

# Janusz Tarnowski

---

## Spotkanie z Bogiem jako zasadniczy kierunek wychowania chrześcijańskiego

---

Collectanea Theologica 43/2, 51-63

---

1973

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ TARNOWSKI, WARSZAWA

## **SPOTKANIE Z BOGIEM JAKO ZASADNICZY KIERUNEK WYCHOWANIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO**

Rozmowy duszpasterskie z młodzieżą lub dorosłymi, którzy uważają się za wierzących a wykazują znaczną obojętność w dziedzinie wiary, nasuwają przypuszczenie: ludzie ci nie spotkali się dotąd z Bogiem, rozminęli się z Nim. Otóż współczesna katecheza i pedagogika chrześcijańska stawia sobie jako jedno z najistotniejszych zadań: pomóc człowiekowi do „spotkania z Bogiem”.

Wyłania się więc podwójny problem, mianowicie teoretyczny — określenie filozoficznych podstaw powyższego sformułowania oraz praktyczny — realizacja pomocy do „spotkania z Bogiem” w wychowaniu chrześcijańskim.

### **I. Filozoficzne podstawy „spotkania z Bogiem”**

Termin „spotkanie” został przejęty z potocznego języka i obdarzony specyficznym znaczeniem przez dwa nurty filozoficzne: personalizm i egzystencjalizm (zwłaszcza teistyczny). Rozpatrzmy zatem spotkanie z Bogiem według obu tych punktów widzenia.

#### **1. Spotkanie z Bogiem w ujęciu personalistycznym**

##### **a) od strony człowieka**

W dokumentach magisterium Kościoła określa się zwykle osobę ludzką jako istotę „wyposażoną w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność” (DRW 2), z czego wypływają pewne prawa i obowiązki. W świetle Objawienia osoba zyskuje daleko większą jeszcze godność, ponieważ ludzie zostali „odkupieni

za cenę Krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej”<sup>1</sup>.

Ale termin „osoba” jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych. E. Mounier sądzi, że nie da się on zdefiniować. Natomiast ks. W. Granat przedstawiając poszczególne próby określenia osoby wskazuje na tendencje do podkreślania różnych elementów: indywidualnych, społecznych, etycznych itd., oraz proponuje własną definicję następującą: „integralna osoba ludzka jest to jednostkowy, substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny (w celu harmonijnego ubogacenia siebie i ludzkości w zakresie całego bytu)”<sup>2</sup>.

Na specjalną uwagę zasługuje rozszerzająca się ostatnio koncepcja tzw. personalizmu dialogicznego, która wychodzi z założenia, że osobę ludzką można określić jedynie przez odniesienie jej do drugiej osoby. Już J. H. Newman sądził, że człowiek może o tyle stać się sobą, o ile wykracza poza samego siebie i wchodzi w relację z kimś innym<sup>3</sup>. Szeroko omawianym tu przedstawicielem personalizmu dialogicznego, związanego z tzw. „Ja—Ty—filozofią” jest Martin Buber, a także do pewnego stopnia Emanuel Mounier. Ponadto reprezentują ten kierunek m. in. Juan Alfaro, Karl Barth, Emil Brunner, Ferdinand Ebner, J. Goldbrunner, Romano Guardini, Karl Rahner, Georg Rückriem, Otto Semmelroth, Theodor Steinbüchel. Oczywiście wśród poszczególnych myślicieli zachodzą różnice w poglądach. Jedni jak np. R. Guardini kładą mocniejszy nacisk na „ja” osobowe, wychodząc z założenia, że „osoba aktualizuje się wprawdzie przez relację Ja—Ty, ale nie rodzi się z tej relacji”<sup>4</sup>. Inni natomiast jak np. K. Barth uważają, że człowiek dopiero konstytuuje się przez powiązanie z innym człowiekiem<sup>5</sup>. Podobnie sądzi M. Buber oraz J. Lacroix, według którego osoba utożsamia się z relacją<sup>6</sup>. Ten ostatni nurt można by nazwać aktualistycznym, a pierwszy — statycznym, albo raczej pre-aktualistycznym.

Przedstawiciele obu tendencji na ogół zgodnie widzą w Bogu obsolutne Ty, a w stosunku Boga i człowieka najdoskonalszą formę dialogu. Ludzka struktura dialogiczna w pełni urzeczywistnia się tylko w Bogu, który powołuje człowieka do wspólnoty z sobą. Wprawdzie powołanie to, jak pisze Rahner, jest łaską, ale należy

<sup>1</sup> Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Kraków<sup>2</sup> 1969, 9 n.

<sup>2</sup> W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, 244.

<sup>3</sup> H. Fries, *Der gläubige Mensch. Ein Beitrag zur Anthropologie Newmans*, Theologische Quartalschrift 127 (1947) 19.

<sup>4</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, taska, los* (tł. z niem.). Kraków 1969, 87—344.

<sup>5</sup> K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Zürich 1948, t. 3, cz. 3, 290 n.

<sup>6</sup> J. Lacroix, *Sens dialogu* (tł. z fr.), Warszawa 1957, 94.

do samej egzystencji człowieka, a dokonywuje się na drodze spotkania<sup>7</sup>. Osoba ludzka tylko dzięki spotkaniu z Bogiem może być w pełni rozbudzona i staje się sobą.

## b) Od strony Boga

Również sposób odnoszenia się Boga do człowieka można scharakteryzować jako personalny i dialogiczny. Bóg bowiem jest osobą, której obraz stanowi osoba ludzka, a źródło dialogu — jak pisze papież Paweł VI — znajduje się w umyśle Boga<sup>8</sup>. Konstytucja zaś *Gaudium et spes* podkreśla, że sam Bóg rozpoczyna dialog i „człowiek już od swego początku zapraszany jest do rozmowy z Bogiem...” (KDK 19).

Na trzy zwłaszcza momenty zwróćmy uwagę: stworzenie, historię zbawienia i działanie łaski. Tak więc Bóg stwarza każdego człowieka z wolnego wyboru i podtrzymuje go swoją Opatrznością. W ten sposób ustanawia „ty” jako partnera do osobowego spotkania ze sobą, oczekując na wolną również odpowiedź ludzkiej strony — co omawia szeroko Otto Semmelroth<sup>9</sup>.

Także dzieje zbawienia to „ojcowski i święty dialog między Bogiem a ludźmi” — stwierdza Paweł VI. Dialog ten został przerwany po żalonym upadku Adama, ale nawiązuje się na nowo w ciągu wieków, a niejednokrotnie „staje się zażyły i pełen ufności”<sup>10</sup>. Osobowy charakter dialogu wyraża się w historii zbawienia przez wolność oddziaływania Boga, uzdolniającego do wolnej odpowiedzi człowieka i uzależniającego od niej swoje dalsze słowo.

Jeśli wreszcie idzie o łaskę Bożą, to teologia współczesna — jak wykazuje Rahner — odchodzi coraz bardziej od pojmowania jej na wzór bytowości dodanej człowiekowi, lecz widzi w niej pełną miłości relację między osobą ludzką a każdą z trzech Osób Boskich, co jest zaczątkiem uszczęśliwiającej wizji, która nastąpi w wieczności<sup>11</sup>. Zdaniem J. B. Alfaro łaska ma źródło w osobowej postawie Boga zapraszającego człowieka z miłością do przyjaźni oraz uczestnictwa w swoim wewnętrznym życiu<sup>12</sup>. A ks. Wincenty Granat pisze na początku swej publikacji: „Idea... osobowego

<sup>7</sup> K. Rahner, *Würde und Freiheit des Menschen*, w: *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1958, t. 2, 252 n.

<sup>8</sup> Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, Paris 1967, n. 70, s. 85.

<sup>9</sup> O. Semmelroth, *Gott und Mensch im Begegnung*, Frankfurt am Main 1958, 16—34.

<sup>10</sup> Paweł VI, j. w. Kardynał K. Wojtyła pisze, że główną treścią Ewangelii jest spotkanie Boga z człowiekiem i światem — *Notatki na marginesie konstytucji „Gaudium et spes”*, Ateneum Kapiańskie 74 (1970) 13.

<sup>11</sup> K. Rahner, *La nature et la grace*, w: *Questions théologiques aujourd'hui* (tł. z niem.), Paris 1965, t. 2, 26.

<sup>12</sup> J. Alfaro, *Person und Gnade*, w: *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig 1962, 265—271.

Boga, Stwórcy świata i człowieka jest warunkiem studium o łasce” oraz zmierza do wykazania, „że łaska ma charakter personalistyczny w jej początkach, wzroście i celu”<sup>13</sup>. Każdy zaś z sakramentów według tegoż autora „jest symbolicznym, a także realno-duchowym spotkaniem z Chrystusem, a przez Niego z Bogiem”<sup>14</sup>.

## 2. Spotkanie z Bogiem jako sytuacja egzystencjalna<sup>15</sup>

Wyraz „spotkanie” jest rzeczownikiem utworzonym z czasownika „spotkać” i oznacza w języku polskim „zejście się dwu albo więcej osób” albo „potyczkę” „utarczkę”<sup>16</sup>. Historią różnorodnych zastosowań „spotkania” zajmuje się Otto Friedrich Bollnow sądząc, że jest to „kluczowe słowo naszego czasu”<sup>17</sup>. Zwraca on również uwagę na podwójne znaczenie tego terminu, a mianowicie szerokie, powszechnie stosowane oraz wąskie, egzystencjalne. W potocznym sensie spotkanie jest rozumiane jako zwykłe zetknięcie z drugim człowiekiem albo inną rzeczywistością i snuje się niby czerwona nić w sprawozdaniach z akademii, zebrzań, konferencji, a jego częste i bezmyślne używanie grozi inflacją. Pierwszy zaś, kto użył słowo „spotkanie” w wąskim (albo „mocnym”), egzystencjalnym znaczeniu był Martin Buber, występując przeciwko filozofii życia, według której sprawą najistotniejszą jest rozwój możliwości przez jednostkę. Buber natomiast widzi najbardziej zasadniczy moment w relacji dialogicznej i sądzi, że „prawdziwe życie polega na spotkaniu”<sup>18</sup>. Podobnie określa swoje stanowisko F. Gogarten: „...spotkanie człowieka z człowiekiem stanowi centrum ludzkiej egzystencji”<sup>19</sup>. R. G u a r d i n i natomiast zauważa, że tylko w sferze ludzkiej zachodzi możliwość obustronnego pełnego spotkania; godzi się on rów-

<sup>13</sup>W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1959, t. 5, 14. 5.

<sup>14</sup>*Dz. cyt.*, Lublin 1964, t. 7, cz. I., 7.

<sup>15</sup>Sytuację rozumie Z. Mysłakowski — w publikacji *Proces kształcenia i jego wyznaczniki*, Warszawa 1970, 59 — jako układy „rzeczy i zjawisk, które powstają, przekształcają się i zanikają. Centrum tego układu stanowi jednostka wraz z jej potrzebami, strukturą organizacyjną, postrzeżeniami i działaniami”.

<sup>16</sup>M. Arct, *Słownik ilustrowany języka polskiego*, Warszawa 1966. W słowniku zaś najnowszym określone zostało spotkanie jako „umówione zejście się lub zjazd w celu zobaczenia się z kim” (*Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewskiego, Warszawa 1966, t. 8. 601—602). Wydaje się jednak, że moment umówienia się niekoniecznie zawiera się w treści słowa „spotkanie”.

<sup>17</sup>O. Fr. Bollnow, *Existenzphilosophie und Pädagogik, Versuch über unstetige Formen der Erziehung*, Stuttgart 1959, 87—101.

<sup>18</sup>M. Buber, *Ich und Du*, (1922) w: *Dialogische Leben. Gesammelte philosophische und pädagogische Schriften*, Zürich 1947, 23.

<sup>19</sup>F. Gogarten, *Glaube und Wirklichkeit*, Jena 1928, 96.

niez z tym, że nie każde zetknięcie ludzi wolno nazwać spotkaniem. Konieczne są pewne warunki jak np. wolność, wyjście z siebie, „sprzyjająca godzina” (*günstige Stunde*) czyli odpowiedni stan psychiczny obu partnerów, właściwa atmosfera, itd. Ponadto *Guardini* podkreśla moment sytuacyjny w spotkaniu, zwłaszcza w rozumieniu pedagogicznym. Określa on spotkanie jako „wyjście naprzeciw drugiemu, połączone z wyraźnym zauważeniem niepowtarzalnego kształtu tego kogoś drugiego, z odczuciem jego istoty, z ceną jego wartości”<sup>20</sup>.

Powstaje więc pytanie, jaki sens pojęcia spotkania należy przyjąć: szeroki czy wąski. Otóż jeśli stoimy na gruncie wychowania egzystencjalnego, zrozumiałe jest opowiedzenie się za takim znaczeniem pojęcia „spotkanie”, które określamy właśnie jako egzystencjalne, czyli za ujęciem węższym. Idąc po tej myśli *O. Fr. Bollnow* wysuwa następujące określenie spotkania: „...natknięcie się człowieka na jakąś rzeczywistość, która trafia go w sam rdzeń egzystencji i doprowadza do świadomości, że nie istnieje on autonomicznie czyli sam z siebie”<sup>21</sup>. Wydaje się, że powyższa definicja może być uznana zasadniczo jako zadowalająca, zarysowuje ona bowiem wyraźnie trzy momenty: 1<sup>o</sup> egzystencjalny wymiar spotkania (trafienie w rdzeń egzystencji), 2<sup>o</sup> różnicę między przeżyciem (wydarzenie w obrębie podmiotu, subiektywne) a spotkaniem (przyjęcie jakiejś rzeczywistości obiektywnej jako współtworzącej podmiot) i wreszcie 3<sup>o</sup> zarysowanie możliwości decyzji, dotyczącej zasadniczej przemiany życia jako skutku spotkania (skoro następuje uderzenie w rdzeń egzystencji oraz przekształcenie świadomości). Nie występuje natomiast jasno we wspomnianej definicji personalny charakter spotkania, skoro mówi się o natknięciu na „jakąś rzeczywistość”. Należy więc jeszcze rozpatrzyć bliżej zarówno spotkanie osób ludzkich między sobą, jak też spotkanie człowieka z Bogiem.

#### a) Spotkanie międzyludzkie

Trudne do zrozumienia w przytoczonej wyżej definicji spotkania sformułowanie: „trafia go w sam rdzeń egzystencji” da się do pewnego stopnia wyjaśnić przy pomocy analizy dokonanej przez *Leopolda Prohaskę*, który próbuje naszkicować zarys pedagogiki spotkania z fenomenologicznego punktu widzenia. Stwierdza on, że pierwszym charakterystycznym zjawiskiem, związanym ze spotka-

<sup>20</sup> *R. Guardini, Die Begegnung*, w: *R. Guardini — O. Fr. Bollnow, Begegnung und Bildung*, Würzburg 1956, 9—24; *R. Guardini, Koniec czasów...*, 250.

<sup>21</sup> *O. Fr. Bollnow* (dz. cyt., s. 98) cytuje definicję wg *E. Metzke, Handlexikon der Philosophie*, Heidelberg 1948: „...das Zusammentreffen des Menschen mit einer Wirklichkeit, die ihn selbst im Kern seiner Existenz trifft und ihn bewusst macht, dass er nicht autonom aus sich selbst lebt”.

niem, jest ruch (zbliżanie się, osiągnięcie bliskości, oddalenie), a następnie, że do zaistnienia spotkania konieczne jest jakieś medium. Przedmioty zbliżające się do siebie, poruszają się bowiem w pewnej przestrzeni jak np. woda, powietrze, ziemia itp. Otóż jeśli chodzi o ludzi, to spotkanie w sensie właściwym nie ma jeszcze miejsca, gdy występuje w sferze fizycznej (*im physischen Raum*), bo człowiek nie jest rzeczą, ani w sferze psychicznej (*im psychischen Raum*), ponieważ jest on czymś więcej niż zwierzęciem. Zaczyna się spotkanie dopiero wtedy, gdy dociera do sfery duchowej (*im pneumatischen Raum*). Wszystkie zetknięcia międzyludzkie, które nie osiągają duchowej strony człowieka są powierzchowne i niepełne; nie przysługuje im nazwa „spotkanie”. Niemniej droga do spotkania duchowego prowadzi przez elementy fizyczne i psychiczne: najpierw zauważamy kształt kogoś innego, potem doświadczamy jego psychiki, aby wreszcie zetknięcie doszło do integracji i swego szczytowego punktu w rzeczywistości duchowej i stało się spotkaniem<sup>22</sup>.

W nawiązaniu do cytowanej uprzednio definicji spotkania wydaje się, że owo „trafienie w rdzeń istnienia” równoznaczne jest z dotarciem poprzez sferę fizyczną i psychiczną do duchowej strefy osoby ludzkiej.

#### b) Spotkanie człowieka z Bogiem

Według wielu autorów pojęcie spotkania ma ze swej natury charakter religijny lub przynajmniej metafizyczny. Według Teodoryka Kampana spotkanie można po prostu uznać za główną kategorię Objawienia oraz historii zbawczej, ponieważ Bóg objawia się i przynosi zbawienie w formie bosko-ludzkich spotkań. Kampan przedstawia, jako klasyczny prototyp, spotkanie Mojżesza z Jahwe na górze Horeb (Wj 3 i 4, 1—17). Stanowi ono rzeczywisty dialog: Mojżesz wprawdzie uznaje potęgę Boga, drży, zasłania sobie oczy, ale także stawia pytania, a nawet przejawia opór. Spotkanie to staje się dla Mojżesza przełomem, początkiem nowego wymiaru, dotknęło go bowiem w sam rdzeń istnienia, przeobraziło w pośrednika narodu wybranego.

W podobny sposób omawia Kampan spotkanie św. Pawła z Kyriosem (Dz 9, 1—9), które spowodowało, brzmienne w skutki dla całego chrześcijaństwa, przeobrażenie prześladowcy w apostoła. Zastrzega się jednak autor, aby nie mieszać doświadczenia spotkania (*Begegnungserfahrung*) z przeżyciem nawrócenia (*Bekehrungserlebnis*). Wreszcie przytacza Kampan wiele innych faktów przemiany wewnętrznej jako wynik spotkania z Chrystusem (św. Augustyn, św. Franciszek z Asyżu, św. Franciszek Ksa-

<sup>22</sup> L. Prohaska, *Pädagogik der Begegnung. Entwurf einer ganzheitlichen Erziehungslehre*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 11—23.

wery, P a s c a l, K i e r k e g a a r d), ale wyraża przekonanie, że łaska spotkania nie musi być bynajmniej jedynie udziałem wybranych, lecz należy do istoty egzystencji chrześcijańskiej. Różnica pod tym względem między świętymi a tzw. przeciętnymi chrześcijanami jest zdaniem K a m p m a n n a nie jakościowa, ale ilościowa, a więc dotycząca raczej stopnia niż istoty. Wielcy święci są jak gdyby modelami tego, co zachodzi w pomniejszeniu albo w cieniu niepoznania u zwykłych chrześcijan. Spotkanie z Chrystusem odbywa się dzięki Słowu Bożemu i sakramentom, a także w różnych wydarzeniach życia<sup>23</sup>. Ilustrację do tego twierdzenia K a m p m a n n a może stanowić publikacja znanego literata francuskiego Andre F r o s s a r d, zatytułowana *Bóg istnieje, spotkałem Go*, gdzie opisuje on swoje nagłe nawrócenie: jako ateista wszedł do kaplicy o godz. 17.10, a wyszedł o godz. 17.15 będąc chrześcijaninem, katolikiem<sup>24</sup>. Wydaje się jednak, że mogą mieć miejsce także spotkania „negatywne” z Bogiem. Oto mały Jean Paul S a r t r e raz uczył przenikliwe, karcące spojrzenie Boga, gdy bawiąc się zapalkami, przypalił dywanik; dał wtedy odpowiedź bluźnierstwem. Zdarzenie to chyba mocno utkwiło w pamięci wybitnego filozofa, skoro kończy opis słowami: „I nie spojrzał na mnie już nigdy więcej”<sup>25</sup>. Zagadnienie Boga wciąż jednak wraca w jego dziełach.

## II. Spotkanie z Bogiem w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim

Dotychczasowa analiza spotkania miała na celu wykazać, że nie tylko wynika ono z personalno-dialogicznej struktury człowieka, ale również stanowi sytuację o fundamentalnym znaczeniu, która jest w stanie zupełnie przeobrazić jego życie. Ale skoro Objawienie i historia zbawcza odznaczają się taką samą strukturą, a sytuacja spotkania odgrywa w nich rolę podstawową — jak to zostało również dotychczas stwierdzone — to można przyjąć spotkanie z Bogiem jako główny kierunek wychowania chrześcijańskiego. Trzeba więc będzie rozważyć dwa zagadnienia: specyficzną pedagogikę spotkania z Bogiem oraz stosunek tej odrębnej akcji pedagogicznej do systematycznego, planowego oddziaływania, charakteryzującego pracę szkolną czy katechetyczną.

### 1. Zakres możliwości pedagogicznych w przygotowaniu do spotkania z Bogiem

Każde spotkanie (w ścisłym tego słowa znaczeniu) jako zdarzenie ma charakter przypadkowy, spontaniczny. Nie da się więc wymusić,

<sup>23</sup> Th. K a m p m a n n, *Erziehung und Glaube*, München 1960, 80—109.

<sup>24</sup> A. F r o s s a r d, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris 1969, 12—13, 159—164.

<sup>25</sup> J. P. S a r t r e, *Słowa*, (tł. z fr.) Warszawa 1964, 82.



zorganizować, zaplanować, jest bowiem darem, łaską (przynajmniej w szerokim sensie). Oczywiście powyższe cechy odnoszą się tym bardziej do spotkania z Bogiem. Ale w takim razie zachodzi pytanie, czy spotkanie z Bogiem wolno traktować jako kategorię pedagogiczną, czy wychowawca jest w stanie do niego doprowadzić? Z jednej bowiem strony zależy ono od nadprzyrodzonej łaski Boga a z drugiej od wolnej odpowiedzi człowieka. O dokonaniu się takiego personalno-egzystencjalnego spotkania decydują tylko dwie wolne (każda na swój sposób) osoby: Bóg i człowiek. Gdzie jest więc miejsce wychowawcy i jak mogłaby wyglądać jego interwencja?

Otóż pedagodzy chrześcijańscy wysuwają pewne próby rozwiązania. Na uwagę zasługuje zwłaszcza propozycja Th. K a m p m a n n a, którą nazywa on „teocentrycznym naprowadzaniem” (*theozentrische Überführung*), stanowiące wraz z „wychowaniem antropocentrycznym” oraz „kosmocentrycznym nauczaniem” podstawę jego koncepcji pedagogiki chrześcijańskiej. Wychowanie antropocentryczne zamierza mianowicie do ukształtowania zdrowego fizycznie, rozwiniętego umysłowo i duchowo ułożonego człowieka, zarówno w aspekcie jednostkowym jak społecznym. Nauczanie zaś kosmocentryczne ma na celu pomóc w poznaniu i wartościowaniu całego otoczenia (natura i kultura). Naprowadzanie natomiast teocentryczne jest podwójne (*erster Instanz — zweiter Instanz*). Pierwsze z nich polega na przygotowaniu w sferze naturalnej do spotkania ze Stwórcą poprzez wniknięcie w tajemnicze łono rzeczywistości (*Geheimnisschoss des Wirklichen*): głębia osoby człowieka styka się z głębią tajemnicy bytu. Naprowadzanie zaś drugiego rodzaju przygotowuje już spotkanie w sferze nadnaturalnej, gdzie żywy Bóg wchodzi w historię i wzywa człowieka do zbawienia. Otwiera ono wychowankowi oczy na tajemnicze wydarzenia życia, w których może zawierać się apel ze strony Boga, usuwa przeszkody broniące dostępu „całkiem innej” rzeczywistości, zostawia dla niej miejsce, dysponuje do podjęcia ryzyka, jakie niesie ze sobą zaangażowanie w bożo-ludzką przygodę. Klasyczne spotkania z Bogiem zawarte w Piśmie św., życiorysach świętych oraz historii mogą służyć jako wzorce<sup>26</sup>.

Również według innego wybitnego pedagoga — Klemensa T i l m a n n a — punktem wyjścia w przygotowaniu do spotkania z Bogiem powinna być tajemniczość rzeczywistości stworzonej. Autor postuluje wychowanie do podziwu, ponieważ jego zdaniem niemożliwe jest otwarcie się na Boga, który jest najwyższą tajemnicą, bez umiejętności dziwienia się, trudnej dla dzisiejszego człowieka, zafascynowanego techniką. Umiejętność tę radzi T i l m a n n kształ-

<sup>26</sup> Th. K a m p m a n n, *dz. cyt.*, 65—110.

tować „kontemplacją” najprostszych elementów otoczenia jak na przykład woda, powietrze, organy ciała zwierzęcego czy ludzkiego<sup>27</sup>.

W inny sposób ujmuje sprawę Helena Łubieńska de L en v a l (ur. 1885), Polka, pisząca w języku francuskim, na którą głęboki wpływ wywarła Maria Montessori. Zasadniczym zadaniem jest według Łubieńskiej wyrobienie u najmłodszych dzieci pewnych dyspozycji naturalnych, co można by określić jako wychowanie zmysłu religijnego. Autorka ma na myśli eliminowanie złych nawyków, zwłaszcza egoizmu, arogancji, bezwstydu, a kształtowanie odpowiednich postaw: ufności oddania się i pokory, głodu nieskończoności jak również umiejętności skupienia się i milczenia. Pomoc stanowią najprostsze gesty, które ucząc panowania nad własnym ciałem, wprowadzają również w akcję liturgiczną. Pedagogika zaś religijna, jej zdaniem, powinna być przede wszystkim sztuką uczynienia człowieka „czujnym na Boga”<sup>28</sup>.

Natomiast typowo egzystencjalną koncepcją wychowania opartą na filozofii S. Kierkegaarda w zastosowaniu do oddziaływania katechetycznego przedstawił Georg Hansemann. Konfrontacja „ja” dziecięcego z Bogiem jest według niego celem katechezy, a w proponowanym jej modelu odnajdujemy zasadnicze etapy, które mają do tego doprowadzić<sup>29</sup>.

1) Należy obudzić w dziecku jego personalną egzystencję tzn. ma ono „dojść do siebie”, aby mogło osobiście przyjąć Boże wezwanie. Trzeba więc koniecznie wyłowić dziecko z kolektywu klasowego, aby stało się jednostką (*Der Schüler muss ein Einzelner werden*). Osiąga się to na drodze samorefleksji. Ponieważ jednak dziecko nie jest zdolne do takiej operacji, zamiast niej stosuje się personalną rozmowę w atmosferze zaufania i miłości, która potrafi obudzić jego „rdzeń osobowy”.

2) Powinno się następnie ucznia postawić jako jednostkę przed Bogiem (*Der Schüler muss ein Einzelner werden vor Gott*), to znaczy otworzyć się na Boga, na Jego Słowo. Dokonywuje się to przede wszystkim dzięki modlitwie, której zadaniem jest właśnie rozbudzenie świadomości w dziecku, że znajduje się w obecności

<sup>27</sup> K. Tilmann, *Staunen und Erfahren als Wege zu Gott*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, 9—32.

<sup>28</sup> H. Łubieńska de L en v a l, *Wychowanie skupienia i milczenia jako wstęp do nauki modlitwy*, *Katecheta* 7(1963) 179—181; ta sama, *Comment éveiller et développer le sens de Dieu chez l'écolier de 6 à 8 ans*, *Lumen Vitae* 25(1970) 448.

<sup>29</sup> G. Hansemann, *Katechese als Dienst am Glauben. Eine katechetische Untersuchung über Kierkegaards Theorie der Glaubenserweckung*, Freiburg-Basel-Wien 1960; Th. Kampmann, *Kierkegaard als religiöser Erzieher*, Paderborn 1949.

Boga. Konieczna jest do tego cisza zewnętrzna, skupienie, odpowiednia postawa ciała, a zwłaszcza atmosfera zapалу i gorliwości.

3) Skoro nastąpi otwarcie na Słowo Boże, dziecko zbliża się już do spotkania z Jezusem Chrystusem. Ale prawdziwe spotkanie nie będzie miało miejsca, jeśli odnosić się będzie do pamiętki czy fantazji. Powinno więc ono kierować się ku żywemu Chrystusowi, siedzącemu po prawicy Ojca. Dlatego uczeń musi „współstawać” się z Nim (*Der Schüler muss gleichzeitig werden mit Christus*). Następuje to dzięki Biblii, z której należy „strząsnąć kurz wieków” oraz liturgii. Wtedy dokonywuje się, wskutek współdziałania łaski i wolności, decyzja pójścia za Bogiem, a nie przeciw Niemu i dochodzi do aktu wiary.

Ponieważ decyzja ta musi być powzięta przez samego ucznia, H a n s e m a n n (za K i e r k e g a a r d e m) mocno podkreśla pośredni charakter przepowiadania wiary, bo wszelkie próby wpływania wprost na dziecko pod tym względem byłyby „zwielokrotnionym oszustwem” (*mehrfacher Betrug*).

Następnie H a n s e m a n n podaje dwie zasady pośredniego oddziaływania wychowawczego: a) trzeba tam odnaleźć ucznia, gdzie się faktycznie znajduje jego „ja”, czyli nie uprzedzając jego decyzji skonfrontować go z Chrystusem jako uczestnika ewangelicznej sceny, b) wzbudzić w uczniu pytania dotyczące jego najgłębszej egzystencji, wtedy bowiem będzie on szukał egzystencjalnych odpowiedzi i odnajdzie je w Słowie Bożym. Nie chodzi tu jedynie o znajomość psychologii dziecka, lecz przede wszystkim o egzystencjalne problemy konkretnej jednostki<sup>30</sup>.

Ostatecznie wydaje się, że na pytanie o zakres możliwości pedagogicznych w przygotowaniu do spotkania z Bogiem można odpowiedzieć: interwencja wychowawcy ogranicza się jedynie do oddziaływania pośredniego; jest on tylko *causa instrumentalis*, nie zaś *efficiens*. Poprzestać należałoby na postawieniu wychowanka wobec Boga, ucząc czujności na Jego Słowo oraz skupienia czyli przygotowując do dialogu. Poza tym wysiłek pedagogiczny powinien pójść w kierunku usuwania przeszkód, a więc pozbywania się złych dyspozycji jak np. nieszczerłość czy egoizm, a wyrabianiu odpowiednich, mianowicie gotowości do szukania autentycznego sensu swego życia oraz do całkowitego zaangażowania. Zadanie wychowawcy najkrócej można by ująć słowami K i e r k e g a a r d a: „Uczyńć miejsce, aby mógł przybyć Bóg”<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Poglądy H a n s e m a n n a wzbudziły zastrzeżenia wśród niektórych przedstawicieli katechetyki, ponieważ ich zdaniem dziecko nie jest zdolne do decyzji egzystencjonalnej.

<sup>31</sup> S. K i e r k e g a a r d, *Die Tagebücher* (wybór), München<sup>3</sup> 1940 — jest to ostatnie zdanie zawarte w cyt. pracy G. H a n s e m a n n a (s. 128).

## 2. Przygotowanie do spotkania z Bogiem a planowe nauczanie i wychowanie

Stosunek specyficznej akcji wychowawczej przygotowującej spotkanie z Bogiem do systematycznego i planowego działania dydaktyczno-pedagogicznego stanowi zagadnienie kontrowersyjne. Tak więc wielu pedagogów ocenia bardzo krytycznie planowość i systematyczność w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim.

Systematyka prawd wiary — czytamy w jednym z pedagogicznych czasopism niemieckich — jest refleksją nad dokonanymi procesami oraz podjętymi decyzjami, dlatego ma swoje miejsce w teologii. Natomiast nauczanie i wychowanie religijne zmierza dopiero do formowania wiary. Dlatego przedmiotem ma być nie materiał zawarty w programie, ale sam katechumen, ze swym egzystencjalnym zapotrzebowaniem. Program jest jedynie rodzajem reflektora, rzucającego na katechumena światło, by mógł zobaczyć siebie ze wszystkich stron, a punktem wyjścia katechezy powinny stać się życiowe pytania stawiane przez młodzież<sup>32</sup>. Również K. Tilmann postuluje uwolnienie katechezy od abstrakcyjnego, systematycznego, spekulatywnego i apriorycznego myślenia, które — jego zdaniem — stanowi źródło jej nieskuteczności. Oparcie zaś dla przepowiadania wiary to ludzkie, egzystencjalne doświadczenia katechumenów<sup>33</sup>.

Inni jednak przedstawiciele katechetyki i pedagogiki zajmują odmienne stanowisko. Nie negując zasady, że zadaniem nauczania i wychowania religijnego nie jest przekazywanie wiedzy, lecz prowadzenie ku osobowemu i egzystencjalnemu spotkaniu z Bogiem, wielką wagę przypisują planowaniu i systematyczności. Tak według Th. Kampanna byłoby błędem traktować całe nauczanie jako przygotowanie do jakiegokolwiek spotkania. Praca dydaktyczna bowiem musi być systematyczna i planowa. Naprowadzanie teocentryczne zaś, jego zdaniem, jest czymś marginesowym w procesie nauczania, odnosi się raczej do wyjątków niż reguły. Zmierza ono bowiem do spotkania z Bogiem, które znajduje się poza wszelkim planem i kontrolą, wymaga „dobrej godziny”, jest darem i łaską. Owej marginesowości spotkania z Bogiem nie rozumie jednak Kampann w sensie pejoratywnym. Stwierdza on mianowicie, że z nauczania i wychowania najbardziej zapisują się w pamięci nie treści istotne, ale raczej drugorzędne zjawiska czy zdarzenia: ogólne usposobienie nauczyciela, jego mimika, okazjonalne powiedzenia, klimat klasy szkolnej. A zatem owe pozorne drobiazgi nie są bynaj-

---

<sup>32</sup> Christlich-pädagogische Blätter nr 4 (1970) za: Katecheta 14 (1970) 215—217.

<sup>33</sup> K. Tilmann, dz. cyt., 135—136; por. również S. M. C. Plissart, *Partir de la vie de l'enfant. Une expérience de catéchèse en première année primaire*, Lumen Vitae 22 (1967) 727—742.

mniej pozbawione potencjału wychowawczego: widocznie były one ważniejsze dla przeżywającego nawet od treści podawanych teorii czy zaleceń. A zatem, chociaż przygotowanie do spotkania z Bogiem jest jak gdyby poza zasadniczym nurtem procesu nauczania i wychowania, może tkwić w nim bardzo głęboko<sup>34</sup>. Wydaje się, że również O. Fr. Bollnow wysoko ceni planowe i systematyczne nauczanie i wychowanie, a tzw. „niestałe” kategorie pedagogiczne, które proponuje (m. in. spotkanie) mają, według niego, jedynie charakter uzupełniający<sup>35</sup>.

Jakie znaleźć wyjście z tej kontrowersji? Otóż wydaje się, że przede wszystkim należałoby uświadomić sobie odrębność, a nawet wyjątkowość wychowującego nauczania religijnego w stosunku do analogicznych procesów związanych z przedmiotami szkolnymi, jak historia, geografia itd.<sup>36</sup>. Skoro to pierwsze zmierza do nawiązania egzystencjonalnej, osobowej, a więc łączności katechumena z Bogiem, co dokonywuje się właśnie dzięki spotkaniu, to planowość i systematyczność musi grać rolę jedynie służebną. Nie wolno jej wszakże wyrzucać jako czegoś bezużytecznego, ponieważ pociągnęłoby to za sobą chaos i płyciznę. Dlatego pracownicy wyższego Instytutu Katechetycznego w Nijmegen (Holandia), przyjmując, że celem katechezy jest pomoc dzieciom i młodzieży do konfrontacji z osobą Chrystusa i spotkania z Nim, a nie realizacja określonego programu, nie rezygnują bynajmniej z dokładnego planu nauczania i wychowania<sup>37</sup>.

Niebezpieczny natomiast wydaje się postulat K a m p m a n n a, aby spotkanie z Bogiem traktować marginesowo dając pierwszeństwo systemowi i planowości, mimo iż rzeczywiście w późniejszym życiu człowiek często lepiej pamięta margines niż treść. Jeżeli jednak w założeniu dydaktyczno-pedagogicznym spotkaniu z Bogiem zostawi się miejsce drugorzędne, zachodzi obawa zatarcia się zasadniczego kierunku w wychowaniu chrześcijańskim. Program ma być tak ułożony, aby stał się środkiem pomagającym do posuwania się w tym właśnie kierunku; w przeciwnym razie istnieje zagrożenie dysproporcją i dwutorowością (spotkanie z Bogiem swoją drogą, a nauczanie planowo-systematyczne swoją). Wydaje się, że napięcie między potrzebą planu i systemu a nieobliczalnością spotkania z Bogiem da się w pewnym przynajmniej stopniu usunąć przez zwrócenie większej uwagi w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim

<sup>34</sup> Th. K a m p m a n n, *dz. cyt.*, 85—89.

<sup>35</sup> O. Fr. Bollnow, *dz. cyt.*, 23.

<sup>36</sup> Por. H. Wistuba, *Czym powinna być nauka religii?*, Katecheta 13 (1969) 263. Autorka omawia publikację H. Łubieńskiej de Lenval, *Pédagogie sacrée*, Paris 1966.

<sup>37</sup> *Grundlinien heutiger Katechese* (tłum. z hol.), München 1967, 145—146. Autorzy poświęcają całą drugą i trzecią część publikacji omówieniu programu (s. 153—284).

na jego funkcję inicjacyjną oraz przez dowartościowanie kategorii powołania. Program nie będzie wtedy rekapitulacją logiczną doktryny, ale stanie się instrumentem mystagogii czyli inicjacji do sakramentów, które stanowią przedłużenie działania Jezusa Chrystusa, a więc dają możliwość spotkania z Nim. Zresztą w pierwszych wiekach dzięki mystagogii stawano się chrześcijanami, dopiero średniowiecze ograniczyło nauczanie do przekazu doktrynalnego. Drugim zasadniczym ośrodkiem systematyzacji stanie się powołanie zarówno wszystkich chrześcijan do świętości (KK 40), której nie ma bez spotkania z Bogiem, jak też niektórych wybranych do kapłaństwa lub życia zakonnego.

Zresztą programowanie w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim musi być elastyczne: wychodzi ono z konkretnej osoby katechumena, będącej we właściwej sobie sytuacji, a ujmowane powinno być pod kątem jej otwarcia na spotkanie z Bogiem.

#### **LA RENCONTRE AVEC DIEU — DIRECTION ESSENTIELLE DE L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE**

La pédagogie chrétienne prend à tâche d'aider l'homme pour qu'il rencontre Dieu. L'importance de la rencontre dans la vie humaine est indiquée par deux courants philosophiques: le personnalisme (dialogique) et l'existentialisme (theistique). Les représentants de ce premier courant: J. Alfaro, K. Barth, E. Brunner, F. Ebner, J. Goldbrunner, R. Guardini, K. Rahner, O. Semmelroth etc. supposent la structure dialogique de la personne humaine et estiment ainsi la rencontre comme élément indispensable dans l'évolution personnelle. Selon la conception existentielle (O. Fr. Bollnow, Th. Kampmann, G. Hansemann) la rencontre c'est une situation où l'homme prend contact avec une réalité qui touche le noyau de son existence en exerçant l'influence décisive sur sa vie. Puisque toute histoire du salut est une grande série des rencontres de Dieu avec les hommes, ou peut accepter la rencontre entre Dieu et l'homme comme nue direction essentielle de l'éducation chrétienne.

Mais comment peut-on provoquer cette rencontre, si elle dépend de la grâce de Dieu et de la liberté humaine?

L'intervention de l'éducateur doit se limiter à la médiation: il fait disparaître les obstacles et il prépare les bonnes dispositions du catéchumène.

Mais il y a encore une autre difficulté: la rencontre avec Dieu n'est pas le résultat d'un quelconque programme, elle est tout à fait hors des plans et des méthodes. Alors peut-on systématiquement préparer les élèves à la rencontre Dieu?

Le programme est nécessaire, pour la catéchèse, mais pas rigide; il doit s'appuyer sur l'invitation sacramentelle et sur la vocation à la sainteté. Le point de départ du programme c'est toujours le catéchumène et ses besoins spirituelles dont la plus profonde est celle de la rencontre avec Dieu.