

JERZY GOCKO SDB

WYCHOWANIE DO WIARY – WYCHOWANIEM DO
MIŁOŚCI SPOŁECZNEJ, WOLNOŚCI I SPRAWIEDLIWOŚCI.
REFLEKSJE NA KANWIE ENCYKLIKI
CENTESIMUS ANNUS I DOKUMENTU
KAPITUŁY GENERALNEJ XXIII SALEZJANÓW¹

Prawdziwa demokracja możliwa jest tylko (...) przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i „podmiotowości” społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności (CA² 46).

Jan Bosko obrat drogę wychowania integralnego odpowiadającą potrzebom młodzieży. Jego szkoła świętości opierała się na programie życia, które podejmowało konkretne działania: była to duchowość prywatna, ale angażująca się w działanie (KG 207).

Podstawową misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii, czyli zbawienia i odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Przekonanie to potwierdził wyraźnie także ostatni Sobór: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru porządku politycznego, ekonomicznego czy społecznego” (KDK 42). Posłannictwo Kościoła ma więc przede wszystkim charakter nadprzyrodzony, zbawczy.

Taki charakter ma bowiem sam Kościół, który „pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny” (KDK 40). Nadprzyrodzona jest również struktura Kościoła, mimo jego wymiaru widzialnego. Kościół

¹ Dokument Kapituły Generalnej XXIII: *Wychowanie młodzieży do wiary: dzisiejsze zadanie i wyzwanie dla wspólnoty salezjańskiej*, Kraków 1990 (dalej – KG).

² Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”* (dalej: CA).

bowiem jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości, dzięki której sływa na wszystkich prawda i łaska (por. KK 8). Cel, który sobie stawia, zbawczy i eschatologiczny, tzn. zbawienie wieczne wszystkich ludzi, może być osiągnięty w pełni jedynie w przyszłym świecie (por. KDK 40).

Jednak owa religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie tylko nie oddzielają go od historii i rzeczy doczesnych, co więcej, w nich właśnie Kościół się wciela i realizuje³. Swoje ponaddoczesne i ponadczasowe cele Kościół realizuje w życiu ludzi, istniejących i działających w określonych społecznościach i w wymiarach czasowych, na tle określonej rzeczywistości kulturowo-społecznej.

Relacja między Kościołem a tą rzeczywistością jest obustronna. Rzeczywistość ta z jednej strony ułatwia lub utrudnia Kościołowi osiąganie celów jego posłannictwa. Z drugiej strony zaś sam Kościół jest wtórnie powołany do tego, ażeby ją zmieniać, by czynić świat bardziej ludzkim (a przez to bardziej chrześcijańskim).

To „wtórne” powołanie Kościoła jest zresztą tak ściśle związane z podstawowym, że jedno bez drugiego nie mogłoby być realizowane. Zachodzi bowiem między nimi swojego rodzaju sprzężenie zwrotne: kształtując człowieka na wzór Chrystusa w jego życiu osobistym Kościół wpływa na kształt życia społecznego, które wszakże jest tworzone przez ludzi. Czynienie zaś świata bardziej ludzkim ułatwia dzieło ewangelizacji⁴.

Człowiek stworzony „na obraz Boży” jest zatem pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa⁵. Kościół uznaje człowieka za pierwszą drogę w wypełnianiu swego posłannictwa (por. CA 5, 53-58). Stąd nie można ewangelizować, głosić Chrystusa, bez postępu całego człowieka, uwzględniając także jego wymiar doczesny i cywilizacyjny.

1. INTEGRALNE ROZUMIENIE WIARY

Chrystus przyszedł na świat, aby odnowić wszystkie rzeczy w sobie. Prawda o stworzeniu i odkupieniu wszystkiego w Chrystusie i przez Chrystusa, każe spojrzeć na misję Kościoła w ten sposób, aby nie ograniczać jej jedynie do głoszenia ludziom dobrej woli nowiny o zbawieniu. Kościół coraz wyraźniej

³ Por. B. Sorge, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996, s. 14.

⁴ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 5-6.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* nr 14; Tenże. *Encyklika „Dominum et Vivificantem”* nr 58.

odczytując integralną wizję swego posłannictwa, od wieków wiązał ją z obroną godności człowieka i budowaniem sprawiedliwego porządku społecznego. Postawa ta wyływała z właściwie rozumianej protetycznej funkcji Kościoła⁶. Odczytuje ją na nowo Katechizm Kościoła Katolickiego gdy stwierdza: „Kościół [...] pełniąc misję głoszenia Ewangelii, w imię Chrystusa przypomina człowiekowi o jego godności i powołaniu do wspólnoty osób; poucza go o wymaganiach sprawiedliwości i pokoju zgodnych z Bożą mądrością” (nr 2419).

Czyż można wiarę chrześcijanina zamknąć jedynie w wąskim wymiarze jego relacji do Boga? Czy nie bardziej właściwe wydaje się takie rozumienie wiary, która będąc tą postawą fundamentalną, w jakiej zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na Boże wezwanie, winna obejmować także odniesienie do świata i uczestnictwo w życiu społecznym?

Wiara dla chrześcijanina staje się horyzontem zrozumienia i decyzji, z którego perspektywy nie mogą być wyłączone sprawy odniesienia chrześcijan do świata doczesnego. Jako powierzenie siebie Bogu obejmuje całego człowieka wraz z całym bogactwem jego egzystencji. Byłoby więc jakimś jej zafałszowaniem, gdyby chcieć ją sprowadzić jedynie do przyjęcia określonej doktryny. Widać z tego wyraźnie, że nie chodzi tu tylko o rozumowe przyjęcie danych prawd wiary, ani tym mniej o deklarację wiary w Boga, ale o całkowite powierzenie siebie Bogu we wszystkich wymiarach życia. Wiara bowiem „to decyzja, która angażuje całą egzystencję”⁷ Wiara stojąca w centrum ludzkiej egzystencji to jednocześnie kryterium przyjęcia i rozpoznania swego powołania; to najpierw rzeczywistość kształtująca samego człowieka, jego wnętrze, jego świadomość w zakresie prawd o życiu, świecie, człowieku, Bogu. Ale to również nieodzowny wyznacznik jego działania, które jest prostą konsekwencją świadomości⁸

Punktem wyjścia wszelkiej misji ewangelizacyjnej, a zarazem podstawową troską Kościoła, winna być pełna, integralna koncepcja wiary, wyrażająca się nade wszystko w jej personalistycznym i dynamicznym charakterze. To z kolei sprawia, że w życiu danego człowieka nie ma tzw. „obszarów autonomicznych”, to znaczy takich spraw i zadań, których nie widziałby on w świetle swojego odniesienia do Boga.

⁶ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologicznomoralne*, Lublin 1996, s. 60.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”* nr 88 (dalej: VS). Por. także: J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 76-78; F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne”, 41, 1994, z. 3, s. 8-17.

⁸ H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, s. 24.

2. W OBLICZU „NOWEJ EWANGELIZACJI”

W odczytaniu na nowo miejsca takiej wiary w życiu poszczególnych chrześcijan i całych społeczności służy podjęte przez Kościół dzieło „nowej ewangelizacji”, nowej w swym zapale, metodzie i formach wyrazu. Jej zasadniczym przejawem jest rozbudzenie na nowo charyzmatu wiary, a poprzez niego odnowę ludzkiej tkanki społecznej w duchu ewangelicznym.

W ten, nakreślony jeszcze przez Sobór Watykański II, a następnie podjęty przez Pawła VI i Jana Pawła II program wychowania «nowego człowieka» włączyło się Zgromadzenie Salezjańskie. Poczynając od Kapituły Generalnej XX (1971-1972) Zgromadzenie stanęło na pozycji „solidarności ze światem” (Konstytucje⁹ 7) i łączności z Kościołem (por. Konstytucje, 5), wkraczając ze swoją małą historią na wielki szlak, którym kroczy ludzkość (por. KG 5)¹⁰. Rozpoczęta przez tę Kapitułę droga odnowy i określenia własnej tożsamości, doprowadziła Zgromadzenie od „posłannictwa salezjańskiego” do „wychowania do wiary” (KG 1).

Podjęty przez Zgromadzenie Salezjańskie wysiłek odczytania swojej tożsamości wynikał z głębokiego przekonania, że ewangelizacja w sposób fundamentalny łączy się najpierw z odnową Kościoła. Kościół nie jest bowiem jedynie podmiotem ewangelizacji, ale zarazem jest także jej przedmiotem. Oznacza to, że Kościół najpierw ewangelizuje sam siebie, aby następnie jako autentyczny świadek Chrystusa w swej całości i poprzez poszczególnych członków mógł uobecnić Chrystusowe orędzie i dzieło zbawienia w świecie¹¹

3. DROGA WYCHOWANIA DO WIARY

Uwzględnienie nowych sytuacji eklezjalnych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i kulturowych, dostrzeżenie nowego kontekstu i nowych celów, ku którym zmierza „nowa ewangelizacja” (KG 4), zrodziło nowe – fundamentalne wobec tychże wyzwań – pytania: „Jak należy rozumieć wiarę w sytuacjach, w których ma się ona stać się światłem i solą? Jak odnieść życie wiarą do danej osoby? Co oznacza dziś wychowanie do wiary? Jak przekazywać wiarę i jak towarzyszyć młodzieży na drodze do niej?” (KG 9)

Dotychczasowy model wychowania do wiary odwoływał się przede wszystkim do środków tradycyjnych: sakramenty, modlitwa, praktyki pobożne, sys

⁹ *Konstytucje Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego*, Rzym 1986.

¹⁰ Por. M. Midali, *Educazione alla fede e impegno sociale. La progressiva consapevolezza della Famiglia Salesiana postconciliare*, [w:] A. Martinelli, G. Cheribin (red.), *Educazione alla fede e dottrina sociale della chiesa. Atti XV Settimana di Spiritualità per la Famiglia Salesiana*, Roma 1992, s. 100-104.

¹¹ Por. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, s. 39.

tematyczne poznanie prawd wiary, ożywianie poczucia przynależności do Kościoła itd. Wszystkie one ujmowały proces wychowania do wiary w perspektywie dość partykularnej, zawężonej. Niekiedy ograniczano się do zwrócenia uwagi na określone problemy, często te najbardziej pilne, a następnie próbowano podać ich rozwiązanie¹²

Kapituła Generalna XXIII, po dogłębnej analizie rzeczywistości świata młodzieży i uwzględniając dynamikę procesów kulturowych i społecznych, zaproponowała nową perspektywę w wychowaniu młodzieży do wiary określając ją drogą wychowania do wiary. Jej nadrzędnym celem jest doprowadzenie, czy raczej towarzyszenie, młodemu człowiekowi w osiągnięciu pełnej dojrzałości – ludzkiej i chrześcijańskiej zarazem. „Wychowujemy i ewangelizujemy zgodnie z programem integralnego rozwoju człowieka, ukierunkowanym na Chrystusa, Człowieka doskonałego. Wierni intencjom naszego Założyciela, pragniemy wychować na uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan” (Konstytucje 31).

Celem tak określonego wychowania jest człowiek ukierunkowany na Chrystusa, który potrafi łączyć wiarę i życie. Integracja wiary i życia jest bowiem najważniejszą odpowiedzią na najbardziej dramatyczne i prowokujące wyzwanie, które staje przed Kościołem na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Jest nim dokonujący się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej rozdział między wiarą, życiem i kulturą.

«Droga», jaką proponuje się młodemu człowiekowi, polega na tym, aby budował on swoją osobowość mając w Chrystusie punkt odniesienia. Jest nią wezwanie, aby spojrzeć na swoją własną historię i historię świata spojrzeniem Chrystusa, „osądzać życie jak On to czyni, wybierać i kochać jak On, mieć nadzieję, jak On naucza, i żyć w Nim wspólnotą z Ojcem i Duchem Świętym” (KG 114). Dzięki temu mogą dojrzeć i rozwinąć się w nim naturalne postawy ludzkie. Z drugiej strony zaś owa egzystencjalna jedność między wiarą a życiem, prowadzi go do szczerego otwarcia się na Prawdę, do poszanowania i miłowania innych ludzi oraz do wyrażania swojej wolności w dawaniu i w służbie, a więc do realizowania wiary, nadziei i miłości jako stylu życia. Te trzy pola egzystencji: sposób myślenia, życie codzienne i obecność we wspólnocie stają się miarą i wyznacznikiem prawdziwej dojrzałości chrześcijańskiej i ludzkiej (por. KG 114-115).

Proces dojrzewania chrześcijańskiego, będący równocześnie drogą rozwoju własnej wiary, ma swoją dynamikę. Punktem wyjścia są zawsze wyzwania, wobec których staje wiara młodych ludzi. Z wyzwań tych bowiem rodzi się fundamentalne pytanie o życie i znaczenie wiary w kształtowaniu własnej tożsamości w dziejach ludzkich. „Człowiek dojrzały, to człowiek, który uważnie wysłuchuje zapytań, jakie stawia przed nim jego własne życie i świat; człowiek,

¹² Por. R. Tonelli, *Un progetto di educazione alla fede attento alla „dottrina sociale della Chiesa”* [w:] *Educazione alla fede*, s. 204-205.

który potrafi uchwycić tajemnicę życia i świata oraz poprzez refleksję i pracę poszukuje ich znaczenia” (KG 123).

Podstawowym, a zarazem pierwszym aspektem wychowania chrześcijańskiego, rozumianego jako wychowanie do wiary, jest osiągnięcie autentycznej dojrzałości ludzkiej. Rozwój ten urzeczywistniany już od samego początku życia człowieka, winien prowadzić do pojmowania życia jako „doświadczenia religijnego”. Przekonanie to wypływa z głęboko chrześcijańskiego rozumienia harmonii między łaską a naturą. Z jednej strony żadne doświadczenie religijne nie może pojawić się, dopóki nie odkryje się wprawd prawdziwego sensu życia. Z drugiej zaś każde doświadczenie prawdziwego życia wyzwala dążenie religijne. By człowiek mógł zanurzyć się w planie Bożym, sam wprawd musi przejść przez dojrzewanie osobowości, które samo w sobie jest już doświadczeniem religijnym.

Na etapie formowania autentycznej dojrzałości ludzkiej musi dokonać się w pierwszej kolejności zaakceptowanie samego siebie. Poprzez to młodzi ludzie odkrywają podwójny charakter własnego życia: jako daru i jako zadania. Krok ten jest niezbędny, aby stać się podmiotem własnej historii i odpowiedzialnym za własny rozwój. Jest on również warunkiem koniecznym do otwarcia się na innych i uznania wartości drugiego. Te pierwsze pozytywne doświadczenia akceptacji siebie i otwarcia na innych rodzą nowe doświadczenie „pełni” związane z ujawnieniem się własnych aspiracji i z pytaniem o sens życia. Tutaj jest miejsce na tak ważne doświadczenia jak: dawanie siebie, możliwość decydowania o sobie, rezygnacja z własnych wygod dla służenia najbardziej potrzebującym, kontemplacja natury albo prawdy, chwile realizowania siebie. Prowadzą one wraz z poszukiwaniem sensu życia do pragnienia transcendencji, jako horyzontu czy perspektywy, która by ułatwiła rozwiązanie problemów stawianych przez życie, a związanych z kwestią jego początku i kresu, oraz jego spełnienia. Odpowiedzią winna być przyjęta świadomie i odpowiedzialnie – jako klucz do interpretacji swojej egzystencji – wiara, połączona z wypracowaniem organicznej wizji chrześcijańskiego życia i historii (por. KG 120-129).

Prowadzi to do kolejnego etapu w dojrzewaniu wiary – do takiego spotkania z Chrystusem, Człowiekiem doskonałym, które pozwoli odkryć w Nim sens indywidualnej i społecznej egzystencji ludzkiej, czyli do przyjęcia go jako Pana i Zbawiciela. Towarzyszy temu doświadczenie poznania Jezusa poprzez różnorakie formy przepowiadania (świadectwo, katecheza, rozmowa itp.), a także doświadczenie nawrócenia, niekiedy nie wolne od licznych trudności i załamań. Wytrwałość w nawróceniu i naśladowaniu Chrystusa prowadzi w konsekwencji do przekształcenia swej wizji życia. Owocem tej przemiany jest „nowy człowiek w Chrystusie”, wolny od alienacji grzechu i wynikającymi z niej modelami życia (por. KG 130-139).

Doświadczenie Chrystusa podprowadza pod doświadczenie Kościoła, a więc do stopniowego włączenia się we wspólnotę wierzących. Także to doświadczenie

ma swoją własną dynamikę. Przynależność do Kościoła dokonuje się stopniowo. Wiąże się to m.in. z ogólnym kryzysem instytucji we współczesnym społeczeństwie. Dokona się ona w sposób pełniejszy, jeśli Kościół będzie postrzegany jako wspólnota z Bogiem i ludźmi w wierze i miłości, jako znak pełni Królestwa.

Dojrzewanie postaw kościelnych może być uwarunkowane wieloma czynnikami, niekiedy dalekimi od motywacji religijnych. Wśród nich można wymienić potrzebę przyjaźni, głębokich kontaktów międzyludzkich, uczestnictwa i solidarności, pragnienie świętowania i przyjemności, jaką jest przebywanie z innymi. Zadaniem procesu wychowania wiary jest nadanie tym momentom większej głębi i motywacji. Doświadczenie Kościoła może być również związane z doświadczeniem grupy, w której młody człowiek czuje się osobiście przyjęty i doceniony. Grupa staje się wówczas miejscem radości, dzielenia się z innymi, wzajemnego otwarcia się i współodpowiedzialności w atmosferze wzajemnego zaufania.

Gdy we wspólnocie występują żywe znaki rzeczywistości kościelnej takie jak: wzajemna więź, odczytywanie swego miejsca we wspólnocie w kontekście różnorodnych powołań istniejących w Kościele, ewangeliczny osąd rzeczywistości oraz celebrowanie wiary, wtedy grupa staje się miejscem okrycia Kościoła jako wspólnoty, a poczucie przynależności do Kościoła, przemienia się w akt wiary przeżywany czy realizowany w Kościele. Wspólnota odkrywana stopniowo i niekiedy z pozycji dość odległych od wiary, staje się miejscem – „pośrednikiem” w spotkaniu z Bogiem. Dokonuje się to poprzez modlitwę, słuchanie Słowa Bożego i celebrowanie zbawienia, głównie poprzez sakramenty; a więc formy najbardziej intensywnego uczestnictwa w tajemnicy Kościoła (por. KG 140-148).

Wyżej opisane trzy aspekty chrześcijańskiego dojrzewania poprzez dojrzałość ludzką, takie spotkanie z Chrystusem, które pozwala odkryć w Nim sens indywidualnej i społecznej egzystencji, oraz włączenie we wspólnotę wierzących, pojętą jako znak i narzędzie zbawienia, prowadzą ostatecznie od odkrycia swego powołania do zaangażowania i działania na rzecz przekształcania świata. „W wyniku tego procesu dojrzewają i stają się naturalne te postawy ludzkie, które prowadzą do szczerego otwarcia się naprawdę, do poszanowania i miłowania innych ludzi oraz do wyrażania swojej wolności w dawaniu i w służbie” (KG 115). W salezjańskiej pedagogii wiary bowiem „wybór powołania jest dojrzałym i niezbędnym rezultatem każdego rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego” (KG 149). Jest on nierozzerwalny z podjęciem odpowiedzialności rodzinnej, zawodowej, społecznej i politycznej (por. KG 149).

W proponowanym procesie wychowania do wiary i pełnej osobowości, szczególne znaczenie odgrywiają kształtowanie sumienia i wychowanie do miłości społecznej. Droga ta odpowiada podwójnemu celowi wychowawczemu, jaki stawiał przed swoimi wychowankami św. Jan Bosko – Ojciec i Nauczyciel

młodzieży. Pragnął on wychowywać młodzież na uczciwych obywateli i dobrych chrześcijan.

Ten salezjański dwumian w sposób szczególny „podkreśla wartość wspólnotowego, społecznego i politycznego wymiaru wiary i miłości, który prowadzi do podejmowania konkretnych odpowiedzialności w budowaniu odnowionego społeczeństwa” (KG 115). Być bowiem uczciwym obywatelem oznacza dzisiaj dla młodego człowieka „działać na rzecz godności człowieka i jego praw we wszystkich kontekstach; żyć szlachetnie w rodzinie i przygotować się do tworzenia jej na bazie wzajemnego obdarowania; wspierać solidarność, zwłaszcza w stosunkach do najuboższych; uczciwie i kompetentnie rozwijać własną pracę; działać na rzecz sprawiedliwości, pokoju i wspólnego dobra w polityce; szanować twórczość; wspierać kulturę” (KG 178)¹³

Podjęta służba w wymiarze społecznym jest w duchowości salezjańskiej miarą rozwoju życia duchowego. Człowiek wierzący, pobudzony przez Ducha Świętego, odkrywa swoje powołanie do służby człowiekowi na wzór samego Kościoła, który jest doświadczony w sprawach ludzkich (KG 178). Wiara – umieszczona w centrum – staje się dla niego z jednej strony źródłem sensu i nadziei na przyszłe życie, z drugiej zaś motywem i siłą w zaangażowaniu w świat współczesny. Ten świat właśnie jawi się jako jedna z «przestrzeni», w której koncentruje się znaczenie wiary oraz jej dynamizm (por. KG 181).

Zaangażowanie w przemianę świata musi być poprzedzone – także jako konieczny warunek w drodze wychowania do wiary – przez etap kształtowania prawego sumienia, jako miejsca osobistego spotkania z Bogiem oraz jako zdolności osądzania i rozróżniania wartości etycznych¹⁴ Jest to równocześnie warunek całej formacji moralnej, której zadaniem jest osiągnięcie zdolności „moralnego realizowania własnej autonomii i odpowiedzialności” (KG 185-188). Wypaczone sumienie byłoby jednocześnie i przyczyną i efektem błędnej wizji Boga, Jego Słowa i zbawienia, co w konsekwencji wyeliminowałoby możliwość jakiegokolwiek wychowania do wiary.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż dla chrześcijańskiego sumienia kluczowe znaczenie odgrywa nie tyle sam system wartości, do którego się odwołuje, co raczej osoba Jezusa Chrystusa. W nim bowiem chrześcijańskie sumienie znajduje krytyczną instancję. On jest bowiem „«Początkiem», który przyjąwszy ludzką naturę ukazał ostatecznie jej elementy konstytutywne i jej dynamikę miłości Boga i bliźniego”¹⁵

Proces kształtowania sumienia u samych fundamentów związany jest z właściwym odczytaniem ludzkiej wolności, której żywe poczucie czy to wymiarze

¹³ Por. także: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”* nr 37, 44.

¹⁴ Por. KDK 17; S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne, Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 149-255.

¹⁵ VS 53.

indywidualnym, czy wspólnotowym, jest jedną z wartości priorytetowych u ludzi młodych. Wolność na płaszczyźnie myślenia i sposobu życia przedstawia się przede wszystkim jako dobro, którego nie wolno pogwałcić. Wydaje się, że to właśnie obecne pokolenie młodzieży jest z jednej strony szczególnie uczulone na wszelkie formy zniewolenia, z drugiej zaś spontanicznie otwiera się na «nowy humanizm» i jego wartości: „poczucie wolności, absolutną godność osoby ludzkiej, sens własnych planów życiowych, potrzebę autentyczności i niezależności” (KG 184)¹⁶.

Jednak to samo pokolenie młodzieży jest narażone jak żadne inne dotąd na zafałszowanie własnej wolności. Postawy proponowane przez środki masowego przekazu, ruchy młodzieżowe, wzorce i modele kulturowe, sekty, presja wielu środowisk i grup nacisku (tzw. moda), rewolucja seksualna, rozprzestrzenienie narkotyków i innych uzależnień prowadzi do tego, że pragnienie autentycznej wolności ludzkiej jest niejednokrotnie utożsamiane z nieograniczoną swawolą, a jakiegokolwiek normy i zasady moralne są odbierane jako zagrożenia samej wolności. Dochodzi to tego również ogólne zeświecczenie życia i zanik poczucia grzechu. Powszechna swoista nadpodaż wartości i antywartości powoduje, że wielu ludzi młodego pokolenia odczuwa trudności z wypracowaniem spójnego kodeksu życiowego i prawego sumienia. „Duży potencjał emocjonalny, związany z rozwojem osoby i słabością woli, sprawia, że wobec zasad sumienia młodzi ludzie okazują się słabi: słyszą głos sumienia, ale odbierają go jako przytłumiony, dostrzegają kierunek, którym powinni iść, ale bez niezbędnej jasności” (KG 183).

Drugą «przestrzenią», w której urzeczywistnia się znaczenie wiary jest wychowanie do miłości. Jest ona „podstawowym wymiarem człowieka; sprężyną uruchamiającą jej życie; tym, co nadaje sens jej istnieniu, otwierając je na zrozumienie i zdolność dawania” (KG 192). W perspektywie chrześcijańskiej, która jest zarazem perspektywą głęboko ludzką, zrozumienie miłości może nastąpić jedynie, gdy na horyzoncie pojawia się Bóg. Miłość bowiem nie jest jedynie fundamentalną zdolnością osoby, ale także uczestnictwem w odwiecznej miłości Boga.

Człowiek od samego faktu stworzenia jest powołany do miłości. Bóg wzywając człowieka do miłości, czyni to obdarzając go równocześnie darem własnej miłości ! czyli włączeniem w odwieczną miłość Trzech Osób Boskich. Jednocześnie cała tajemnica Chrystusa, Jego życie i działalność, są faktycznie pełnym i normatywnym objawieniem prawdziwej miłości (por. KG 195). Właśnie w perspektywie tego powołania do miłości można zrozumieć, że znakiem dojrzałej wiary i dojrzałej osobowości jest zdolność do dania siebie i przyjęcia daru od drugiego. Człowiek, który wierzy, że jego zdolność miłości jest darem

¹⁶ Por. KDK 55; DWR 1; VS 31.

Boga, wie jednocześnie, że otwarcie się na drugą osobę bez jednoczesnego otwarcia się na Chrystusa jest zafałszowaniem chrześcijańskiego sensu miłości.

4. SPOŁECZNY WYMIAR MIŁOŚCI I WIARY

Cały człowiek został wezwany do życia z Bogiem. Nie może więc on wyłączyć jakiegokolwiek wymiaru swego życia z tego powołania, ale powinien we wszystkich wymiarach powierzyć siebie Bogu. Jest on wezwany w Jezusie Chrystusie do tego, by każdą «przestrzeń» swojej wolności włączyć w służbę miłości oraz by doskonalić siebie mocą nadprzyrodzonego daru miłości. Otrzymany bowiem od Boga dar miłości-agape wyrывa go z zamkniętego kręgu egoizmu i otwiera go na bezinteresowny dar z siebie oraz na przyjęcie drugiej osoby w duchu miłości¹⁷

Świadomość własnego powołania do miłości i jednocześnie świadomość istoty miłości, staje się momentem kluczowym wychowania do wiary i fundamentem wszelkiego odpowiedzialnego działania. Nie wolno wychowania do miłości ograniczać jedynie do wprowadzenia w świat wartości zewnętrznych, do rozpoznawania właściwej hierarchii wartości. Człowiek, zwłaszcza młody, musi przede wszystkim niejako odkryć w sobie i wyprowadzić z siebie samą „potrzebę” miłości i „zdolność” do niej. Wychowanie do miłości będzie jednocześnie odrzuceniem tego wszystkiego, co przeszkadza miłości; będzie nade wszystko nieustanną walką z pokusą zamknięcia się w świecie egoistycznych potrzeb i oczekiwań.

Niezwykle istotne w wychowaniu do miłości jest stworzenie odpowiedniego środowiska, w którym to dojrzewanie miłości może się dokonywać. „Poczucie, że jest się przyjętym, uznanym, cenionym i kochanym, jest najlepszą lekcją miłości” (KG 196). Człowiek – nie tylko młody – rozpoznaje miłość poprzez miłość innych ludzi, otwierając się jednocześnie na miłość samego Boga. Tym łatwiej rozpoznaje swoje powołanie do miłości, istotę tej miłości i drogi jej realizacji wówczas, kiedy żyje w środowisku niejako naznaczonym miłością.

Zwrócenie uwagi na konieczność wychowania do miłości społecznej, jako jedną z fundamentalnych «przestrzeni» wychowania do wiary, jest owocem refleksji dokonanej wewnątrz całego Zgromadzenia Salezjańskiego. Przekonanie to zrodziło się z doświadczenia i salezjanów, żyjących i pracujących we wszystkich częściach świata i we wszystkich środowiskach, w których przychodzi obecnie żyć młodzieży. Jest ono jednak przede wszystkim odpowiedzią na

¹⁷ Por. J. Nagórny, *Agape i ethos. Centralny charakter miłości w moralności chrześcijańskiej*, [w:] W. Słomka (red.), *Miłość w postawie ludzkiej*, Lublin 1993, s. 159-180.

sytuacje ubóstwa materialnego, nędzy i zacofania gospodarczego, będących udziałem szeregu krajów rozwijających się.

Nie sposób opisać całości zjawiska nędzy i głodu w dzisiejszym świecie. Nie wolno go jednak nigdy rozpatrywać w sposób wyizolowany, lecz trzeba go widzieć w kontekście rozwoju całej ludzkości. W jednych krajach głód wiąże się z wojną, w innych z niedorozwojem, jeszcze w innych z niesprawiedliwym podziałem dochodu w ramach danej społeczności. Według Pawła VI, za tymi i podobnymi zjawiskami kryje się ogromny nieludzki system planowania, który potrafi bezbłędnie kalkulować, ale tylko w porządku ekonomicznym, przez co tworzy się swoista „ekonomia rynków głodu”¹⁸.

Sytuacja ta w sposób szczególny dotyka ludzi młodych. Świadomość owych przewrotnych mechanizmów wyzysku, korupcji na wszystkich poziomach, rodzących nowe i tragiczniejsze formy ubóstwa, wywołuje u młodzieży z jednej strony bezsilność i brak nadziei na przyszłość. Z drugiej zaś młodzieńcza niecierpliwość i faktyczna dotąd niemożliwość przeprowadzenia zmian prowadzi na drogę przemocy i gwałtu (por. KG 206).

Nierówności społeczne widoczne są nade wszystko w skali międzynarodowej, choć nie tylko. Linie podziału dokonują się także wewnątrz społeczeństw, które osiągnęły średni lub wysoki poziom zamożności. Również wewnątrz tych społeczeństw istnieją całe rzesze ludzi żyjących na poziomie lub poniżej minimum koniecznego do przetrwania¹⁹. Tragizm tej sytuacji pogłębia fakt, że w krajach tych rodzą się także i rozwijają nowe, jeszcze tragiczniejsze formy ubóstwa: zboczenia, wyobcowanie, wyzysk i narkomania (KG 204).

Przyczyny tego stanu rzeczy należy widzieć przede wszystkim w niesprawiedliwości, której przejawem jest nierówny podział dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich²⁰. W wymiarze zarówno jednostkowym, jak i całych społeczeństw, zjawisko braku solidarności rodzi się ze stylu życia określanego konsumizmem, w którym „człowiek nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni swego człowieczeństwa i nawiązania relacji solidarności we wspólnocie z innymi ludźmi, do której został stworzony przez Boga” (CA 41)²¹.

Cywilizację konsumpcji cechuje głęboki kryzys wartości. Szczególne miejsce zajmują wartości utylitarystyczne, które narzucają swą dominację całemu życiu i działaniu ludzkiemu. W postawach konsumistycznych mechanizmy za-

¹⁸ Por. Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju z roku 1973*, [w:] M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty społecznej nauki Kościoła*, t. 1, Rzym-Lublin 1987, s. 452 (nr 3).

¹⁹ Por. Gocko, *Ekonomia a moralność*, s. 135-142.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”* nr 28.

²¹ Por. także: J. Gocko, *Problematyka etyczna systemów ekonomicznych w encyklice „Centesimus annus” Jana Pawła II*, „Seminare” 12, 1996, s. 178-179.

chowań, takie jak konkurencja, nastawienie na zysk, kalkulacja ekonomiczna, które w świecie gospodarki uchodzą za słuszne i konieczne, zostają przenoszone w obszary wychowania, rodziny i stosunku do ludzi starszych.

Tak więc skutki będące następstwem konsumistycznej koncepcji życia nastawionej na używanie nie kończą się jedynie na zagrożeniach w wymiarze jednostki. Konsumizm nie tylko deprawuje pojedynczego człowieka, jego wolność i hierarchię wartości, lecz staje się modelem kulturowym, którego wpływowi ulegają całe warstwy i grupy społeczne. Jego konsekwencje dla całej ludzkości – jak podkreśla L. Roos – mogą być o wiele poważniejsze niż w epoce walki klas, typowej dla wczesnego kapitalizmu²².

Jan Paweł II mówiąc w encyklice *Centesimus annus* o społeczeństwie dobrobytu albo społeczeństwie konsumpcyjnym, czyni to w sytuacji zaistniałej po upadku komunizmu. Interesujące jest, że chodzi mu nie tyle o system gospodarczy czy polityczny, co raczej o rodzaj mentalności, która może zaistnieć w każdym ustroju społecznym. Konsumizm uważa on za jedną z praktycznych form odpowiedzi na ideologię komunizmu. Społeczeństwo dobrobytu dążąc do zadania klęski marksizmowi na terenie czystego materializmu, przeciwstawiając niewydolności centralnie zarządzanej gospodarki pełne zaspokojenie materialnych potrzeb człowieka, spotykało się z nim „w dążeniu do całkowitego sprowadzenia człowieka do dziedziny ekonomicznej i zaspokojenia potrzeb materialnych [...], pomijając przy tym wartości duchowe” (CA 19). W rzeczywistości konsumizm deprecjonując marksizm w jego zamiarach zbudowania nowego i lepszego społeczeństwa, spotyka się z nim, gdy odmawia moralności, prawu, kulturze i religii autonomicznego istnienia. Ukazuje przez to, że tak określone społeczeństwo konsumpcyjne ma takie same materialistyczne korzenie co komunizm (por. CA 19)²³

Konsumizm zagraża nie tylko makrostrukturze, jakimi są – dla przykładu – sytuacja gospodarcza czy polityczna w wymiarze globalnym oraz ubóstwo, niedorozwój lub nadrozwój niektórych krajów. Swoimi skutkami dotyka także

²² Por. *Markt und Moral. Zur Fortentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Tugendethik*, [w:] *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für A. Rauscher*, hrsg. N. Glatzel, E. Kleindienst, Berlin 1993, s. 339. L. Roos, ukazując możliwe konsekwencje konsumizmu, odwołuje się do następującego stwierdzenia E. Brüggemana: „Es findet quasi eine Änderung der Subjekte und Objekte statt. Es ist nicht mehr der Mensch als Arbeiter vor den Gefahren eines rigiden Kapitalismus zu schützen, die von einem anderen Menschen ausgehen. Durch den höheren Lebensstandard, der auf der kapitalistischen Ordnung beruht, läuft der Mensch Gefahr, in das Erbe eines rigiden Konsumismus einzutreten. Vor ihm muß er selbst sein Personsein schützen. Der eigene materialistische Anspruch steht gegen einen personal verantworteten Ge- oder Verbrauch der Güter. Die Verantwortung bezieht sich auf das eigene Personsein an sich und auf den Auftrag als Bewahrer der Schöpfung” (*Die menschliche Person als Subjekt der Arbeit*, Bonn 1993, s. 392).

²³ Por. także: J. Schasching, *Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika „Centesimus annus” von Johannes Paul II*, Wien 1991, s. 25.

struktur bazowych człowieka, a wśród nich podstawowej komórki „ekologii ludzkiej”, jaką jest rodzina. Ludzie zniewoleni mentalnością konsumpcyjną, ogarnięci niepohamowaną żądzą posiadania jak największej ilości dóbr materialnych, traktują siebie i własne życie jako zespół doznań, których należy doświadczać, nie zaś jako powołanie i zadanie (por. CA 39).

Sytuacja ubóstwa z jednej strony oraz postaw związanych z konsumistycznym wzorem życia z drugiej, jest podwójnym wezwaniem dla wspólnot salezjanów żyjących w tak odmiennych, a zarazem nie wykluczających się nawzajem kontekstach. „Wspólnota salezjańska ma świadomość, że walka z ubóstwem, niesprawiedliwością i zacofaniem stanowi część jej posłannictwa” (Konstytucje, 33). Co więcej, przekonanie o tym, że skuteczne wychowanie do społecznego wymiaru «caritas», jest sprawdzianem umiejętności przekazywania wiary (por. KG 208).

Celem procesu wychowania do wiary musi stać się również przygotowanie pokolenia zdolnego zbudować bardziej ludzki ład społeczny dla wszystkich. „Społeczny wymiar «caritas» jawi się wówczas jako przejaw wiary wiarygodnej. Jest ona faktycznie konstytutywnym elementem głoszenia Ewangelii. Innymi słowy, jest podstawowym aspektem działalności Kościoła dla odkupienia rodzaju ludzkiego i wyzwolenia od wszelkiej formy ucisku. Jak z tego wynika, społeczny wymiar «caritas» jest zasadniczym elementem składowym etyki chrześcijańskiej” (KG 204)²⁴

Podejmowane wysiłki w pierwszej kolejności muszą zmierzać ku ukształtowaniu nowej mentalności: z jednej strony wolnej od ogólnie rozpowszechnionej obojętności; z drugiej zaś do coraz powszechniejszego uznania wartości solidarności i to wbrew ogólnie przyjętej praktyce wszechobecnej konkurencji i pragnieniu zysku oraz sukcesu za każdą cenę. Chodzi o wyrwanie z obłądnego koła, zamkniętego między bezsilnością wobec istniejących struktur i korupcji, pojawiającą się następnie ucieczką w prywatność, jak i przyjęciem konsumistycznych i utylitarystycznych postaw wobec życia.

Te wezwania dotyczą przede wszystkim krajów i społeczeństw o wysokim standardzie życia. W środowiskach najuboższych celem podejmowanych zadań winno stać się także wychowanie młodzieży i dorosłych do zajęcia się swoim własnym wyzwoleniem. „Wspólnoty działające w kontekstach ubóstwa i nędzy powinny pracować, by młodzież i naród stały się odpowiedzialnymi za swój własny rozwój, przełamując rezygnację i uświadamiając sobie swą godność oraz biorąc na swoje barki nie tylko swoją własną biedę, ale i ubóstwo tych, którzy żyją obok” (KG 211; por. także: KG 208).

Salezjański program wychowania do wiary proponuje konkretne kroki, które pomogłyby w wyrażeniu w życiu prawdziwie społecznego wymiaru «caritas».

²⁴ Por. Dokument II Synodu Biskupów 1971 „*De Iustitia in mundo*” nr 35-36, 40-41, 50; Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”* nr 29-37.

Pierwszym momentem wydaje się być podkreślenie – w oparciu o motywację płynącą z wiary – absolutnej wartości osoby ludzkiej i jej nienaruszalności. Właśnie w kontekście szacunku należnym ludzkiej osobie należy odrzucić wszelkie formy korupcji, uprzywilejowania, wyzysku, oszustwa itp. Czyny te i wiele im podobnych są radykalnie sprzeczne z dobrem osoby, stworzonej na obraz Boży. Tradycja Kościoła wiele z nich zalicza do czynów «wewnętrznie złych» (*intrinsece malum*). Są one złe zawsze i same z siebie, to znaczy ze względu na swój przedmiot, a niezależnie od ewentualnych intencji osoby działającej i okoliczności²⁵

Zrozumienie godności i niepowtarzalności osoby ludzkiej Dokument Kapituły XXIII określa mianem procesem „personalizacji” Jest ona warunkiem niezbędnym do przeżywania życia w społeczności. Pozwala bowiem młodym ludziom z jednej strony dostrzec wartość i oryginalność każdego człowieka, z drugiej zaś zwraca uwagę, że oryginalność ta ma swój wymiar międzyludzki. Młody człowiek odkrywa, że jego życiowe przeznaczenie realizuje się wraz z losem innych i w umiejętności dawania im siebie. Odwołanie się w uzasadnieniu godności osoby ludzkiej do głębokiej motywacji religijnej sprawia, że czynnik ten staje się kryterium wszelkich stosunków z innymi i źródłem trwałego zaangażowania w bieg historii (por. KG 209).

5. KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA KLUCZEM DO INTERPRETACJI RZECZYWISTOŚCI

Wszelka refleksja moralna nad rzeczywistością społeczną nie może w swoich jedynie odwoływać czy ograniczać się do poszukiwania antropologicznego fundamentu, obojętnie czy jest to ujęcie personalistyczne (filozoficzne) czy biblijne (teologiczne). Ta głęboko doktrynalna perspektywa winna być zawsze uzupełniona o wymiar bardziej praktyczny (egzystencjalny)²⁶. Dla kościelnej refleksji nad poszczególnymi obszarami życia społecznego, szeroki kontekst odczytywany w perspektywie „znaków czasów” staje się bowiem jednym z «loci theologici», czyli jednym ze źródeł poznania teologicznego²⁷

²⁵ Por. KDK 27; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia* nr 17; VS 79-83.

²⁶ Por. J. Nagórny, *Teologicznomoralne podstawy uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym*, [w:] A. Marcol (red.), *Zaangażowanie chrześcijan w życie społecznym*, Opole 1994, s. 118; Gocko, *Ekonomia a moralność*, s. 127-129.

²⁷ Por. KDK 4; Potwierdzeniem tego typu założenia może być następujące stwierdzenie E. Chiavacciego, wyrażone w kontekście teologicznej reorientacji katolickiej nauki społecznej oraz analizy Konstytucji *Gaudium et spes*: „[...] il sociale non e solo oggetto di diretto interesse della chiesa è della teologia; esso è anche luogo teologico. Tutta l’esperienza della famiglia umana in materia di organizzazione e di senso del con-vivere è importante per il teologo: in essa, in tutta

Stąd odczytanie wychowania do miłości społecznej jako etapu i sposobu wychowania do wiary musi być już połączone z wdrożeniem młodego człowieka do poznania złożoności rzeczywistości społeczno-politycznej. Dokument Kapituły XXIII mówi w tym przypadku o poważnym studium, systematycznym i partym dokumentacją, przeprowadzonym na dwóch podstawowych płaszczyznach: „przede wszystkim na płaszczyźnie rzeczywistości własnej dzielnicy, miasta i kraju: sytuacji potrzeb, instytucji, sposobów sprawowania władzy politycznej i ekonomicznej, modeli kulturowych wpływających na wspólne dobro. Jednocześnie spojrzenie winno być zwrócone na świat, jego problemy, dramaty i przewrotne mechanizmy, które w tylu krajach zwiększają zasięg sytuacji cierpienia i niesprawiedliwości” (KG 210).

W tym spojrzeniu na rzeczywistości młodzi nie powinni pozostać sami. Mądre i roztropne towarzyszenie im w tym wysiłku winno zaowocować najpierw w spokojnym poznaniu tejże rzeczywistości, a następnie w odczytaniu jej jako wezwanie moralne. Nie wystarczy bowiem jedynie samo zatrzymanie się na naturalnym wymiarze dziejących się wydarzeń czy mających miejsce uwarunkowań. Prawdziwe odczytanie współczesnych „znaków czasu” w duchu wyzwania kairologicznego musi być dopełnione przez wskazanie na ich nadprzyrodzone znaczenie. Będzie się to wiązało z odkryciem w danej rzeczywistości pewnej sytuacji moralnej, która – co podkreśla Jan Paweł II – staje się zadaniem, czy wręcz wezwaniem skierowanym „do odpowiedzialności i wolności, poszczególnej osoby, jak i wspólnoty”²⁸ Następnie poprzez dostrzeżenie w niej – w duchu rozeznania ewangelicznego i poprzez dar Ducha Świętego – wymiaru religijnego, winna być ona ostatecznie odczytana jako osobowe wezwanie Chrystusa²⁹

Podobne intuicje wyrazili uczestnicy Kapituły Generalnej XXIII w stwierdzeniu, iż zatrzymanie się na samej informacji byłoby czymś niewystarczającym. Wszystkie cząstkowe informacje winny być doprowadzone do praktycznej syntezy, „do «wiary-pasji», która by stała się siłą napędową skutecznej działalności w prawdzie i pokoju, dla budowy «cywilizacji miłości»” W tym kontekście „społeczna nauka Kościoła” jawi się jako „klucz do interpretacji rzeczywistości i wskazanie ideowych celów, do których należy dążyć” (KG 210).

Toteż Kościół, o ile chce zachować wierność swojemu powołaniu i swojej misji, nie może nie wypracowywać i jednocześnie pogłębiać swego nauczania społecznego. Ono bowiem przynależy do Kościoła w wymiarze jego tożsamości

la sua drammaticità, possono e debbono essere cercate vie di migliore comprensione del vangelo stesso” (La dottrina sociale cristiana: dalla filosofia alla teologia, [w:] *Rerum novarum (1891-1991). Cento anni di insegnamento sociale della Chiesa*, red. C. Cardia et al. Bologna 1992, s. 40).

²⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”* nr 10.

Por. Nagórny, *Teologicznomoralne podstawy uczestnictwa*, s. 121-123.

i misji apostołskiej. Staje się ono obowiązkiem-prawem Kościoła, którego misja zbawcza obejmuje odnowienie w Chrystusie także całego porządku doczesnego (por. CA 31)³⁰

ZAKOŃCZENIE

Święty Jan Bosko zawsze bronił i zwracał uwagę na społeczny wymiar swego dzieła. Podjęta na Kapitule Generalnej XXIII refleksja miała na celu na nowo odczytanie społecznego wymiaru charyzmatu salezjańskiego. Podjęty wysiłek zaowocował propozycją salezjańskiej drogi wychowania do wiary i oryginalnym programem życia chrześcijańskiego: «Salezjańskiej duchowości młodzieżowej». Jej celem jest pełny rozwój młodego człowieka według miary Chrystusa, Człowieka doskonałego w taki sposób, aby potrafił on łączyć wiarę i życie. Integracja wiary i życia jest bowiem – jak już podkreślono wielokrotnie – najważniejszą odpowiedzią na najbardziej dramatyczne i prowokujące wyzwanie, które rodzi się przed Kościołem na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia. Jest nim dokonujący się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej rozdział między wiarą, życiem i kulturą.

«Salezjańska duchowość młodzieżowa» jest przede wszystkim duchowością wychowawczą. W centrum uwagi stawia ona młodego człowieka wraz z jego wewnętrznymi dynamizmami, które z jednej strony stają się podstawowym kryterium w wyborze poszczególnych dróg jego dojrzałości (która jest ostatecznie rozwojem wiary), z drugiej zaś wezwaniem dla wychowawców, by towarzyszyli młodzieży i dzielili jej przeżycia. Jest ona drogą prostej, pogodnej i radosnej świętości, która łączy w jedną życiową praktykę „podwórko”, „naukę” i stałe poczucie obowiązku; propozycją realizacji własnego całożyciowego powołania jako odpowiedzi na bezinteresowną miłość Boga. Będąc nową interpretacją Ewangelii w duchu Błogosławieństw staje się duchowością codzienności, radości i optymizmu, przyjaźni z Chrystusem, wspólnoty kościelnej i w końcu duchowością odpowiedzialnej służby.

To, co ważne w dotychczasowej tradycji Zgromadzenia, zostało połączone harmonijnie z tym, co wydaje się nowe i konieczne na czas dzisiejszy: inspiracja religijna i religijne cele wychowania zostały zharmonizowane z wymogami ludzkiego rozwoju. Wychowanie do wiary w tym kontekście nie wolno oddzielać od wychowania do postaw społecznych, ludzkiej solidarności, wolności i sprawiedliwości. Wszystkie one są konkretyzacją i odpowiedzią wiary oraz znajdują swoje dopełnienie w miłości społecznej.

³⁰ Por. także: M. Toso, *Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa*, Torino 1996, s. 9.

„Wolność, sprawiedliwość, solidarność i cielesność niejednokrotnie postawią wierzącego młodego człowieka na rozdrożu: albo być z Jezusem, akceptując wysiłek wiary, albo prowadzić życie pozbawione jej wpływu. Jest to kluczowy moment, trudne ale konieczne przejście, pozwalające na osiągnięcie syntezy, w której ma się szczęście żyć razem z Panem życia i historii” (KG 166).