PAEDAGOGIA CHRISTIANA
1/31 (2013) – ISSN 1505-6872

DOI: http://dx.doi.org/10.12775/PCh.2013.008

*Witold Starnawski**
Warszawa

Perspektywa religijna w doświadczeniu wychowania

Problem pedagogii i pedagogiki religijnie ugruntowanej jest jednym z trudniejszych i ważniejszych współcześnie zagadnień – nie tylko dla pedagogiki, która chce się nazywać chrześcijańską – także dla całej pedagogiki. W pedagogice chrześcijańskiej wymagają rozważenia co najmniej trzy kwestie: 1) jakie znaczenie należy przypisywać czynnikom religijnym; 2) w jakim stopniu inspiracja chrześcijańska modyfikuje doświadczenie i praktykę wychowania oraz 3) „kiedy" powinny się one pojawić w praktyce i teorii wychowania, innymi słowy, czy pedagogowi, który jest chrześcijaninem, może wystarczyć naturalna droga wychowania, czy też „novum" chrześcijaństwa zmienia zasadniczo jego optykę. Dychotomia między świeckim i religijnym punktem widzenia – ważna z heurystycznego punktu widzenia – może być w rzeczywistości nie tak ostra, a położenie zbyt wielkiego akcentu na tę różnicę może nawet zaciemniać złożone relacje między tym, co naturalne i nadnaturalne. Nie chcemy o tym przesądzać. Punktem wyjścia jest świadomość występującego w tym miejscu napięcia; być może nawet jest to ślad trwałej antynomii w człowieku: zanurzonym w „tym świecie" i równocześnie szukającym swego domu „ponad tym światem". Hans Urs von Balthasar tak pisze: „«W tym świecie», «nie z tego świata»: napięcie tych słów nie da się rozładować wskazaniem na niewinną dwuznaczność pojęcia «świat». Cała wielkość chrześcijańskiej myśli może być zrozumiana tylko poprzez poważne traktowanie obu stron, przez odrzucenie każdej syntezy świata i chrześcijaństwa, która nie dokonuje

* Dr hab. Witold Starnawski jest adiunktem w Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

się na «nowej Ziemi», w odkupionym stworzeniu, po drugiej stronie Krzyża i zstąpienia do piekieł"[1]. Z perspektywy chrześcijańskiej problemu „rozdarcia" w człowieku i odpowiadającego mu dążenia do (ponownej) integracji nie można uniknąć. Dramatyczne przesilenia, wykraczające poza jego „przyziemny los", powinny znaleźć odzwierciedlenie także w procesie wychowania. Czy z perspektywy „świeckiej" jest podobnie?[2] Warto to rozważyć, sięgając do doświadczenia wychowania i nie nakładając na nie uprzednio jakichś ram czy ograniczeń pozapoznawczych. Należałoby również rozważyć samą kwestię neutralności, to jest pedagogiki, w której neutralność rozpatrywana jest jako pewna postawa teoretyczna, postulat, żądanie lub opcja ideologiczna. Nie można również uniknąć kwestii otwartości (zamknięcia) pedagogiki wobec zagadnień, które (metodologicznie, poznawczo) przekraczają jej możliwości, a skądinąd są niezwykle istotne dla procesu wychowania (np. sens życia, los, postawa wobec cierpienia, śmierci).

Niniejszy tekst dotyka kilku kwestii związanych ze specyfiką doświadczenia z perspektywy chrześcijańskiego wychowawcy (pedagoga)[3]. Zagadnienie, które tu podejmujemy, nie da się sprowadzić tylko do analizy danych doświadczenia, dotyczy bowiem jego teoretycznych podstaw, interpretacji, podmiotowych i przedmiotowych uwarunkowań, wskazuje również na głęboką szczelinę między rozumem i wiarą jako problem sam w sobie. Nawet jeśli ten rozziew między tym co naturalne i nadnaturalne nie pochodzi wyłącznie z doświadczenia, lecz ma źródło w aktywności intelektu i należy do świata kultury, to zbyt głęboko tkwi w człowieku, wyznaczając jego sposób patrzenia i rozumienia świata, aby można było go pominąć. Dlatego zanim przejdziemy do opisu doświadczenia, najpierw przedstawimy, jak to napięcie jest ujmowane teoretycznie przez Jana Pawła II, Hansa Ursa von Balthasara i Romano Guardiniego. Później przyjrzymy się elementom religijnym w doświadczeniu wychowania i spróbujemy określić specyfikę chrześcijańskiego zaangażowania w tej dziedzinie.

---

[1] H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, WAM, Kraków 2003, s. 12.

[2] Przyjmujemy, że chodzi tu „świeckość" jako sposób poznania i metodę, a nie o ideologię świeckości z towarzyszącym jej postulatem wykluczenia wszystkiego, co w jakikolwiek sposób wkraczałoby poza tę świeckość. Tak zdogmatyzowany postulat świeckości wychowania uniemożliwiałby wszelką dyskusję.

[3] Także pedagoga–teoretyka.

1. Relacja rozum–wiara w ujęciu Jana Pawła II

Zagadnienie relacji między rozumem i wiarą obecne jest w bardzo wielu tekstach Karola Wojtyły – Jana Pawła II. I pojawia się ono nie dlatego, że Autor ten podejmował zarazem zagadnienia filozoficzne i teologiczne, raczej chodzi o sposób, w jaki je podejmował, pozostawiając miejsce na dopełnianie i przenikanie się obu ujęć bez ich zmieszania. Przyjrzyjmy się, jak ta kwesta jest ujęta w najważniejszym z tego punktu widzenia tekście, jakim jest encyklika *Fides et ratio*. Bardzo znamienne są już pierwsze jej słowa, w których Autor przywołuje pojęcie „kontemplacji prawdy" i jako punkt wyjścia przyjmuje drogę samopoznania. Te dwie zasady: dążenie do mądrości poprzez kontemplację (prawdy) oraz poprzez poznanie siebie samego (samopoznanie) służą odkryciu sensu rzeczywistości, ale również są drogą odnalezienia indywidualnego sensu życia. Dążenie do mądrości oraz poznanie siebie ułatwiają naturalne spotkanie rozumu i wiary, budują „mosty" pozwalające przechodzić z jednej dziedziny w drugą. Mądrość filozoficzna, opierająca się na kontemplacji tego, co stworzone, przynosi taką moc zadziwienia (zdumienia), iż pozwala w naturalny sposób przejść do tego co nadnaturalne. Pragnienie dążenia do prawdy rozbudzone przez poszukiwania filozoficzne powinno dążyć do swej pełni, nawet wtedy, kiedy przekracza ona rozum – ten okazuje swoją małostkowość, kiedy powstrzymuje to pragnienie tylko dlatego, iż sam wie, że dalej nie może już służyć za przewodnika. Sceptycyzm i agnostycyzm są z tego punktu widzenia świadectwem lęku rozumu przed tym, co mu nieznane, choć przecież w jakiś sposób dane. Ponadrozumowa rzeczywistość nie jest sprzeczna z tym, co jest on zdolny poznawać, jest natomiast zupełnie odmienna, pokazuje bowiem to, co leży za granicą, poza którą światło rozumu gaśnie i człowiek musi posługiwać się „ciemnym światłem wiary"[4]. Niechęć do przekroczenia tej granicy, poza lękiem, może wypływać również z pychy rozumu, który nie chce iść tam, gdzie nie ma pełnej władzy. Rozum wobec tajemnicy staje na rozdrożu: czy jest zdolny zawierzyć, czy ją odrzuci i zaneguje (i apodyktycznie stwierdzi, że to, w czym prawda przekracza rozum, nie jest możliwe). Próg, który przychodzi tu przekroczyć, nie jest tylko „granicą poznawczą", nie chodzi o jakieś „przestrojenie rozumu", w ogóle nie najważniejszy jest aspekt poznawczy – chodzi bowiem o całościowe nastawienie człowieka, który „chce" lub „nie chce" dążyć do (pełnej) prawdy: albo wyżej ceni prawdę uznając ograniczenia własnego rozumu, albo wyżej od prawdy ceni własny rozum. Jan Paweł II pisze, że wybór pierwszej z dróg jest wejściem na drogę miłości:

[4] „Ciemne światło wiary" to termin, który pojawia się w analizach K. Wojtyły dotyczących mistyki św. Jana od Krzyża.

„prawda, którą pozwala nam poznać Objawienie, nie jest dojrzałym owocem ani najwyższym osiągnięciem myśli wypracowanej przez rozum. Jawi się raczej jako bezinteresowny dar, pobudza do myślenia i domaga się, by przyjąć ją jako wyraz miłości" (FR 15)[5].

Także na drugiej drodze – samopoznania – istnieje możliwość przenikania się obydwu perspektyw. Ten, kto sam sobie stawia pytania o sens życia, nie oczekuje tylko ogólnych odpowiedzi, a jego pragnienie dotarcia do prawdy nie gaśnie wtedy, kiedy odpowiedzi zdają się leżeć poza zasięgiem tego, co pewne rozumowo. Ich znalezienie zdaje się zbyt ważne egzystencjalnie, a brak zbyt dotkliwy, aby poszukiwanie mogło być powstrzymane przez lęk przed przekroczeniem granicy.

Wzajemna relacja między rozumem i wiarą zawiera się w dwu zasadach: *credo ut intellegam* (wierzę, abym rozumiał) oraz *intellego ut credam* (rozumiem, abym wierzył). Pierwsza zasada otwiera rozumowi drogę do tajemnicy. „Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł" – pisze Jan Paweł II (FR 16). Zawiera się w tym zmaganie z ograniczeniami rozumu i przestroga, by rozum nie stał się więźniem samego siebie (FR 22). Druga zaś zasada wzmacnia pragnienie prawdy także w tym, co jest tajemnicą, jest w niej zawarte umiłowanie prawdy jako poznawalnej (dającej się poznać) i powszechnej. Wiara nie powinna więc być porzuceniem (pragnienia) poznania, lecz winna czerpać z niego wszędzie tam, gdzie poznanie może rozjaśniać, przybliżać, zestawiając z tym, co znane. Wiara potrzebuje rozumu, gdyż na drodze tego, co naturalne i cząstkowe, można dojść, niby po szczeblach drabiny, do tego, co wyższe i niedostępne. Drogi te nie prowadzą do różnych celów, gdyż prawda rozumu i wiary jest jedna. Odwołanie się do naturalnego, filozoficznego poznania wzmacnia również więź między ludźmi, prawda jest bowiem powszechna i każdy, kto poznaje, uczestniczy w tej powszechności. Rozumne poznawanie oparte jest na wymianie poznawczej między ludźmi[6]. Ważne jest to, że obydwie zasady powinny występować łącznie; nie muszą się przeciwstawiać, mogą się wzmacniać. Odwołując się do myśli św. Anzelma, Jan Paweł II pisze: „rozum powinien poszukiwać tego, co miłuje: im bardziej miłuje, tym usilniej pragnie poznać" (FR 42). Istnieją tendencje, aby wywyższyć rozum, ale wtedy stanie się ślepy na tajemnicę. Można również wywyższyć wiarę i przeciwstawić ją rozumowi. To również jest niebezpieczne: „Złudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum: przeciwnie, jest wówczas narażona na poważ-

[5] Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* o relacjach między wiarą i rozumem, Pallottinum, Poznań 1998 – w tekście FR z odnośnym numerem.

[6] Trzeba dostrzegać, że taka wspólnota poznawcza otwiera również drogę do zwodzenia, oszukiwania, manipulacji.

ne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu" (FR 48).

2. Zadania filozofii chrześcijańskiej – Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar podejmuje kwestię napięcia między rozumem i wiarą, występującego w postawie filozofia katolickiego. Patrzy na tę kwestię z perspektywy teologicznej: pyta, jaka jest jego sytuacja, jakie zadania stoją przed nim, jak może pokonać trudności wynikające z tego przeciwstawienia. W punkcie wyjścia, zdaniem Balthasara, filozof–katolik powinien przyjąć nadrzędność „światła wiary" jako kryterium negatywnego: „nic, co sprzeciwia się światłu wiary na płaszczyźnie rozumu, nie może być prawdziwe"[7]. Jego zdaniem, niesłuszne jest takie rozdzielenie rzeczywistości wiary i rozumu, w którym w ramach tego co doczesne działałaby filozofia „świecka", natomiast filozofia katolicka, sięgając do Objawienia, byłaby czymś „gorszym", ułomnym poznawczo, wyzbywałaby się bowiem swej samodzielności. Tymczasem nie ma niczego takiego – twierdzi Balthasar – jak „czysta natura" lub „czysty rozum". Więcej, rozum jest już ukierunkowany przez czynniki religijne lub moralne: „konkretne oko rozumu zawsze jest albo oczyszczone i wyostrzone światłem wiary i miłości, albo zaćmione grzechem pierworodnym lub winą osobistą"[8].

„Punktem krytycznym", w którym rozchodzą się drogi filozofów w sprawie relacji rozumu i wiary, jest kwestia zaangażowania w postawie filozofa. Balthasar pisze: „Kochający płonie uczuciem do przedmiotu, w którym niekochający widzi tylko suche pojęcie. Dla pierwszego z nich poznanie możliwe jest tylko przy zaangażowaniu całej osobowości. To zaangażowanie nie jest momentem irracjonalnym, który poddawałby w wątpliwość obiektywizm poznania, lecz metodycznym warunkiem wstępnym do osiągnięcia obiektywizmu"[9]. Niekiedy przeciwstawia się „filozofię świecką" – „filozofii katolickiej" w taki sposób, jak gdyby zaangażowanie (w tym przypadku religijne) miało niszczyć obiektywizm poznania. Kiedy jednak, idąc tokiem myślenia Balthasara, przyjmiemy, że może chodzić tu o „zaangażowanie całej duchowej namiętności w poszukiwania prawdy", to nie widać, dlaczego miałoby ono podważać obiektywizm, a nawet, idąc krok dalej, dlaczego takim czynnikiem podważającym obiektywizm miałoby być

[7] H. Urs von Balthasar, dz. cyt, s. 16.
[8] Tamże, s. 17.
[9] Tamże, s. 18–19.

oddanie się miłości do Boga Trójedynego[10]. Ta „ostateczna namiętność" filozofów chrześcijańskich czyni ich w sposób naturalny również teologami. Stają się nimi w sposób otwarty, podczas gdy filozofowie niechrześcijańscy są najczęściej teologiami zakamuflowanymi. Zadaniem filozofa chrześcijańskiego jest tworzenie mostów między rzeczywistościami rozumu i wiary: przechodzenie z jednej do drugiej, aby je łączyć i rozjaśniać. Powinien on nabyć dwie umiejętności: „sztukę *otwierania* (*Ausprengung*) każdej skończonej prawdy filozoficznej na Chrystusa oraz sztukę *wyjaśniającej transpozycji* (*klärende Transposition*)"[11]. Pierwsza z nich polega na tym, by doczesne prawdy uzyskały swą pełnię i właściwe znaczenie, a to może stać się jedynie, gdy zostaną oświetlone Prawdą Bożą. Chodzi o to, aby dostrzec i ocalić każdą najmniejszą prawdę[12]. Tak zdaniem Balthasara pracowali Tomasz, Leibniz i Newman, którzy w najbardziej niepozornych formach prawdy potrafili „odkrywać wyblakłe odbicie jej pierwotnego pochodzenia" [13]. Sztuka wyjaśniającej transpozycji polega natomiast jakby na „schodzeniu w dół" i czynieniu Bożej Prawdy zrozumiałą w każdym czasie i języku. Jest to potwierdzanie różnorodności, w której znajduje miejsce jedno Słowo. Wyraża się w tym dbałość, aby bogactwo rzeczywistości nie zostało zredukowane do jednego schematu, by nie zostało zubożone przez uogólnienia. Należy jednak podkreślić, że ten ruch myśli: wsłuchiwanie się i interpretowanie, nie ma prowadzić do jakiejś „syntezy" czy kompromisu elementów doczesnych i ponaddoczesnych, lecz powinien być realizowany z czujnością i uwagą, aby nie zagubić tego, co specyficznie chrześcijańskie. Balthasar nie ma złudzeń i twierdzi, wskazując dla przykładu na Hegla, że często myśl chrześcijańska staje się ofiarą zabiegów przejęcia i zawłaszczenia zawartych w niej prawd, a proceder ten bywa przesłonięty rzekomym hołdem dla „nieśmiertelnych wartości" chrześcijaństwa: „Sekularyzacja przyjmuje formę prawie wampiryczną: z witalnych żył chrześcijaństwa wysysa się krew, aby przetoczyć ją do innych organizmów"[14]. Mimo występującego tu napięcia należy podejmować dialog, także spór, a ten nie powinien prowadzić wyłącznie do zaostrzania i podziałów. Niedościgłym wzorem pozostaje tu Tomasz z Akwinu posiadający „dar oczyszczania, łagodzenia i uspokojenia"[15].

---

[10] Tamże, s. 19.

[11] Tamże, s. 24.

[12] „[…] tylko niewiele myśli ludzkich jest tak głupich, żeby nie mogły, w należnej im odległości od centrum, osiągnąć swojego względnego znaczenia". Tamże, s. 28.

[13] Tamże, s. 28.

[14] Tamże, s. 41.

[15] Tamże, s. 51.

3. Czynniki religijne w doświadczeniu – Romano Guardini

Przyjrzyjmy się teraz, jak na ten problem patrzy Romano Guardini. Jego zdaniem specyfika spojrzenia chrześcijańskiego przejawia się już w samym akcie wolności i towarzyszącej mu samorefleksji. Dzieje się tak wówczas, kiedy człowiek uświadamia sobie, że jego własna inicjatywa nie wystarcza do osiągnięcia celu wolności, kiedy dostrzega w sobie drugie, głębsze, darowane mu źródło wolności, będące źródłem życia Bożego. Zaczyna zdawać sobie sprawę, że wolność ludzka nie jest gotowa, a on sam potrzebuje wyzwolenia do wolności. Guardini pisze: „Wolność chrześcijańska oznacza zatem, że człowiek stając twarzą w twarz z Chrystusem, rozpoznaje w nim ukrytego dotychczas żywego Boga, że odpowiada na rzucone wezwanie, ażeby wziąć udział w prawdzie i życiu Boga, że wszystko to czyni dzięki łasce Ducha Świętego, oznacza w końcu, że dzięki pozbyciu się swoich nieuzasadnionych roszczeń staje się człowiek w całej pełni samym sobą”[16].

Jak to się ma do wolności naturalnej? Ta, pozostawiona sama sobie, może prowadzić albo do popadnięcia w niewolę natury, albo do absolutyzacji. Tymczasem człowiek, tak jak nie jest stwórcą siebie i całkowitym panem siebie samego, tak również nie jest stwórcą swej wolności, została mu podarowana; dlatego w ramy ludzkiej wolności wpisane jest posłuszeństwo Bogu. Nie jest ono „podporządkowaniem się przemocy, lecz po prostu jedyną możliwością uczynienia tego co słuszne i właściwe”[17]. Refleksja ta prowadzi do punktu, w którym stwierdzamy, że łaska jest warunkiem wstępnym wolności; jest ona możliwa dzięki temu, co Guardini nazywa „wspaniałomyślnością istnienia”[18].

Podaje on kilka przykładów aktywizowania wolności przez łaskę. Tkwią one choćby w twórczości, w takich momentach jak „natchnienie, zaświtanie idei, narodzenie się kształtu dzieła w wyobraźni”[19]. Momenty te nie pojawiają się w wyniku presji, nacisku, przymusu, lecz „przychodzą kiedy chcą”, wypływają z nieokreślonej głębi, ze źródła, które w jakiś sposób przekracza twórcę: „człowiek czuje, że ten punkt początkowy, w którym rodzi się natchnienie, leży poza obrębem jego osobowości, przekracza go, jest zawsze suwerenny w stosunku do jego własnej woli i to tak dalece, że może przezwyciężyć jego inicjatywę i pokrzyżować najsilniejsze pragnienia”[20]. Twór-

---

[16] R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 280.

[17] Tamże, s. 283.

[18] Tamże, s. 299.

[19] Tamże, s. 303.

[20] Tamże, s. 304.

czość taka może pojawić się w różnych dziedzinach życia – natchnienie, o jakim mówimy, pojawia się wszędzie tam, gdzie człowiek zdumiewa się przychodzącą do niego myślą i otwiera się na nią, pozwalając, aby obecna w niej moc poruszyła jego wolę i wzbudziła w nim pragnienie czynu.

Podobny moment czegoś, co nieoczekiwane i poruszające, pojawia się w spotkaniu. Każde prawdziwe spotkanie jest, jak pisze Guardini, „przypadkiem": „Pociąg się spóźnił i nie spotkałem tego, kogo chciałem spotkać, chociaż niczego nie zaniedbałem. A kiedy indziej, chociaż zaniedbam to i owo, a może i właśnie dlatego, spotykam"[21]. Trudno również przewidzieć nadejście tego, co określa on jako „dobra godzina", to jest chwili, w której człowiek czuje, że życie, którym żyje, jest „bogate, pełne, spokojne i wolne"[22]. Dotyczy to również doskonałości dzieł natury, przeżycia dzieł sztuki, wreszcie – obecności niektórych ludzi, którzy działają na nas wyzwalająco, obdarowująco. Guardini wskazuje, że to, co zniechęca bądź wyzwala, może tkwić w samej atmosferze; może istnieć atmosfera, która działa na nas zniewalająco: osłabia i zasmuca („atmosfera purytańskiego fanatyzmu, autorytatywno-biurokratyczna, trzeźwego wyrachowania, a w największym stopniu zracjonalizowanej przemocy, zmechanizowanej nieludzkości"), ale może również pobudzać do działania przez radość („wolność, wspaniałomyślność, zryw serca, humor, pierwotnie zdrowa inicjatywa, ufność w podjęcie ryzyka")[23].

4. Podstawy ontologiczne

Warto zauważyć, że we wszystkich wyżej wspomnianych interpretacjach czynnik religijny nie występuje dopiero wówczas, kiedy przejdziemy do jakiejś osobnej sfery rzeczywistości, tkwi on w każdej jej cząstce. A jest tak dlatego, że „Świat nie jest «naturą», lecz stworzeniem, dziełem"[24]. Kiedy tego nie zauważamy, to problem nie tkwi w świecie, lecz w nas samych. To od naszego sposobu patrzenia zależy, czy potrafimy dostrzec elementy religijne, czy sami nie znieczulamy się na ten aspekt świata, który mógłby prowadzić nas do granicy religijności. Ściśle rzecz biorąc, nie można mówić o religijności świata, co najwyżej może on odsłaniać czynniki, które skłaniają, prowokują do religijności. Religijność rodzi się w osobie, jest odpowie-

[21] Tamże, s. 307.

[22] Tamże, s. 308.

[23] Zob. tamże, s. 312–315. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że Guardini widzi tu miejsce dla baśni, w których, jak twierdzi, triumfują elementy łaski obecne w istnieniu.

[24] Tamże, s. 328.

dzią człowieka na to, co zdołał poznać, a może raczej na to, czego poznać nie zdołał, przed czym musiał się zatrzymać z zadziwieniem, zdumieniem, bojaźnią. Kiedy to zdumienie nie gaśnie, lecz wspierane pragnieniem poznania „do końca" wzmacnia dążenie ku przedmiotowi, wówczas mamy do czynienia z czymś, co można nazwać wejściem w sferę przedreligijną. Religijność w znaczeniu chrześcijańskim pojawia się zapewne dopiero wówczas, kiedy to dążenie staje się o d p o w i e d z i ą n a w e z w a n i e , a to, co pociąga, przestaje być rzeczą i zagadką, a zostaje rozpoznane jako słowo Kogoś, kto przemawia, choć pozostaje w ukryciu. Istnieją w świecie takie „przedmioty" i sytuacje, które ze szczególnym natężeniem prowokują do zdumienia, są jak wrota lub choćby furtki prowadzące ku Temu, kto pojawia się na początku drogi jako Nieznany.

Czymś[25] właśnie takim jest istnienie, a raczej fakt, ż e c o ś i s t n i e - j e , choć przecież mogłoby nie istnieć, samo w sobie nie ma „mocy" istnienia: nie może się samo-stworzyć, nie jest zdolne utrzymać ani przedłużyć sobie istnienia. Z jednej strony mamy do czynienia z przygodnością i nietrwałością istnienia, które ujawniają groźbę „popadnięcia w niebyt", niezrozumiałego unicestwienia oraz prowokują pytania: dlaczego tak jest, czy to ma jakiś sens. Z drugiej strony istnienie czegokolwiek wiąże się z pozytywnym przekazem, że „to" jednak jest; istnieć znaczy w tym przypadku „być wyróżnionym", wywołanym z niebytu. Sam fakt istnienia konkretnej rzeczy, ale i świata, jest pra-źródłem wszelkich zadziwień i czynnikiem najmocniej oddziałującym na kształtowanie się postawy religijnej.

Inna sytuacja, w której ujawnia się moc prowokująca do religijności, zawiera się w tym „jaki świat jest", czyli w tym, co się wydarzyło, w faktach. I zapewne chodzi tu również o istnienie ładu w świecie – jednak siła oddziaływania tego, że w świecie występuje harmonia i uporządkowanie, jest w dzisiejszych czasach niezbyt wielka[26]. Raczej chodzi o to, co niezrozumiałe. Guardini zwraca uwagę, że dzieje świata jak i historia każdego człowieka prowokują umysł, który nie rozumie „jak to się mogło stać". Jak mogło się wydarzyć to, co się wydarzyło. Mówimy tu o faktach w takim znaczeniu, jakie przypisuje im Guardini. Dla niego „fakt jest tym, co się poczyna z wol-

[25] Istnienie nie jest „czymś" ani „czymś w rzeczy", skoro jednak mniej więcej wiemy, co mamy na myśli mówiąc, że ktoś lub coś istnieje, nie wiedząc, czym samo istnienie jest, to jesteśmy skazani na taką niezgodność między mową a rzeczywistością, przynajmniej na początku.

[26] Być może dlatego, że umysł niezbyt dociekliwy uznaje ład za coś naturalnego, jak gdyby samo-zrozumiałego, nie pobudza on i nie intryguje „sennego" bądź zbyt rozproszonego umysłu. A może jest tak również dlatego, że we współczesnych czasach większą uwagę i rangę przypisuje się temu, co jest nieładem, wypaczeniem, chaosem.

ności", w związku z tym nie można go uzasadnić, nie musiał się stać[27]. Chodzi o fakty w świecie ludzkim. Kiedy jednak mówimy „świat ludzki", to nie ma to innego znaczenia jak tylko takie, że chodzi o obecność człowieka w świecie. Tam, gdzie on się pojawia, świat zmienia się w „świat ludzki", a bieg czasu zmienia się w historię, to znaczy wpisane weń zostają ludzkie decyzje (lub ich brak). To, co przeszłe, nie jest zatem zastygłą formą, w której nic nie da się już zmienić. Taki obraz pojawiłby się w oczach kogoś, kto nie dostrzega, że obecność człowieka jest zarazem ingerencją w bieg wydarzeń poprzez wolność. Historia (dzieje poszczególnego człowieka) „domaga się", aby ją zrozumieć, aby przyjąć jakieś świadome lub nieświadome „przesłanie", które niesie ze sobą każdy czyn człowieka. Ktoś kogoś zdradził, ktoś się poświęcił, czyjeś życie było ciągłym poszukiwaniem, niespełnieniem, ktoś potrafił znaleźć wyjście w sytuacji bez wyjścia, jakieś czyny i postawy są niejasne, przeciwstawne, czyjeś życie pozostaje ukryte, niedostępne. Każda z tych sytuacji coś znaczy, może wpływać na współczesnych, choć już rzekomo „nie istnieje" – to jest specyfika ludzkiej historii, która pozostaje w ten sposób „żywa"[28].

Ten, kto to dostrzeże, może się zadziwić zdolnością osoby do „sięgania poza teraźniejszość". Może i powinna zadziwiać specyfika osoby ujawniająca się także gdzieś indziej – w aktach poznania, miłości, przebaczenia, ale także nienawiści, „bezinteresownej" złośliwości, „nieludzkim" okrucieństwie. Właściwie każde spotkanie z osobą może stać się prowokacją do postawienia pytania, co sprawia, że działa ona w sposób, który nie daje się sprowadzić do – rzekomo samozrozumiałych – praw fizycznych, biologicznych czy psychologicznych. Gdzie jest (i czym jest) źródło, które przejawia się w działaniu w tak niespodziewany sposób?

Chcę zwrócić uwagę na jeszcze inną sytuację, w której ujawnia się czynnik uaktywniający religijność. Jest nim akt wychowania. Kiedy spojrzymy na to, co dokonuje się w procesie wychowania, to musimy zapytać – za Kantem – jak to jest możliwe? Jak to możliwe, że jeden człowiek może „przekazać" drugiemu, a ten drugi może „przyjąć" coś, co sprawia, że zmienia się on sam. I dokonuje się to tak, że nie musi tracić swojej autonomii i wolności. Jak można drugim człowiekiem „kierować", nie zawłaszczając jego woli lub jak można się na kimś wzorować i naśladować go, nie uzależniając się od niego i umacniając własną samodzielność. Pojawiają się głosy, że tak pojmowany wpływ wychowawczy nie jest możliwy i rzekomo musi

[27] Por. tamże, s. 349-353.

[28] O takiej „współobecnej" dla współczesnych historii wspomina czasem Karol Wojtyła w wielu swoich wierszach (np. *Myśląc ojczyzna*). Tego „głosu dziejów" nie można rozumieć tylko metaforycznie. Nie da się zrozumieć zawartej w nich myśli, jeśli nie przyjmie się, że istnieje jakiś sposób duchowej obecności świata, który przeminął (ludzi, którzy go tworzyli).

zawsze dokonywać się poprzez nacisk, przymus czy zniewalającą ingerencję – na ten zarzut można odpowiedzieć, odwołując się do doświadczenia (bezpośredniego – własnego lub pośredniego – cudzego) tych osób, które twierdzą, że coś takiego się dokonało… a więc jest możliwe[29]. I to wystarczy, aby zdumieć się faktem wychowania jako specyficznym spotkaniem wolnych osób, bez względu na to, że niekiedy dokonuje się ono w sposób zniewalający, niszczący wolność.

5. Elementy religijne w doświadczeniu wychowania

Wszystko to, co powiedzieliśmy do tej pory, dotyczy elementów obiektywnych warunkujących doświadczenie wychowania, teraz chciałbym przejść do rozważenia czynników tkwiących w nim samym. Najpierw jednak należy powiedzieć, czym właściwie jest doświadczenie wychowania, gdyż nie jest to termin obecny ani w filozofii, ani w pedagogice[30]. Przez doświadczenie wychowania rozumiem poznanie (doświadczenie) tego, co składa się na sam fakt wychowania. Analogicznie do tego, co pisze Karol Wojtyła o „doświadczeniu człowieka", które dotyczy poznawczego ujęcia faktu bycia człowiekiem[31]. Fakt wychowania zawiera trzy elementy: postawę wychowawcy, którą określam jako troskę (o dobro wychowanka i zabezpieczenie go przed złem), postawę zaufania wychowanka, który słucha i przyjmuje lub odrzuca kierowane do niego przesłanie, jak wreszcie samą dwustronną relację (zdarzenie, proces) między wychowawcą i wychowankiem, polegającą na realizacji lub odrzuceniu wpływu, zawiązaniu pewnej wspólnoty bądź uniemożliwieniu jej powstania (będącego skutkiem niezrozumienia, manipulacji, presji z jednej strony lub niechęci i buntu z drugiej). Wszystkie trzy elementy stanowią dopiero całość faktu wychowania, jak widać jest on złożony i wielostronny i takie jest również doświadczenie wychowania. W doświadczeniu tym chcę wskazać cztery ważne dla samego aktu wychowania momenty (aspekty), których nie można w pełni zinterpretować, nie wchodząc w sferę religijną.

a. Przeżycia egzystencjalne

Pierwszym z nich jest poszukiwanie zrozumienia i sensu w sytuacjach, które zdają się bez-sensowne, niszczą poczucie ładu, wprowadzają niepo-

[29] To znaczy, kiedy ktoś twierdzi, że np. wzorując się kimś pozostaje wolny lub przytacza czyjeś wiarygodne, potwierdzone czynami i życiem, świadectwo.

[30] Odwołuję się tu do rozważań zawartych w mojej pracy *Prawda jako zasada wychowania*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 160-194.

[31] Por. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, TNKUL, Lublin 1994, s. 51-56.

kój, zagrożenie, są zarzewiem buntu. Jest to na przykład zderzenie się ze złem występującym w świecie, nie tylko z tym sprawianym przez innych ludzi: z niesprawiedliwością, podstępem, krzywdą i okrucieństwem, ale również z takim, które zdaje się nieuchronne i nie można zidentyfikować jego sprawcy – jak cierpienie i zamęt spowodowane przypadkami losowymi, nieuchronnością śmierci. Próbę usensowienia takich faktów przynoszą rozmaite ideologie, ale czynią to z zewnątrz (niekiedy w podobny sposób mogą być podawane wyjaśnienia religijne) i właściwie nie po to, aby je wyjaśnić, lecz po to, by je usunąć z pola widzenia lub zinstrumentalizować, uczynić narzędziami do osiągnięcia innych celów[32]. Zadaniem wychowawcy jest w takim przypadku czuwanie, aby żadne takie podpowiedzi nie były przyjmowane bezkrytycznie, mimowolnie i powierzchownie, lecz by zasadnicza decyzja była wewnętrznym i własnym aktem osoby, a więc takim, który uzewnętrzni się w działaniu, za który osoba w naturalny sposób będzie chciała wziąć odpowiedzialność. Czasem może to polegać na wytrącaniu ze stanu wygodnej obojętności i prowokowaniu do stawiania pytań, wspieraniu w poszukiwaniach, umacnianiu, kiedy odpowiedź nie nadchodzi lub zdaje się przekraczać możliwości wychowanka. Wychowawca–chrześcijanin nie powinien ułatwiać i przyspieszać tego procesu budowania własnej dojrzałości intelektualnej i nade wszystko ma czuwać, aby była to odpowiedź samodzielna. Podsuwanie odpowiedzi, także wtedy, kiedy są one uwiarygodnione własnym świadectwem wychowawcy, jest potrzebne i pożyteczne, jeśli tylko wychowawca ma świadomość, że nie chodzi o rozwiązanie jakiegoś problemu ogólnego, lecz konkretnych problemów wychowanka i to przez niego samego, a więc najpierw chodzi o zbudowanie jego samodzielności. Religijna wrażliwość wychowawcy może mu podpowiedzieć, jak powinien działać, aby uświadomić wychowankowi, że „mierzenie się" z pytaniami egzystencjalnymi nie polega w gruncie rzeczy na „rozwiązywaniu problemów", lecz na podjęciu odpowiedzialności za własne życie, także po przekroczeniu progu tajemnicy.

b. „Uczestnictwo" w złu

Drugim momentem, którego jak się wydaje nie można pominąć w analizie procesu wychowania, jest dostrzeżenie przez wychowanka zła, którego on sam jest sprawcą lub też zła dokonywanego przez osobę, która jest dla niego

[32] „Wyjaśnienie" tego typu zła służyło w marksizmie wzbudzeniu gniewu i buntu oraz utrwaleniu postawy rewolucyjnej. Podobne zakusy można odnaleźć w niektórych współczesnych ideologiach edukacyjnych, którym bardziej chodzi o rozwiązania polityczne i „działania systemowe", a mniej albo wcale o dostarczenie odpowiedzi na ważne dla jednostki pytania.

kimś bliskim, której ufa, którą obdarza autorytetem. W pierwszym przypadku jest to sytuacja własnej winy. I nie chodzi tylko o to, że jest się sprawcą krzywdy wymierzonej w kogoś innego, lecz również o świadomość, że w wyniku takiego działania sam sprawca stał się w jakimś sensie zły – siebie samego obarczył złem swego czynu. Jak może wybrnąć z tej sytuacji? Można próbować zlekceważyć zło, podważać sprawstwo, uznać, że właściwym źródłem zła są jakieś nieokreślone „czynniki psychiczne" lub systemowe. Czy jednak takie rozwiązania podsuwane przez ideologie nie są oderwane od doświadczenia, czy nie niszczą własnego przeżycia sprawstwa? W drugim przypadku wychowanek przeżywa zawód, smutek czy gniew z powodu sprzeniewierzenia się kogoś, w kim pokładał nadzieję. Dobro, które w nim widział, nie okazało się trwałe i pełne, w jego miejsce wdarło się zło, on sam stracił pomoc, której się spodziewał, i oparcie, na które liczył. Nie może się ze spokojem i ufnością oddać w opiekę wychowawcy, który nie jest już „nieskalany" (jeśli w ogóle się nawrócił). Czyż nie ma on pokusy, aby odrzucić i przekreślić wszystkie czyny i wszelką pomoc, jaką od niego otrzymał?

W obydwu przypadkach sytuacja wydaje się trudna do rozwikłania, jeśli nie chcemy, aby zrozumienie polegało na pobłażliwym zlekceważeniu i usprawiedliwieniu każdego czynu. Czy istnieje jakaś droga przezwyciężenia beznadziejności wynikającej z własnej winy oraz uzasadnienia dla przebaczenia osobie, która boleśnie zawiodła? Trudno ją znaleźć w „świeckiej" wizji człowieka. Religia podpowiada, że człowiek, będąc z natury dobry, w pewien sposób uczestniczy w złu, może otwierać się na nie. Brak doskonałości, skaza, którą teologia uznaje za skutek grzechu pierworodnego, ma również swój doświadczalny wyraz. Jest to doświadczenie dychotomii, rozdźwięku, sprzecznych dążeń istniejących w każdym człowieku, jednych skierowanych na realizację dobra, innych nastawionych na szkodzenie i destrukcję. Człowiek poznaje, że w nim samym są siły, nad którymi nie panuje, a które chcą nim zawładnąć, jeśli na to pozwoli. Dramat rozgrywający się w człowieku, który siebie samego nie do końca rozumie i nie zawsze nad sobą panuje, dostrzegając w sobie rozbieżne siły, niekiedy ulegając im, chcąc czegoś sam nie chce, działając wbrew lub przeciw sobie – to wszystko można dostrzec także w naturalnym poznaniu, nie można jednak zrozumieć tej dychotomii do końca, tak jak nie sposób uwolnić się przed nieuchronnością nieusuwalnej winy. Tylko wejście na drogę religijną pozwala zrozumieć, że istnieje szansa uzyskania pełnego przebaczenia, uwolnienia od winy i oczyszczenia.

c. Los

Każdy człowiek, który wnikliwie poznaje siebie, dostrzega z łatwością, że wiele z tego, kim jest, nie jest od niego zależne, lecz wyznaczone przez

okoliczności, na który nie miał wpływu. Chodzi zarówno o okoliczności zewnętrzne, o to, co nam się przydarza, jak też o to, co zostało nam „przydzielone" jako cechy charakteru, upodobania, czas, miejsce życia i inne elementy roli, którą przychodzi nam pełnić. Można próbować odrzucać te uwarunkowania, uznając tę konieczność za przymus i gwałt zadany jakiejś trudnej do określenia, abstrakcyjnie pojmowanej własnej wolności. Ale można również uznać te konieczności za coś, co człowieka chroni i wybawia. Tak jak prawa natury, na których można polegać. I nie chodzi o to, że prawa te niekiedy nam „służą" – są przecież sytuacje, w których występują „przeciw nam". To coś znacznie bardziej podstawowego: „Fakt, że prawa bytu, prawa rozumu i działania są niepodważalne, jest fundamentem, na którym opiera się nasze życie" – stwierdza Guardini[33]. To na tej „błogosławionej" nieuchronności opiera się nasze poczucie realizmu, dzięki któremu możemy się ochronić przed zdradzieckimi podszeptami fantazji, urokiem mrzonek, zwodniczą mocą wyobraźni zagłuszającej rzeczywistość.

Inną niszczącą siłą może być dla człowieka przypadek, czyli bezsensowność losu. Guardini zwraca uwagę, że to, co nazywamy przypadkiem, czasem wyłania się ze źródeł życia, które są ukryte – człowiek nie zdaje sobie sprawy, że „przyciąga" różne przypadki. Sięgnięcie do podświadomości pomaga czasem rozjaśnić bieg życia i zrozumieć nieprzypadkowość tego, co się przydarza. Nie może tego jednak wyjaśnić, a tym samym nie można losu przechytrzyć ani zjednać.

Kiedy jednak dostrzeżemy, że chodzi o zdarzenia d o t y c z ą c e c z ł o w i e k a , to wchodzimy na ścieżkę, która pozwala nam zrozumieć, że „ludzki los" odróżnia się od tego, co nieuchronnie lub przypadkowo zdarza się w świecie przyrody czy w kosmosie.

I wówczas nie są absurdalne pytania, czy los ten można pokonać, czy można mu sprostać, pokierować nim. A może nawet sprzeciwić się, podważyć jego nieuchronność, fatalizm? Przemiana postawy może nastąpić w nastawieniu religijnym; dzieje się tak wtedy, kiedy los przestaje być wyrazem bezosobowej ukrytej siły, przejawem chaosu, a staje się dla kogoś wyzwaniem, zadaniem postawionym przez Kogoś. Nie wydaje się, aby można było to wezwanie odczytać z zewnątrz, czasem wychowawca może rozpoznać w wychowanku coś, co wydaje mu się przejawem losu, jednak człowiek tylko od wewnątrz może wydobywać z mroków swój los, dostrzec pewną spójność spotykających go wydarzeń i poruszeń wewnętrznych, akceptować swój los i próbować samemu realizować to, co on zapowiada i mężniej znosić jego ciężkie próby[34]. Moc losu, której nie można stawić czoła, może

[33] R. Guardini, dz. cyt, s. 349.

[34] Niekiedy ludzie patrzący z zewnątrz potrafią zobaczyć więcej w człowieku niż on

nabrać wówczas jeszcze innego znaczenia – staje się gwarancją, że to, ku czemu człowiek zmierza, nie jest wyznaczone tylko przez jego projekty, nie opiera się na jego wątłych siłach, lecz ma trwalsze i pewniejsze podstawy.

d. Wspólnota

Wychowanie jest faktem społecznym nie tylko dlatego, że dokonuje się w społeczeństwie i ma na celu rozwinięcie społecznych postaw w jednostce, ale w pewien sposób tworzy społeczność i zapewnia jej żywotność. Zakłada ono uczestnictwo w kulturze rozumianej jako rezultat wolnej i celowej działalności człowieka oraz – pierwotniejsze – uczestnictwo w ludzkiej naturze. Wiele nurtów filozofii współczesnej odrzuca pojęcie ludzkiej natury, wspólnej wszystkim i przejawiającej się w każdym człowieku, bez głębszego chyba przemyślenia negatywnych konsekwencji, jakie to niesie ze sobą (zagubienie ontycznego fundamentu wspólnoty) i bez zrozumienia pozytywnych możliwości, jakie stwarza. Usuwa się z pola widzenia to wszystko, co w doświadczeniu przemawiałoby na korzyść uznania wspólnoty natury. Ten, kto poznaje (doświadcza), jeśli chce uniknąć subiektywizmu i relatywizmu, winien przyznać, że prawda jest dostępna każdemu człowiekowi (na miarę jego możliwości), a efektywność komunikowania się (przekazywanie informacji, zrozumienie) nie tylko tworzy wspólnotę poznawczą, ale ją zakłada. Z już istniejącą wspólnotą międzyludzką mamy do czynienia wtedy, kiedy uczestniczymy w kulturze, korzystając z dorobku innych (ucząc się języka, myśląc obrazami i symbolami stworzonymi przez innych), także wtedy, kiedy go modyfikujemy czy odrzucamy.

Trudne do wytłumaczenia w języku „świeckiej" socjologii jest uczestnictwo w życiu minionych pokoleń, wspólnota zasług i win, przejmowanie zadań, które one pozostawiły, naprawianie błędów przez nie popełnionych. Podobną tendencję można dostrzec w podejmowaniu solidarności z ludźmi żyjącymi współcześnie (co do przyszłości to jest to już bardziej abstrakcyjne). Można wprawdzie śród- i międzypokoleniową wspólnotę odrzucić uznając, że opiera się na poznawczych i przeżywaniowych złudzeniach, które bywają nawet niebezpieczne, gdyż powołują do życia nieistniejące struktury ogólne (takie jak rodzina, naród, państwo) zagrażające indywidualnej wolności jednostki.

To prawda, że nauka płynąca z historii nakazuje daleko idącą ostrożność. Takie byty jak państwo (sowieckie czy nazistowskie), kategorie klasy, partii, rasy, wymuszające podporządkowanie się jednostki rzekomo wyższym celom, pokazały swą siłę spustoszenia. Również skompromitowane

sam i na tym wychowawca powinien budować swój przywilej pomagania i doradzania; ostateczne potwierdzenie zawsze należy do podmiotu i nikt nie może go w tym wyręczyć.

zostały idee „humanizmu", który nie zważając na los pojedynczego człowieka (a nawet mając go w pogardzie) wzywał, aby szlachetne dążenia i siły kierowane były ku ideałowi „ludzkości" lub „człowieka w ogóle". Nie wydaje się jednak, aby wszystkie te manipulacje i błędy przeszłości mogły zniweczyć przekonanie o istnieniu między ludźmi wspólnoty, szerszej niż istniejące związki i zależności, takiej, która pozwala być otwartym na spotkanie i wysłuchanie k a ż d e g o człowieka. Karol Wojtyła nie wahał się mówić o takim aspekcie uczestnictwa także w odniesieniu do samego aktu wychowania, którego cel określał jako „obdarowanie dojrzałym człowieczeństwem"[35]. Przy czym „człowieczeństwo" oznacza tu wspólnotę natury, a równocześnie takie odniesienie do każdego, które oddaje się określeniem „bliźni".

Jest to jeden z trudniejszych aspektów bytu ludzkiego, zwłaszcza dziś, kiedy tak bardzo podkreśla się indywidualność; nie wydaje się jednak, aby mógł zostać pominięty. Zwłaszcza dla tego, kto zwraca uwagę na rodzącą się wówczas wspólnotę duchową. Trudno zinterpretować tę rzeczywistość bez religijnego kontekstu, którą wprowadza weń pojęcie wspólnoty osób – *communio personarum*.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na moment, w którym skupia się specyfika chrześcijańskiego doświadczenia wychowania – jest nim obecność doskonałego i konkretnego wzoru – Jezusa Chrystusa. Ten moment decyduje o wyjątkowości propozycji chrześcijańskiej i zmienia zupełnie perspektywę w dziedzinie wychowania. Poszukiwanie nie jest już dążeniem bez końca, eksperymentem prowadzącym w niewiadomym kierunku, cel okazuje się realny, a doskonałość – osiągalna. Oczywiście dla tego, kto zechce podjąć „ryzyko wiary". Nie można do tego w żaden sposób przymuszać, ale można nakłaniać i zachęcać, mając nadzieję, że ludzkie słowa i czyny staną się dla kogoś pretekstem, dzięki któremu zechce bez uprzedzeń rozważyć tę „ofertę" i otworzyć się na światło rozjaśniające poznanie i przyjąć moc poruszającą wolę od wewnątrz, tak by sam mógł podjąć decyzję o wejściu na tę drogę.

Religion Perspective in Educational Experience (Summary)

What is the main difference between religious and secular point of view, Christian and secular pedagogy? This question is considered with reference to views of John Paul II (reason and faith relationship), Hans Urs von Bathasar (commitment to

[35] K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a "communio personarum",* „Ateneum Kapłańskie" 1 (1975), s. 22.

the search of the truth) and Romano Guardini (Grace supporting the freedom, destiny and Providence). There are many religious aspects in the educational experience: existential experiences (sense/absurdity of life, injustice, suffering), "participation" in evil, destiny, community. The distinction of Christian educational experience is based on one fact – it is the presence of the perfect and concrete example – Jesus Christ.

Keywords: Christian pedagogy; existential experience; community; educational experience.

Perspektywa religijna w doświadczeniu wychowania (Streszczenie)

Jaka jest główna różnica między religijnym i świeckim punktem widzenia, między pedagogią „świecką" i chrześcijańską? Kwestia ta jest rozważana w odniesieniu do poglądów Jana Pawła II (relacja rozum – wiara), Hansa Ursa von Bathasara (zaangażowanie w poszukiwanie prawdy) oraz Romano Guardiniego (łaska wspierająca wolność, los i Opatrzność). Doświadczenie wychowania zawiera wiele aspektów religijnych: przeżycia egzystencjalne (sens/bezsens życia, niesprawiedliwość, cierpienie), „uczestnictwo" w złu, los, wspólnota. Specyfika chrześcijańskiego doświadczenia wychowania opiera się na fakcie, jakim jest obecność doskonałego i konkretnego wzoru – Jezusa Chrystusa.

Słowa kluczowe: pedagogia chrześcijańska; doświadczenie egzystencjalne; doświadczenie wychowania; wspólnota.