „ja” i „ty” akceptują zespół wartości będących dobrem wspólnym wspólnoty, którą tworzą. Ten społeczny wymiar zbiorowości nie przekreśla „ja” i „ty” ani też międzyosobowej relacji między nimi. Osoba jest rzeczywistością osobną, istniejącą w sobie i dla siebie, ale zarazem jest rzeczywistością otwartą na inne osoby. Zdaniem Jana Pawła II każde „my”, w różnych wymiarach, oznacza taki kształt ludzkich wielości, w których maksymalnie urzeczywistnia się osoba jako podmiot, a dodatkowo każdy typ wspólnoty realizuje własną przedmiotową treść. Ludzkie „ja” noszą w różnych wymiarach gotowość do życia we wspólnocie, gotowość do urzeczywistnienia podmiotowości wszystkich⁵⁴.

W procesie wychowania ogromną rolę odgrywają środowiska wychowawcze: rodzina, szkoła, parafia, grupy rówieśnicze. Współcześnie społeczna funkcja rodziny uległa znacznym przekształceniom i jej zakres zawęził się ze względu na rozszerzony obszar działania różnych instytucji wychowawczych. Natomiast wzrosły stawiane przed rodziną zadania ze względu na skomplikowane warunki społeczne współczesnego świata oraz zwiększone wymagania edukacyjne. Rodzina nadal oddziałuje na dzieci, ale czyni to często w sposób zindywidualizowany, ze względu na różnicowanie się postaw życiowych matek i ojców oraz ich działań wychowawczych, a także ogólną kondycję rodziny⁵⁵. Niekiedy niski poziom umiejętności wychowawczych rodziców sprzyja powstawaniu zaburzeń antyspołecznych u dzieci, a to zaś prowadzi do konfliktowych relacji w przyszłych związkach. Im zaś bogatszy jest świat domu rodzinnego, tym czytelniejsze staje się dla młodego pokolenia jego miejsce i rola w obecnej rodzinie oraz łatwiejsze przygotowanie do podejmowania zadań w przyszłej społeczności⁵⁶.

W tym kontekście znaczącą rolę odgrywa prezentowana przez Jana Pawła II teologia ciała. Nowość i oryginalność papieskiego ujęcia wypływa nie tylko z ukazania ciała w świetle stwórczego i zbawczego zamysłu Boga, lecz w ścisłym powiązaniu ludzkiej płciowości z codziennością życia chrześcijańskiego. Papieskie nauczanie odnoszące się do ludzkiej płciowości pomaga człowiekowi w oswojeniu się z własną cielesnością. Można to osiągnąć poprzez ukazanie znaczenia ciała w świetle pierwotnego zamysłu Boga, a także poprzez naświetlenie zagadnienia odkupienia ciała dokonanego przez wcielenie Jezusa Chrystusa, wypływającej z niego łaski, zwłaszcza łaski sakramentu małżeństwa.

⁵⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 360; K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 25-34.

⁵⁵ Por. E. Jabłońska-Deptuła, *Nasze korzenie*, w: *Spojrzenie na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, red. A. Podsiad, A. Szafrąńska, Warszawa 1986, s. 17; A. Sorkowicz, *Geniusz kobiety – kilka słów o feminizmie Jana Pawła II*, w: *Rodzina – w świetle zagrożeń realizacji dotychczasowych funkcji. Szkice monograficzne*, red. W. Korzeniowska, A. Murzyn, U. Szuścik, Katowice 2007, s. 18; L. Dyczewski, *Rodzina polska i kierunki jej przemian*, Warszawa 1981, s. 10-11.

⁵⁶ Por. M. Radochoński, *Transgeneracyjny mechanizm przenoszenia zachowań dewiacyjnych w rodzinie*, w: *Dziecko i rodzina. Społeczne powinności opieki i wychowania*, red. U. Gruca-Miąsik, Rzeszów 2007, s. 24; J. Wilk, *Rodzina jako podstawowe środowisko wychowawcze*, w: *Oblicze współczesnej rodziny polskiej*, red. B. Mierzwiński, E. Dybowska, Kraków 2003, s. 176; A. Offmański, *Współwychowanie młodego pokolenia przez rodzinę i parafię. Próba rozwiązania problemu*, w: *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007, s. 222.

Natomiast próbując wskazać na elementy, które w ramach wychowania mają, według Jana Pawła II, szczególny wpływ na formację człowieka do życia w narodzie i społeczeństwie, należy wskazać na kwestie dotyczące pracy i ustroju społecznego, kultury i patriotyzmu.

Autentyczny rozwój podmiotowości osobowej i społecznej dokonuje się tylko przy współdziałaniu wolności z solidarnością, dynamizującą odpowiedzialność za każdego członka wspólnoty i za dobro wspólne. Współdziałanie to jest szczególnie istotne w porządku ustroju gospodarczego, w którym dla zachowania osobowego waloru życia gospodarczego wolność inicjatywy, przedsiębiorczości lub funkcjonowania rynku musi być sprzęgnięta z solidarną troską o dobro drugiego człowieka. W kontekście tym należy zauważyć, iż odpowiedzialnością za kształtowanie modelu solidarnego państwa obarcza Papież przede wszystkim świeckich, którzy powinni troszczyć się o to, aby władza była sprawiedliwie wykonywana, a prawa odpowiadały wymogom prawa moralnego i wspólnego dobra.

Warto w tym kontekście zauważyć, że występujące u Jana Pawła II pojęcie ojczyzny wyrosło na podłożu *stricte* biograficznym - na jego doświadczeniu osobistym i doświadczeniu polskiego narodu. Jego oryginalnym wkładem w budowanie chrześcijańskiego pojęcia ojczyzny było odniesienie do doświadczeń własnej ojczyzny, która niejako stała się wzorem chrześcijańskiego odniesienia do ojczyzny. Rozumienie ojczyzny było dla niego szczególnie świadectwem dziejów narodowych. Polska jawi się tutaj jako swoisty archetyp narodu, a jej dzieje dostarczają wzorca, według którego rozpatrywana jest historia innych społeczeństw oraz ich kształt aktualny. Papież jest zresztą w pełni świadomy tego „archetypicznego” traktowania Polski i jej losów: „Jestem synem Narodu, który przetrwał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, który wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć - a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród - nie w oparciu o jakiegokolwiek inne środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co mówię na temat praw Narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego nacjonalizmu ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw człowieka”⁵⁷. Według Jana Pawła II kultura jest podstawową formą suwerenności społeczeństwa, gdyż wyznacza integralność oraz tożsamość narodową. Zatem ona, a nie państwo, decyduje o narodowej ciągłości historycznej. Jan Paweł II przypominał, iż istnieją wartości, takie jak godność człowieka, uczciwość moralna i religijna, wolność, otwartość na życie i szacunek dla życia, solidarność, pomoc, prawda, które wpisane w naturę człowieka są podstawą stabilności i wielkości narodu. Jednocześnie Jan Paweł II podkreślał ogromne znaczenie wychowania człowieka do udziału w życiu Kościoła powszechnego i Kościoła lokalnego.

⁵⁷ Jan Paweł II, W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż 2 VI 1980, „L'Osservatore Romano” 2 (1981), s. 5; Por. J. Lach-Rosocha, Rola wartości kulturowych w procesie aksjologicznego wychowania człowieka,

6. Wychowanie ku wartościom w kontekście budowy *Cywilizacji miłości*

W kontekście współczesnego świata, w którym całe społeczeństwa wydają się być zagrożone w swojej godności, a nawet egzystencji, Jan Paweł II nie ustawał w wielkim wołaniu o budowanie *cywilizacji miłości*, będącej w stanie skutecznie przeciwstawić się wielorakim zagrożeniom dzisiejszej rzeczywistości. Choć sam termin „cywilizacja miłości”, jako wyraz pewnego typu kultury został zaproponowany przez Pawła VI, a jej koncepcja swoimi korzeniami sięga już Soboru Watykańskiego II, to jednak dopiero dzięki rozwinięciu tej idei przez Jana Pawła II znalazł on swoje miejsce w języku naukowym oraz potocznym⁵⁸. W ramach szeroko rozumianej formacji społecznej propagował cywilizację życia, miłości i prawdy, jako alternatywę dla dramatycznie bolesnych przejawów cywilizacji śmierci, nienawiści i kłamstwa, braku sensu życia, wypaczonego rozumienia wolności⁵⁹. Mimo tego, że termin „cywilizacja” etymologicznie pochodzi od „civis” - obywatel i podkreśla wymiar polityczny bytowania człowieka, to jednak jego głębszy sens jest dla Papieża raczej humanistyczny. Zbudowanie cywilizacji miłości stanowiło bowiem dla niego jeden z najważniejszych warunków budowania prawdziwie humanistycznego świata. Wzywał więc wszystkich ludzi, nie tylko chrześcijan, aby każdy wymiar ich życia ożywiała miłość i aby wszyscy angażowali się w dzieło przyspieszenia zwycięstwa miłości. Apel ten wynikał z przeświadczenia, że w kontekście kultury często deprecjonującej wartość człowieka jako obrazu Boga, jedynie miłość może zagwarantować mu ochronę jego osobowej godności⁶⁰. Jest to możliwe dzięki temu, że tylko miłość, jedyna w pełni bezinteresowna więź, pragnie dobra i tworzy dobro, najpełniej realizując tkwiące w człowieku możliwości. Zatem w miłości osoba znajduje największą pełnię swojego bytowania, wyznaczając treść normy personalistycznej, zgodnie z którą osoba jest takim dobrem, które nigdy nie może być traktowane w kategoriach utylitarnych⁶¹.

Zasadniczy cel papieskiego programu budowy cywilizacji miłości sprowadzał się do przeniknięcia duchem Ewangelii życia i działalności człowieka we wszystkich jego strukturach: społecznych, kulturowych, ekonomicznych i politycznych, wyrażając się poprzez realizację społecznej sprawiedliwości i miłości, rezygnację z przemocy i wyzysku oraz przez poszanowanie godności każdego człowieka. Głęboka nadzieja, którą Ojciec Święty żywił względem cywilizacji miłości i pragnął ją przekazać całemu światu, posiadała swoje źródło w Ewangelii Jezusa Chrystusa, Ewangelii życia i miłości⁶².

w: Wokół wychowania, red. D. Czubala, G. Grzybek, Bielsko-Biała 2003, s. 40.

⁵⁸ Por. DM 14-15; J. Czajkowski, Człowiek w nauce Jana Pawła II, Rzym 1983, s. 87-88.

⁵⁹ Por. RP 12; Jan Paweł II, Ewangelia życia, w: Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II, tom szósty, red. S. Dziwisz, H. Nowacki, P. Ptasznik, Watykan 1998, s. 71; Jan Paweł II, Przemówienie na polach przyklasztornych, Niepokalanów, 18 VI 1983, „Znak” (1983) nr 11-12, s. 1714.

⁶⁰ Por. LR 13; Jan Paweł II, Zawsze aktualne zadanie: wychować do pokoju, Orędzie Światowy Dzień Pokoju 2004, „L'Osservatore Romano” 25 (2004), s. 7; K. Wojtyła, Personalizm tomistyczny..., dz. cyt., s. 671; A. Kiciński, Formacja społeczna młodych Polaków w nauczaniu Jana Pawła II, w: Katecheza w ujęciu Jana Pawła II, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 130-131.

⁶¹ Por. K. Wojtyła, Miłość i odpowiedzialność..., dz. cyt., s. 42; A. Szostek, Pozycja osoby w strukturze moralności, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976), s. 55-56.

⁶² Por. EV 26-27; EV 100.

Przykazanie miłości stanowi propozycję dla ludzi różnych religii i światopoglądów oraz nie chce być w żadnej mierze jedynie konstrukcją ideologiczną, lecz raczej ściśle etyczną⁶³. Snując teologiczną wizję cywilizacji miłości, Jan Paweł II nie chciał też w żaden sposób kolidować z naukami świeckimi, ani tym bardziej zastępować ich, czy też dążyć do ich zupełnego wyrugowania. Cywilizacja miłości wyrasta z chrystologii, a przede wszystkim z misterium paschalnego. Należy przecież pamiętać, że świat, który narodził się z miłości, zmierza do miłości eschatologicznej. W istocie całym światem rządzi więc logika przechodzenia miłości w miłosierdzie, a miłosierdzia w miłość. Dzieje się tak mimo tego, że w świecie społecznym można wprawdzie odkrywać liczne pokłady zła, lecz w swojej głębi ludzka społeczność posiada możliwość tworzenia cywilizacji miłości. Dzisiejszy świat okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści⁶⁴. Jan Paweł II podkreślał, iż do zaistnienia kultury życia i miłości potrzebna jest nie tyle kontestacja mocno dziś pluralistycznej rzeczywistości, lecz powszechna troska o budowanie kultury opartej na Ewangelii życia. Uniwersalny charakter *cywilizacji miłości i życia* sprawia, iż Papież swój apel o jej tworzenie kierował nie tylko do chrześcijan, wzywając, by angażowali oni tu wszystkie swoje siły, lecz również do wyznawców innych religii, a nawet do ludzi niewierzących. Jan Paweł II akcentował, że realizacja drogi uniwersalnie rozumianej miłości nie może więc w żadnym wypadku być opcją, którą można po prostu odrzucić, lecz warunkiem *sine qua non* przyszłości człowieka⁶⁵.

Treść oraz szczegółowy program Jana Pawła II wizji cywilizacji miłości, czyli nowego humanizmu opartego o Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię, wyznaczają idee poczwórnego pierwszeństwa: osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, ducha przed materią i miłosierdzia przed sprawiedliwością⁶⁶. Rdzeń papieskiej cywilizacji miłości stanowi prymat osoby przed rzeczą oparty na postawie „więcej być” przed „więcej mieć”. Zasada ta wynikała z przekonania Jana Pawła II, że prawdziwa personalizacja świata ludzkiego nie dokona się nigdy bez wdrożenia fundamentalnego przekonania, że osoba jest wartością naczelną, nieporównywalną z całym światem rzeczy. Pierwszeństwo ducha przed materią, nazywane tu „nowym humanizmem”, prowadzi do rozwoju osoby ludzkiej w całej jej wewnętrznej prawdzie, wolności i godności⁶⁷. Dlatego w edukacji religijnej w rodzinie chodzić powinno zawsze o to przede wszystkim, aby

⁶³ Por. Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży, Częstochowa, 18 VI 1983, „Znak” (1983) nr 11-12, s. 1733; T. Borutka, *Cywilizacja miłości*, Kraków 1994, s. 7.

⁶⁴ Por. DV 10-14.

⁶⁵ Por. SRS 33; EV 96; TMA 52; RH 1; Jan Paweł II, *Bogactwa człowieka*. Przemówienie do uczestników mityngu przyjaźni między narodami, 29 VIII 1982, w: *Nauczanie papieskie. Rok 1982*, dz. cyt., s. 318-319; Jan Paweł II, Przemówienie do młodzieży, Częstochowa, 18 VI 1983, „Znak” (1983) nr 11-12, s. 1733; A. Rodziński, *Cywilizacja miłości – owoc chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 39 (1996), s. 19-25; K. Majdański, *Cywilizacja życia*, „Ethos” 2 (1989), s. 25-37; A. Kiciński, *Formacja społeczna młodych Polaków w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 130-131.

⁶⁶ Por. RH 16; DM 4; DM 8-11; DM 14; LE 20; EV 98.

⁶⁷ Por. FC 8; LE 6; Jan Paweł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 147-148; Jan Paweł II, *Na forum pokoju i sprawiedliwości. Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 2 X 1979* w: Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne 1978-79, t. II*, Warszawa 1982, s. 310.

człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, aby bardziej był, a nie tylko miał, aby również umiał bardziej „być” nie tylko z drugimi, ale także „dla drugich”⁶⁸ okazując im życzliwość i miłosierdzie.

Z kolei celem prymatu etyki przed techniką jest zapewnienie humanizacji człowieka i świata, niezbędnej do przewyciężenia zagrożenia scjentystyczno-technicznego modelu kultury. Tylko na tej drodze można bowiem ukształtować właściwe proporcje pomiędzy rozwojem techniki a moralnością i religijnością, doprowadzić do upodmiotowienia człowieka w świecie ekonomii i techniki oraz zastopować rabunkową gospodarkę bogactwami naturalnymi. Stworzenie świata, w którym etyka uzyska przewagę nad techniką, stanowiło dla Jana Pawła II również jedyną szansę na odbudowanie zatraconej we współczesnych czasach naturalnej więzi pomiędzy człowiekiem a przyrodą. Prymat etyki przed techniką stanowi bowiem konieczny warunek usytuowania osoby przed rzeczą oraz zachowania środowiska naturalnego i przywrócenia równowagi ekologicznej⁶⁹.

Poprzez mocne dowartościowanie duchowej sfery ludzkiego życia, starał się Jan Paweł II przeciwstawić konsumpcyjnemu społeczeństwu materialistycznemu, opanowanemu w dużej mierze przez egoizm.

Nie można ukazać wychowania do wartości w nauczaniu papieża, a zarazem świętego Jana Pawła II bez wskazania podstawowych relacji między edukacją, aksjologią i religią. Dlatego najpierw zaprezentowano komplementarność edukacji, religii, i wartości, później ukierunkowania edukacji i wychowania na świat wartości oraz ich uhierarchizowanie. W drugiej części tekstu dzięki pogłębionej analizie wydobyto z nauczania papieża Jana Pawła II jego ujęcie osoby jako podmiotu wychowania. A następnie ukazano wkład wychowania do wartości na rzecz formacji do życia w rodzinie, narodzie i Kościele oraz wychowanie ku wartościom w kontekście budowy *Cywilizacji miłości*.

⁶⁸ Por. Jan Paweł II, Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) (Fragmenty, nr 11-14), Paryż, 2 czerwca 1980, w: Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II. (1978-1999), red. S. Urbański, Warszawa 2000, s. 130.

⁶⁹ Por. DiM 11; RM 16; LE 7; LE 13; LE 25-27.